

LA ÉTICA POLÍTICA DE MAQUIAVELO: GLORIA, PODER Y LOS USOS DEL MAL*

Tomás A. Chuaqui

Este trabajo muestra cómo y por qué las ideas republicanas de Maquiavelo, expresadas especialmente en *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, están en una relación de tensión con las recomendaciones que el mismo Maquiavelo le ofrece a un gobernante único en *El Príncipe*. No obstante, se argumenta que lo que puede ser considerado la contribución más original de Maquiavelo, se mantiene constante y consistente a través de toda su obra: Maquiavelo reclama, en términos que deliberadamente provocan escándalo, una especificidad ética propia de lo político que deviene permisibles actos de engaño y crueldad. Para Maquiavelo, el uso del mal no es sólo un hecho, ni sólo una necesidad de lo político, sino que es además recomendable para su buen funcionamiento. Se intenta demostrar que esta concepción de la ética política se remite a un valor último eminentemente político: la gloria. Se argumenta, sin embargo, que la constatación de la gloria como valor último, que abarca a

TOMÁS A. CHUAQUI. Ph. D. Politics, Princeton University. Profesor Auxiliar del Instituto de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile.

* Este artículo fue preparado con el apoyo de la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica (DIPUC), proyecto N° 98-III/02CE. Parte de su contenido fue presentado como comentario a la sesión sobre Maquiavelo del “Ciclo de Conferencias para Estudiantes Universitarios: Cuatro pensadores políticos”, dictada por el Profesor Óscar Godoy Arcaya en el Centro de Estudios Públicos, Santiago, Chile, agosto de 1997.

todo régimen, no torna conmensurables los principios republicanos y los objetivos de un principado. De tal manera, la tensión entre los textos principales de Maquiavelo se mantiene, a la vez que sus términos se esclarecen.

Introducción

Por su atrevimiento y brutal franqueza, Maquiavelo nos obliga a enfrentar los dilemas morales más álgidos de lo político. Posiblemente ningún autor compele tan impávidamente a sus lectores a poner en cuestión algunos de sus principios éticos más preciados. Esto no resulta tanto de sus comentarios de naturaleza empírica, en los cuales describe descarnadamente, a veces en términos bastante chocantes y osados, la *verità effettuale*¹ de las prácticas políticas, usando tanto ejemplos contemporáneos como históricos para este propósito. Es cierto que para Maquiavelo la observación preclara, libre de prejuicios, históricamente informada y fundada en la experiencia directa del accionar humano en política, obliga al reconocimiento de que la pasión predominante en este ámbito es la obtención y retención del poder. Pero su contribución más original no se remite a sus comentarios empíricos, y menos aún a una supuesta inauguración de la noción moderna de la “ciencia de lo político” o, como se conoce hoy por hoy, la “ciencia política”. La originalidad de Maquiavelo, en efecto, no reside en su cruda descripción de los mecanismos y prácticas del poder, sino en la evaluación normativa que ofrece de estas circunstancias empíricas. Maquiavelo no sólo muestra que en lo político se hace y se ha hecho el mal, sino que, y más radicalmente, argumenta decididamente que en lo político se *debe* hacer el mal. Éste es evidentemente un argumento normativo que nada tiene que ver con una ciencia de lo político, imparcial, aséptica y que aspira a la objetividad. Lo que interesa por tanto es determinar qué principio o valor es considerado por Maquiavelo como lo suficientemente enaltecido para justificar el uso del mal en el ámbito de lo político.

En este artículo se argumenta que el valor último de lo político al que Maquiavelo apela es la gloria (o grandeza), y que es este valor el que se sobrepone a cualquier otra consideración en la evaluación de los actos en el ámbito de lo político². Para Maquiavelo ésta es una observación tanto em-

¹ *El Príncipe* (1993), p. 61. Traducido como la “verdadera realidad”. Para el original italiano se utiliza *Il Príncipe e Discorsi*, edición crítica de E. N. Girardi (1967), p. 168.

² Conuerdo aquí con Arendt (1998), p. 82: “El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por lo tanto, todos los métodos que lleven a ‘ganar más

pírica como normativa, es decir, la historia demuestra que, en último término, lo que es valorado, más allá del mero poder, es la gloria, y, además, la gloria es lo que todo agente de lo político debiera valorar. En parte, su admiración por la antigüedad, en particular la romana, se remite a la gloria que percibe en su vida política. De manera similar, su generalizado desdén por los políticos de su época se debe precisamente a que su accionar está desprovisto de todo sentido de gloria. Esta noción de que la gloria ocupa el primer lugar en su jerarquía de valores políticos permite dar cuenta de, aunque quizás no resolver completamente, ciertas dificultades típicas en la exégesis de su obra.

De hecho, uno de los dilemas interpretativos permanentes del canon de textos del pensamiento político occidental se encuentra, paradójicamente, en la obra de Maquiavelo, no obstante la aparente precisión y claridad de sus escritos. Me refiero a la relación contradictoria que podría existir entre dos de sus obras principales: *El Príncipe* y los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Los términos de la contradicción son, en breve, los siguientes: en *El Príncipe*, como es bien sabido, Maquiavelo ofrece un gran número de sugerencias y recomendaciones para que un gobernante único adquiera y, principalmente, mantenga el poder. En cambio en los *Discursos*, además de declarar insistentemente su preferencia por un gobierno republicano, Maquiavelo ofrece sugerencias y recomendaciones para la instauración y preservación de tal régimen, el cual contempla la participación ciudadana, y consagra la defensa de la vida libre, del *vivere libero*. Un mismo autor, por consiguiente, compromete su inteligencia, conocimiento y experiencia en esfuerzos cuyos objetivos son dispares, si no diametralmente opuestos. Lo que dificulta aún más la resolución de este dilema interpretativo es que Maquiavelo reconoce explícitamente la contraposición necesaria entre regímenes republicanos y principados, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*. Las líneas que abren el primer capítulo de *El Príncipe* así lo dejan en claro: “Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados”³.

poder que gloria’ son malos”. Skinner (1995) atribuye el origen de esta valoración a los modelos latinos que tanto influyeron sobre Maquiavelo: “La consecución del honor y gloria mundanos es por tanto el más alto de los fines para Maquiavelo no menos que para Cicerón y Tito Livio”, p. 43.

³ *El Príncipe* (1993), p. 5. Véase Viroli (1990) para un potente argumento que establece las diferencias que Maquiavelo subraya entre un principado y una república, incluso llegando a aseverar que para Maquiavelo la política sólo se da en una república: “El régimen de un príncipe, sea hereditario o nuevo, no puede, en ningún sentido, ser considerado equivalente a la *civitas*, y el arte de preservar el régimen de un príncipe no coincide con el arte de instituir o preservar un *vivere politico*. La razón por la cual Maquiavelo no usó la palabra “político” o sus equivalentes en *El Príncipe* fue simplemente porque no estaba escribiendo sobre política, según él entendía el término ‘política’.” (p. 161). Mi traducción.

Múltiples y variados han sido los intentos de soslayar esta contradicción, pero hay uno que destaca por su generalizada aceptación y por la aparente solidez de su sustento argumentativo y textual. Me refiero a la interpretación que reconoce la preferencia permanente de nuestro autor por un régimen republicano, pero que aduce que Maquiavelo habría sostenido la necesidad de un gobierno fuerte y autocrático para ordenar y establecer las bases de una institucionalidad republicana, es decir, un principado. Así, *El Príncipe* y los *Discursos* conformarían un argumento continuo en dos fases: *El Príncipe* establecería los mecanismos a través de los cuales un individuo lograría concentrar en sí mismo la autoridad necesaria para reorganizar un sistema político, permitiendo así la construcción de instituciones republicanas; los *Discursos* contendrían la exposición del funcionamiento de una república bien ordenada, sus fortalezas y debilidades, y las bases normativas que justificarían la calificación de la república como el régimen preferido.

Ahora bien, aunque este camino argumentativo para establecer coherencia entre los dos textos principales de la obra de Maquiavelo goza de bastante aceptación, contiene serias debilidades que lo hacen insostenible, y una lectura fiel de esos textos obliga a reconocer que la relación entre ambos es parcialmente contradictoria. Esto queda de manifiesto en la medida en que se tome en cuenta que el análisis político de Maquiavelo incorpora lo que anacrónicamente podríamos denominar “cultura” política. Es decir, el enfoque analítico de Maquiavelo busca iluminar la importancia de elementos culturales en la comprensión de lo político y del ejercicio del poder. Comúnmente estos elementos culturales son ignorados o tratados insuficientemente en los estudios más tradicionales del pensamiento del florentino. Una muy significativa excepción es Antonio Gramsci, quien es, además, desde mi punto de vista, subvalorado en tanto intérprete de Maquiavelo. Hacer uso de la categoría gramsciana “hegemonía”, poniéndola en contacto —como el mismo Gramsci hace— con el pensamiento de Maquiavelo, permite vislumbrar el sustento cultural de las formas que toman los conceptos de institucionalidad y práctica política en la obra de Maquiavelo. Hacia el final de este artículo intentaré demostrar que para Maquiavelo se accede al valor último de lo político, la gloria, precisamente estableciendo una forma de hegemonía.

***Virtù* y fortuna en repúblicas y principados**

Es necesario dejar muy claro que no pretendo negar que la obra de Maquiavelo como un todo —incluyendo entre sus obras principales, ade-

más de *El Príncipe* y los *Discursos*, *El Arte de la Guerra* y *Las Historias Florentinas*— es mayoritariamente coherente, y que sus nociones centrales de lo político, del poder y su ejercicio, de las virtudes públicas y su práctica son incuestionablemente invariables. En efecto, uno de los elementos paradigmáticos del pensamiento de Maquiavelo aparece en forma constante en su obra. Me refiero, por supuesto, a la defensa del uso de métodos “extraordinarios” en el ámbito de lo político. Para Maquiavelo es pecar de una genuina candidez no reconocer que en el ámbito de lo político es necesario llevar a cabo actos que no serían justificables en otras parcelas de la vida humana. La necesidad de cometer tales actos conlleva, aunque indirectamente, su legitimación. Así, para Maquiavelo, lo político tiene una ética de comportamiento propia, distinguible de la que corresponde al resto de las actividades humanas, y esto tanto en el contexto de un principado como en el contexto de una república. Maquiavelo reivindica, en el ámbito de lo político, el uso de la crueldad, el engaño, la mentira, la injusticia, la violencia y una plétora de métodos “extraordinarios”; extraordinarios precisamente en tanto sólo se justifican en la vida política. Parte importante del significado de su obra es una reconceptualización de la virtud política que contrasta fuertemente con la versión más tradicional y cristiana de las virtudes. En forma simplificada, y adelantando lo que se abordará en más detalle, la *virtù*⁴ política, en el sentido que le otorga Maquiavelo, no es hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal —y tener la *sang froid* como para hacer el mal cuando las circunstancias así lo exigen.

Esta concepción de los medios permisibles en política se enmarca dentro del combate entre la *virtù* y la fortuna que ocupa un lugar central en la concepción política de Maquiavelo. La fortuna es, para Maquiavelo, todo aquello que está fuera del control de los seres humanos, más específicamente, de los hombres. La *virtù*, en cambio, es la fuerza propia, la capacidad inherente de una o más personas para imbuir la realidad con la voluntad en forma independiente. De ahí que contraste con la fortuna y con “armas ajenas”: la *virtù* conlleva la habilidad para dirigir las circunstancias utilizando “armas propias”⁵, según el lenguaje marcial del mismo Maquiavelo, que sólo es parcialmente metafórico. “Armas propias” son literalmente los ejércitos y el aparato militar, pero al mismo tiempo, y de manera metafórica, son todas las fuerzas —ya sea materiales, intelectuales o espirituales—

⁴ Para evitar confusiones, y siguiendo un procedimiento relativamente estándar en la interpretación de Maquiavelo, utilizaré el término italiano *virtù* para referirme a esta concepción especial de la excelencia propia de lo político.

⁵ *El Príncipe* (1993), p. 5.

que no dependen de otros. La fortuna, figura femenina, es caracterizada en directo contraste como una fuerza independiente, siguiendo la tradición latina que le asigna una naturaleza divina⁶. Maquiavelo utiliza esta imagen de la diosa fortuna para representar los embates azarosos del destino. El hombre virtuoso es aquel que es capaz de combatir a la diosa Fortuna y limitar al máximo su injerencia sobre las cosas humanas. La fuerza de la fortuna, sin embargo, es sólo parcialmente contenible; está siempre al acecho, siempre a la espera de una oportunidad para descarrilar los proyectos humanos, incluso aquellos de los hombres más precavidos. El pesimismo de Maquiavelo es en este sentido profundo, aunque no abyectamente desconsolador. Vale la pena citar el conocido pasaje en el que Maquiavelo da cuenta de la potencia de la fortuna.

No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizá es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros. Y la comparo a uno de esos ríos impetuosos que cuando se enfurecen inundan las llanuras, destrozan árboles y edificios, se llevan tierra de aquí para dejarla allá; todos les huyen, todos ceden a su furia sin poder oponerles resistencia alguna. Y aunque sea así, nada impide que los hombres, en tiempos de bonanza, puedan tomar precauciones, o con diques o con márgenes, de manera que en crecidas posteriores o bien siguieran por un canal o bien su ímpetu no fuera ni tan desenfrenado ni tan peligroso. Lo mismo ocurre con la fortuna que demuestra su fuerza allí donde no hay una virtud preparada capaz de resistírsele; y así dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan contenerla⁷.

La *virtù* es por lo tanto también la capacidad de prever los vericuetos de la fortuna y prepararse para sobrellevarlos, es decir, una peculiar versión de una de las virtudes más tradicionales: la prudencia. De hecho, como anota Skinner, “la Fortuna se siente impelida a la ira y al odio sobre todo por la falta de *virtù*. Lo mismo que la presencia de la *virtù* actúa como un dique frente a su embestida, del mismo modo siempre ‘dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan

⁶ Maquiavelo, sin embargo, le asigna a la fortuna cualidades bastante menos positivas que sus precursores latinos, siendo incluso, por momentos, maligna. Aunque el uso de la categoría fortuna en Maquiavelo tiene sus orígenes en la antigüedad latina, “[...] los moralistas romanos nunca habían pensado que la Fortuna fuera una fuerza maligna inexorable. Por el contrario, la describían como una buena diosa, *bona dea*, y como un aliado potencial del que bien vale la pena atraer la atención”. Skinner (1995), p. 37.

⁷ *El Príncipe* (1993), p. 103.

contenerla”⁸. Es decir, la fortuna favorece a los hombres que expresan su *virtù* precisamente en el tributo que le rinden y en la consideración que le ofrecen a la diosa, en la forma de una prevención recia y agresiva.

Yo creo firmemente esto: que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer, y es necesario, queriéndola doblegar, arremeter contra ella y golpearla. Y se ve que se deja vencer más fácilmente por éstos que por los que actúan con frialdad; ya que siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más feroces y la dominan con más audacia⁹.

De esta manera, Maquiavelo recomienda una forma de prudencia casi literalmente viril, es decir, propia del estereotipo del hombre, que somete a la figura femenina (no menos estereotípica) de la fortuna, quien se *deja* vencer por el macho dominador. Éste es prudente porque anticipa con márgenes y diques los embates de la fortuna, pero es viril en tanto agencia su dominio proactivamente¹⁰. En la metafORIZACIÓN de fantasías masculinas de dominación y señorío, se persigue el objetivo de instar a los agentes de lo político a una suerte de heroísmo patriótico, al que se da expresión precisamente en el capítulo que sigue después de la caracterización de la fortuna, el famoso capítulo 26, de difícil interpretación, con el que Maquiavelo cierra *El Príncipe*, “Exhortación a liderar Italia y liberarla de los bárbaros”¹¹.

Llevando a término la capacidad para estar preparado para todo aquello que la fortuna ocasione, Maquiavelo ofrece una de las sugerencias

⁸ Skinner (1995), p. 41. Se ha reemplazado la traducción de la cita de Maquiavelo para mantener consistencia con el mismo pasaje citado arriba. Maquiavelo hace el mismo punto en los *Discursos*, y añade que el conocimiento de la historia permite anticipar los afanes de la fortuna, es decir, es un componente necesario de la *virtù*: “Pues donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder, y como ella es variable, así mudan las repúblicas y los estados a menudo, y cambiarán siempre hasta que no surja alguien tan amante de la antigüedad que regule las cosas de modo que la fortuna no tenga motivos para mostrar su poder a cada momento” (*Discursos* [1987], p. 281).

⁹ *El Príncipe* (1993), p. 106.

¹⁰ Un estudio muy completo de la contribución de Maquiavelo al entendimiento de la importancia de la prudencia política se encuentra en Garver (1987).

¹¹ Para un brillante análisis del combate entre la *virtù* y la fortuna en términos de la imaginaria masculino-femenino, véase Hanna Pitkin (1984). No está de más recordar en este contexto que la palabra “virtud” proviene del latín *virtus*, que a su vez se origina en el término *vir*, “hombre”. Es decir, el término “virtud” está etimológicamente ligado a lo masculino, a lo que comúnmente se denomina “hombría”. Así, como apunta Pitkin, “*Virtù* es por lo tanto hombría, aquellas cualidades que se encuentran en un ‘hombre de verdad’. Más aún, si *virtù* es la cualidad favorita de Maquiavelo, *effeminato* (afeminado) es uno de sus epítetos más frecuentes y virulentos. Nada es más despreciable o más peligroso para un hombre que ser como una mujer, o, asimismo, como un bebé o un animal —esto es, pasivo y dependiente”. Pitkin (1984), p. 25.

más perspicaces de toda su obra. El hombre totalmente virtuoso, y que hace gala de su virtuosismo, es aquel que es incluso capaz de alterar su carácter de acuerdo a las circunstancias, aunque Maquiavelo es profundamente escéptico en cuanto a la posibilidad de que tal persona pueda existir:

De ahí que, como he dicho, dos hombres actuando de manera diferente consigan el mismo resultado, y que en cambio otros dos que actúan del mismo modo, uno consiga su propósito y el otro no. De eso depende también la variedad de resultados; porque si uno se comporta con cautela y paciencia, y los tiempos y las cosas van de manera que su forma de gobernar sea buena, tiene éxito; pero si los tiempos y las cosas cambian, se arruina porque no cambia su manera de proceder; no existe hombre tan prudente que sepa adaptarse a esta norma, ya sea porque no pueda desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza, ya sea porque habiendo triunfado avanzando siempre por un mismo camino, no puede ahora persuadirse a sí mismo de la conveniencia de alejarse de él. Y así el hombre cauto cuando es hora de proceder con ímpetu no sabe hacerlo y fracasa; mientras que si modificase su naturaleza de acuerdo con los tiempos y con las cosas no alteraría su fortuna¹².

Maquiavelo concuerda con la conocida máxima de Heráclito, “El carácter de un hombre es su destino”, identificando con ello una debilidad intrínseca a todo régimen que depende de la voluntad de un solo hombre. Es decir, todo régimen en el que se concentra la autoridad en una sola persona tiende, en el largo plazo, a ser menos efectivo en el combate contra la fortuna, ya que su éxito depende directamente de que se dé la casualidad de que el carácter del líder coincida con los requerimientos de su época. Esto rara vez ocurre, y cuando se da se debe simplemente a la buena fortuna y no a la *virtù*.

De ahí que Maquiavelo prefiera regímenes republicanos.

Por eso una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto es imposible en un príncipe, porque un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conformes con su modo de actuar¹³.

Las repúblicas, por tanto, aventajan, y por mucho, a los principados en cuanto a su capacidad para mantenerse en el tiempo. Este elemento es de

¹² *El Príncipe* (1993), pp. 104-105.

¹³ *Discursos* (1987), p. 331.

vital importancia, puesto que, para Maquiavelo, el criterio de evaluación del éxito de un régimen es precisamente su capacidad para mantenerse durante largo tiempo. Así se explica, en parte, la profunda admiración de Maquiavelo por Roma y por Esparta. Como dice Hannah Arendt: “El interés principal de Maquiavelo por las innumerables *mutazioni, variazioni y alterazioni* que abundan en su obra y que podrían llevar a interpretar erróneamente su doctrina como una ‘teoría del cambio político’, era precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo perdurable. [F]ue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable”¹⁴. La institucionalización propia de una república, en distinción a un principado que se sustenta primordialmente en la voluntad del gobernante, facilita la proyección en el tiempo del régimen, porque permite la participación de ciudadanos con diversos caracteres que se adecuan a las cambiantes contingencias propias del devenir histórico, político e incluso militar¹⁵.

Existe por ende una drástica escisión entre un principado y una república, que Maquiavelo subraya explícitamente en función de su capacidad para permanecer en el tiempo. Así, es característico de las repúblicas bien ordenadas aumentar su riqueza y dominio, suscitando seguridad y, crucialmente, grandeza. Además, es propio de una república asegurar la vida libre, el *vivere libero*, que a su vez favorece la diversidad de formas de vida que acompaña a la multiplicidad de caracteres que cobija tal régimen.

Es fácil conocer de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad. Y es algo verdaderamente maravilloso considerar a cuánta grandeza llegó Atenas por espacio de cien años, porque se liberó de la tiranía de Pisístrato [...].

Pues todas las tierras y las provincias que viven libres, en todas partes, como dije antes, hacen enormes progresos. Porque allí los pueblos crecen, por ser los matrimonios más libres y más apetecibles para los hombres, pues cada uno procrea voluntariamente todos los hijos que cree poder alimentar, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número, tanto las que provie-

¹⁴ Arendt (1988), p. 36. Godoy (1983) también establece un punto similar: “Pienso que en la obra de Maquiavelo hay un fondo de nostalgia por la perfección de lo ‘inmóvil’, y quizás por lo eterno”, p. 11.

¹⁵ Para un excelente análisis de la categoría “tiempo” en la obra de Maquiavelo, véase Godoy (1983).

nen de la agricultura como las que proceden de las artes, pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados, y unos y otros se multiplican asombrosamente. Lo contrario sucede en los países que viven siervos, y tanto más ven mermar el acostumbrado bien cuanto más dura es la servidumbre [...] ¹⁶.

Las ventajas de la organización republicana son entonces fácilmente reconocibles. Por un lado, aumentan la riqueza y el dominio —es decir, la grandeza— de la comunidad, y, por otro, se asegura la libertad personal, que comprende la ausencia de restricciones para perseguir fines propios. Aquí se ven imbricadas las libertades de la república como un todo y la libertad ciudadana, que son ambas entendidas como la ausencia de dominación: una república es libre en la medida en que no está sometida a potencias extranjeras, y un ciudadano es libre en la medida en que no se encuentre en una situación de servilismo y dependencia personal ¹⁷. Más aún, la defensa de la libertad de la comunidad como un todo va de la mano de la defensa de la libertad personal. En otras palabras, en una república bien ordenada, lo que se hace por el bien común favorece a los ciudadanos en su particularidad.

La conexión entre esta concepción de la libertad y la *virtù* es evidente: es propio de los virtuosos no depender de otros, estar libres de dependencia personal o colectiva. Para mantener su poder un príncipe debe, en la medida de lo posible, usar sólo “armas propias” y galvanizar su posición en forma independiente. El príncipe virtuoso se libera de toda dependencia, ya sea extranjera o de sus súbditos. Una república es un régimen virtuoso en la medida en la cual asegura la independencia de la comunidad política, y además contempla la *virtù* ciudadana al mantener y fomentar la vida libre, no servil ni dependiente, de los ciudadanos comunes, que es de hecho un soporte para la libertad compartida.

Los usos de la historia

Es común identificar a Maquiavelo con la idea de que el único valor propio de lo político es el poder, es decir, su obtención y custodia. Es necesario, sin embargo, establecer en este punto una importante distinción.

¹⁶ *Discursos* (1987), p. 185; pp. 189-190.

¹⁷ Véase Skinner (1990), pp. 301-302. Un estudio completo de la teoría política republicana se encuentra en Pettit (1997).

Sin lugar a dudas, Maquiavelo describe descarnadamente el uso del poder y su obtención, proveyendo para esto múltiples ejemplos históricos y modernos. Maquiavelo mismo nos anuncia que se dedicará a mostrar la “*verità effettuale della cosa*”, dejando de lado toda idealización que postule regímenes políticos que sólo existen en la imaginación afiebrada de teóricos especulativos: “[...] muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente”¹⁸, pero la divagación teórica, sea metafísica, filosófica, o religiosa, no sirve para entender la realidad política, ni para aplicar conocimientos y principios adecuados para su buen funcionamiento. Antecede al entendimiento veraz de lo político la representación sin tapujos del comportamiento de sus agentes, puesto que para Maquiavelo el conocimiento político pasa por una revisión de la historia y por la experiencia directa: la “verdadera realidad” se destila de la inducción de principios generales a partir del estudio de la historia, y de eventos y situaciones experimentadas en carne propia. Es aquí, y sólo aquí, donde se encuentra lo que podríamos llamar el componente empírico de la obra de Maquiavelo. Muchos han hecho ver este componente en su obra, incluso llegando a considerarlo como evidencia de que sería el fundador de la ciencia política moderna, supuestamente caracterizada por su empirismo y aspiración a la objetividad. Sería inútil y engañoso tratar de negar que este elemento empírico está presente y ocupa un lugar importante en la obra de Maquiavelo. Al mismo tiempo, sin embargo, se incurre en profundos errores de apreciación si se sobrestima su centralidad, y peor aún, si se reduce la significación del pensamiento de Maquiavelo a este elemento empirista. En particular, esta lectura, textualmente injustificada, tiende a extremar la preponderancia del concepto del poder, volviendo insignificante todo otro valor de lo político. Esto porque el análisis del poder en Maquiavelo es primordialmente empírico, es decir, se refiere al hecho de que piensa que es histórica y contemporáneamente verificable que la pasión preponderante en lo político es la ambición, la búsqueda inescrupulosa y pertinaz del poder y su arreo. Sin embargo, en la obra de Maquiavelo no es predominante el gesto de alabar el poder por el poder, ni mucho menos una suerte de intoxicación mántrica que algunos intérpretes parecen atribuirle en vistas al poder en sí. Es decir, la *exposé* que Maquiavelo le propina al poder y sus mecanismos no contiene una aprobación implícita y necesaria en todos los casos, y por lo general se formula en términos casi clínicos en tanto su neutralidad valórica —aunque indudablemente, siendo un animal político por excelencia, algunas de sus páginas delatan una suerte

¹⁸ *El Príncipe* (1993), p. 61.

de atracción perversa por su ejercicio. Por ende, si bien es cierto que este componente empírico, propio de la analítica del poder, es persistente en la obra de Maquiavelo, su objetivo sobrepasa largamente la mera descripción minuciosa, y no se siente satisfecho con dejar el poder al desnudo. Maquiavelo percibe el poder, incluyendo sus más execrables vicios característicos, en su inserción ineludible en lo que considera la actividad más sublime y ennoblecedora de los seres humanos: la política. No se puede dudar que el estudio de las cuestiones políticas refleja en Maquiavelo un profundo espíritu público. Siendo un teórico con espíritu público, su obra contiene una visión ideal de lo político. Pero combinó la visión ideal de la nobleza intrínseca del gobierno con una visión anti-ideal de los orígenes del poder y de las motivaciones humanas.

Por lo demás, proyectar en Maquiavelo una interpretación “científica” de lo político, no sólo violenta la evidencia textual, sino que es también patentemente ahistórico. Como muestran abundantemente interpretaciones relativamente recientes de Maquiavelo, la ciencia y su metodología no ocupan ningún lugar en la visión de mundo de Maquiavelo¹⁹.

En fin, la descripción aséptica y descarnada de la realidad juega un papel importante en la obra de Maquiavelo, pero su interés último es otro. Sus asertos no son sólo empíricos. No sólo nos dice que en lo político el mal está siempre presente. No sólo nos dice que el mal se utiliza normal e impunemente en lo político. Maquiavelo dice mucho más que esto. Dice, el mal *debe* hacerse en el ámbito de lo político. Éste no es el tipo de aseveración que hace alguien que aspira a la imparcialidad científica. Es un juicio normativo, que exige ser interpretado como una recomendación ética para aquel que desee hacerse parte de lo político. El hacer el mal (cuando es necesario) es uno de los imperativos que conforman una regla de comportamiento propia y privativa de lo político²⁰.

En este sentido, los múltiples ejemplos históricos que emplea Maquiavelo no pueden ser simplemente leídos como evidencia “científica” para sus aseveraciones. Aunque el tiempo es “padre de toda verdad”²¹, es palmariamente obvio que Maquiavelo es en extremo selectivo en los ejemplos históricos que ofrece; adecua la realidad histórica a los propósitos de

¹⁹ Véase Viroli (1998), pp. 1-4; De Grazia (1989), p. 272; Pitkin (1984), pp. 160-165; Berlin (1983), p. 102.

²⁰ Tampoco es correcto eludir la problemática moral del pensamiento de Maquiavelo reduciendo el significado de su obra al intento de solucionar problemas “técnicos” del arte del gobierno, como sugiere Schmitt (1999), pp. 36-40. Esta lectura depende de la suposición de que los términos en los que escribe Maquiavelo son moralmente neutros, lo cual me parece incierto según se argumenta abajo, y siguiendo, por ejemplo, a Berlin (1983).

²¹ *Discursos* (1987), p. 37.

su línea argumentativa, y no vacila en ofrecer, paralelamente a eventos históricamente comprobables, descripciones de sucesos y personajes cuasi-legendarios²². De la historia se *construye* la verdad, no se la descubre. Lo que se descubre, al remover el manto polvoriento del tiempo, son las típicamente oscuras motivaciones de los hombres. Así, el tiempo engendra la verdad al fecundar la mente del investigador histórico resolutamente partidista y acucioso quien la da a luz. Es decir, gran parte de los ejemplos históricos, e incluso contemporáneos, que esgrime Maquiavelo no sobreviven un criterio de evaluación científico medianamente estricto. Tal como para su modelo Tito Livio, la historia es más una fuente de inspiración que un odre de verdad científica²³. Sus ejemplos históricos, más bien, son llamados a la acción, son esfuerzos por encender las pasiones de sus lectores. Y no es aventurado suponer que todo lector moderadamente sensible ha tenido la experiencia, al leer a Maquiavelo, de sentirse impelido a la acción. Sólo de esta manera, por ejemplo, asume coherencia con el resto del texto el lirismo patriótico del ya aludido capítulo 26 de *El Príncipe*, la “Exhortación a liderar Italia y liberarla de los bárbaros”, que ha provocado tanta discusión entre los exégetas. De hecho, Maquiavelo ya ha anunciado en la dedicatoria a *El Príncipe* que su intención es instar a Lorenzo de Médici a un cierto tipo de acción política cuya recompensa es la grandeza²⁴. Maquiavelo hace uso de la historia con este propósito.

¿Qué tipo de acción es la que Maquiavelo quiere estimular? La asistencia de la historia es particularmente útil cuando lo que se quiere mostrar va en contra de las enseñanzas comunes y se pretende alterar el comportamiento habitual. Ahora, es evidente que Maquiavelo está cons-

²² No está de más hacer notar que muchos de los héroes de Maquiavelo son míticos o casi míticos: Teseo, Rómulo, Moisés, Licurgo, Solón, etc. De hecho, en el capítulo 9 de los *Discursos* el personaje menos mítico, Cleomenes, es precisamente el menos exitoso en sus esfuerzos (*Discursos* [1987], pp. 58-59). Incluso hay momentos en los que Maquiavelo se deja llevar abiertamente por la fantasía para encarnar sus ideales políticos. Estoy pensando, por ejemplo, en la pequeña obra “Vida de Castruccio Castracani”, en la que se abandona cualquier símil de rigurosidad histórica, al describir incidentes ficticios y batallas imaginarias, combinando con gran efecto retórico realidad y fantasía. Véase Maquiavelo (1991a).

²³ Sigo en este punto a Maurizio Viroli, quien dice: “Tal como *El Príncipe*, los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y las *Historias Florentinas* fueron también escritas con la intención de impulsar a sus lectores a perseguir los cursos de acción útiles, honorables o necesarios que Maquiavelo les estaba graficando; con la diferencia de que esta vez estaba ofreciendo su consejo en relación a cómo fundar, preservar y reformar repúblicas. Con todo, no se contentó sólo con persuadirlos; quería, con sus palabras, motivarlos y animarlos para actuar del modo correcto. Con este propósito, recurrió aun a otra valiosa lección de los retóricos romanos —esto es, a la idea de que la historia no es sólo una fuente de sabiduría política que ayuda a entender lo que debiera hacerse, sino que también incita a los hombres a hacer lo que debiera hacerse” Viroli (1998), p. 97.

²⁴ *El Príncipe* (1993), p. 4.

ciente de que sus ideas se salen de la norma, y que algunas de ellas pueden resultar profundamente desconcertantes para sus lectores. Por esto, los ejemplos históricos cumplen la función de facilitar la asimilación de algunas de sus sugerencias más escandalosas, al personificar principios de comportamiento político y colocarlos dentro de una narrativa que les provee sentido, concreción y justificación. Así, en efecto, algunas de las historias que Maquiavelo recopila están destinadas a justificar la sorprendente idea de que un hombre bueno puede y debe hacer uso del mal en lo político; incluso podría argumentarse que su formulación está diseñada con este objetivo. El famoso capítulo 9 de los *Discursos*, por ejemplo, se detiene en la figura de Rómulo, fundador de Roma, y en relación a él se dice lo siguiente:

Por eso, un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupa de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república. Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer²⁵.

La elección de Rómulo para personificar este argumento no es casual. Su espléndida figura como legendario fundador de la refulgente Roma opaca el homicidio de su hermano gemelo, Remo, quien, según cuenta Tito Livio, podía reclamar con igual legitimidad el derecho a fundar una nueva ciudad²⁶. Seguidamente, Maquiavelo sugiere ejemplos similares, aunque no se detiene a describir sus actos, posiblemente en consideración a su enaltecida memoria: Moisés, Licurgo y Solón. Todos ellos gozan de una reputación intachable, en tanto su contribución al bien común como fundadores desplaza todo eventual reproche por el uso de métodos “extraordinarios”²⁷.

²⁵ *Discursos* (1987), p. 57.

²⁶ Véase Tito Livio (1990), pp. 171-176.

²⁷ Incluso de Moisés se dice más adelante lo siguiente: “Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia”. (*Discursos* [1987], p. 383. Véase Éxodo 32:25-29.) Nótese que Éxodo puede ser leído como una historia de liberación política y social, tal como hace Walzer (1985), y parece claro que para Maquiavelo se trata del recuento del lento acostumbramiento de un pueblo a la libertad, luego de generaciones oprimidas bajo el poder despótico del faraón de Egipto. Así se entienden las reiteradas “murmuraciones” del pueblo de Israel en contra de

De esta manera Maquiavelo apela a la valoración preexistente —en la memoria de sus lectores— de ejemplos de hombres buenos que justificablemente hicieron uso de métodos extraordinarios. Tal como dice Godoy, “El relato histórico muchas veces, según el florentino, no patentiza las pasiones que produjeron esos sucesos. La historia aparece así blanqueada, limpia de los vicios que caracterizan a los acontecimientos del presente”²⁸. Parte de la estrategia argumentativa y retórica de Maquiavelo, por tanto, es aducir que mostrará la historia tal como fue, evitando la lejía moralista, al tiempo que exhibe los trapos sucios a la vista de todos. Pero el objetivo de Maquiavelo no es simplemente histórico-crítico. Al contrario, Maquiavelo continuamente evoca la historia para realzar la intuición de que todo tiempo pasado fue mejor, no porque sus esfuerzos de interpretación histórica blanqueen el pasado, sino porque insiste en colocar los crímenes antiguos en el contexto de su reformulación de la *virtù*: “la debilidad de los hombres actuales, derivada de su débil educación y de su escaso conocimiento de las cosas, hace que los juicios de los antiguos sean considerados en parte inhumanos y en parte imposibles. Y estas opiniones modernas se apartan completamente de la verdad [...]”²⁹. Es así como el fratricidio cometido por Rómulo, o el filicidio cometido por Bruto³⁰, se legitiman en tanto instancias del buen uso

Moisés, y su constante tentación de retornar a la indolente sumisión egipcia para escapar de las tribulaciones de la libertad en el desierto. Bajo la perspectiva de Maquiavelo, los métodos extraordinarios de Moisés y sus lugartenientes levitas se inscriben, entonces, en la enorme dificultad que implica liberar a un pueblo habituado al servilismo dócil. Esta idea es discutida en mayor detalle abajo.

²⁸ Godoy (1983), p. 16. No concuerdo, sin embargo, con la conclusión a la que llega Godoy en relación a este punto: “Es entonces a la naturaleza humana a la que hay que apelar para entender el pasado. Ella viene a ser, algo así, como lo permanente en el flujo de los tiempos”. En mi opinión, Maquiavelo no utiliza una concepción de la naturaleza humana como un fundamento estable para su concepción de lo político y de la historia. Más bien, me parece más adecuado caracterizar el gesto en forma inversa: Maquiavelo destila de la observación cuidadosa de la historia ciertas generalizaciones relativas al comportamiento de los seres humanos. Maquiavelo tiene una opinión muy negativa de las motivaciones humanas, pero ésta no es el resultado de una suerte de antropología filosófica o teoría psicológica anterior al análisis histórico y político, sino que se derivan de él y lo nutren. Así debe entenderse el razonamiento que lleva a Maquiavelo a decir, por ejemplo, que “Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente [...]”. (*Discursos*, [1987], p. 37.) En mi opinión, no es acertado atribuirle a Maquiavelo una teoría antropológica previa a partir de la cual se construyeran principios de lo político, y ha sido notado por varios comentaristas lo poco sofisticada y superficial que es, en general, su perspectiva psicológica (Berlin [1983], pp. 136-137; Walzer [1974], p. 78). Maquiavelo no es ni san Agustín, ni Hobbes, ni Rousseau.

²⁹ *Discursos* (1987), p. 376. Véase también pp. 26-27 y p. 180.

³⁰ *Discursos* (1987), p. 78 y 297.

del mal por parte de un hombre virtuoso; pero la dispensación ética es política y pretende ser históricamente concreta, ya que no se apela a las abstracciones de la filosofía moral, sino a la corte de memorias y compromisos compartidos.

El mal y la gloria

Según Maurizio Viroli en su muy valiosa investigación de la naturaleza retórica de la obra de Maquiavelo³¹, los pasajes más impúdicos de *El Príncipe* y de los *Discursos* deben ser interpretados no como las expresiones de un filósofo moral sino como las sugerencias de un retórico, quien no se interesa en verdades morales, sino en lo loable y lo censurable. La famosa aseveración, por ejemplo, en cuanto a que “en las acciones de todos los hombres, especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que apelar, se atiende al resultado”³², no sería un postulado moral, sino más bien una recomendación para la obtención de elogios y alabanzas. Esto podría estar en concordancia con una lectura de Maquiavelo que le da centralidad a su concepto de la gloria, tal como se intenta hacer aquí, puesto que se posiciona explícitamente en el ámbito del aparecer, en el percedero espacio de lo político donde se accede a la gloria. En mi opinión, sin embargo, el que Maquiavelo sea leído más como un retórico que como un filósofo moral no altera uno de los mensajes centrales de su obra, el que ciertamente tiene implicancias morales. Maquiavelo piensa que el ámbito de lo político tiene principios éticos propios, distintos a los que debieran regir el resto de la vida humana. Es decir, en lo político es permisible, recomendable, e incluso admirable, llevar a cabo, en ciertas circunstancias, actos que no serían admisibles en ningún otro ámbito de la vida humana y que bajo la perspectiva de la moral cristiana —la que Maquiavelo nunca desecha incondicionalmente— serían ciertamente reprochables. Estos actos incluyen las más diversas y creativas expresiones del engaño, la violencia y la crueldad. Insisto en que el plano argumentativo en el que se mueve Maquiavelo no es meramente empírico, sino que se trata de una recomendación normativa en la que se gesta una ética exclusivamente política. En otras palabras, a Maquiavelo le interesa menos el hecho de que la crueldad y el engaño han sido parte permanente de la práctica de lo político, y más que las necesidades y valores de lo político exigen y justifican el uso de

³¹ Viroli (1998).

³² *El Príncipe* (1993), p. 73.

métodos extraordinarios: la *verità effettuale* de lo político así lo demuestra, y concluye que es posible devenir permisibles un gran espectro de fechorías de policroma variedad. Así, aunque Viroli demuestra en forma convincente que Maquiavelo concibe la teorización de lo político como una práctica eminentemente retórica, no filosófica, y mucho menos metafísica, ésta no debe ser considerada como una coartada lo suficientemente poderosa como para tornar ilegítimo un análisis de las enseñanzas ético-políticas de Maquiavelo.

La muy analizada categoría *virtù* en la obra de Maquiavelo debe ser colocada en este contexto. Como ya se ha dicho, *virtù* para Maquiavelo no significa hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal. Maquiavelo no minimiza la radicalidad de esta posición: el mal, por necesario e ineludible que sea, sigue siendo mal, pero es permisible. Incluso, es reprehensible aquel agente político que es incapaz de hacer el mal cuando éste es necesario; el que no es capaz de poner entre paréntesis sus convicciones morales simplemente no está hecho para la vida política y debiera marginarse de ella, sea en el contexto de un principado como de un régimen republicano. Paradójicamente, Maquiavelo está convencido de que esta doctrina en relación a lo político es propia de un hombre bueno. Es decir, un hombre bueno debe reconocer que la política, bien llevada, requiere el uso del mal, “porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son”³³. Es por esto que Maquiavelo considera con toda seriedad que sus enseñanzas son propias de un hombre bueno. Nótese cómo describe la razón de ser de sus escritos: “el deber del hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o de la fortuna, para que, siendo muchos los capaces, alguno de ellos, más amado del cielo, pueda ponerlo en práctica”³⁴. El amor del cielo favorece a la política que se lleva a efecto de acuerdo a los principios de la *virtù*, que incluyen, como se ha dicho, el buen uso del mal. Por ejemplo, luego de recomendar abiertamente engañar al pueblo, haciéndole creer que tiene una participación efectiva en la elección de autoridades cuando en realidad lo que se construye inicialmente es una monarquía disfrazada con vestiduras que sólo asemejan instituciones republicanas, Maquiavelo dice: “Creo que el mayor honor que puede recaer en los hombres es el que les es reconocido voluntariamente por su patria, y creo que el mayor bien que se hace, y el

³³ *El Príncipe* (1993), pp. 61-62.

³⁴ *Discursos* (1987), p. 180.

más grato a Dios, es el dedicado a la patria”³⁵. Incluso Dios ama a aquellos que hacen uso del mal por el bien de la patria, especialmente a los que fundan repúblicas, aunque para ello sea necesario el engaño, la violencia y la crueldad. Para Maquiavelo, éste es uno de los dilemas centrales de lo político, referido a la necesidad de una autoridad fuerte, concentrada e implacable para la fundación de una república:

Y como el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una sociedad presupone uno malo, sucederá rarísimas veces que un hombre bueno quiera llegar a ser príncipe por malos caminos, aunque su fin sea bueno, o que un hombre malo que se ha convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la cabeza emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal³⁶.

La consecución del bien político, es decir la construcción de una república, requiere el uso del mal, y en este reconocimiento radica la profundidad de la ruptura ética introducida por Maquiavelo. Es esto a lo que se refiere Pocock cuando dice: “El Maquiavelo verdaderamente subversivo no era un consejero de tiranos, sino un buen ciudadano y patriota”³⁷.

Para enfrentar en toda su gravedad las enseñanzas ético-políticas de Maquiavelo es necesario enfatizar que jamás reniega de la existencia de estándares morales estables y absolutos. Su uso consistente de los términos “bien” y “mal” depende del reconocimiento de estos estándares, pero aun así legitima y excusa el uso del mal en lo político. Lo que instituye son, por tanto, dos reglas de comportamiento, que responden a principios incompatibles y que no pueden ser homologables. El universo ético de Maquiavelo no es unívoco ni coherente, pero en su constatación no se entrevé un sentido de tragedia moral como en Sófocles o Weber. Maquiavelo no lamenta la disparidad entre la arena ética del político y las rigurosas exigencias de la verdadera moral, contenida en las enseñanzas del cristianismo: “Nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero”³⁸. Ante el escabroso horizonte moral que dibuja, Maquiavelo simplemente se encoge de hombros³⁹.

³⁵ “Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el Joven”, en Maquiavelo (1991b), p. 157. Esta interesantísima pequeña obra es también conocida como “Discurso sobre Reordenar las Cosas de Florencia, Hecho a Pedido del Papa León X”. Aparece bajo este título en Maquiavelo (1991a), pp. 153-165.

³⁶ *Discursos* (1987), p. 86.

³⁷ J. G. A. Pocock (1975), p. 218.

³⁸ *Discursos* (1987), p. 188.

³⁹ Se sigue parcialmente en este párrafo a Berlin (1983) *passim*, y a Walzer (1974), pp. 77-78.

En este momento del análisis emerge una pregunta clave: ¿Qué es lo que provee a lo político de una dispensación moral? ¿Por qué en lo político son permisibles actos (extraordinarios) que no lo son en el resto de la vida humana? Para Maquiavelo hay dos respuestas. La primera está implícita en lo que ya se ha discutido: la realización del bien común, en forma honesta, desprendida, y —crucialmente— con éxito, legitima el uso de métodos extraordinarios, en cuanto su resplandor encandila al observador, impidiéndole reconcentrar la vista en el mal. En ningún caso se derivaría a una legitimación indiscriminada del uso del mal. Los métodos extraordinarios en lo político se justifican en circunstancias excepcionales, y sólo cuando resultan en logros extraordinarios. Esta idea es defendida particularmente en los *Discursos* y se aplica tanto a fundadores de reinos, principados y repúblicas, como a ciudadanos comunes y corrientes.

Esto es algo que merece ser notado e imitado por todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, pues en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad⁴⁰.

En cambio, en *El Príncipe*, el énfasis no está puesto en la consecución del bien común sino en el asentamiento duradero del poder de un gobernante único. Las virtudes de lo político están en este texto relacionadas exclusivamente con el príncipe.

No obstante, y ni siquiera en *El Príncipe*, el valor último que legitima los actos extraordinarios del gobernante no se remite simplemente al poder, y aquí se vislumbra la segunda explicación para la parcelación del universo moral. Para comenzar, véase el siguiente pasaje:

Quien considere, pues, las acciones y la vida de éste [Agatocles, rey de Siracusa], verá que pocas cosas, o ninguna, son atribuibles a la fortuna; porque como dijimos antes, si llegó al principado no fue gracias a los favores de nadie, sino pasando dificultades y peligros, y si se mantuvo luego en él fue gracias a sus audaces y arriesgadas disposiciones. Pero no se puede llamar virtud el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad, ni religión; *estos medios harán ganar poder pero no gloria*. Porque, si se considera la virtud de Agatocles al arrostrar y vencer los peligros, y su grandeza de ánimo a la hora de soportar y superar las adversi-

⁴⁰ *Discursos* (1987), p. 411.

dades, no se ve por qué se le deba juzgar inferior a cualquier otro excelentísimo capitán; pero en cambio su feroz e inhumana crueldad, así como sus innumerables maldades no consienten que sea celebrado entre los hombres más excelentes. No se puede, pues, atribuir a la fortuna o a la virtud lo que él consiguió sin la una ni la otra⁴¹.

Agatocles sin duda alcanzó y mantuvo su poder, pero no a través de la fortuna ni de la *virtù*, sino simplemente a través de la brutalidad, y por lo tanto no obtuvo gloria. El premio de la *virtù* no es tan sólo el poder, sino además la gloria. Ciertamente, un príncipe debe “aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite”⁴², pero esto significa que un príncipe debe “no alejarse del bien si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario”⁴³. Sólo aquel príncipe que haga buen uso de la crueldad accede a la gloria. Como demuestra el ejemplo de Piero Soderini, *gonfalonieri* de la malhadada república florentina a la que Maquiavelo sirvió en su breve carrera pública, “la bondad no basta”⁴⁴. Es decir, sólo aquel príncipe o líder que esté en posesión de *virtù*, uno de cuyos componentes es la capacidad para hacer el mal cuando es necesario, recibe la mayor recompensa a la que se puede acceder en la Tierra: la gloria. Maquiavelo postula que hay un reino de fines, propio de lo político, que entra en competencia con la moral tradicional.

Esto es cierto tanto para los príncipes como para las repúblicas, puesto que la concepción de *virtù* se aplica también a entidades colectivas: “Esta virtud y este vicio que se encuentran en un hombre se hallan también en las repúblicas [...]. Y lo que vale para un individuo, vale lo mismo para muchos que viven la misma república, pues llegarán a la misma perfección que se halle en el modo de vivir de ésta”⁴⁵. En una república, la recompensa de la *virtù* es también la gloria, pero colectiva y compartida, efecto de los esfuerzos mancomunados por la defensa de la libertad. Asimismo, cuando las circunstancias lo exigen, los métodos extraordinarios permiten acceder a la gloria en el contexto de una república:

⁴¹ *El Príncipe* (1993), p. 35. Énfasis agregado. Este pasaje es interpretado erróneamente por Mansfield (1996), pp. 6-7, quien argumenta que Maquiavelo aduce que “Agatocles posee *virtù*, pero no se puede decir que posea *virtù*”, simplemente porque Maquiavelo invita a “considerar la virtud de Agatocles”, como si esto implicara que la posee. Es obvio que Maquiavelo sugiere considerar la virtud de Agatocles precisamente para demostrar que *no* la tiene.

⁴² *El Príncipe* (1993), p. 62.

⁴³ *El Príncipe* (1993), p. 72.

⁴⁴ *Discursos* (1987), p. 383.

⁴⁵ *Discursos* (1987), p. 385 y 387.

Aunque el fraude es siempre detestable en cualquier acción, en la guerra es un recurso digno de alabanza y de gloria, y tan alabado es el que vence al enemigo con engaños como el que lo supera por la fuerza. [N]o me parece loable el fraude que rompe la fe y los pactos, pues, aunque a veces sirva para conquistar un Estado o un reino, como ya hemos dicho en otras ocasiones, no otorga gloria jamás. El fraude que me parece digno de aprobación es el que empleas con un enemigo que no se fía de ti, y que es parte de la estrategia de la guerra [...]⁴⁶.

El fraude es siempre fraude; no cambia de condición, y es siempre detestable —siempre que se le evalúe desde la moral tradicional. Pero cuando entra al espacio político, y aunque sigue siendo fraude, se hace digno de alabanza y de gloria. Ahora bien, no se debe sucumbir a la tentación de suavizar la alarmante sugerencia contenida en estas líneas aduciendo que la necesidad de métodos extraordinarios se justifica sólo en situaciones extraordinarias. Maquiavelo, al menos, no ofrece tal consuelo: Maquiavelo no es un teórico ni un precursor de la idea de razón de Estado, según la cual la justificación de medidas extremas e inescrupulosas es la conservación de un sistema diseñado precisamente para evitar la necesidad de tales medidas en la vida normal. Como dice Berlin, “para Maquiavelo estas medidas son, en cierto sentido, absolutamente normales. Sin duda son pedidas sólo por necesidad extrema; sin embargo, la vida política tiende a generar buena suma de tales necesidades, de varios grados de ‘extremidad’”⁴⁷. La mirada de Maquiavelo se extiende desde lo excepcional a lo normal, como si toda normalidad fuera una excepción a la regla de la excepcionalidad. No hay ningún atisbo de esperanza en Maquiavelo de que las medidas crueles y despiadadas puedan ser exorcizadas de lo político. El conflicto permanente es característico de la política interna, tanto como la guerra y su amenaza son propias de la política externa. Maquiavelo no es por tanto un teórico de la excepción, sino más bien un intérprete revisionista de lo normal.

Esto es parte de lo que ha sido llamado la “originalidad” de Maquiavelo. Su ética política se adecua a la realidad política, a su funcionamiento normal. Es así como se configura un espacio con fines últimos propios, “una sociedad en la que los hombres luchan y están dispuestos a morir por fines (públicos) que persiguen por su propio bien. No están eligiendo una esfera de medios (llamada política) como opuesta a una esfera de fines

⁴⁶ *Discursos* (1987), p. 409.

⁴⁷ Berlin (1983), p. 128. Para una crítica históricamente informada a la atribución de la inauguración de la idea de razón de Estado a Maquiavelo, véase Viroli (1992).

(llamada moral) sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. [...] Los valores de Maquiavelo [...] no son instrumentales sino morales y finales”⁴⁸. De este modo, Maquiavelo plantea dos órdenes morales inconmensurables, con fines últimos propios: los fines de lo político son tan últimos, para Maquiavelo, como los fines de la moral cristiana.

Algunos de los pasajes más elocuentes de su obra se refieren a lo que es el valor último de lo político, la gloria o grandeza, y reconocer la centralidad de este valor permite matizar algunos dilemas típicos de su interpretación, como, por ejemplo, la relación entre los dos textos principales de Maquiavelo. Además, le da razón al uso del mal en política, cosa que el mero poder es incapaz de hacer, tal como lo demuestra el ejemplo singularmente rapaz de Agatocles. Es decir, advertir la ubicuidad de la gloria como fin de lo político provee mayor sentido y coherencia a las obras principales de Maquiavelo, y es fiel al tenor general de la concepción de lo político presente en sus textos, aunque no los concilie en forma perfectamente armoniosa.

Maquiavelo apela permanentemente a la gloria como fin último a ser obtenido a través de lo político. Esto se aplica tanto a su investigación relativa a los principados como a las repúblicas. La gloria es un premio de este mundo y para este mundo, aunque sin duda se remite tangencialmente al concepto religioso: la recompensa de los justos en el cristianismo es participar de la gloria divina luego de la muerte, es decir en la trascendencia. De manera análoga, aquello que es esencialmente de este mundo, lo político, recibe una recompensa propia de este mundo, una gloria mundana: el ser reconocido y honrado contemporánea e históricamente. Maquiavelo no niega la posibilidad de la obtención de la gloria divina, y parece estar seguro de que constituye el premio de los justos. Pero cree que existe una recompensa terrenal que peligra en tanto se la subordine en forma general y permanente a la consecución de la gloria suprahumana.

En efecto, para Maquiavelo, una de las razones principales que explican la pusilanimidad que percibe entre sus contemporáneos se remite precisamente al desplazamiento de todo valor humano que resulta, según él, de la prevalencia de las convicciones cristianas.

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de

⁴⁸ Berlin (1983), pp. 115 y 118.

los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los valores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos. Esto se puede comprobar en muchas instituciones, comenzando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, cuya pompa es más delicada que magnífica y no implica ningún acto feroz o gallardo. Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto de sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres⁴⁹.

El despliegue público y ceremonioso, casi sacro, en la celebración de la gloria mundana gesta hombres valerosos y decididos, dispuestos a arriesgar hasta su propia alma en defensa de la patria, y, en un contexto republicano, de la libertad. La gloria se localiza en este mundo en el aparecer y ser visto pleno de *virtù*, como merecedor de honores y tributos en las plazas públicas, y en el escenario común de una historia compartida y permanentemente recordada, reconcentrada en los nombres beatificados de los próceres y mártires de la patria.

Ahora bien, podría parecer que la consecución de la gloria estuviera reñida con un componente importante de la *virtù*. Esto porque la gloria no es independiente del juicio de otros, en tanto se remite a la percepción pública o histórica de los hombres. En este sentido, la gloria parecería no corresponder con un elemento constituyente de la *virtù* al no ser exclusivamente el resultado de “armas propias”. Aquí es necesario revisar uno de los pasajes más famosos de toda la obra de Maquiavelo, aquel que se refiere al amor y al temor.

Surge de esto una duda: si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que convendría ser lo uno y lo otro; pero como es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos. [Porque] los hombres tienen menos miedo de ofender al que se hace

⁴⁹ *Discursos* (1987), p. 188.

querer que al que se hace temer; porque el amor está mantenido por un vínculo de obligación que, dada la malicia humana, se rompe por cualquier motivo de utilidad propia; pero el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás.

Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si no se gana el amor, evite el odio; porque puede muy bien ser temido y a la vez odiado; lo que conseguirá siempre que se abstenga de tocar los bienes y las mujeres de sus ciudadanos y de sus súbditos⁵⁰.

El odio de los súbditos es peligroso porque estimula el deseo de venganza o de rebelión, y además linda con la envidia, fuente de murmuraciones conspiratorias como con las que tuvo que lidiar Moisés. El amor, en cambio, linda con el desprecio, que rebaja la autoridad y la debilita. Pero la razón principal que ofrece Maquiavelo para preferir el temor al amor para asegurar el poder del príncipe es que el amor se da libremente y establece un “vínculo de obligación” (*vinculo di obbligo*), con lo cual quiere decir que depende del reconocimiento del otro⁵¹. Es decir,

el amor depende de quien ama, de aquel que lo da. A través suyo, el hombre manifiesta la zona más independiente de su interioridad. Es por eso que el príncipe no puede suscitar, por su propia fuerza, el amor de los demás. Ello escapa a sus posibilidades; es, estrictamente, una fuerza extraña, externa a él. Forma parte de la fortuna. ¿Qué puede hacer con su virtud? Puede crear un sentimiento distinto al amor, pero que tiene sus mismos efectos de dependencia: el miedo. La práctica del terror tiene por objeto instalar en la intimidad de cada cual al miedo, y, con ello, hacerlo dependiente del poder⁵².

Debe conjugarse esta conceptualización del amor y del temor, y su relación con el odio, con la obtención de la gloria. Según Maquiavelo, los hombres pasan con suma facilidad del amor y el miedo al desprecio y al odio. Precisamente, sólo la gloria es lo que permite ser temido sin ser odiado. Es, más bien, la situación a la que accede aquel que logra ser temido sin ser odiado, y que despliega su *virtù* de manera pública, especialmente en la trascendencia histórica. La gloria surge de otros, pero no es como el amor que se da libremente, sino que es compatible con la coerción, e incluso con el uso del terror, y es el polo opuesto del desprecio. De un modo importante, la gloria de un príncipe no requiere el amor de sus súbditos, puesto que es una forma de veneración que se manifiesta en un temor

⁵⁰ *El Príncipe* (1993), pp. 67-68.

⁵¹ Tal como anota E. N. Girardi en su edición crítica de *Il Principe e Discorsi* (1967), p. 180.

⁵² Godoy (1983), p. 13.

reverencial carente de odiosidad. La gloria se puede suscitar; el amor, no. La imagen que se viene a la mente es más cercana al Yahveh del Libro de Job, que al Jesús de las bienaventuranzas.

Coerción y consentimiento

La gloria constituye una magistral combinación de coerción y consentimiento, en tanto involucra el uso de la fuerza en pos de la adquisición de obediencia, y en último término de lealtad. Dado que es un avezado intérprete de Maquiavelo, quizás no es coincidencia que éstos sean precisamente los términos en los cuales Gramsci desarrolla su teoría de la hegemonía⁵³. Bajo el prisma de la teoría gramsciana, se aclaran ciertas ambigüedades en el pensamiento de Maquiavelo, particularmente en lo que dice relación con su concepción del poder y de la gloria. No se trata de un asunto meramente terminológico: la formulación del concepto gramsciano de “hegemonía” —que no se pretende más que bosquejar aquí— ilumina temas de fondo relativos a la concepción de lo político de Maquiavelo⁵⁴.

Según Gramsci, el Estado —entidad hegemónica por excelencia— es una combinación de fuerza y consentimiento, y por esto la hegemonía es una categoría de análisis de la autoridad política, la cual puede ser entendida en dos sentidos. Por un lado se refiere a la dominación, a la existencia de un poder hegemónico que es capaz de dominar a las fuentes alternativas de poder. Pero también debe ser entendida como un tipo de liderazgo que admite el consentimiento, y que en su formulación más estricta lo requiere. Es decir, la hegemonía, en la significación más profunda y original que le da Gramsci, exige el consentimiento activo por parte de la comunidad, es decir, la existencia de una voluntad colectiva alrededor de la cual diversos sectores de la sociedad se unen. En este sentido, una concepción hegemónica constituye una visión de mundo, o para ser más específico, una visión relativamente consistente y sistemática de lo político, que no sólo tiene injerencia sobre el pueblo, sino que además sirve como un principio de organización de las instituciones socio-políticas. Esta concepción hegemónica se construye, en la imaginería de Maquiavelo, usando las enseñanzas del centauro Quirón, quien encarna, al ser “medio bestia y medio hombre”, la doctrina de *El Príncipe*: “hay dos modos de combatir: uno con las leyes;

⁵³ Véase Gramsci (1978), pp. 36-38.

⁵⁴ Para uno de los pocos trabajos detallados dedicados a la relación entre Maquiavelo y Gramsci —aunque con mayor énfasis en este último— véase Fontana (1993).

el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; pero, puesto que el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por lo tanto es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre. [...] [S]in ambas naturalezas no podrá mantener su poder”⁵⁵.

Como es bien sabido, en *El Príncipe* Maquiavelo se concentra especialmente en “príncipes nuevos”, es decir, ya sea en fundadores de principados o en conquistadores de nuevos territorios. Esto porque la situación de un príncipe nuevo contempla las mayores dificultades para el establecimiento y retención del poder de un gobernante único, y por lo tanto mayores oportunidades para acceder a la gloria: a mayor dificultad, mayor recompensa para el éxito. En lo medular, Maquiavelo recomienda que un príncipe nuevo prescindiera en la mayor medida posible de la asistencia de otros y que configure su poder en forma autónoma. Como se ha visto, éste es un componente esencial de la *virtù* de un príncipe, e incluye, crucialmente en este contexto, la independencia del príncipe en relación a sus súbditos. En *El Príncipe*, en efecto, se recomienda establecer la dependencia total de los súbditos respecto del príncipe. Es una hegemonía basada en la fuerza, la coerción, y se refiere a la posición dominante del príncipe: su independencia, su autarquía y autonomía, frente tanto a poderes extranjeros como a los deseos de los súbditos. Los súbditos del príncipe, de hecho, son “armas ajenas”, tal como los ejércitos extranjeros. El príncipe debe ser capaz de utilizar a sus súbditos en la medida en que sustenten su poder, en el mismo sentido en el cual debe utilizar a las potencias extranjeras; utilizar, sin que en ningún momento llegue a depender de ellos, o estar sujeto a su voluntad.

De tal manera, se trata de una hegemonía fundada en la determinación de la voluntad de los súbditos a través del miedo, al punto que éstos no puedan siquiera pensarse a sí mismos como partícipes de una comunidad en forma independiente del príncipe, instaurando una lógica, por ejemplo, del estilo “Yo, o el caos”. Se busca que la misma existencia de la comunidad se remita a su relación con el príncipe: “un príncipe prudente deberá encontrar un procedimiento por el cual sus ciudadanos, siempre y en toda circunstancia, necesiten de él y del Estado; y así siempre le serán fieles”⁵⁶. Se genera la fidelidad a través del ejercicio del poder en forma virtuosa, haciendo uso de lo bestial y lo humano para este propósito, combinando a gran efecto

⁵⁵ *El Príncipe* (1993), pp. 70-71. Gramsci utiliza precisamente esta imagen del centauro para explicar su concepto de hegemonía. Gramsci (1978), p. 36.

⁵⁶ *El Príncipe* (1993), p. 41.

fuerza y consentimiento, tal como se contempla en la hegemonía gramsciana.

Resulta útil y explicativo, por ende, aplicar esta concepción de lo hegemónico al pensamiento de Maquiavelo, cosa que por lo demás el mismo Gramsci hace. El momento de la fuerza, y el momento del consentimiento, son partes del mismo concepto de hegemonía. Así es posible discernir argumentos paralelos, aunque distintos, en *El Príncipe* y en los *Discursos*. Por “momentos” no se quiere decir estadios cronológicos, sino más bien ontológicos, relativos al concepto de hegemonía. En otras palabras, son componentes del mismo concepto, que lo constituyen y lo definen.

Revisar en conjunto *El Príncipe* y los *Discursos* devela los elementos constitutivos de la hegemonía, puestos en ejecución en vistas a objetivos dispares y no compatibilizables. La *virtù* del príncipe se dirige a establecer una cierta relación hegemónica que es distinta a la defendida en los *Discursos* para un régimen republicano, aunque en ambos casos se conciba el sustento de la autoridad como la organización y reproducción de un orden hegemónico. Para establecer y mantener la autoridad del Estado, es necesario legitimarlo. La legitimación, en último término, se deriva de la aprobación por parte de los súbditos o ciudadanos de un Estado, expresada en la lealtad al príncipe o al régimen republicano. El objetivo último del príncipe, para mantenerse en el poder, es la conquista de la lealtad ciudadana a través del miedo —es decir, de la crueldad bien usada— y de un ordenamiento legal *ad hoc* que se respeta o no de acuerdo a la necesidad. En el mismo sentido, una república se sostiene a través del tiempo en la medida en que es capaz de acaparar la lealtad ciudadana a sus instituciones y principios de organización, que en este caso se refieren a la protección de la vida libre.

Pero la gran diferencia es que un príncipe adquiere la lealtad de sus súbditos al establecer una relación de dependencia entre los súbditos y él, cosa que le permite mantenerse como un gobernante autónomo y autárquico, para lo cual utiliza la fuerza, el engaño y la injusticia —o el consenso, la verdad y la justicia— de acuerdo a lo que le convenga. Esto se explicita en los primeros capítulos de *El Príncipe*, donde Maquiavelo describe cómo debe actuar un príncipe que se apodera de un Estado nuevo. Maquiavelo deja en claro que es sumamente difícil controlar una comunidad que está acostumbrada a vivir en libertad, es decir, una república. Las soluciones que propone son particularmente decidoras: 1) Ir a vivir en ellas: así el príncipe puede establecer una relación de dependencia directa entre sí y el pueblo recientemente conquistado; 2) Establecer colonias: es decir contaminar la cultura política de un pueblo acostumbrado a vivir en libertad (por

la prevalencia de prácticas y costumbres republicanas) con población leal al príncipe (sumisa y servil respecto de él); 3) Destruirlas: la hegemonía en su versión de dominación más descarnada⁵⁷.

En cambio, una república adquiere la lealtad de sus ciudadanos a través de buenas leyes, de un sistema institucional que proteja el bien común. Una comunidad republicana encarna un régimen autónomo y autárquico en el sentido de que se rige a sí mismo, puesto que no depende de “armas” exógenas⁵⁸. Nótese la similitud con el príncipe, quien también busca la independencia. Quiero enfatizar, sin embargo, que la hegemonía que sustenta el poder de un príncipe es fundamentalmente diferente en su contenido a la hegemonía republicana. En una república, la concepción hegemónica que debe predominar es, en términos muy generales, el amor a la patria, que se expresa en amor al bien común, en un espíritu cívico de común defensa de la libertad: una verdadera cultura política de apreciación por la vida libre. Así, la *virtù* en la república ya no es la misma *virtù* del príncipe, aunque ambas tienen aspectos comunes. Esto se explica porque la *virtù* republicana se remite a los ciudadanos de una república, quienes en conjunto asumen un compromiso con un proyecto político del cual son corresponsables y al que le deben lealtad. Una república se sostiene a través del tiempo en la medida en la cual la *virtù* republicana es hegemónica en una comunidad política:

lo que hace grandes 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, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resulten dañados. Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos⁵⁹.

Más aún, lo que al príncipe le conviene es “mantener al Estado dividido, y que cada territorio y cada provincia le reconozca sólo a él”⁶⁰, desarticulando de este modo toda cultura de libertad y de sentido de intereses comunes. Esto porque ser dependiente del poder significa, bajo los

⁵⁷ *El Príncipe* (1993), pp. 9-10 y 21.

⁵⁸ De aquí la insistencia de Maquiavelo en la necesidad de una milicia republicana compuesta por ciudadanos comunes para una defensa adecuada de la vida libre. Véase, por ejemplo, *Discursos* (1987), pp. 245-247.

⁵⁹ *Discursos* (1987), p. 186.

⁶⁰ *Discursos* (1987), p. 186.

mismos preceptos de Maquiavelo, no ser libre, siguiendo la concepción republicana de libertad a la que adhiere; es decir, ser libre quiere decir ausencia de dominación, tanto para un cuerpo político como un todo, como para ciudadanos individuales⁶¹.

Se entiende, entonces, que los esfuerzos de un príncipe nuevo, en un territorio acostumbrado a vivir en libertad, deben estar dirigidos precisamente a deshabituarse al pueblo a la vida libre, lo cual es extremadamente difícil, por lo que en muchas circunstancias es preferible simplemente destruirlas:

Y quien se apodera de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere a ser destruido por ella; ya que siempre, en caso de rebelión, se apoyará en el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones; cosas ambas que no se olvidan por mucho tiempo que pase y por muchos beneficios que se reciban. Y por mucho que se haga o se prevea, si no se disgregan o dispersan sus habitantes, nunca olvidarán ni aquel nombre ni aquellas instituciones, y a la menor ocasión recurrirán a ellas como lo hizo Pisa luego de cien años de sometimiento a los florentinos. Pero cuando las ciudades o provincias están acostumbradas a vivir bajo un príncipe, y la familia se ha extinguido, estando por un lado acostumbrados a obedecer y por otro no teniendo a su viejo príncipe, no se ponen de acuerdo para elegir de entre ellos a otro, ni saben vivir libres: así que son siempre más lentos a la hora de tomar las armas y un príncipe puede con más facilidad conquistarlos y hacerlos suyos. En cambio en las repúblicas hay mayor vida, más odio, más deseo de venganza; no las deja, ni puede dejarlas descansar el recuerdo de la antigua libertad: así que el camino más seguro es destruirlas o vivir en ellas⁶².

Se deduce, por ende, que un príncipe avezado intentará por todos los medios a su alcance debilitar la pasión por la libertad propia de un régimen efectivamente republicano, puesto que la seguridad de su poder requiere una cultura política de la sumisión profundamente arraigada. Ésta es la hegemonía propia de un principado.

Lo interesante es que, en los términos de los *Discursos*, lo que hace tal príncipe es introducir la corrupción en la comunidad política. El estar acostumbrado a obedecer y ser incapaz de defender la vida libre es una de

⁶¹ Para una discusión de la concepción de libertad personal y política en Maquiavelo y en la tradición republicana en general, véase Skinner (1983, 1984 y 1990); y Pettit (1997), donde se argumenta que esta versión de la libertad quebraría la dicotomía entre libertad “positiva” y “negativa” introducida por Berlin (1969).

⁶² *El Príncipe* (1993), pp. 20-21.

las características centrales de un ciudadano corrupto. Cuando esta condición predomina, se puede hablar de un pueblo corrompido, que aunque alcance la libertad, muy difícilmente se mantendrá libre:

Y debe tomarse como un presupuesto certísimo que una ciudad corrompida que viva bajo un príncipe no podrá llegar a ser libre aunque ese príncipe desaparezca con toda su estirpe, por lo que conviene que un príncipe suceda a otro, pues no descansará hasta crear un nuevo señor [...] ⁶³.

Y se puede llegar a esta conclusión: cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes, que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes, y tan pronto como él muere, se vuelve a los malos hábitos del pasado [...]. La causa es que no puede haber un hombre de vida lo suficientemente larga como para acostumbrar bien una ciudad por mucho tiempo mal acostumbrada ⁶⁴.

Así, se requiere un hombre de inusitada *virtù* para fundar un régimen político libre, y especialmente para restaurar una comunidad política corrompida por un príncipe.

Centralmente, la condición necesaria para la libertad es la igualdad cívica, cuya posibilidad un príncipe destruye al convertirse en gobernante único, y al hacer lo posible por mantener satisfechos los deseos de los nobles. La dificultad radica en que “un príncipe ha de estimar a los nobles pero no hacerse odiar por el pueblo” ⁶⁵. Por el contrario, aquel que quiera fundar una república debe hacer todo lo que esté a su alcance para igualar las condiciones ciudadanas: “la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad, y para establecer la igualdad es preciso recurrir a muchas medidas excepcionales, que pocos saben o quieren usar [...]” ⁶⁶.

El dilema de la fundación republicana es, entonces, encontrar a un hombre que sea capaz de utilizar medios malos con buenos fines, y restrin-

⁶³ *Discursos* (1987), p. 81.

⁶⁴ *Discursos* (1987), p. 83.

⁶⁵ *El Príncipe* (1993), p. 77, y *passim* Cap. XIX.

⁶⁶ *Discursos* (1987), p. 83.

gir el uso del mal una vez que un régimen político republicano esté consolidado. Debiera de ser notorio, entonces, que los fundadores de repúblicas, descritos con tanta elocuencia y explícita aprobación en los primeros capítulos de los *Discursos*, no pueden ser asimilados al personaje descrito en *El Príncipe*, aunque ciertamente ambos llevan a cabo actos de inusitada violencia. Las recomendaciones en *El Príncipe* están dirigidas al establecimiento duradero de un principado, cuyos mecanismos de asentamiento son diametralmente opuestos a los basamentos de un régimen republicano. No hay ninguna sugerencia en *El Príncipe* de que un líder que siga las recomendaciones de Maquiavelo en ese texto se reinvente como fundador de una república. Al contrario, todo lo que hace el príncipe para asentar su poder dificulta en extremo, según los términos de los *Discursos*, la posibilidad de configurar la vida libre propia de una república, al corromper todo vestigio de amor a la libertad sustituyéndolo por lealtad irrestricta al príncipe: “Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por casualidad llega a ser libre, difícilmente mantiene la libertad”; “Un pueblo corrompido que ha alcanzado la libertad, muy difícilmente se mantendrá libre”⁶⁷.

Lo que se descubre aquí, entonces, es que la *virtù* máxima, cuyo premio es la gloria, se manifiesta precisamente en la modificación de la cultura política de un pueblo, ya sea en dirección de la libertad o de la sumisión. Se trata de la posibilidad de alterar en forma profunda y permanente los términos de la hegemonía. Un príncipe que logra establecer y consolidar su poder sobre un pueblo acostumbrado a la libertad, se llena de gloria, tanto como un fundador o restaurador que es capaz de instalar la vida libre. El acto genuinamente político y el que llena de esplendor al agente es aquel que se dirige a la innovación, con el propósito de fijar la permanencia de un nuevo orden, sorteando los peligros que todo cambio precipita al abrirle las puertas a la fortuna⁶⁸. El objetivo es siempre lo permanente y lo duradero, y en su establecimiento, sea una república o un principado, se recibe la máxima recompensa: la gloria.

Conclusión

Reconocer la gloria como fin último de lo político en la interpretación de Maquiavelo permite, entonces, explicar al menos parcialmente las tensiones entre *El Príncipe* y los *Discursos*. La gloria puede ser alcanzada de diversas maneras, y ella depende de las circunstancias en las que los

⁶⁷ Títulos de los capítulos 16 y 17 del Libro I de los *Discursos* (1987), pp. 77 y 81.

⁶⁸ Véase Pocock (1975), p. 160.

hombres se aboquen a su consecución. La gloria puede ser conseguida tanto por un individuo que toma posesión de un Estado como por alguien que funda una república o la restaure. Luego de relatar el episodio de Spurio Casio y Manlio Capitolino, quienes intentaron sin éxito por la resistencia del pueblo “hacerse con un poder extraordinario en Roma”⁶⁹, Maquiavelo concluye “que se han de emplear distintos procedimientos para buscar la gloria en una ciudad corrompida y en una que viva según ordenamientos políticos [es decir, una república]”⁷⁰. Seguidamente, anota un principio ya contenido en *El Príncipe*, y lo identifica, al ser “casi igual”, con su primera conclusión: “que los hombres, en todas sus acciones y sobre todo en las grandes, deben tener en cuenta los tiempos y acomodarse a ellos”⁷¹. Es decir, la gloria puede ser conseguida a través de medios diferentes que deben adecuarse a las circunstancias. Esto explicaría por qué para Maquiavelo tiene sentido que un personaje como el descrito en *El Príncipe* pueda acceder a la gloria, tanto como el fundador de una república, aunque sus actos tienen objetivos y motivaciones radicalmente distintos. Todo depende de las circunstancias, de la cultura política, en las cuales se intente actuar de una u otra manera.

En fin, puesto que Florencia “no ha conocido gobierno por el cual pudiera ser considerada verdaderamente como una república”, que siempre ha vivido “bajo el dominio de otro” y sumida en “malos usos”⁷² —es decir, es corrupta—, quizás lo más acorde a su condición es precisamente un príncipe. Su circunstancia, posiblemente, sea más susceptible a la grandeza de un príncipe que a la gloria compartida de la vida libre generada por el fundador de una república. Maquiavelo, por lo tanto, le ofrece a Florencia en *El Príncipe* lo que está capacitada para recibir a través de un Lorenzo de Médicis apropiadamente instruido en la *virtù*: un príncipe glorioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hanna. *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- . *La Condición Humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”. En I. Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 118-172.
- . “La Originalidad de Maquiavelo”. En I. Berlin, *Contra la Corriente: Ensayos sobre Historia de las Ideas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 85-143.

⁶⁹ *Discursos* (1987), p. 327.

⁷⁰ *Discursos* (1987), pp. 328-329.

⁷¹ *Discursos* (1987), p. 329.

⁷² *Discursos* (1987), p. 147.

- De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Fontana, Benedetto. *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993.
- Garver, Eugene. *Machiavelli and the History of Prudence*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- Godoy Arcaya, Óscar. "La Previsión del Futuro en Maquiavelo". *Revista de Ciencia Política*, Vol. V, Nº 2, 1983, pp. 5-21.
- Gramsci, Antonio. *La Política y el Estado Moderno*. México: Premia Editora, 1978.
- Machiavelli, Niccolò. *Il Principe e Discorsi*. Edición crítica de E. N. Girardi. Brescia: La Scuola Editrice, 1967.
- . *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- . *Escritos Políticos y Vida de Castruccio Castracani*. México: Seminario de Cultura Mexicana, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991a.
- . *Escritos Políticos Breves*. Madrid: Editorial Tecnos, 1991b.
- . *El Príncipe*. Madrid: Editorial Tecnos 3ª edición, 1993.
- Mansfield, Harvey C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Pitkin, Hannah Fenichel. *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Schmitt, Carl. *La Dictadura desde los Comienzos del Pensamiento Moderno de la Soberanía hasta la Lucha de Clases Proletaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Skinner, Quentin. "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". *Politics* 18, 1983, pp. 3-15.
- . "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives". En Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.
- . "The Republican Ideal of Political Liberty". En Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.
- . *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial, segunda reimpresión, 1995.
- Tito Livio. *Historia de Roma desde su Fundación*. Libros I-III. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Viroli, Maurizio. "Machiavelli and the Republican Idea of Politics". En Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 143-171.
- . "The Revolution in the Concept of Politics". *Political Theory*, Vol. 20, Nº 3 (agosto 1992), pp. 473-495.
- . *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Walzer, Michael. "Political Action: The Problem of Dirty Hands". En Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon (eds.), *War and Moral Responsibility*. Princeton: Princeton University Press, 1974, pp. 62-82.
- . *Exodus and Revolution*. Nueva York: Basic Books, 1985. □