

son descendientes de los francos o de los galos, el que sus instituciones sean romanas o germánicas en su origen, con la implicación de que esto pudiera dictar una forma de vida en el presente, aunque tiene sus raíces en controversias políticas en los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, toma ahora color de organicismo místico, que trasciende, y es prueba en contra de todas las formas de razonamiento discursivo. Sólo el crecimiento natural es real para De Maistre. Sólo el tiempo, sólo la historia pueden crear autoridad para que los hombres adoren y obedezcan la mera dictadura militar, un trabajo de manos individuales humanas, es fuerza brutal sin poder espiritual; la llama *bátoncratie*, y predice el fin de Napoleón. En tono parecido Donald denuncia el individualismo ya como una doctrina social o bien como un método intelectual para analizar los fenómenos históricos. Las invenciones del hombre, declaró, son ayudas precarias comparadas a las instituciones divinamente ordenadas que penetran el verdadero ser del hombre, el lenguaje, la familia, la adoración a Dios. ¿Por quién fueron inventadas? Cuando un niño nace hay padre, madre, familia, Dios; esta es la base de todo lo que es genuino y duradero, no los arreglos del hombre sacados del mundo de los tenderos, con sus contratos, promesas, utilidad o bienes materiales. El individualismo liberal, inspirado por la insolente confianza en sí mismos de intelectuales molineros, ha conducido a la inhumana competencia de la sociedad burguesa en la que los más fuertes y más rápidos ganan y los débiles van al fracaso. Sólo la iglesia puede organizar una sociedad en la que los más capaces sean contenidos de modo que la sociedad toda pueda progresar y los más débiles y menos codiciosos también alcancen su meta.

Estas pesimistas doctrinas se convirtieron en la inspiración de los políticos monárquicos de Francia, y junto con la noción de heroísmo romántico y el agudo contraste entre lo creador y lo no creador, lo histórico y lo antihistórico de individuos y naciones, debidamente inspiraron el nacionalismo, el imperialismo y finalmente, en su forma más violenta y patológica, las doctrinas fascistas y totalitarias del siglo XX.

Que la Revolución Francesa no alcanzara la mayor parte de sus fines declarados marca el fin de la Ilustración como movimiento y como sistema. Sus herederos y los contramovimientos que estimularon y afectaron a su vez credos y movimientos románticos e irracionales, políticos y estéticos, violentos y pacíficos, individualistas y colectivos, anárquicos y totalitarios, son efectos que forman otra página de la historia.

II. LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO

I

HAY ALGO sorprendente acerca del gran número de interpretaciones de las opiniones políticas de Maquiavelo.¹ Existen, aun ahora, más de una veintena de teorías notables de cómo interpretar *El Príncipe* y *Los Discursos*, además de una nube de opiniones y glosas subsidiarias. La bibliografía es vasta y crece más rápidamente que nunca.² Mientras existe una cantidad normal de desacuerdos acerca del significado de términos particulares o de las tesis contenidas en estas obras, hay un notable grado de divergencia acerca de la opción central, la actitud política de Maquiavelo.

Este fenómeno es más fácil de entender en el caso de otros pensadores cuyas opiniones han seguido desconcertando o agitando a la humanidad, Platón, por ejemplo, o Rousseau, o Hegel, o Marx. Pero entonces podría decirse que Platón escribió en un mundo y un lenguaje que no podemos estar seguros de entender; que Rousseau, Hegel, Marx fueron teóricos prolíficos, cuyas obras son escasamente modelos de claridad o consistencia. Pero *El Príncipe* es un libro breve: su estilo es usualmente descrito como singularmente lúcido, sucinto, ácido, un modelo de clara prosa renacentista. *Los Discursos* no son, como suelen ser los tratados acerca de política, de indebida prolongación, y son igualmente claros y definidos. Sin embargo, no hay consenso acerca de la significación de uno u otro:

¹ La primera versión de este escrito fue leída en una reunión de la sección británica de la Asociación de Estudios Políticos, en 1953. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para dar las gracias a amigos y colegas a los que se los remití para sus comentarios. Aquí incluyo a A. P. d'Entreves, Carl J. Friedrich, Felix Gilbert, Myron Gilmore, Louis Hartz, J. P. Plamenatz, Lawrence Stone y Hugh Trevor-Roper. He aprovechado grandemente sus críticas, que me han salvado de muchos errores; de los que han quedado soy, desde luego, el único responsable.

² La lista completa contiene ahora más de tres mil referencias. Las investigaciones bibliográficas que he hallado más valiosas son de P. E. Harris, "Progress in Machiavelli Studies", *Italica* 18 (1941), 1-11; de Eric W. Cochrane, "Machiavelli: 1940-1960", *Journal of Modern History* 33 (1961), 113-136; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton, 1965); Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo* (Roma, 1954), traducido al inglés como *Machiavelli* (Nueva York, 1967; Londres, 1968); De Lamar Jensen (ed.), *Machiavelli: Civic, Patriot, or Political Scientist?* (Boston, 1960); y Richard C. Clark, "Machiavelli: Bibliographical Spectrum", *Review of National Literatures* I (1970), 93-135.

no han sido absorbidos dentro de la textura de la tradicional teoría política; continúan levantando sentimientos apasionados. *El Príncipe* evidentemente ha excitado el interés y la admiración de algunos de los más formidables hombres de acción de los últimos cuatro siglos, y especialmente del nuestro, hombres que normalmente no son adictos a leer textos clásicos.

Evidentemente hay algo peculiarmente inquietante acerca de lo que Maquiavelo dijo o implicó, algo que ha causado una intranquilidad profunda y duradera. Eruditos modernos han señalado ciertas inconsistencias, reales o aparentes, entre el (para la mayor parte) sentimiento republicano de *Los Discursos* (y *Las Historias*) y el consejo a los gobernantes absolutos en *El Príncipe*; ciertamente hay una diferencia de tono entre los dos tratados, así como enigmas cronológicos: esto crea problemas acerca del carácter, motivos y convicciones de Maquiavelo, los que durante trescientos años o más han formado un rico campo de investigación y especulación para eruditos literarios y lingüísticos, psicólogos e historiadores.

Pero no es esto lo que ha conmovido el sentimiento de Occidente. Ni puede ser sólo el "realismo" de Maquiavelo, ni su defensa a políticas brutales, inescrupulosas, o despiadadas lo que ha perturbado tan hondamente a tantos pensadores posteriores, e impulsado a algunos de ellos a explicar o justificar su defensa de la fuerza y del fraude. El hecho de que se vea florecer a los malvados o que aparezcan productivas tan inmorales trayectorias, no ha estado nunca muy alejado de la conciencia de la humanidad. La Biblia, Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles —para tomar sólo algunas de las obras fundamentales de la cultura occidental—, los personajes como Jacob o Josué o David, el consejo de Samuel a Saúl, el diálogo meliano de Tucídides o su justificación de, cuando menos, la ferroz aunque rescindida resolución ateniense, las filosofías de Trasímaco y Calicles, el consejo de Aristóteles a los tiranos en su *Política*, los discursos de Carneades al senado romano como los describe Cicerón, la opinión de Agustín sobre el estado secular desde una posición ventajosa, y de Marsilio desde otra: todos ellos habían arrojado suficiente luz sobre las realidades políticas como para alarmar a los crédulos del idealismo acritico.

La explicación apenas puede descansar sólo en la robusta inteligencia de Maquiavelo, aunque él tal vez punteó las íes y cruzó las tes más claramente que ningún otro antes de él.³ Aun si las protes-

³ Su hábito de poner las cosas *troppo assolutamente* fue notado ya por Guicciar-

tas iniciales —digamos las reacciones de Pole o Gentillet— se explicaran así, esto no cuenta para los relacionados con las opiniones de Hobbes o Spinoza o Hegel o los jacobinos y sus herederos. Necesariamente se requiere alguna otra cosa que explique tanto el continuado horror como las diferencias entre los comentaristas. Los dos fenómenos no están faltos de conexión. Para indicar la naturaleza del último fenómeno permítaseme sólo citar las más conocidas de las interpretaciones rivales acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo producidas desde el siglo XVI.

De acuerdo con Alberico Gentili⁴ y Garrett Mattingly,⁵ el autor de *El Príncipe* escribió una sátira, pues de cierto, literalmente, no pudo haber querido decir lo que dijo. Para Spinoza,⁶ Rousseau,⁷ Ugo Foscolo,⁸ Luigi Ricci (que introduce *El Príncipe* a los lectores de *The World's Classics*)⁹ es un cuento admonitorio; pues como haya sido, Maquiavelo fue un patriota apasionado, un demócrata, un creyente en la libertad, y en *El Príncipe* debe haber intentado (Spinoza es particularmente claro en esto) prevenir a los hombres de lo que los tiranos pudieran ser y hacer, lo mejor para resistirlos. Tal vez el autor no pudo escribir abiertamente contra dos potencias rivales —la iglesia y los Medici— al verlas a ambas (y no injustificadamente) como sospechosas. *El Príncipe* es por lo tanto una sátira (aunque ninguna obra me parece a mí que se pueda leer menos como tal).

Para A. H. Gilbert¹⁰ no es nada sino esto: una pieza típica de su época, un espejo de príncipes, un género de ejercicio bastante común en el Renacimiento y antes (y después) de él, con préstamos muy obvios y "ecos"; con más talento que la mayor parte de ellos y ciertamente más severo (e influyente) pero no muy diferente en estilo, contenido o intención.

dhni. Ver "Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli", libro I, capítulo 3, p. 8 en *Scritti politici e ricordi*, ed. Roberto Palmarcchi (Bari, 1933).

⁴ Alberico Gentili, *De lectionibus libri tres* (Londres, 1555), libro 3, capítulo 9, pp. 101-102.

⁵ Garrett Mattingly, "Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?" *American Scholar* 27 (1958), 482-491.

⁶ Benedictus de Spinoza, *Treatatus Politicus*, capítulo 5, sección 7.

⁷ *Du contrat social*, libro 3, capítulo 6, nota.

⁸ *I sepolchri*, 156:158: "che, temprando lo scetro a'regnatori, gli allor ne afronda, ed alle genti svela/di che lagrime grondi e di che sangue..."

⁹ Luigi Ricci, prefacio a Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Londres, 1903).

¹⁰ Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and his Forerunners* (Durham, North Carolina, 1938).

Giuseppe Prezzolini¹¹ e Hiram Haydn,¹² más plausiblemente, la ven como una pieza anticomunista (en esto siguiendo a Fichte y a otros)¹³ y como un ataque contra la iglesia y todos sus principios, una defensa de la visión pagana de la vida. Giuseppe Toffanin,¹⁴ sin embargo, cree que Maquiavelo fue un cristiano, aunque un tanto peculiar, punto de vista del que Roberto Ridolfi,¹⁵ su más distinguido biógrafo vivo, y Leslie Walker (en su edición inglesa de *Los Discursos*)¹⁶ no disienten totalmente.

Alderisio,¹⁷ ciertamente, lo ve como un católico sincero, aunque en ninguna forma va tan lejos como el agente de Richelieu, el canónigo Louis Machon, en su *Apologety for Machiavelli*,¹⁸ o el anónimo compilador del siglo XIX de la *Religious Maxims faithfully extracted from the works of Niccolò Machiavelli* (a las que se refiere Ridolfi en el último capítulo de su biografía).¹⁹

Para Benedetto Croce²⁰ y los muchos eruditos que lo han seguido, Maquiavelo es un angustiado humanista que, lejos de buscar suavizar la impresión hecha por los delitos que describe, lamenta los vicios de los hombres que hacen carreras tan perversas, políticamente inevitables; un moralista que "ocasionalmente experimenta náusea moral"²¹ al contemplar un mundo en el que los fines políticos pueden adquirirse sólo por medios que son moralmente malos, y por lo tanto el hombre que divorció el campo de la política del de

¹¹ *Op. cit.* (p. 85, nota 2).

¹² Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance* (Nueva York, 1950).

¹³ V.g. los españoles Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la Religión* (Madrid, 1595), y Claudio Clemente (seudónimo de Juan Eusebio Nierenberg), *El Machiavelismo degollado* (Alcalá, 1637).

¹⁴ Giuseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo* (Turín, 1920).

¹⁵ Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* (Roma, 1954), traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli* (Londres y Chicago, 1963).

¹⁶ *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, traducidas con introducción y notas en dos volúmenes por Leslie J. Walker (Londres, 1950).

¹⁷ Felice Alderisio, *Machiavelli: l'Arte dello Stato nell'azione e negli scritti* (Turín, 1930).

¹⁸ Citado por Prezzolini, *op. cit.* (p. 85, nota 2), versión inglesa p. 231.

¹⁹ *Op. cit.* (nota 15), versión italiana p. 382; versión inglesa, p. 235.

²⁰ Croce adscribe a Maquiavelo "un'austera e dolorosa coscienza morale", *Elementi di politica* (Bari, 1925), p. 62. La idea de que Maquiavelo desea mostrar desnudo el poder político —lo que Gerhard Ritter en un volumen con tal nombre llamó *Die Dämonie der Macht*— viene desde el siglo XVI [ver la aún insustituible edición de *Burd of the Prince* (Oxford, 1891)], pp. 31 y siguientes].

²¹ *Op. cit.* (nota 20), p. 66; ver el comentario de Cochrane, *op. cit.*, (nota 2), p. 115, nota 9.

la ética. Pero para los eruditos suizos Walder, Kaegi y von Muralt²² es un humanista amante de la paz, que cree en el orden, la estabilidad, el placer de la vida, en la disciplina de los elementos agresivos de nuestra naturaleza dentro de la clase de armonía civilizada, la cual encontró en su forma más fina en la bien armada democracia suiza de su tiempo.²³

Para el neoesotico Justus Lipsius y, un siglo más tarde, para Aligarotti (en 1759) y Alfieri²⁴ (en 1786) fue un patriota apasionado que vio en César Borgia al hombre que, de haber vivido, podría haber liberado a Italia de los bárbaros franceses, españoles y austriacos que la estaban hollando y reduciendo a la desgracia y a la pobreza, a la decadencia y al caos. Garret Mattingly²⁵ no pudo creer en esto porque le era obvio, y no dudó que hubiera sido menos obvio para Maquiavelo, que César era un incompetente, un charlatán, un fracasado asqueroso; mientras Eric Vogelín parece sugerir que no es César sino (precisamente) Tamerlán que se cernía ante la contemplación fantástica de Maquiavelo.²⁶

Para Cassirer,²⁷ Renaudet,²⁸ Olschik,²⁹ y Keith Hancock,³⁰ Maquiavelo es un técnico frío, no comprometido ni ética ni políticamente, un analista objetivo de la política, un científico moralmente neutral, que (Karl Schmid³¹ nos lo dice) se anticipó a Galileo en la aplicación del método inductivo al material social e histórico, y no tuvo interés moral en el uso hecho de sus descubrimientos técnicos, igualmente listo para colocarlos a disposición de liberadores y despotas, hom-

²² Para referencias ver a Cochrane, *ibid.*, p. 118, nota 19.

²³ "Los suizos son más libres (libertissimi) por estar mejor armados (*armatissimi*)". *El Principio*, capítulo 12.

²⁴ Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*, libro 2, capítulo 9. *Opere*, vol. 4, ed. Alessandro Donati (Bari, 1927), pp. 172-173.

²⁵ *Op. cit.* (nota 5).

²⁶ Eric Vogelín, "Machiavelli's Prince: Background and Formation", *Review of Politics* 13 (1951), 142-168.

²⁷ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (Londres y New Haven, Connecticut, 1946), capítulo 12.

²⁸ Augustin Renaudet, *Machiaveli: étude d'histoire des doctrines politiques* (Paris, 1942).

²⁹ Leonardo Olschik, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley, California, 1945).

³⁰ W. K. Hancock, "Machiavelli in Modern Dress: an Enquiry into Historical Method", *History* 20 (1935-1936), 97-115.

³¹ Karl Schmid, "Machiavelli", en Rudolf Stadelmann (ed.) *Grosse Geschichtsdenkler* (Tübingen/Stuttgart, 1949); ver la reveladora crítica de Leonard von Muralt, *Machiavelli's Staatsgedanke* (Basilea, 1945), por A. P. d'Entèves, *English Historical Review* 62 (1947), 96-99.

bres buenos y bellicos. Renaudet describe su método como "puramente positivista", Cassirer como preocupado de las "estáticas políticas". Pero para Federico Chabod, en ninguna forma calcula friamente, sino que se apasiona hasta el punto del irrealismo;³² Riddolfi también habla de *il grande appassionato*,³³ y De Caprariis³⁴ piensa en él como un positivo visionario.

Para Herder es, por encima de todo, un maravilloso espejo de su época, un hombre sensible a los contornos de su tiempo, que describió fielmente lo que otros no admitían o reconocían, una mina inagotable de agudas observaciones contemporáneas; y esto es aceptado por Ranke y Macaulay, Burd y, en nuestros días, por Gennaro Sasso.³⁵ Para Fichte es un hombre de profunda intuición de las reales fuerzas históricas (o superhistóricas) que moldean a los hombres y transforman su moralidad; en particular, un hombre que sustituyó los principios cristianos por los de la razón, la unidad política y la centralización. Para Hegel es el hombre de genio que vio la necesidad de unir una colección caótica de principados pequeños y débiles en un todo coherente; sus panaceas específicas pueden excitar disgustos, pero son accidentales debidos a la condición de su tiempo, ahora ya pasado; sin embargo, pese a la obsolescencia de sus preceptos, él comprendió algo más importante—las demandas de su propia época—: que había sonado la hora del nacimiento del estado político, moderno, centralizado, para la formación del cual él "estableció los verdaderamente necesarios principios fundamentales".

La tesis de que Maquiavelo era por encima de todo un italiano y un patriota, que por encima de todo hablaba a su propia generación, y si no solamente a los Florentinos, en cualquier forma sólo a los italianos, y que debe ser juzgado solamente, o cuando menos principalmente, en términos de su contexto histórico, es una posición común a Herder y Hegel,³⁶ Macaulay y Burd, De Sanctis y Oreste

³² En su original artículo de 1925 "Del *Principe* di Niccolò Machiavelli", *Nuova rivista storica* 9 (1925), 35-71, 189-216, 437-473; reimpresso como libro (Milán/Roma/Nápoles, 1926). Chabod desarrolla la opinión de Croce en una dirección más cercana a las conclusiones de este artículo. Ver la colección inglesa de los ensayos de Chabod acerca de Maquiavelo, *Machiavelli and the Renaissance*, traducción de David Moore, introducción de A. P. d'Entreves (Londres, 1958), pp. 30-125 ("The *Prince*: Myth and Reality") y *Scritti su Machiavelli* (Turín, 1964), pp. 29-135.

³³ *Op. cit.* (nota 15), versión italiana, p. 364.

³⁴ Para referencia ver a Cochrane, *op. cit.* (nota 2), p. 120, nota 28.

³⁵ Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli* (Nápoles, 1938).

³⁶ Si el *Principe* de Maquiavelo se ve dentro de su contexto histórico—de una Italia dividida, invadida, humillada—, emerge no como un desinteresado "sumario

Tommasini.³⁷ Sin embargo para Herbert Butterfield³⁸ y Raffaello Ramat³⁹ carece igualmente de sentido científico e histórico. Observando por los autores clásicos sólo contempla un pasado imaginario; deduce sus máximas políticas de una manera antihistórica y *a priori* de axiomas dogmáticos (de acuerdo con Lauri Huovinen),⁴⁰ método que ya era obsoleto en el tiempo en que él escribía; en este sentido, su servil imitación de la antigüedad es juzgada inferior al de principios morales y políticos, apropiados a todas las situaciones y por lo tanto a ninguna" sino "como la más magnificente y verdadera concepción de un hombre de genuino genio político, de la más grande y más noble de las mentes" [*Die Verfassung Deutschlands*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Sämliche Werke, ed. Georg Lasson, vol. 7) y ed. Leipzig, 1923), p. 113]. Ver p. 135 de la misma obra para la defensa de Hegel de "*die Gewalt eines Erobers*", concebido como un unificador de las tierras alemanas. El vio a Maquiavelo como un precursor en una situación italiana análoga.

³⁷ Especialmente Tommasini en su enorme compendio, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo* (vol. I, Roma/Turin/Florence, 1883; vol. 2, Roma, 1911). En conexión con esto Ernst Cassirer hace la válida y notable anotación de que valorar—o justificar—las opiniones de Maquiavelo únicamente como un espejo de sus tiempos es una cosa; sostener que él fue consciente de estar dirigiendo sólo a sus connacionales y, si hemos de creer a Burd, ni siquiera a todos ellos, es otra muy diferente y acarrea una falsa opinión de él y de la civilización a la que pertenecía. El Renacimiento no se vio en perspectiva histórica. Maquiavelo buscaba—y pensó que había encontrado—verdades perennes, universales acerca del comportamiento social. No se le sirve ni a él ni a la verdad al negar o ignorar las suposiciones ahístricas que compartía con todos sus contemporáneos y predecesores. Las alabanzas que le prodigó la escuela histórica alemana, de Herder en adelante, incluyendo al marxista Antonio Gramsci, por las capacidades en las que vieron su fuerza—su sentido realista de su propio tiempo, su visión de las rápidamente cambiantes condiciones sociales y políticas de la Italia y Europa de su tiempo, el colapso del feudalismo, el nacimiento del estado nacional, las alteraciones de las relaciones de poder dentro de los principados italianos y otros parecidos—, pudieron haber irritado a un hombre que creía haber descubierto verdades eternas. Pudo, como su compatriota Colón, haber equivocado la naturaleza de su propio logro. Si la escuela histórica (incluyendo a los marxistas) tiene razón, Maquiavelo no hizo, y no pudo haber hecho, lo que se propuso hacer. Pero no se gana nada suponiendo que no se propuso hacerlo; y muchos testigos, desde sus días hasta los nuestros, negarían la aserción de Herder y mantendrían que la aspiración de Maquiavelo—el descubrimiento de los principios permanentes de una ciencia política—no fue sino una utopía, y que él llegó más cerca que ninguno para obtenerla.

³⁸ Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (Londres, 1955).

³⁹ Raffaello Ramat, "Il *Principe*", en *Per la storia dello stite rinascimentale* (Mesina/Florence, 1955), pp. 75-118.

⁴⁰ Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen in politischen Denken Niccolò Machiavellis* [*Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ*, series B, vol. 74 (Helsinki, 1951), No. 2].

sentido histórico y al sagaz juicio de su amigo Guicciardini (mucho por el descubrimiento en él de huellas del moderno método científico).

Para Bacon⁴¹ (como para Spinoza y posteriormente para Lassalle) es por encima de todo el supremo realista y esquivador de fantasías utópicas. A Boccacini⁴² lo disgusta pero no puede negar la exactitud o importancia de sus observaciones; así ocurre con Meineke⁴³ para quien él es el padre de la *Staatsträson* con la cual clavó una daga dentro del cuerpo político del occidente e infligió una herida que sólo Hegel podría saber cómo curar (este es el veredicto optimista de Meineke hace medio siglo, aparentemente hecho a un lado después de la segunda Guerra Mundial).

Pero para König⁴⁴ no es un realista terco o cínico en ninguna forma, sino un esteta que trata de escapar del mundo caótico y miserable de la Italia decadente de su tiempo hacia un sueño de arte puro, un hombre no interesado en la práctica, que pintó un ideal paisaje político: en mucho (si es que entiendo correctamente esta opinión), como Piero della Francesca pintó una ciudad ideal. *El Príncipe* es para ser leído como un idilio en el mejor estilo neoclásico, neopastoral, renacentista (sin embargo, De Sanctis, en el segundo volumen de su *History of Italian Literature*, le niega un lugar en

⁴¹ "Estamos muy agradecidos a Maquiavelo y a otros escritores de este tipo que abierta y desembazonadamente declaran y describen lo que los hombres hacen y no lo que *deben hacer*". Bacon sigue adelante para calificar esto, explicando que para conocer lo bueno uno debe investigar el mal, y termina llamando a estas aproximaciones "sabiduría corrupta" [*De augmentis*, libro 7, capítulo 2, y libro 8, capítulo 2; citado de *The Works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath (Londres, 1857-1874), vol. 5, pp. 17 y 76]. Comparar el aforismo de Maquiavelo en una carta a Guicciardini, No. 179, en la edición de Alvisi [Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari*, ed. Eduardo Alvisi (Florencia, 1883)]: "io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell'Inferno per fuggirla". A. P. d'Entrèves llamó bondadosamente mi atención hacia este pasaje característico; hasta donde yo sé, no hay razón para suponer que Bacon lo conocía. Quizá tampoco lo conociera T. S. Eliot cuando escribió "Lord Morley... Insistía que Maquiavelo... vio sólo la mitad de la verdad acerca de la naturaleza humana. Lo que Maquiavelo no vio acerca de la naturaleza humana es el mito de la bondad humana que para el pensamiento liberal reemplaza la creencia en la Gracia Divina" ["Niccolò Machiavelli", en *For Lancelotti Andrews* (Londres, 1970), p. 50].

⁴² Traiano Boccalini; *Raggiaggi di Parnaso*, centuria prima, No. 89.

⁴³ Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2. ed. (Munich/Berlin, 1927), traducido por Douglas Scott como *Machiavellism* (Londres, 1957).

⁴⁴ René König, *Niccolò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeiternende* (Zurich, 1944).

la tradición humanista a cuenta de la hostilidad de Maquiavelo a las visiones imaginativas).

Para Renzo Sereno⁴⁵ ciertamente es una fantasía, pero de un hombre amargamente frustrado, y su dedicación es la "desesperada excusa"⁴⁶ de una víctima de la "grande y constante malevolencia de la Fortuna"⁴⁷. Una interpretación psicoanalítica de un curioso episodio de la vida de Maquiavelo se ofrece en apoyo de su tesis.

Para Macaulay es un pragmático político y un patriota a quien le importaba más que todo la independencia de Florencia, y aclamaba cualquier forma de gobierno que la pudiera asegurar.⁴⁸ Marx llama a la *Historia de Florencia* una "obra maestra", y Engels (en *Dialéctica de la Naturaleza*) habla de Maquiavelo como uno de los "gigantes" de la Ilustración, un hombre libre de visiones *petit-bourgeois*. La crítica soviética es más ambivalente.⁴⁹ Para los res-tauradores de la fugaz república florentina no fue evidentemente sino un adulador venal y traicionero, ansioso de servir a cualquier amo, que había tratado infructuosamente de halagar a los Medici

⁴⁵ Renzo Sereno, "A Falsification by Machiavelli", *Renaissance News* 12 (1959), 159-167.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁷ *The Prince*, dedicatoria (traducido por Allan Gilbert en Maquiavelo, *The Chief Works and Others*, 3 vols. (Durham, North Carolina, 1965), vol. I, p. 11. Todas las citas en este ensayo de los escritos de Maquiavelo se dan conforme esta versión, a menos que otra cosa se diga).

⁴⁸ Para un desarrollo extenso, moderno de esto, ver, de Judith Janoska-Bendl, "Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie", *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 315-345.

⁴⁹ La única interpretación que yo conozco acerca de Maquiavelo hecha por un bolchevique prominente es la corta introducción, que hizo Kamenev a la traducción rusa de *El Príncipe* (Moscú, 1934), reimpressa en inglés como "Preface to Machiavelli", *New Left Review* No. 15 (Mayo-Junio, 1962), 39-42. Sigue intraciblemente el total acercamiento historicista-sociológico criticado por Cassirer. Se describe a Maquiavelo como a un activo propagandista, preocupado por el "mecanismo de las luchas por el poder", dentro y entre los principados italianos, a un sociólogo que dio un análisis magistral de la serba "sociológica" que precedió a la formación de un estado italiano "poderoso, nacional, esencialmente bugrés". Su comprensión casi "dialéctica" de las realidades del poder y su liberación de fantasías metafísicas y teológicas, lo hace aparecer como un valioso precursor de Marx, Engels, Lenin y Stalin. Estas opiniones se hicieron aparecer en el juicio de Kamenev y puestas en la picota por Vishinsky, el fiscal. Se ve esto en "Kamenev's Last Essay", de Chimen Abramsky, *New Left Review* No. 15 (Mayo-Junio, 1962), 34-38; y sobre el destino peculiar de Maquiavelo en Rusia, *Politicheskoe uchenie Makhiavelli y Rossiá, v russkoi dorovolustionnoi i sovetiskoi istoriografii* de Jan Malareczyk en (*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*), vol. 6, No. 1, sección G, 1959 (Lublin, 1960).

con la esperanza de ganar su favor. George Sabine (en su bien conocido libro de texto)⁵⁰ lo ve como un empírico antimetafísico, un Hume o un Popper precursor de su época, libre de preconcepciones oscurantistas, teológicas o metafísicas. Para Antonio Gramsci⁵¹ es por encima de todo un innovador revolucionario que dirige sus rayos contra la envejecida aristocracia feudal y el papado y sus mercenarios: su *Principio* es un mito que significa la dictadura de fuerzas nuevas, progresistas; en última instancia el futuro papel de las masas y de la necesidad de la emergencia de nuevos líderes realmente políticos. *El Principio* es "un símbolo antropomórfico" de la hegemonía de la "voluntad colectiva".

Como Jakob Burckhardt⁵² y Friedrich Meinecke,⁵³ C. J. Friedrich⁵⁴ y Charles Singleton⁵⁵ sostienen que Maquiavelo tiene una desarrollada concepción del estado como obra de arte; los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas son concebidos como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y cuya cualidad esencial es la comprensión de su material; son moldeadores de hombres como los escultores son moldeadores de mármol o de barro.⁵⁶

La política, en este aspecto, abandona el terreno de la ética y se acerca al de la estética. Singleton arguye que la originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó "fabricar"—cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o uso externo para el hombre (en este caso un arreglo particular de asuntos humanos)—, y no el "hacer" (donde Aristóteles y Aquino lo han colocado), cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino una clase particular, el modo correcto, de vivir o ser.

Esta posición no está distante de la de Villari, Croce y otros, en tanto que atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética. Singleton transfiere la concepción de Maquiavelo sobre la política a

⁵⁰ George H. Sabine, *A History of Political Theory* (Londres, 1951).

⁵¹ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, en *Opere*, vol. 5 (Turín, 1949).

⁵² Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, traducción de S. G. C. Middlemore (Londres, 1929), parte I, capítulo 7, pp. 104 y siguientes.

⁵³ *Op. cit.* (nota 43).

⁵⁴ C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State* (Providence, Rhode Island, 1957).

⁵⁵ Charles S. Singleton, "The Perspective of Art", *Keryon Review* 15 (1953), 169-189.

⁵⁶ Ver Joseph Kraft, "Truth and Poetry in Machiavelli", *Journal of Modern History* 23 (1951), 109-121.

la región del arte, que se concibe como amor. Croce le da una posición propia, independiente: la política por la política.

Pero la opinión más común acerca de Maquiavelo, cuando menos como un pensador político, es todavía la de la mayoría de los isabelinos, lo mismo dramaturgos que eruditos, para quienes es un hombre inspirado por el Diablo para conducir a hombres justos a la perdición, el gran corruptor, el maestro del mal, *le docteur de la scélératesse*, el inspirador de la Noche de San Bartolomé, el original de Yago. Este es el "asesino Maquiavelo" de las famosas cuatrocientas y tantas referencias de la literatura isabelina.⁵⁷ Su nombre añade un nuevo ingrediente a la más antigua figura de Old Nick. Para los jesuitas es "el socio del diablo en el delito", "un escritor sin honor y un descreído" y *El Principio* es, en palabras de Bertrand Russell, "un manual para pandilleros" (compárese con la descripción de Mussolini, como un "vade mecum para estadistas", opinión tácitamente compartida, tal vez, por otros jefes de estado). Esta es la opinión común de protestantes y católicos, Gentillet y François Hotman, el cardenal Pole, Bodin y Federico el Grande, aceptada por los autores de los muchos antimachiavelos, entre los últimos de los cuales tenemos a Jacques Maritain⁵⁸ y Leo Strauss.⁵⁹

A primera vista hay algo extraño en esta tan violenta disparidad de juicios.⁶⁰ ¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los

⁵⁷ Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama* (*Literarhistorische Forschungen* I; Weimar, 1897). Ver sobre esto a Christopher Morris, "Machiavelli's Reputation in Tudor England", *II pensiero politico* 2 (1969), 416-433, especialmente p. 423. Ver también a Mario Paz, "Machiavelli and the Elizabethans", *Proceedings of the British Academy* 3 (1928), 49-97; Napoleone Orsini, "Elizabethan Manuscript Translation of Machiavelli's *Prince*", *Journal of the Warburg Institute* I (1937-1938), 166-169; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli* (Londres, 1964; Toronto, 1965); J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", en *Politics, Language and Time* (Londres, 1972), pp. 104-147 y la más famosa de todas, Wymdham Lewis, *The Lion and the Fox* (Londres, 1951). Zera S. Fink en *The Classical Republicans* (Evanston, 1945), J. G. A. Pocock y Felix Raab hacen hincapié en su positiva influencia en la Inglaterra del siglo XVII, con Bacon y Harrington a la cabeza de sus admiradores.

⁵⁸ Jacques Maritain, "The End of Machiavellianism", *Review of Politics* 4 (1942), 1-33.

⁵⁹ Leo Strauss, *Thoughts in Machiavelli* (Glencoe, Illinois, 1958).

⁶⁰ Uno de los balances mejores y más vívidos de la masa de teorías en conflicto acerca de *El Principio* lo da E. W. Cochrane en el artículo citado antes, nota 2, a la que este catálogo debe mucho. Para los primeros conflictos hay que ver la obra de Pasquale Villari, clásica y en algunos aspectos aún no superada *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, traducida por Linda Villari (Londres, 1898), y las primeras obras citadas por él, por ejemplo, Robert von Mohl, "Die Machiavelli-

estudiosos de sus ideas? ¿Qué otro escritor —y ni siquiera un filósofo reconocido— ha hecho que sus lectores estén tan profundamente y tan vastamente desacordes acerca de sus propósitos? Sin embargo, debo repetir, Maquiavelo no escribe oscuramente; casi todos sus intérpretes lo alaban por su prosa clara, tersa, seca.

¿Qué es lo que ha resultado tan llamativo a tantos? Permittame referirme a algunas respuestas obvias. Es sin duda asombroso encontrar un pensador tan libre de lo que se nos ha enseñado a ver como los supuestos intelectuales normales de su época. Maquiavelo ni siquiera menciona el derecho natural, la categoría básica en términos de la cual (o más bien las muchas variedades de la cual) cristianos y paganos, teleologistas y materialistas, juristas, teólogos y filósofos, antes y ciertamente durante muchas décadas después de él, discutieron los mismos temas a los cuales aplicó su mente. Desde luego no fue ni un filósofo ni un jurista: de todos modos fue un perito en política, un hombre de letras bien leído. La influencia de la vieja doctrina estoico-cristiana no fue, en su época, lo que había sido en otro tiempo en Italia, especialmente entre los primeros humanistas. Sin embargo, habiéndose puesto a generalizar acerca del comportamiento de los hombres en sociedad en una forma novedosa, se pudiera haber esperado que Maquiavelo, si no para refutar o rechazar explícitamente, cuando menos echara una mirada a algunos de los supuestos que, como él claramente pensaba, han conducido a tantos al fracaso. Después de todo, nos dice que su senda no ha sido nunca antes hollada por un hombre, y, en este caso, no es un mero cliché: hay, por lo tanto, algo extraordinario en el hecho de que él ignorara completamente conceptos y categorías —los temas de rutina— en términos de los cuales los pensadores y eruditos mejor conocidos de su época estaban acostumbrados a expresarse. Y, ciertamente, Gentillet en su *Contre-Machiavel* lo denuncia precisamente por esto. Sólo Marsilio antes de él se atrevió a hacer tal: y Neville Figgis lo considera como un dramático rom-pimiento con el pasado.⁶¹

La ausencia de psicología y teología cristianas —pecado, gracia, redención, salvación— causa menos sorpresa: pocos humanistas contemporáneos hablan en tales términos. La herencia medieval se ha

Literatur", en *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Erlangen, 1855-1858), vol. 3, pp. 519-591, y J. F. Christianus, *De Nicolao Machiavelli libri tres* (Leipzig, 1731). Para trabajos posteriores ver nota 2.

⁶¹ John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2ª ed. (Cambridge, 1916).

hecho muy tenue. Pero, y esto es más notable, no hay trazas de teología platónica o aristotélica, ninguna referencia a cualquier orden ideal, a cualquier doctrina del lugar del hombre en la naturaleza en la gran cadena del ser, con lo que los pensadores del Renacimiento estaban profundamente preocupados; con lo que —digamos— Ficino, Pico o Poggio virtualmente dan por un hecho. No hay aquí nada de lo que Popper llamó "esencialismo", una certeza *a priori* directamente revelada a la razón o a la intuición acerca del inalterable desarrollo de los hombres o grupos sociales en ciertas direcciones, en persecución de fines implantados en ellos por Dios o por la naturaleza. El método y el tono son empíricos. Ni siquiera la teoría de Maquiavelo de los ciclos históricos está metafísicamente garantizada.

Por lo que toca a la religión, no es para Maquiavelo mucho más que un instrumento social indispensable, un cemento muy útil: el criterio del valor de una religión es su papel como promotor de solidaridad y cohesión, anticipa a Saint-Simon y a Durkheim al hacer hincapié en su crucial importancia social. Los grandes fundadores de religiones están entre los hombres que más admira. Algunas variedades de religión (por ejemplo el paganismo romano) son buenas para las sociedades, dado que las hacen fuertes y animosas; otras por lo contrario (por ejemplo la masedumbre e ingenuidad cristianas) causan decadencia o desintegración. El debilitamiento de los lazos religiosos es una parte de la corrupción y decadencia general: no hay necesidad de que la religión descansa en la verdad con tal que sea socialmente efectiva.⁶² De aquí su veneración hacia aquellos que asientan sus sociedades en sólidas bases espirituales: Moisés, Numa, Licurgo.

No hay una presunción seria de la existencia de Dios y de la ley divina, cualesquiera que sean las convicciones privadas de nuestro autor, un ateo puede leer a Maquiavelo con perfecta comodidad intelectual. No hay piedad hacia autoridad, o precepto, ni interés alguno en el papel de la conciencia individual, o en cualquier otro tema metafísico o teológico. La única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno arbitrario despótico, esto es, el republicanism, y la libertad de un estado sobre el dominio de otros estados, o más bien de la ciudad o *patria*, pues "estado" pudiera ser un término prematuro en esta conexión.⁶³

⁶² *Discourses* I 12.

⁶³ Ver acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli* (Oxford, 1947), especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter en "Il principe

No hay noción de los derechos de, u obligación a, corporaciones o establecimientos no políticos, sacros o seculares; la necesidad de un poder absoluto centralizado (si no por soberanía) se da por un hecho. Escasamente hay algún sentido histórico: en mucho los hombres son iguales por doquier, y en todos los tiempos, y lo que ha servido bien para los antiguos —sus reglas de medicina, de guerra o de gobierno— seguramente también operarán para los modernos. La tradición se valía principalmente como fuente de estabilidad social. Dado que no hay un remoto acontecimiento divino hacia el cual se mueva la creación y ningún ideal platónico para sociedades o individuos, no hay noción de progreso, ni material ni espiritual. La suposición es que las bendiciones de la edad clásica pueden ser restauradas (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtù* de un líder, y por ciudadanos apropiadamente adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos. No hay indicios de un flujo de acontecimientos irrevocablemente determinados; ni *fortuna* ni *necessità* dominan totalmente la existencia; no hay valores absolutos que los hombres ignoren o nieguen para su inevitable condena.

Es, sin duda, esta libertad de reliquias tales de la metafísica tradicional de la historia como persisten las obras de humanistas seculares tan perfectos como Egidio y Pontano, para no mencionar autores anteriores de "espejos de príncipes", así como la constante preocupación de Maquiavelo por los temas concretos y prácticos de su día, y no cualquier presentimiento misterioso de la venidera revolución científica, lo que le da este sabor moderno. Sin embargo, no son ciertamente estas características las que se han mostrado tan profundamente horripilantes y fascinadoras a sus lectores, desde sus días hasta los nuestros. "La doctrina de Maquiavelo —escribió Meinecke— fue un espadazo en el cuerpo político de la humanidad occidental, lo que causó que gritara y luchara contra ella."⁶⁴

¿Qué fue lo que se advirtió tan preocupante en las opiniones de Maquiavelo? ¿Qué fue la "daga" y la "herida no sanada" de la que *and lo stato*, *Studies in the Renaissance* 4 (1957), 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli* (Florencia, 1952), pp. 59-73. Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli* (Roma, 1926) y Felix Gilbert, *op. cit.* (nota 2), pp. 328-330. Para una versión anterior de la tesis antiercoliiana de Gilbert ver su "The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince", *Studies in the Renaissance* I (1954), 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra "estado" Maquiavelo fundó la moderna ciencia política ["The Word 'State'", *Law Quarterly Review* 39 (1923), 98-125].

⁶⁴ *Op. cit.* (nota 43), p. 61 (versión inglesa, p. 49).

habla Meinecke, "la más violenta mutilación sufrida por el intelecto práctico humano",⁶⁵ que Maritain denunció tan elocuentemente? Si no fue el realismo de Maquiavelo (despiadado, pero escasamente original), ni su empirismo (relativamente original pero ampliamente extendido en el siglo XVIII), ¿qué es lo que escandaliza durante todos estos siglos?

"Nada", dice uno de sus comentaristas:⁶⁶ *El Príncipe* es una mera tabulación de tipos de gobierno y gobernantes, y de métodos para mantenerlos. Esto es y nada más. Toda la "sensación y controversia" ocasionadas por esto evidentemente descansa en un texto casi universalmente mal leído, excepcionalmente claro, moralmente neutral.

Cito esta opinión, no rara, por amor a la equidad. Mi propia respuesta a la pregunta será más clara si, antes de ofrecerla, declaro (así sea en forma breve y muy simplificada) lo que creo fueron las creencias positivas de Maquiavelo.

II

Como los escritores romanos cuyos ideales estuvieron constantemente en su mente, como Cicerón y Livio, Maquiavelo creía que lo que los hombres —en todo caso los hombres superiores— buscaban era la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y mantenimiento, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado. Cumplirán esto sólo aquellos que conozcan los hechos pertinentes. Si usted comete errores y vive alucinado, fallará en cualquier cosa que intente pues la realidad mal entendida —o peor aún, ignorada o despreciada— siempre lo derrotará al final. Nosotros podemos lograr lo que queremos sólo si nos comprendemos, primeramente, a nosotros mismos, y luego la naturaleza del material con el que trabajamos.

Nuestra primera tarea, por lo tanto, es la adquisición de tal conocimiento. Esto, para Maquiavelo, fue principalmente psicológico y sociológico: la mejor fuente de información es una mezcla de observación sagaz de la realidad contemporánea junto con cualquier sabiduría que pueda ser recogida de los mejores observadores del pasado, en particular de las grandes mentes de la antigüedad, los

⁶⁵ *Op. cit.* (nota 58), p. 3.

⁶⁶ Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and His Times* (Londres, 1937), p. 227.

sabios cuya compañía (como dice en su célebre carta a Vettori) busca cuando escapa de las ocupaciones triviales de su vida diaria; estos nobles espíritus, en su benevolencia, lo tratan bondadosamente y dan respuesta a sus preguntas; son ellos quienes le han enseñado que los hombres necesitan de un gobierno civil firme y energético. Hombres diferentes persiguen fines diferentes, y para cada persecución necesitan una habilidad adecuada. Escultores, doctores, soldados, arquitectos, estadistas, amantes, aventureros, cada quien persigue sus propias metas particulares. Para hacer posible que ellos las realicen se necesitan gobiernos, pues no hay mano oculta que ponga todas estas actividades humanas en armonía natural. (Esta clase de abordamiento es absolutamente típico del humanismo del país y la época de Maquiavelo.) Los hombres necesitan dirigentes porque requieren de alguien para ordenar a los grupos humanos gobernados por diversos intereses, y darles seguridad, estabilidad, por encima de todo protección contra sus enemigos, y para establecer instituciones sociales que capaciten a los hombres para satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Nunca obtendrán esto a menos que sean individual y socialmente sanos; sólo una educación adecuada los puede hacer física y mentalmente firmes, vigorosos, ambiciosos y suficientemente energícos para la cooperación en la consecución del orden, el poder, la gloria, el buen éxito.

Las técnicas de gobierno existen—de esto él no tiene duda—aunque los hechos, y por lo tanto los métodos para tratar con ellos, pudieran parecer diferentes a un gobernante y a sus súbditos: esto es un asunto de perspectiva. “Aquellos que dibujan mapas de patrones se ponen muy abajo en las llanuras para observar la naturaleza de las montañas... y para observar los lugares bajos se ponen muy alto, en las cimas de las montañas”.⁶⁷ Lo que es cierto es que a menos que haya una mano firme en el timón el navío del estado se hundirá. La sociedad humana caerá en el caos y en la miseria a menos que un especialista competente la dirija; y aunque Maquiavelo mismo da razones de por qué preferir la libertad y el gobierno republicano, hay situaciones en las cuales un príncipe fuerte (el duque de Valentino, aun un Medicis, si su alegato hubiera tenido alguna sinceridad) es preferible a una república débil.

Todo esto, Aristóteles y los últimos estoicos lo hubieran avalado. Pero del hecho de que hay una cierta cosa como un arte de gobernar, indispensable para alcanzar las metas que los hombres buscan

⁶⁷ *El Príncipe*, dedicataria.

realmente, no se concluye que a Maquiavelo no le importara a qué usos se aplicara, y solamente produjera un manual de “directivas” científicas políticas, moralmente neutrales, *wertfrei*. Pues él deja muy claro qué es lo que desea.

Los hombres deben ser estudiados en su comportamiento así como en su profesión. No hay una ruta *a priori* para conocer el material humano con el que un gobernante debe tratar. Hay, sin duda, una incambiable naturaleza humana cuyo campo de respuestas a situaciones cambiantes puede ser determinado (no hay huella en el pensamiento de Maquiavelo de cualquier noción sobre la evolución sistemática del individuo o de la sociedad, como entidades autortransformadoras); uno puede obtener este conocimiento sólo mediante la observación empírica. Los hombres no son como los describen quienes los idealizan—cristianos u otros utopistas—ni por aquellos que los quieren muy diferentes de lo que de hecho son y siempre han sido y no pueden evitar ser. Los hombres (cuando menos sus propios compatriotas, para quienes y acerca de quienes Maquiavelo escribía) en su mayor parte le parecen “ingratos, lascivos, falsos y disimulados, cobardes y codiciosos... arrogantes y ruines, su impulso natural es ser insolentes cuando sus negocios prosperan y abyectamente serviles cuando la adversidad los golpea”.⁶⁸ Les importa poco la libertad—el hombre les dice más que la realidad—y la colocan bien abajo de la seguridad, la propiedad o el deseo de venganza. Esto último el gobernante puede proporcionarlo en un grado razonable. Los hombres son fácilmente corrompibles y difíciles de curar. Responden tanto al temor como al amor, ante el cruel Aníbal y el justo y humano Escipión. Si estas emociones no pueden combinarse, el temor es lo más confiable: siempre que esto no se vuelva en odio, que destruye el mínimo de respeto que los súbditos deben conservar para aquellos que los gobiernan.

La sociedad es, normalmente, un campo de batalla en el que hay conflictos entre y dentro de los grupos. Estos conflictos pueden ser controlados sólo por el uso juicioso tanto de la persuasión como de la fuerza. ¿Cómo se hace esto? Como en la medicina, la arquitectura o el arte de la guerra, podemos obtener conocimiento sistemático de la técnica requerida con sólo mirar la práctica (y la teoría) de las sociedades de mayor éxito que conocemos, qué es decir las de los tiempos clásicos.

⁶⁸ Este celebrado pasaje del capítulo decimoséptimo de *El Príncipe* se da aquí en la vivida traducción de Prezzolini: ver su “The Christian Roots of Machiavelli’s Moral Pessimism”, *Review of National Literatures* I (1970), 26-37:27.

Las teorías de Maquiavelo ciertamente no están basadas sobre los principios científicos del siglo XVII. El vivió un siglo antes que Galileo y Bacon, y su método es una mezcla de reglas de empirismo, observación, conocimiento histórico y sagacidad general, un tanto como la medicina empírica del mundo precientífico. Abunda en preceptos, en máximas útiles, en consejos prácticos, en reflexiones dispersas, especialmente paralelos históricos, aun cuando clama haber descubierto leyes generales, *regole generali*, eternamente válidas. El ejemplo de un triunfo o un fracaso en el mundo antiguo, una frase brillante de un autor antiguo, le significaba más peso (como correctamente advierten Butterfield y Ramat) que el análisis histórico del tipo que ya se estaba haciendo común aun en sus propios días, y del cual Guicciardini era un maestro.

Sobre todo previene estar en guardia contra aquellos que no ven a los hombres como son, y los ven a través de cristales coloreados por sus propias esperanzas y deseos, sus amores y sus odios, en términos de un modelo idealizado de hombre como quisieran que fuera, y no como es y fue y será. Reformadores honrados, pese a lo valioso de sus ideales, como el valioso guía de la república florentina, Piero Soderini, a quien Maquiavelo sirvió, o el mucho más talentoso Savonarola (hacia quien sus actitudes oscilan grandemente) fracasaron y causaron la ruina de otros, principalmente porque sustituyeron lo que debería ser por lo que es; porque en algún momento cayeron en el irrealismo.

Fueron hombres de muy diferentes calidades. Savonarola tenía una voluntad fuerte, mientras Soderini, en opinión de Maquiavelo, era indeciso y de mente estrecha. Pero lo que tenían en común era un inadecuado planteamiento de cómo usar el poder. En los momentos cruciales ambos tuvieron una falta de sentido de la *verità effettuale* en la política, de lo que opera en la práctica, del poder real, de los grandes batallones. Los textos de Maquiavelo contienen frecuentemente advertencias contra las fuentes de información no confiables, por ejemplo los emigrados, cuyas mentes están deformadas por sus deseos y no pueden llegar a una opinión objetiva de los hechos, y otros cuya razón (esto es un lugar común humanístico) está oscurecida por las pasiones que distorsionan su visión.

¿Qué condujo y conducirá a tales estadistas a su condenación? Con gran frecuencia sólo sus ideales. ¿Qué hay de malo en los ideales? Que no puedan alcanzarse. ¿Cómo sabe uno esto? Este es uno de los fundamentos sobre los que descansa la pretensión de Maquiavelo de ser un pensador de primer orden. Maquiavelo tiene una

visión clara de la sociedad que desea ver realizada sobre la tierra, o si esto suena demasiado grandioso para un pensador tan concreto y aplicado, la sociedad que desea ver lograda en su propio país, tal vez aun en el solo espacio de su vida; en cualquier caso dentro del futuro predecible. El sabe que tal orden puede ser creado porque esto mismo, o algo suficientemente cercano ha sido logrado en Italia en el pasado, o en otros países, las ciudades suizas o alemanas por ejemplo, o los grandes estados centralizados de su propio tiempo. No es sólo que él desee crear o restaurar tal orden en Italia, sino que ve en ello la condición más deseable para ser alcanzada por los hombres, como enseñan tanto la historia como la observación.

Los datos de observación se han sacado principalmente de la Italia contemporánea; por lo que toca a la historia, para él es lo que ha sido registrado por los grandes historiadores, los escritores que más admira, griegos, romanos, los autores del Antiguo Testamento. ¿Dónde habían sido los hombres elevados a su cabal tamaño? En la Atenas de Pericles, y en el más grandioso período de la historia humana, la República Romana antes de su decadencia, cuando Roma gobernaba el mundo. Pero piensa también en los reinados de los "buenos" emperadores, de Nerva a Marco Aurelio. No siente necesidad de demostrar que estas han sido horas doradas en la vida de la humanidad; cree que es evidente por sí mismo a cualquiera que contemple estas épocas y las compare con los períodos malos: los últimos años de la República Romana, el colapso que siguió, la invasión de los bárbaros, la tiniebla medieval (aunque pudo no haber pensado en ella en tales términos), la división de Italia, la debilidad, la pobreza, la desgracia, la indefensión de los principados italianos agobiados, en sus mismos días, por los pisoteantes ejércitos de los grandes y bien organizados estados nacionales del norte y el oeste.

No se molesta en alegar extensamente acerca de esto: le parece perfectamente obvio (como debió haber sido a la mayor parte de los hombres de su época) que Italia estaba en mal camino, tanto material como moralmente. No necesitaba explicar lo que quería decir con vicio, corrupción, debilidad, vidas indignas de seres humanos. Una buena sociedad es una sociedad que goza de estabilidad, armonía interna, seguridad, justicia, un sentido del poder y del esplendor, como Atenas en sus mejores días, como Esparta, como los reinos de David y Salomón, como Venecia solía ser, pero, por encima de todo, como la República Romana. "Verdaderamente es cosa maravillosa considerar a qué grandeza llegó Atenas en el espacio de

cien años después de que se liberó de la tiranía de Pisistrato. Pero encima de todo, es maravilloso observar a qué grandeza llegó Roma después de que se libró de sus reyes'.⁶⁸

La razón de esto es que hubo hombres en estas sociedades que supieron cómo hacer grandes ciudades. ¿Cómo lo lograron? Desarrollando ciertas facultades como mayor fuerza moral, magnanimidad, vigor, vitalidad, generosidad, lealtad, y por encima de todo espíritu público, sentido cívico, dedicación a la seguridad, al poder, a la gloria, a la expansión de la *patria*. Los antiguos desarrollaron estas cualidades por toda clase de medios, entre los cuales se contaban espectáculos deslumbrantes y sacrificios sangrientos que excitaban los sentidos de los hombres y exaltaban sus habilidades marciales, y especialmente por el tipo de legislación y educación que promovía las virtudes paganas. Poder, magnificencia, orgullo, austeridad, búsqueda de la gloria, vigor, disciplina, *antigua virtus*: esto es lo que hizo grandes a los estados. Agesilao y Timoleón, Bruto y Escipión, son sus héroes, no Pisistrato y Julio César, que extinguieron los regímenes republicanos y destruyeron su espíritu, por medio de la explotación de la debilidad humana. Pero no hay necesidad de quedarse dentro de los confines grecorromanos; Moisés y Ciro son tan merecedores de respeto como Teso y Rómulo, hombres severos, sagaces e incorruptibles que fundaron naciones y fueron adecuadamente honrados por ellas.

Lo que se hizo una vez se puede volver a hacer. Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico o en la calidad única de cada una de sus fases. Las glorias de la antigüedad pueden ser revividas si sólo hombres vigorosos, bien dotados y realistas pueden ser movlizados para tal propósito. Para curar poblaciones degeneradas por sus males, estos fundadores de nuevos estados o iglesias pueden ser compelidos a recurrir a medidas despiadadas, a la fuerza y a la superchería, a la astucia, a la crueldad, a la traición, a la matanza de inocentes, medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable. E incluso, estas cualidades pueden necesitarse aun cuando una sociedad haya sido vuelta a la salud; pues los hombres son débiles y torpes y perpetuamente capaces de abandonar las únicas normas que los pueden conservar a la altura necesaria. De aquí que deban ser conservados en la condición adecuada mediante medidas que ciertamente infringen la moralidad corriente. Pero si infringen esta moralidad

¿en qué sentido se puede decir que se justifican? Esto me parece que es el punto nodal de toda la concepción de Maquiavelo. En un sentido se les puede justificar; en otro no. Estos sentidos deben ser distinguidos en una forma más clara de lo que él encontró necesario hacer, pues él no era un filósofo, y no se dedicó a la tarea de examinar, ni siquiera de explicar, las implicaciones de sus propias ideas.

Permítaseme tratar de aclarar más esto. Se dice comúnmente, en especial por aquellos que siguen a Croce, que Maquiavelo separó a la política de la moral, que él recomendó como políticamente necesarios ciertos caminos que la opinión común condena moralmente; esto es, pisar sobre cadáveres para beneficio del estado. Dejando a un lado el asunto de lo que fue para él la concepción de estado, y aun⁷⁰ si él de hecho poseyó alguna, me parece que ésta es una falsa antítesis. Para Maquiavelo los fines que defiende son aquellos a los cuales cree que los seres humanos inteligentes, los que comprenden la realidad, dedicarán sus vidas. Los fines últimos en este sentido, sean o no ~~sean~~ los de la tradición judeo-cristiana, son los que usualmente se entienden como valores morales.

Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos;⁷¹ lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros comentaristas ven como el logro que lo corona; lo que instituye es algo que corta aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción; aquello que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había visto personificado en su Atenas ideal. Lo que Livio había encontrado en la antigua República Romana, lo que Tácito y Juvenal lamentaron de la decadencia y la muerte en su propio tiempo. Estas parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad y, como humanista renacentista que es, desea restaurar.

Contra este universo moral (moral y ético no menos en el sentido

⁷⁰ *Op. cit.* (nota 63).

⁷¹ Por lo cual es recomendado por De Sanctis y (como lo anota Prezzolini, *op. cit.*, nota 2), condenado por Maurice Joly en el famoso *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* (Bruselas, 1864), que sirvió como el original de los famosos *Protocols of the Learned Elders of Zion* (Londres, 1920).

de Croce que en el sentido tradicional, esto es, que personifica los últimos fines humanos como quiera que estos se conciban) se coloca en el primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la vida ulterior, la creencia en la salvación del alma individual, como valores incomparables, más elevados que, y de cierto absolutamente incomensurables a cualquier meta social, política u otra terrestre, a cualquier consideración económica, militar o estética. Maquiavelo afirma que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede ser construida ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido romano. No es sólo cuestión de lo inalcanzable de un ideal a causa de la imperfección humana, el pecado original, la mala suerte, la ignorancia o la insuficiencia de medios materiales. No es, en otras palabras, la inhabilidad práctica por parte de los seres humanos comunes para elevarse a un nivel suficiente en la virtud cristiana (que pudiera ser, ciertamente, el terreno inescapable de los pecadores sobre la tierra) lo que para él hace irrealizable establecer, o siquiera buscar, el buen estado cristiano. Es precisamente lo opuesto: Maquiavelo está convencido de que lo que se considera comúnmente como las virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que desea ver, más aún, la sociedad que supone natural para todos los hombres normales, la clase de comunidad que, en su opinión, satisface los intereses y deseos permanentes de los hombres.

Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son tal vez podrían crear una sociedad cristiana ideal. Pero es claro que en tal caso los seres humanos tendrían que diferir muy grandemente de los hombres tal como han sido siempre; y ciertamente es ocioso construir para, o discutir los proyectos de, seres que nunca estarían sobre la tierra; tales palabras están más allá del asunto y sólo mantienen sueños y errores fatales. Lo que debe realizarse se debe definir en términos de lo que es practicable, no imaginario; el gobierno está comprometido con acciones dentro de los límites de las posibilidades humanas, no importa qué vastas sean; se puede cambiar a los hombres, pero no a un grado fantástico. Defender medidas ideales, adecuadas sólo a ángeles, como le parece a él que han hecho previamente muchos escritores políticos, es visionario e irresponsable, y conduce a la ruina.

Es importante darse cuenta que Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien, es en efecto bien, que lo que llaman virtud y vicio es en efecto virtud y vicio. A diferencia de Hobbes o Spinoza (o los *philosophes* del siglo XVIII o, para el caso, los primeros estoicos), que tratan de definir (o redefinir) nociones morales en forma tal que concuerden con la clase de comunidad que, en su opinión, los hombres racionales deben, si son consistentes, desear erigir, Maquiavelo no huye de las nociones comunes, del vocabulario tradicional, moralmente aceptado, de la humanidad. No dice, ni implica (como varios reformadores filosóficos lo han hecho) que la humildad, la bondad, la ingenuidad, la fe en Dios, la santidad, el amor cristiano, la veracidad constante, la compasión, son malas, o atributos sin importancia; o que la crueldad, la mala fe, el poder político, el sacrificio de hombres inocentes a las necesidades sociales, etcétera, son buenos.

Pero si la historia y las ideas de los estadistas sabios, especialmente del mundo antiguo, verificadas como han sido en la práctica (*verità effettuale*), nos van a guiar, se verá que de hecho es imposible combinar las virtudes cristianas, por ejemplo la mansedumbre o la búsqueda de la salvación espiritual, con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Consecuentemente el hombre debe escoger. Elegir llevar una vida cristiana lo condena a la impotencia política: a ser usado y aplastado por hombres poderosos, ambiciosos, inteligentes, inescrupulosos; si desea construir una comunidad gloriosa como la de Atenas o Roma en su punto culminante, entonces debe abandonar la educación cristiana y sustituirla con una mejor adaptada para el caso.

Maquiavelo no es un filósofo y no trata con abstracciones, pero a lo que su tesis llega es de importancia central para la teoría política: el hecho que los hombres no pueden encarrar es que estas dos metas, ambas evidentemente posibles de ser creídas por seres humanos (y, añadiríamos nosotros, de elevarlos a alturas sublimes), no son compatibles una con otra. Lo que generalmente ocurre, en su opinión, es que dado que los hombres no pueden, resueltamente, seguir cualquiera de estas dos sendas, a dondequiera que conduzcan ("los hombres toman ciertos caminos medios que son injuriosos; ciertamente son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos"),⁷² tratan de llegar a arreglos, vacilan, caen entre dos opciones y terminan en la debilidad y en el fracaso.

⁷² *Discourses* I 26.

Cualquier cosa que conduzca a la ineffectividad política es condenada por él. En un famoso pasaje de los *Discursos* dice que la fe cristiana ha hecho a los hombres "débiles", fácil presa de los "hombres malvados" ya que aquellos "piensan más en soportar las injurias que en vengarlas".⁷³ El efecto general de la enseñanza cristiana ha sido aplastar el espíritu cívico de los hombres y hacerlo soportar humillaciones resignadamente, así que los destructores y los déspotas hallan muy poca resistencia. De aquí que en este respecto el cristianismo es comparado desfavorablemente con la religión romana, que hizo a los hombres más fuertes y más "feroces".

Maquiavelo modifica este juicio acerca del cristianismo cuando menos en dos pasajes de los *Discursos*. En el primero observa que el cristianismo ha tenido este efecto infortunado sólo porque ha sido malinterpretado con un espíritu de *ozio*—quietismo o indolencia— pues seguramente no hay nada en el cristianismo que prohíba "el mejoramiento y la defensa de nuestro país".⁷⁴ En el segundo pasaje declara que "Si este tipo de religión hubiera sido guardada entre los príncipes de la cristiandad, en la forma en que su dador la fundó, los estados y repúblicas cristianas estarían más unidos, mucho más felices de lo que son,"⁷⁵ pero el cristianismo decadente de la iglesia de Roma ha tenido el efecto opuesto—el papado ha destruido "toda piedad y toda religión" en Italia, y también su unidad. Aun si estos pasajes se toman literalmente, y no se ven como piezas mínimamente insinceras para apartar la censura o la persecución eclesiásticas, lo que aseguran es que si la iglesia hubiera desarrollado un concepto patriótico y absolutamente militante sobre las líneas de la *antiqua virtus* romana, y hubiera producido hombres virtuales, austeros, devotos, con espíritu público, sus consecuencias sociales hubieran sido más satisfactorias. Pero lo que ha hecho es conducir, por una parte, a la corrupción y a la división política—falta del papado— y por la otra, a cierta mundanería y un manso soportar del sufrimiento sobre la tierra por el bien de la vida eterna más allá de la tumba. Esta última corriente disuelve el edificio social y ayuda a los fanfarrones y a los opresores.

En su ataque político contra la iglesia de Roma, compartido por Guicciardini y otros de su tiempo, Maquiavelo pudo haber encontrado entusiastas aliados en la Reforma (no hay prueba, en tanto sé, que alguna vez llegaran a sus oídos noticias acerca de la "re-

⁷³ *Ibid.*, II 2.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, I 12.

yerta de los monjes"). Su exigencia de una cristiandad que no pusiera las bendiciones de una fe y una conciencia puras en el cielo, por encima del éxito en la tierra, y exaltara el amor a la gloria y la presunción por encima de la mansedumbre y la resignación, podrían haber sido más difíciles de satisfacer. Maquiavelo no halla nada que criticar en la pagana religión romana; él demanda una religión similar, no necesariamente anticristiana del todo, pero suficientemente vigorosa para ser, en propósitos prácticos, no menos efectiva. No parece irrazonable concluir de esto (como Fichte⁷⁶ y Prezzolini⁷⁷ nos lo dicen) que él es un crítico implacable de las verdaderas instituciones cristianas, más que su campeón. En esto lo siguen todos aquellos pensadores posteriores que comparten con él su concepción del hombre y sus necesidades naturales (materialistas del siglo XVIII, Nietzsche, darwinistas sociales) o (como Rousseau y algunos positivistas del siglo XIX) sus ideales cívicos.

Es importante advertir que Maquiavelo no condena formalmente la moralidad cristiana o los valores aprobados de su propia sociedad. A diferencia de los moralistas sistemáticos como Hobbes o Spinoza, él no intenta redefinir los términos para concordar con un racionalismo egoísta, de manera que virtudes cristianas como, digamos, piedad, humildad, sacrificio de uno mismo, obediencia, sean vistas como debilidades o vicios. Él no traspone nada: las cosas que los hombres llaman buenas seguramente son buenas. Palabras como *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano*, etcétera, eran usadas por él como lo eran en el habla común de su tiempo, y ciertamente del nuestro. El simplemente dice que la práctica de esas virtudes hace imposible construir una sociedad que, una vez que se la contempla en las páginas de la historia o mediante la imaginación política, seguramente despertará en nosotros—en cualquier hombre— una gran nostalgia.

Uno de los pasajes cruciales se hallará en el capítulo décimo del primer libro de los *Discursos*: en él distingue entre los buenos y los malos emperadores romanos sobre las líneas de Tácito o Dion y añade "si un príncipe es de estirpe humana, se atomizará ante cualquier imitación de los malos tiempos y saldrá disparado con un inmenso deseo (*inmensio desiderio*) a seguir los caminos de los buenos"; "bueno", evidentemente, en algún sentido no cristiano. Whitefield piensa que Maquiavelo no es pesimista ni cínico. Tal vez no

⁷⁶ *Fichte's Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte (Berlín, 1971), vol. II, pp. 411-413.

⁷⁷ *Op. cit.* (p. 85, nota 2, *supra*). Versión inglesa, p. 43.

cínico, esto es hilar fino: la línea entre cinismo (y ciertamente también pesimismo) y un resuelto realismo, con frecuencia no es fácil de trazar. Pero Maquiavelo no es hombre de esperanzas, en el sentido usual del término. Sin embargo, como todo pensador humanista desde sus días hasta los nuestros, cree que con sólo conocerse la verdad —la verdadera verdad, no los cuentos de hadas de los moralistas superficiales— esto ayudaría a los hombres a entenderse y los haría ir más lejos.

Cree también que las cualidades que los hombres necesitan para revivir esos *buoni tempi* no son compatibles con las que le exige la educación cristiana. El no trata de corregir la concepción cristiana del hombre bueno. No dice que los santos no son santos, o que ese honorable comportamiento no es honorable o no tiene que ser admirado; sólo que ese tipo de bondad no puede, cuando menos en sus formas tradicionalmente aceptadas, crear o mantener una sociedad fuerte, segura y vigorosa, y que de hecho es fatal a ésta. Anota que en nuestro mundo los hombres que persiguen tales ideales están destinados a la derrota y a conducir a otras gentes a la ruina, dado que su perspectiva del mundo no está fundada en la verdad, cuando menos no en la *verità effettuale* —la verdad que es probada por el buen éxito y la experiencia— que (pese a su crueldad), es siempre, al final, menos destructiva que la otra (pese a su nobleza).

Si los dos pasajes mencionados arriba⁷⁸ se toman literalmente, la cristianidad, cuando menos en teoría, pudo haber tomado una forma no incompatible con las cualidades que él celebra; pero, y no sorprende, él no persigue esta línea de pensamiento. La historia da otra vuelta. La idea de una comunidad cristiana —si pensó seriamente en esto— le debe haber parecido tan utópica como un mundo en el que todos los hombres, o cuando menos la mayoría, fueran buenos. Los principios cristianos han debilitado las virtudes cívicas de los hombres. La especulación acerca de la forma que la cristianidad podría haber tomado, o podrá, en circunstancias improbables, tomar todavía, para él puede ser sólo un pasatiempo ocioso (y peligroso).

Los cristianos, como los conoció en la historia y en su propia experiencia, esto es, los hombres que en la práctica realmente siguen los preceptos cristianos, son buenos, pero si gobiernan estados a la luz de tales principios, los llevan a la destrucción. Como el príncipe Mishkin, en *El Idiota* de Dostoiévski, como los bien intencio-

⁷⁸ Ver notas 74 y 75.

nados *Confalonieri* de la República Florentina, como Savonarola, están destinados a ser derrotados por los realistas (los Medici, o el Papa, o el rey Fernando de España) que comprendieron cómo crear instituciones duraderas; las construye, si es necesario, sobre los huesos de víctimas inocentes. Me gustaría hacer hincapié nuevamente en que él no condena explícitamente la moralidad cristiana: sólo anota que esto es, cuando menos en gobernantes (pero en algún grado también para los súbditos), incompatible con esos fines sociales que, él piensa, es natural y sabio que los hombres busquen. Uno puede salvar su alma o puede uno mantener o servir un gran y glorioso estado, pero no siempre puede uno hacer ambas cosas a la vez.

Este es un vasto y elocuente desarrollo del *obiter dictum* de Aristóteles en la *Política*, siendo que un buen hombre puede no ser lo mismo que un buen ciudadano (aun cuando Aristóteles no estaba hablando en términos de la salvación espiritual). Maquiavelo no tasa explícitamente qué forma de vida prima sobre la otra. Cuando dice "se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos",⁷⁹ por "buenos actos" quiere decir lo que quiere decir cualquier hombre educado dentro de los valores cristianos. Nuevamente cuando dice que la buena fe, la integridad son "laudables"⁸⁰ aun si terminan en fracaso, él quiere decir por "laudables" que es adecuado alabarlas pues, desde luego, lo que es bueno (en el sentido ordinario) es bueno. Cuando elogia la "castidad, afabilidad, cortesía y liberalidad"⁸¹ de Escipión o Ciro o Timoleón, o aún la "bondad" del papa médico, León X, habla (sea sincero o no) en términos de valores que son comunes a Cicerón y a Dante, a Erasmo y a nosotros. En el famoso capítulo decimoquinto de *El Príncipe* dice que la liberalidad, la misericordia, el honor, la humanidad, la franqueza, la castidad, la religión, etcétera, ciertamente son virtudes, y una vida vivida en el ejercicio de estas virtudes debería tener buen éxito si todos los hombres fueran buenos. Pero no lo son, y es ocioso esperar que lo lleguen a ser. Debemos tomar a los hombres como los encontramos y buscar mejorarlos a lo largo de líneas posibles, no imposibles.

Esto pudiera envolver a los benefactores de los hombres —fundadores, educadores, legisladores, gobernantes— en terribles crueldades. "Soy consciente que todos admitirán que sería de lo más

⁷⁹ *El Príncipe*, capítulo 19.

⁸⁰ *Ibid.*, capítulo 18.

⁸¹ *Ibid.*, capítulo 14.

laudable en un príncipe exhibir cualidades tales como las antes mencionadas, pues son consideradas buenas. Pero porque ningún gobernante puede poseerlas o practicarlas totalmente, dado que las condiciones humanas no lo permiten,⁸² debe a veces comportarse muy diferentemente para lograr sus fines. Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, todos mataron, lo que crearon duró y fue glorioso; "... cualquier hombre que bajo tales condiciones insista en que su negocio es ser bueno seguramente será destruido entre tantos que no son buenos. De aquí que un príncipe... debe adquirir el poder de no ser bueno, y entender cuándo usarlo y cuándo no usarlo, de acuerdo con la necesidad".⁸³ "Si todos los hombres fueran buenos esta máxima (faltar a lo prometido si el interés lo dicta) no sería buena, pero... ellos son malos".⁸⁴ La fuerza y el engaño deben enfrentarse con fuerza y engaño.

Las cualidades del león y del zorro no son en sí mismas moralmente admirables, pero si una combinación de estas cualidades preservaran a la ciudad de la destrucción, entonces estas serían las cualidades que los gobernantes deberían cultivar. Ellos deben hacer esto no simplemente para servir a sus propios intereses, esto es, porque así es como uno puede llegar a ser un líder —aunque el que los hombres se hagan líderes o no, merece la indiferencia del autor—, sino porque de hecho las sociedades humanas están necesitadas de jefatura y no pueden llegar a ser lo que deberían salvo por la persecución efectiva del poder, la estabilidad, la *virtù*, la grandeza. Esto puede lograrse cuando los hombres están conducidos por Escipiones o Timoleones o, si los tiempos son malos, hombres de más despiadado carácter. Aníbal fue cruel, y la crueldad no es una cualidad laudable, pero si sólo por la conquista se puede crear una sociedad sana, y si la crueldad es necesaria para ello, entonces no debe evitarse.

Maquiavelo no es sádico; no se recrea en la necesidad de emplear la crueldad o el fraude para crear o mantener la clase de sociedad que admira y recomienda. Sus más salvajes ejemplos y preceptos se aplican sólo a situaciones en las que la población es absolutamente corrupta, y necesita medidas violentas para volverla a la salud, esto es, donde un nuevo príncipe toma el poder o debe hacerse efectiva una revolución contra un mal príncipe. Donde una sociedad es relativamente sana, o el gobierno es tradicional y hereditario

⁸² *Ibid.*, capítulo 15.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, capítulo 18.

y es apoyado por el sentimiento público, sería totalmente erróneo practicar la violencia por la violencia misma, dado que sus resultados serían destructivos del orden social, cuando el propósito del gobierno es crear orden, armonía, fuerza. Si usted es un león y un zorro, usted puede permitirse la virtud —castidad, afabilidad, misericordia, humanidad, liberalidad, honor— como Agesilao y Timoleón, Camilo, Escipión y Marco hicieron. Pero si las circunstancias son adversas, si usted se encuentra rodeado por la traición, ¿qué puede usted hacer sino emular a Filipo, a Aníbal y a Severo?

La mera ansia de poder es destructiva: Pisistrato, Dionisio, César, fueron tiranos y lastimaron. Agatocles, el tirano de Siracusa, que ganó el poder asesinando a sus conciudadanos, traicionando a sus amigos "sin fidelidad, sin misericordia, sin religión",⁸⁵ fue demasado lejoso, y así no ganó gloria; "su ultrajante crueldad e inhumanidad juntamente con sus incontables actos malvados"⁸⁶ lo condujeron al triunfo, pero dado que no era necesaria tanta maldad para ello, fue excluido del panteón; así Oliverotto da Fermo, su moderna contraparte, muerto por Cesare Borgia. No obstante, el carecer completamente de estas cualidades garantiza el fracaso; y eso hace imposible las únicas condiciones en las que Maquiavelo creía que los hombres normales podían desarrollarse con buen éxito. Los santos podrían no necesitarlas; los anacoretas podrían practicar posiblemente sus virtudes en el desierto; los mártires obtendrían su recompensa en la otra vida; pero Maquiavelo llamanamente no está interesado en esas formas de vida y no habla de ellas. Es un escritor acerca del gobierno; está interesado en los asuntos públicos; en la seguridad, la independencia, el éxito, la gloria, la fuerza, el vigor, la felicidad sobre la tierra, no en el cielo; en el presente y en el futuro así como en el pasado; en el mundo real, no en uno imaginario. Y para esto, dadas las inalterables limitaciones humanas, el código predicado por la iglesia cristiana, no operará.

Maquiavelo, hemos dicho frecuentemente, no trataba de moral. La más influyente de todas las interpretaciones modernas —la de Benedetto Croce, seguido en cierto grado por Chabod, Russo y otros— es que Maquiavelo, en las palabras de Cochrane,⁸⁷ "no niega la validez de la moral cristiana, y no pretende que un delito requerido por necesidad política sea nada menos que un delito. Más bien descubrió... que esta moralidad simplemente no se sostiene en asun-

⁸⁵ *El Príncipe*, capítulo 8.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Op. cit.* (nota 2), p. 115.

tos políticos y que cualquier política con bases en tal suposición terminará en el desastre. Entonces su descripción objetiva de hechos, de las prácticas políticas contemporáneas, no es cínica o desprecupada, sino angustiada.

Esta presentación, me parece, contiene dos interpretaciones erróneas. La primera es que el choque es entre "esta (es decir, cristiana) moralidad" y la "necesidad política". La implicación es que hay una incompatibilidad entre, por una parte, moralidad —la región de valores últimos que se buscan por su propia importancia—, el reconocimiento de valores que sólo nos capacitan a hablar de "delitos" o moralidad para justificar y condenar cualquier cosa; y por la otra, la política: el arte de adaptar los medios a los fines, la región de habilidades técnicas, de lo que Kant iba a llamar "imperativos hipotéticos" que toman la forma "si usted quiere lograr x haga y (esto es, traicione un amigo, mate a un inocente)", sin necesariamente preguntarse si x es intrínsecamente deseable o no lo es. Este es el corazón del divorcio de la política de la ética que Croce y muchos otros atribuyen a Maquiavelo. Pero me parece a mí que esto reposa en un error.

Si la ética se confina a, digamos, la estoica, la cristiana, la kantiana e inclusive a algunos tipos de ética utilitaria, donde la fuente y el criterio acerca de valor es la palabra de Dios, o la razón eterna, o algún otro sentido interno del conocimiento del bien y del mal, de lo correcto o lo equivocado, voces que hablan directamente a la conciencia individual con autoridad absoluta, esto podría ser defendible. Pero existe una ética igualmente honrada a través del tiempo, la de la *polis* griega, de la que Aristóteles proporcionó la más clara exposición. Dado que los hombres son seres hechos por la naturaleza para convivir en comunidades, sus propósitos comunitarios son los valores últimos de los que los demás se derivan, o con los cuales se identifican sus fines como individuos. La política —el arte de vivir en la *polis*— es una actividad de la que no pueden prescindir aquellos que prefieren la vida privada: no es como el navegar o el esculpir que quienes no desean hacerlo basta con que no lo hagan. La conducta política es intrínseca al ser humano en cierto estadio de civilización, y lo que demanda es intrínseco al vivir una vida humana de buen éxito.

La ética concebida así —el código de conducta o el ideal que debe perseguir el individuo— no puede ser conocida salvo por la comprensión del propósito y carácter de su *polis*: todavía menos capaz de divorciarse de ella, ni siquiera de pensamiento. Esta es la cla-

se de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada. "Es bien sabido —dice Benedetto Croce⁸⁸—, que Maquiavelo descubrió la necesidad y la autonomía de la política, política que está más allá del bien y el mal morales, que tiene sus propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con agua bendita". Más allá del bien y del mal en algún sentido no aristotélico, religioso o liberal-kantiano; pero no más allá del bien y del mal de esas comunidades, antiguas o modernas, cuyos valores sagrados son sociales hasta la médula. El arte de colonizar o del asesinato masivo (digamos), pueden también tener sus "propias leyes contra las cuales es vano rebelarse" para aquellos que desean practicarlos con éxito. Pero si esas leyes, o cuando esas leyes, chocan con las de la moral es posible, y ciertamente un imperativo moral, abandonar tales actividades.

Pero si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son (y deberían ser, y el ideal de Maquiavelo es, particularmente en los *Discursos*, presentado con vivos colores), la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana, y aunque los individuos, aquí o allá, pueden optar por apartarse, la masa de la humanidad no lo puede hacer así, y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De aquí que al oponer las "leyes de la política" a "el bien y el mal", Maquiavelo no contrasta dos esferas "autónomas" de acción, la "política" y la "moral": contrasta su propia ética "política" con otra concepción de ética que gobierna las vidas de personas que no le interesan. Ciertamente él está rechazando una moral —la cristiana— pero no a favor de algo que no puede ser descrito de ninguna manera como moralidad, sino sólo como un juego de destreza, una actividad llamada política, que no se ocupa de los últimos fines humanos y por lo tanto no es ética en ninguna forma.

Ciertamente rechaza la ética cristiana, pero en favor de otro sistema, otro universo moral: el mundo de Pericles o de Escipión, aun el del duque Valentino, una sociedad ajustada a fines tan últimos como la fe cristiana, 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 (llamada moral) sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos

⁸⁸ *Op. cit.* (nota 20, p. 60, *supra*).

moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política.

No es esto una mera cuestión de nomenclatura, a menos que la política se conciba como preocupada no (como generalmente es) con medios, habilidades, métodos, técnica, "saber cómo", la *practica* (ya sea o no gobernada por reglas inquebrantables propias) de Croce, sino con un reino independiente de fines propios, buscados por su propio valer, un sustituto de la ética.⁸⁹ Cuando Maquiavelo dice (en una carta a Francesco Vettori) que amaba a su ciudad nativa más que a su propia alma, revela sus creencias morales básicas, una posición que Croce no le acredita.⁹⁰

La segunda tesis relacionada con esto me parece equivocada: es la idea de que Maquiavelo vea los delitos de su sociedad con angustia. (Chabod en su excelente estudio, a diferencia de Croce y de otros crocheamos, no insiste en esto.) Esto implica que él acepta las extremas necesidades de la *raison d'état* renuementemente, porque no ve alternativa. Pero no hay prueba de esto: no hay trazas de congoja en sus obras políticas ni en su teatro o cartas.

El mundo pagano que Maquiavelo prefiere está construido en el reconocimiento de la necesidad sistemática de astucia y fuerza por parte de los gobernantes, y parece que él piensa que es natural y en ninguna forma excepcional, o moralmente penoso, que emplearan estas armas siempre que las necesitaran. Ni lo es la distinción que traza entre gobernantes y gobernados. Los súbditos o ciudadanos deben ser también romanos: no necesitan la *virtù* de los gobernantes, pero si también hacen trampa las máximas de Maquiavelo no operarán; deben ser pobres, militarizados, honrados y obedientes; si llevan vidas cristianas aceptarán también sin queja la dirección de meros intimidadores y pillos. Ninguna república sana puede construirse de materiales como estos. Tesco y Rómulo, Moisés y Ciro no predicaron a sus súbditos la humildad ni una visión de este mundo como un lugar de descanso temporal.

Pero es la primera interpretación errónea la que va más profundamente, la que representa a Maquiavelo como cuidando poco o nada los asuntos morales. Seguramente esto no lo corrobora su mismo lenguaje. Cualquiera cuyo pensamiento gira alrededor de

⁸⁹ Meinecke, Prezzolini [op. cit. (nota 2), versión inglesa, p. 43] y Ernesto Landi, "The Political Philosophy of Machiavelli", traducción de Maurice Cranston, *History Today* 14 (1964), 550-555, me parece que tiene un acercamiento más inmediato a esta posición.

⁹⁰ Benedetto Croce, "Per un detto del Machiavelli", *La critica* 28 (1930), 310-312.

conceptos centrales tales como el bien y el mal, lo corrupto y lo puro, tiene una escala ética en mente, en términos de la cual él censura o da alabanza moral. Los valores de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales.

Sobre este punto crucial la crítica de Hans Baron a la tesis Croce-Russo⁹¹ me parece correcta. Contra la opinión de que para Maquiavelo la política estaba más allá de la crítica moral Baron cita algunos de los pasajes apasionadamente patrióticos, republicanos y libertarios de los *Discursos* en los que las cualidades (morales) de los ciudadanos de una república se comparan favorablemente con las de los súbditos de un príncipe despótico. El último capítulo de *El Príncipe* es apenas la obra de un observador indiferente, moralmente neutral, o de un hombre absorto en sí mismo, preocupado con sus propios problemas personales íntimos, que mira la vida pública "con angustia" como el cementerio de los principios morales. Como la de Aristóteles o Cicerón, la moralidad de Maquiavelo era social, no individual. Pero es una moralidad no menos que la de ellos, no una región amoral más allá del bien y del mal.

De esto no se concluye, desde luego, que él no se viera con frecuencia fascinado por las técnicas de la vida política como tal. El consejo dado igualmente a conspiradores y enemigos, la apreciación profesional de los métodos de Oliverotto, Sforza o Baglioni, brotan de una curiosidad típicamente humanista, la búsqueda de una ciencia aplicada de la política, la fascinación del conocimiento por el conocimiento, cualesquiera pudieran ser las implicaciones. Pero el ideal moral, el del ciudadano de la república romana, nunca está lejos. Las habilidades políticas están valoradas sólo como medios cuya efectividad pueda recrear condiciones en las que los hombres enfermos recuperen su salud y puedan florecer. Y esto es precisamente lo que Aristóteles habría llamado el fin moral propio del hombre.

Esto nos deja todavía con el espinoso problema de la relación de *El Príncipe* con los *Discursos*. Pero cualesquiera que fueran las disparidades, la corriente central que corre a través de ambos es una y la misma. La visión —el sueño— típica de muchos escritores que se ven a sí mismos como realistas inflexibles —de la *patria* fuerte, unida, efectiva, moralmente regenerada, espléndida y victoriosa, ya sea salvada por la *virtù* de un hombre o de muchos—

⁹¹ Hans Baron, "Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of 'The Prince'", *English Historical Review* 76 (1961), 217-253, *passim*.

permanece central y constante. Los juicios políticos, las actitudes hacia individuos o estados, a la *fortuna* y a la *necessità*, la evaluación de métodos, el grado de optimismo, el modo fundamental, varían entre una obra y otra, tal vez dentro de la misma exposición. Pero los valores básicos, el fin último —la beatífica visión de Maquiavelo— no varía.

Su visión es social y política. De aquí que la tradicional opinión que lo considera simplemente como un especialista en cómo lograr lo mejor de otros, un chñico vulgar que dice que los preceptos de la escuela dominical están todos muy bien, pero en un mundo lleno de hombres malvados usted tiene que mentir, matar, etcétera, si quiere usted lograr algo, es incorrecta. La filosofía que se compendia en "comer o ser comido, golpear o ser golpeado" —la clase de sabiduría mundana que se encuentra en, digamos, Mazzei⁹² o Giovanni Morelli,⁹³ con los que ha sido comparado— no es lo central en él. Maquiavelo no está especialmente preocupado por el oportunismo de individuos ambiciosos; el ideal ante sus ojos es una brillante visión de Florencia o de Italia; a este respecto es un típico humanista apasionado del Renacimiento, salvo que su ideal no es artístico o cultural sino político, a menos que el estado —o la Italia regenerada— se considere en el sentido de Burchardt, como una meta artística. Esto es muy diferente a la mera defensa de la inflexibilidad como tal, o de un realismo que ignora su meta.

Los valores de Maquiavelo, me gustaría repetirlos, no son instrumentales sino morales y finales, y en su nombre él pide grandes sacrificios. Por ellos rechaza la escala rival —los principios cristianos de *ozio* y mansedumbre— no ciertamente como defectuosos en sí mismos, sino como inaplicables a las condiciones de la vida real; y la vida real para él quiere decir no sólo (como algunas veces se alega) la vida como se vivía alrededor de él en Italia: los crímenes, hipocresías, brutalidades, locuras de Florencia, Roma, Milán, Venecia. Esta no es la piedra de toque de la realidad. Su propósito no es dejar sin cambio o reproducir esta clase de vida, sino elevarla a un nuevo plano, rescatar a Italia de la miseria y la esclavitud, rescatar su salud y su cordura.

La idea moral para la que cree no hay sacrificio demasiado grande —el bienestar de la patria— es para él la forma más alta de la existencia social alcanzable por el hombre; pero alcanzable, no inal-

canzable; no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana, de seres humanos dados, como los conocemos, esto es, criaturas compuestas de las propiedades emocionales, intelectuales y físicas de las que la historia y la observación proporcionan ejemplos. Él pide hombres mejorados pero no transfigurados, no sobrehumanos; ni un mundo de seres ideales desconocidos en esta tierra que, aun si pudieran ser creados, no podrían ser llamados humanos.

Si usted objeta los métodos políticos recomendados porque le parecen moralmente detestables, si usted se rehúsa a embarcarse en ellos porque son, para usar la palabra de Ritter "*erschreckend*", demasiado espantoso, Maquiavelo no tiene respuesta, no argumenta. En tal caso usted está perfectamente capacitado para conducir una vida moralmente buena, ser un ciudadano privado (o un monje), buscar algún rincón propio. Pero en tal caso usted no debe hacerse responsable de las vidas de otros, ni esperar buena fortuna; en un sentido material usted debe esperar ser ignorado o destruido.

En otras palabras usted puede elegir salirse del mundo público, pero en ese caso él no tiene nada que decirle a usted, pues es al mundo público y a sus hombres a los que él se dirige. Esto se expresa más claramente en su famoso consejo al victorioso que tiene que dominar una provincia conquistada. Le aconseja hacer tabla rasa: nuevos gobernadores, nuevos títulos, nuevos poderes y nuevos hombres; "hacer pobres a los ricos, ricos a los pobres, como hizo David cuando llegó a ser rey: 'a los pobres los llenó de buenas cosas y a los ricos los dejó sin cosa alguna'. Además de esto deberás construir nuevas ciudades, derribar las ya construidas, cambiar a los habitantes de un lugar a otro; en breve, no deberás dejar nada intacto en esta provincia y asegurarte que nadie deberá tener ninguna jerarquía, posición, oficina o riqueza que no reconociera como tuya".⁹⁴ Deberá tomar a Filipo de Macedonia como modelo, quien "creció en esta forma hasta que llegó a ser señor de Grecia".

Ahora los historiadores de Filipo nos informan —sigue diciendo Maquiavelo— que transfirió los habitantes de una provincia a otra, "como los pastores transfieren sus ganados" de un lugar a otro. Indudablemente, continúa Maquiavelo,

Estos métodos son muy crueles, y hacen ingratos a todo gobierno, no sólo cristiano sino humano, y todo hombre debe evitarlos y preferir vivir una vida privada que ser un rey que comporta tal ruina sobre los hombres. Sin embargo, un gobernante que no dese-

⁹² Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notario a un mercante del secolo XIV*, ed. Cesare Guasti, 2 vols. (Florencia, 1880).

⁹³ Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, ed. Vittore Branca (Florencia, 1956).

⁹⁴ *Discourses* I 26.

tomar ese primer buen camino del gobierno legal, si desea mantenerse, debe entrar en esta mala senda. Pero los hombres toman ciertos caminos intermedios que son muy dañinos; ciertamente son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos.⁹⁵

Esto resulta suficientemente claro. Hay dos mundos, el de la moralidad personal y el de la organización pública. Hay dos códigos éticos, ambos fundamentales; no dos regiones "autónomas", una de "ética", otra de "política", sino dos, para él, alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí. Si un hombre escoge el "primer buen camino", debe, presumiblemente, entregar toda esperanza de Roma o Atenas, de una sociedad noble y gloriosa en que los seres humanos puedan medrar y crecer fuertes, orgullosos, sabios y productivos; ciertamente, deben abandonar toda esperanza de una vida tolerable sobre la tierra: pues los hombres no pueden vivir fuera de la sociedad; no sobrevivirán colectivamente si son conducidos por hombres que (como Soderini) son influidos por la primera, la moralidad "privada"; no serán capaces de llevar a cabo sus mínimas metas como hombres; terminarán en un estado de degradación moral, no sólo política. Pero si el hombre elige, como lo hizo el mismo Maquiavelo, el segundo curso, entonces debe suprimir sus escrúpulos privados, si es que tiene algunos, pues es cierto que aquéllos que son demasiado escrupulosos durante la remodelación de una sociedad, y aun durante la persecución y mantenimiento de su gloria y su poder, irán al fracaso. Quien haya elegido hacer una tortilla de huevos no la podrá hacer sin romper los huevos.

Se acusa algunas veces a Maquiavelo de gustar mucho de la posibilidad de romper huevos, casi por el gusto mismo. Esto es injusto. El piensa que estos métodos inhumanos son necesarios, necesarios como medio para proporcionar buenos resultados, buenos no en términos cristianos, sino de una moralidad secular, humanística, naturalista. Sus más notables ejemplos muestran esto. El más famoso —tal vez— es el de Giovanpaolo Baglioni que capturó a Julio II durante una de sus campañas, y lo dejó escapar, cuando que en opinión de Maquiavelo lo pudo haber destruido, a él y a sus cardenales, y por lo tanto cometido un crimen "cuya grandeza pudo haber trascendido cada infamia, cada peligro que pudo haber resultado de él".⁹⁶

⁹⁵ *Ibid.*
⁹⁶ *Ibid.*, I 27.

Como Federico el Grande (que llamó a Maquiavelo "enemigo de la humanidad", y siguió sus consejos),⁹⁷ Maquiavelo está, en efecto, diciendo "*Le vin est tiré: il faut le boire*". Una vez que usted se embarca en un plan para la transformación de la sociedad usted lo debe llevar a cabo sin importar a qué costo: tontear, retirarse, dejarse vencer por los escrupulos, es traicionar la causa elegida. Ser médico es ser un profesional, listo para quemar, cauterizar, amputar; si es esto lo que la enfermedad requiere, luego el detenerse a medio camino por escrupulos personales, o algún principio sin relación a su arte y a su técnica, es un signo de confusión y debilidad, y siempre le dará a usted lo peor de ambos mundos. Y hay cuando menos dos mundos: cada quien tiene mucho, ciertamente todo, que decir de él. Uno debe aprender a elegir entre ambos, y habiendo elegido no ver hacia atrás.

Hay más de un mundo y más de un cuerpo de virtudes: la confusión entre ellos es desastrosa. Una de las principales ilusiones causadas por la ignorancia de esto es la opinión platónica-hebraica cristiana acerca de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos. De acuerdo con Maquiavelo esto no es verdad. La generosidad es una virtud, pero no en príncipes. Un príncipe generoso arruinará a sus ciudadanos con impuestos demasiado gravosos, un príncipe mezquino (y Maquiavelo no dice que la mezquindad sea una buena cualidad en los hombres privados) salvará los bolsillos de los ciudadanos y así se sumará al bienestar público. Un gobernante bondadoso —y la bondad es una virtud— puede dejar que los intrigantes y los de carácter más fuerte lo dominen, y así causar caos y corrupción.

Otros escritores de "espejos de príncipes" también son ricos en tales máximas, pero no extraen las implicaciones; el uso de Maquiavelo de tales generalizaciones no es el de ellos; él no está moralizando en general, sino ilustrando una tesis específica: que la naturaleza de los hombres dicta una moralidad pública que es diferente de, y puede entrar en choque con, las virtudes de los hombres que profesan creer en, y tratan de actuar por, los preceptos cristianos. Estos pudieran no ser completamente irrealizables en tiempos tranquilos, en la vida privada. Pero fuera de ésta llevan a la ruina. La analogía entre un estado y el pueblo y un individuo es falaz: "un estado y un pueblo son gobernados en forma dife-

⁹⁷ Todavía no está claro cuánto de esto debía Federico a su mentor Voltaire.

rente que un individuo".⁹⁸ "no el bien individual sino el bien común es lo que hace grandes a las ciudades".⁹⁹

Uno puede estar en desacuerdo con esto. Uno puede arguir que la grandeza, la gloria y la riqueza de un estado son ideales vacuos, o detestables, si los ciudadanos son oprimidos o tratados como meros medios para la grandeza del todo. Como los pensadores cristianos, o como Constant y los liberales, o como Simondi y los teóricos del estado benefactor, uno pudiera preferir un estado en el que los ciudadanos sean prósperos aun cuando el tesoro público sea pobre, en el que el gobierno no sea ni centralizado ni omnipotente ni, tal vez, soberano del todo, pero que los ciudadanos gocen un amplio grado de libertad individual; uno podría contrastar esto favorablemente con las grandes concentraciones autoritarias de poder erigidas por Alejandro o Federico el Grande o Napoleón, o los grandes autócratas del siglo xx.

Si esto es así uno simplemente contradice la tesis de Maquiavelo: él no ve mérito en la flojedad de tales texturas políticas. No pueden durar. Los hombres no pueden sobrevivir largamente en tales condiciones. Está convencido que los estados que han perdido el apetito de poder están condenados a la decadencia y pueden ser destruidos por sus vecinos más vigorosos y mejor armados; en Vico y en los modernos pensadores "realistas" esto ha hecho eco.

Maquiavelo está poseído por una visión estrecha, clara, intensa, de una sociedad en que los talentos humanos pudieran conformarse para contribuir a un todo poderoso y espléndido. Prefiere el gobierno republicano en el que los intereses de los gobernantes no entran en conflicto con los de los gobernados. Pero (como lo percibió Macaulay) prefiere un principado bien gobernado que una república decadente: y las cualidades que admira y cree posibles de soldarse —ciertamente indispensable que así sea— dentro de una sociedad durable, no son diferentes en *El Príncipe* y en los *Discursos*: energía, audacia, espíritu práctico, imaginación, vitalidad, disciplina de sí mismo, perspicacia, espíritu público, buena fortuna, *antiqua virtus*, *virtù*, firmeza en la adversidad, fuerza de carácter, como las celebradas por Jenofonte o Livio. Todas sus más

⁹⁸ "... una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato", *Leggioni all'Imperatore*, citado por L. Burd, *op. cit.* (nota 20), p. 296, nota 17.

⁹⁹ *Discourses* II 2. Esto es un eco de lo que Francesco Patrizi "aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum", *De regno et regis institutione*, citado por Felix Gilbert en "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli", *Journal of Modern History* II (1939), 449-483: 464, nota 34.

escandalosas máximas —las responsables del "asesino Maquiavelo" de la escena isabelina— son descripciones de métodos para llevar a cabo esta sola finalidad: la visión clásica, humanística y patriótica que lo domina.

Permítaseme citar una larga docena de sus más famosas muestras de consejos perversos a los príncipes. Usted debe emplear terrorismo o bondad, según el caso lo dicte. La severidad es usualmente más efectiva, pero la humanidad, en algunos casos, trae mejores frutos. Usted podría excitar el miedo, pero no el odio, pues el odio lo destruirá finalmente. Es mejor conservar a los hombres pobres y en un permanente pie de guerra, pues esto será antídoto de los dos grandes enemigos de la obediencia activa —ambición y aburrimiento— y los gobernados se sentirán entonces en constante necesidad de grandes hombres que los dirijan (el siglo xx nos ofrece demasiadas muestras de esta aguda intuición). La competencia —la división entre clases— es deseable en una sociedad pues genera energía y ambición en el grado adecuado.

La religión debe ser promovida aun cuando pudiera ser falsa, con tal que sea de una clase que conserve la solidaridad social y promueva virtudes masculinas, como el cristianismo históricamente no ha logrado hacerlo. Cuando usted confiera beneficios (dice, siguiendo a Aristóteles) hágalo usted mismo, pero si hay que hacer obra sucia deje que otros lo hagan, pues entonces esos otros, no el príncipe, serán culpados, y el príncipe puede ganar favor por medio de desprenderles las cabezas debidamente, pues los hombres prefieren venganza y seguridad que libertad. Haga lo que tenga que hacer en todo caso, pero trate de presentarlo como un favor especial al pueblo. Si necesita usted cometer un delito no lo anuncie anticipadamente, dado que de otra manera sus enemigos podrían destruirlo antes de que usted los destruya. Si su acción tiene que ser tajante, hágala de un golpe, no en etapas dolorosas. No se deje rodear de sirvientes muy poderosos: los generales victoriosos son mejores al librarse de ellos, de otra manera pudieran ellos librarse de usted.

Usted puede ser violento y usar su fuerza para sobreatemorar, pero no debe usted quebrantar sus propias leyes, pues eso destruye la confianza y desintegra la textura social. Los hombres deben ser ya acariciados, ya aniquilados; el apaciguamiento y la neutralidad son siempre fatales. Los planes excelentes, sin armas, no son suficientes, de otra manera Florencia sería aún una república. Los gobernantes deben vivir en una constante expectación de guerra. El éxito

crea más devoción que un carácter amable; recuerde el destino de Pertinax, Savonarola, Soderini. Severo fue inescrupuloso y cruel, Fernando de España traicionero y mañoso: pero practicando las artes tanto del león como del zorro escaparon tanto a las trampas como a los lobos. Los hombres le serán falsos a menos que los compela a ser veraces creando circunstancias en las que la falsedad no pague. Y así por el estilo.

Estos ejemplos son típicos del "compañero del diablo". De vez en cuando la duda asalta a nuestro autor: se pregunta si un hombre magnánimo, suficientemente como para trabajar en la creación de un estado admirable según las normas romanas, será lo suficientemente duro como para usar los medios perversos y violentos que se prescriben; y contrariamente, si un hombre inhumano y brutal será suficientemente desinteresado como para captar el bien público que es el único que justifica los medios malvados. Sin embargo, Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, combinaron esas propiedades.¹⁰⁰ Lo que ha sido una vez puede volver a ser: la implicación es optimista.

Todas estas máximas tienen una propiedad en común: están diseñadas para crear o revivir o mantener un orden que satisfará lo que el autor concibe como los más permanentes intereses entre los hombres. Los valores de Maquiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, odiosos; pero son sinceros. El no es cínico. El fin es siempre el mismo: un estado concebido mediante la analogía con la Atenas de Pericles, o Esparta, pero por encima de todo de la República Romana. Tal fin, el cual naturalmente los hombres ansían (de esto él piensa que la historia y la observación proporcionan pruebas concluyentes), "excusa" cualquier medio; al juzgar los medios ve solamente los fines: si el estado se hunde todo está perdido. De aquí el famoso párrafo del capítulo cuarenta y uno del tercer libro de los *Discursos*, donde dice, "cuando es absolutamente un asunto de la seguridad del país de uno, no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escúpulo debe uno seguir hasta lo último todo plan que salve su vida y conserve su libertad". Los franceses han razonado así: y la "majestad de su rey y el poder de su reino" vienen de esto. Rómulo no pudo haber fundado Roma sin matar a Remo. Bruto no pudo haber salvado

¹⁰⁰ Hugh Trevor-Roper atrajo mi atención a la ironía del hecho de que los héroes de este realista supremo son todos, totalmente o en parte, míticos.

la república sin matar a sus hijos. Moisés y Teseo, Rómulo, Ciro y los liberadores de Atenas tuvieron que destruir para construir. Tal conducta, lejos de ser condenada, es apoyada con admiración por los historiadores clásicos y la Biblia. Maquiavelo es su admirador y fiel vocero.

¿Qué hay, entonces, en sus palabras, en su tono, que ha causado tales estremecimientos entre sus lectores? No, ciertamente, en la época en que vivió: fue una acción retardada de un cuarto de siglo, pero después de esto se convierte en un horror continuo y creciente. Fichte, Hegel, Treitschke, "reinterpretaron" sus doctrinas y las asimilaron a sus propias opiniones. Pero el sentido del horror no fue por ello grandemente mitigado. Es evidente que el efecto de la conmoción que administró no fue temporal: ha durado casi hasta nuestros días.

Dejando a un lado el problema histórico de por qué no hubo inmediata crítica contemporánea, vamos a considerar la continua molestia causada a sus lectores durante los cuatro siglos que han pasado desde que *El Príncipe* fue anotado en el Índice. La gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo me parece que residen en su relación con la civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es penosa porque es una elección entre dos mundos completos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está preparado a cometer crímenes para salvarlo.

Al matar, engañar, traicionar, los príncipes y republicanos de Maquiavelo están haciendo cosas infames, no condonables en términos de la moralidad común. El gran mérito de Maquiavelo es que no niega esto.¹⁰¹ Marsilio, Hobbes, Spinoza y, en modo propio, Hegel y Marx, trataron de negarlo. Así lo hicieron muchos defensores de la *raison d'état*, imperialistas y populistas, católicos y protestantes. Estos pensadores sostienen un solo sistema moral: y buscan mostrar que la moralidad que justifican, y ciertamente demandan tales hechos, es continuación de, y una forma más racional de, las con-

¹⁰¹ Esto es reconocido por Jacques Maritain [ver su *Moral Philosophy* (Londres, 1964), p. 199] que concede que Maquiavelo "nunca llamó bien al mal o mal al bien". *Machiavolitiik* muestra ser lo que es: el partido con los grandes batallones; no afirma que el Señor está de su lado: no *Dei gesta per Francos*.

fusas creencias éticas de la desordenada moralidad que los prohíbe absolutamente.

Desde la posición ventajosa de los grandes objetivos sociales, en nombre de quien estos actos (malvados *prima facie*) deben ser llevados a cabo, serán vistos (así va el argumento) ya no como malvados, sino como racionales, exigidos por la misma naturaleza de las cosas, por el bien común, o los verdaderos fines del hombre, o la dialéctica de la historia, condenados sólo por aquellos que no pueden o no verán un segmento suficientemente grande de las pautas lógicas o teológicas, o metafísicas o históricas; maljuizados, denunciados sólo por la miopía o la ceguera espiritual. En el peor caso estos "crímenes" son disonancias exigidas por la armonía mayor y por lo tanto, por aquellos que oyen esa armonía, de ninguna manera discordante.

Maquiavelo no es defensor de tal teoría abstracta. No se le ocurre emplear tal casuística. Es transparentemente honrado y claro. Al escoger una vida de estadista, y aun la vida de un ciudadano con suficiente sentido cívico como para querer que su estado tenga tan buen éxito y sea tan espléndido como sea posible, usted se compromete a rechazar el comportamiento cristiano.¹⁰² Pudiera ser que los cristianos tuvieran razón acerca del bienestar del alma individual, llevada fuera del contexto social o político. Pero el bienestar del estado no es el mismo que el bienestar del individuo: "son gobernados de diferente manera". Usted tendrá que hacer su elección: los únicos delitos son la debilidad, la cobardía, la estupidez, que lo pueden hacer retirarse a la mitad de la corriente, y fracasar.

El compromiso con la moralidad corriente conduce a la chapucería, que siempre es despreciable, y cuando la practican estadistas envuelven a los hombres en la ruina. El fin "excusa" los medios, por terrible que esto pudiera parecer, aun en términos de la ética pagana, si éste es (en términos de los ideales de Tucídides o Polibio, Cicerón o Livio) suficientemente elevado. Bruto tuvo derecho a matar a sus hijos: salvó a Roma. Soderini no tuvo estómago para perpetrar tales hechos y arruinó a Florencia. Savonarola, que tenía firmes ideas acerca de la austeridad y la fuerza moral y la

¹⁰² A riesgo de acabar con la paciencia del lector, debo repetir que esto es un conflicto no de una capacidad pagana de gobernar con una moral cristiana, sino de la moral pagana (indisolublemente conectada con la vida social e inconcebible sin ella) con la ética cristiana que, cualquiera que fueran sus implicaciones con la política, puede ser expuesta independientemente de ellas, como no pudiera hacerse, por ejemplo, con las éticas de Aristóteles o de Hegel.

corrupción, pereció porque no se dio cuenta que un profeta desarrollado va siempre al cadalso.

Si uno puede producir el resultado correcto con el uso de la devoción y el efecto de los hombres, vamos a hacerlo así por todos los medios. No tiene caso provocar sufrimiento por el solo hecho de hacerlo. Pero si uno no puede, entonces Moisés, Rómulo, Teseo, Ciro son los ejemplos y debe emplearse el temor. No hay satanismo siniestro en Maquiavelo, nada del gran pecador de Dostoiévski, persiguiendo el mal por el mal mismo. A la famosa pregunta de Dostoiévski "¿Todo está permitido?", Maquiavelo (que para Dostoiévski sería seguramente un ateo) contesta "Sí, si el fin—esto es, la persecución de los intereses básicos de la sociedad en una situación específica—no puede ser llevado a cabo en otra forma".

Esta situación no ha sido debidamente entendida por algunos que declaran no ser contrarios a Maquiavelo. Figgis, por ejemplo,¹⁰³ piensa que Maquiavelo suspendió "la acción del *habeas corpus* a toda la raza humana", es decir, defendió actos de terrorismo por-que para él la situación fue siempre crítica, siempre desesperada, de modo que confundió principios políticos ordinarios con reglas necesarias, si acaso, sólo en casos extremos.

Otros—tal vez la mayoría de sus intérpretes—lo vieron como el originador o cuando menos el defensor de lo que posteriormente fue llamado "raison d'état", "Staatsräson", "ragion di stato": la justificación de actos inmorales cuando se llevan a cabo en apoyo del estado en circunstancias excepcionales. Más de un estudioso ha anotado, con suficiente razón, que la noción de casos desesperados requiere desesperados remedios—que la "necesidad no conoce ley"—, esto se encontrará no sólo en la antigüedad sino igualmente en Aquino y en Dante y en otros escritores medievales mucho antes que Bellarmino o Maquiavelo.

Estos paralelos me parece que descansan en una profunda pero característica incomprensión de las tesis de Maquiavelo. El no dice que mientras en situaciones normales la moralidad corriente—esto es, el código ético cristiano o semicristiano—deberá prevalecer, aunque pueden acontecer situaciones anormales en las que toda la estructura social, en la que sólo este código puede funcionar, se pone en peligro, y que en emergencias de esta clase actos que generalmente se ven como malvados y correctamente prohibidos, están justificados.

¹⁰³ *Op. cit.* (nota 61), p. 76.

Esta es la posición de, entre otros, aquellos que piensan que toda moralidad finalmente descansa en la existencia de ciertas instituciones —digamos los católicos romanos, que ven la existencia de la iglesia y del papado como indispensables a la cristiandad—, o nacionalistas que ven en la fuerza política de una nación la única fuerza de vida espiritual. Tales personas mantienen que pueden ser justificadas esas extremas y “espantosas” medidas, necesarias para proteger el estado o la iglesia o la cultura nacional en momentos de crisis agudas, dado que la ruina de estas instituciones puede dañar fatalmente la estructura indispensable de todos los otros valores. Esta es una doctrina en términos de la cual tanto católicos como protestantes, conservadores y comunistas, han defendido enormidades que hielan la sangre de los hombres comunes.

Pero no es esta la posición de Maquiavelo. Para los defensores de la *raison d'état*, la única justificación de estas medidas es que son excepcionales, que son necesarias para conservar un sistema cuyas propósitos es precisamente evitar la necesidad de tan odiosas medidas, así la única justificación de tales pasos es que terminarán con la situación que las hace necesarias. Pero 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”; de aquí que Baglioni, que se asustó de las consecuencias lógicas de su propia política, fue incapaz de gobernar.

La noción de *raison d'état* implica un conflicto de valores que pudiera ser muy penoso para hombres sensibles y moralmente buenos. Para Maquiavelo no hay conflicto. La vida pública tiene su propia moralidad frente a la que los principios cristianos (o cualquier valor personal absoluto) tienden a ser un obstáculo gratuito. Esta vida tiene sus propias normas: no requiere terror perpetuo, pero aprueba, o cuando menos permite, el uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política.

Sheldon Wolin¹⁰⁴ me parece justo al insistir que Maquiavelo cree en una permanente “economía de la violencia”, en la necesidad de una consistente reserva de fuerzas siempre en el trasfondo para conservar las cosas en tal forma que las virtudes admiradas por él y por los pensadores clásicos a los que recurre, puedan ser protegidas y se les permita florecer. Los hombres educados en una comunidad en la que tal fuerza, o su posibilidad, se use correctamente,

¹⁰⁴ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Londres, 1960), pp. 220-224.

vivirán las vidas felices de los griegos o los romanos durante sus mejores horas. Estarán caracterizados por la vitalidad, el genio, la variedad, el orgullo, el poder, el éxito (Maquiavelo apenas habla de arte o ciencia); pero nunca serán, en ningún sentido claro, una comunidad cristiana. El conflicto moral que esta situación crea molestará sólo a aquellos que no están preparados para abandonar cualquiera de las direcciones: aquellos que aceptan que las dos vidas incompatibles son reconciliables.

Pero para Maquiavelo las demandas de la moralidad oficial apenas vale la pena discutirías, no son traducibles dentro de la práctica social: “Si todos los hombres fueran buenos...”, pero él siente con seguridad que los hombres nunca mejorarán más allá del punto en que las consideraciones del poder son pertinentes. Si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser guía para una existencia social normal. Quedó para alguien el declarar esto. Maquiavelo lo hizo.

Uno está obligado a elegir: y al elegir una forma de vida, se entrega la otra. Este es el punto central. Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (o de hecho: la frontera está imprecisa) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber como éste fue concebido por la ética europea corriente, y especialmente cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, ni aun la de los Antoninos, se llega a una conclusión de primera importancia: la creencia de que la solución correcta, objetiva, válida a la pregunta de cómo deben vivir los hombres puede, en principio, ser descubierta, no es en principio verdad. Esta fue una proposición verdaderamente *erschreckend*. Permittaseme tratar de ponerla en su contexto adecuado.

Una de las más profundas premisas del pensamiento político occidental es la doctrina, escasamente cuestionada durante su larga existencia, que existe algún principio único que no sólo regula el curso del sol y de las estrellas, sino que prescribe el comportamiento adecuado de todas las criaturas animadas. Los animales y los seres subracionales de todas clases lo siguen por instinto; los seres superiores logran la conciencia de ello y son libres para abandonarlo, pero sólo para su pérdida. Esta doctrina, en una versión u otra, ha dominado el pensamiento europeo desde Platón; ha aparecido en diferentes formas, y ha generado muchos símiles y alegorías; en su centro está la visión de una Naturaleza, Razón o propósito cósmico impersonal, o de un Creador divino cuyo poder ha dotado

a cada una de las cosas y criaturas con una función específica; estas funciones son elementos en un armonioso todo único, y sólo son inteligibles en términos del mismo.

Esto fue expresado frecuentemente con imágenes tomadas de la arquitectura: un gran edificio del que cada parte ajusta únicamente en la estructura total; o del cuerpo humano, como un todo orgánico que lo abraza todo; o de la vida en sociedad como una gran jerarquía, con Dios como el *ens realissimum* en la cúspide de dos sistemas paralelos—el orden feudal y el orden natural—que se prolonga hacia abajo de El, y que hacia arriba lo alcanzan, obedientes a su voluntad. O es visto como la Gran Cadena del Ser, la analogía platónica-cristiana del árbol del mundo, Ygdrasil, que eslabona tiempo y espacio y todo lo que éstos contienen. O ha sido representado como una analogía sacada de la música, como una orquesta en la que cada instrumento o grupo de instrumentos tiene su propio tono para tocar la infinitamente rica partitura polifónica. Cuando, después del siglo XVII, las metáforas armónicas remplazaron las imágenes polifónicas, los instrumentos ya no fueron concebidos tocando melodías específicas, sino como productores de sonidos que, aunque no pudieran ser totalmente inteligibles a un grupo dado de tañedores (y aun pudieran oírse discordantes o superfluos, tomados aisladamente), contribuían sin embargo al diseño total, perceptible sólo desde un punto muy superior.

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de las muchas variadas versiones de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las Formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *Logos* de los estoicos y de las iglesias cristianas y de sus vástagos secularizados. El avance de las ciencias generales generó más versiones de esta imagen empíricamente concebidas así como similes antropomórficos: la Dama Naturaleza como ajustadora de tendencias conflictivas (como en Hume y Adam Smith), o como Señora Naturaleza, maestra del mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses), de Naturaleza como corporizada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón unificado monístico está en el mismo corazón del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civiliza-

ción occidental. Ésta es la roca sobre la que han sido fundadas las vidas y creencias occidentales, que Maquiavelo parece, en efecto, haber hendido. Cambio tan grande no puede, desde luego, ser debido a los actos de un solo individuo. Apenas pudiera haberse llevado a cabo en un orden social y moralmente estable; muchos junto con él, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, indudablemente aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió el detonante fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. El exigir racionalidad en asuntos de conducta es exigir que se pueda, en principio, encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión. Cuando tales soluciones se discutieron en períodos anteriores, se aceptó normalmente que la sociedad perfecta podía ser concebida, cuando menos bosquejada; pues de otra manera ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Podrían no ser realizables aquí, abajo. Los hombres fueron demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O se dijo (por algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El Principé*) que eran medios técnicos los que estaban faltando, que ninguno había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos ni tecnológica o educativa o moralmente lo suficientemente avanzados. Pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los escritores de utopías, de Moro en adelante tuvieron una visión de lo que a los hombres les faltaba: clamaban, por decirlo así, ser capaces de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición—la corriente central del pensamiento—es falaz. Pues si la posición de él es válida entonces es imposible construir ni siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes—llamémoslas las cristianas y las paganas—que son, no meramente en la práctica sino en principio, incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se centra en el mundo del más allá—si sus ideas están infectadas así sea someramente con tal visión—no parecerá posible que den todo lo

que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio no son siempre necesidades malas e inescapables, sino que pudieran ser de valor supremo por sí mismas, entonces las gloriosas victorias que sobre la fortuna alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si sólo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità*—de las leyes que gobiernan la naturaleza y vidas humanas—por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de vidas sociales?

Abandonar la persecución de metas seculares pudiera conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun si esto es así, ¿es esto lo peor que puede suceder? Cualquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o de cualquiera de estos dos pensadores con los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos cuarto y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y empirícos europeos de la edad moderna estuvieron conformes en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines que correctamente tendrían que ser perseguidos por los hombres, aquéllos que harían a los hombres libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaron que podría haber un único fin para todos los hombres en todas las circunstancias, o diferentes fines para hombres de diferentes clases o en medios históricos diferentes. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, metafísicos y empirícos, los teístas a los ateos. Hubo un profundo desacuerdo acerca de temas morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, hubieran sugerido fue que pudieran existir fines—fines en sí mismos, únicamente en términos de los cuales cualquier otra cosa estuviera justificada—que fueran igualmente últimos, pero incompatibles uno con otro, que pudiera no existir una norma simple universal que capacitara a un hombre a elegir racionalmente entre ellos.

Esto fue ciertamente una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente, y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué si descubrirían que estaban compelidos a hacer una elección entre dos sistemas incommensurables, elegir como hicieron sin la ayuda de una vara de medida infalible que certificaba una forma de vida como superior a todas

las demás y podría ser usada para demostrar esto a satisfacción de todos los hombres racionales? ¿Estaba, tal vez, esta horrible verdad implícita en la exposición de Maquiavelo, que ha disgustado la conciencia moral de los hombres y ha perseguido desde entonces sus mentes tan permanentemente, tan obsesivamente?

Maquiavelo no lo propuso. No hubo problema ni pena para él; él no muestra rasgo de escepticismo ni relativismo; él escogió su lado, y no mostró interés en los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pax* Croce y los otros defensores de la interpretación del "humanista angustiado") no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó sólo a aquéllos que llegaron después de él, y no estaban preparados, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual éstos eran parte; ni, por otro lado, a negar, en cualquier caso, la validez de la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos, y los (grandemente paganos) valores y perspectivas que iban con él, corporizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, agita aún pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, es común que haya propuesto una tesis que disgusta una hondamente establecida *idée reçue*, tesis que aquellos que desean agarrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desear o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx.

Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo—los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así—sobre las mentes de sus lectores, y la colisión y aguda inconformidad moral subsecuentes lo que, a través de los años, han sido responsables de los desesperados esfuerzos por interpretar mal sus doctrinas, para representarlo como un cínico y por lo tanto, finalmente, como un superficial defensor del poder político, o como un satánico, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un con-temporizador, o como un amargado fracasado político, o como un vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empirícos, o como un criptorepublicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero

tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que han sido y aún están siendo representados para él.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero la concentración en uno u otro como constituyente de su esencial y "verdadero" carácter, me parece que es un argumento que parte de la desgana para encargar, aún más discutir, la incómoda verdad que Maquiavelo tuvo inintencionalmente, casi casualmente, que descubrir: esto es, que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles unos con otros que pudo haber habido un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse "filosófico") y no meramente material para la noción de la única solución última que, de haber sido realizada, hubiera establecido la sociedad perfecta.

III

Pero si tal solución no puede, ni aun en principio ser formulada, entonces todos los problemas políticos, y ciertamente los morales, son por lo tanto transformados. Esta no es una división de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio común a los sistemas entre los que se puede hacer una elección racional. Esto no es el rechazo del cristianismo por el paganismo (aunque Maquiavelo claramente prefirió a éste último), ni del paganismo por el cristianismo (que, cuando menos en su forma histórica, lo pensó incompatible con las necesidades básicas de los hombres normales), sino el acomodo de ambos lado a lado, con la implícita invitación a los hombres a escoger entre una vida privada, buena, virtuosa, o una existencia social buena, de éxito, pero no ambas.

Lo que ha sido mostrado por Maquiavelo (como por Nietzsche), que es frecuentemente congratuado por arrancar las máscaras de hipocresía, revelando brutalemente la verdad, y así por el estilo, no es que los hombres profesen una cosa y hagan otra (aunque sin duda él muestra esto también), sino que cuando asumen que ambos ideales son compatibles, o que tal vez son uno y el mismo ideal, y no permiten que esta suposición sea puesta en duda, son culpables de mala fe (como los existencialistas la llaman, o de "conciencia falsa", para usar la fórmula marxista), que su real comportamiento exhibe. Maquiavelo llama al engaño no sólo moralidad oficial —las

hipocresías de la vida ordinaria— sino uno de los fundamentos de la tradición filosófica central occidental, la creencia en la compatibilidad última de todos los valores genuinos. Su propio agotamiento no ha sido violentado. El ha hecho su elección. Parece totalmente despreocupado, ciertamente apenas consciente, de romper la tradicional moralidad de Occidente.

Pero el asunto que sus escritos han dramatizado, si no por él mismo sí por otros en los siglos que siguieron, ha sido éste: ¿qué razón tenemos nosotros para suponer que la justicia y la misericordia, la humildad y la *virtù*, la felicidad y el conocimiento, la gloria y la libertad, la magnificencia y la santidad, coincidirán siempre o siquiera serán compatibles? La justicia poética es, después de todo, llamada así no porque acontezca sino porque no acontece regularmente en la prosa de la vida ordinaria, donde, *ex hypothesis*, opera un tipo muy diferente de justicia: "un estado y un pueblo son gobernados en forma diferente a un individuo". Entonces, ¿cómo hablar de derechos destructibles ya sea en el sentido medieval o liberal? El hombre sabio debe eliminar fantasías de su cabeza, y deberá tratar de alejarlas de las cabezas de otros o, si son demasiado resistentes, deberá, cuando menos, como Pareto o el Gran Inquisidor de Dostoiévski recomendaban, explotarlas como un medio hacia una sociedad viable.

"La marcha de la historia del mundo está fuera de la virtud, el vicio o la justicia", dijo Hegel. Si por "la marcha de la historia" usted sustituye "una *patria* bien gobernada", e interpreta la noción de Hegel de virtud como la entienden los cristianos o los hombres comunes, entonces Maquiavelo es uno de los primeros proponentes de esta doctrina. Como todos los grandes innovadores no le faltan antecedentes. Pero los nombres de Palmieri y Pontano, y aun de Carneades y Sexto Empírico han dejado poca huella en el pensamiento europeo.

Croce ha insistido correctamente que Maquiavelo no es indiferente, ni cínico o irresponsable. Su patriotismo, su republicanism, su dedicación no están en duda. El sufrió por sus convicciones. Pensó continuamente en Florencia y en Italia, y en cómo salvarlas. Sin embargo, no es su carácter, ni sus dramas, ni su poesía, sus historias, sus actividades diplomáticas o políticas lo que le han ganado fama única.¹⁰⁵ Ni puede ser esto debido solamente a su imaginación

¹⁰⁵ La moral de su mejor comedia, *Mandragora*, me parece cercana a la de las obras políticas: que las doctrinas éticas profesadas por los personajes son completamente discordantes de lo que hacen para lograr sus varios fines: virtualmente

psicológica o sociológica. Su psicología es con frecuencia excesivamente primitiva. Escasamente parece tener en cuenta la escueta posibilidad de un altruismo sostenido y genuino; se rehúsa a considerar los motivos de los hombres que están preparados para luchar contra enormes desigualdades, que ignoran la *necessità* y están preparados a perder sus vidas por una causa sin esperanza.

Su desconfianza por las actitudes no mundanas, por los principios absolutos divorciados de la observación empírica, es fanáticamente poderosa—casi romántica—en su violencia; la visión del gran príncipe tocando sobre los seres humanos como en un instrumento lo intoxica. Asume que sociedades diferentes deben estar siempre en guerra entre sí, dado que tienen propósitos diferentes. Ve la historia como un interminable proceso de competencia de degollamientos en la que la única meta que pueden tener los hombres racionales es lograr el éxito a los ojos de sus contemporáneos y la posteridad. Es bueno para bajar las fantasías a la tierra pero asume, como Mill se quejaría de Bentham, que esto es suficiente. Concede demasiado poco a los impulsos ideales de los hombres. No tiene sentido histórico y poco sentido de la economía. No tiene sospecha del progreso tecnológico que está a punto de transformar la vida política y social, y en particular el arte de la guerra. No entiende cómo individuos, comunidades o culturas se desarrollan y transforman. Como Hobbes, asume que el argumento o motivo de la preservación de uno mismo automáticamente se impone ante todos los demás.

Dice a los hombres que sobre todas las cosas no sean tontos: seguir un principio que los puede llevar a la ruina es absurdo, cuando menos si juzgamos con normas mundanas; menciona respetuosamente otras normas, pero no muestra interés en ellas: aquellos que las adoptan no podrán crear nada que perpetúe su nombre. Sus romanos no son más reales que sus estilizadas figuras en sus brillan-

cada uno de ellos obtrine al final lo que quiere; si Callimaco hubiera resistido la tentación, o la dama que seduce la hubiera apenado el remordimiento, o Era Tirteo intentado practicar las máximas de los Padres y los Escolásticos con los cuales sazona liberalmente sus discursos, esto podría no haber ocurrido. Pero todo gira hacia lo mejor, aunque no desde el punto de vista de la moral aceptada. Si la obra castiga la hipocresía y la estupidez, el punto de vista no es el de la virtud sino de cándido hedonismo. La noción de que Calimaco es una especie de príncipe en la vida privada, con buen éxito para crear y mantener su propio mundo mediante el uso correcto de la astucia y el fraude, el ejercicio de la *virtù*, un osado reto a la *fortuna*, etcétera, parece plausible. Para esto ver a Henry Paulucci, Introducción a la *Mandragora* (Nueva York, 1957).

tes comedias. Sus seres humanos tienen tan poca vida interior o capacidad para la cooperación o la solidaridad social que, como en el caso de las criaturas no disímiles de Hobbes, es difícil ver cómo desarrollar suficiente confianza reciproca para crear un todo social duradero, aun bajo la perpetua sombra de la violencia cuidadosamente regulada.

Muy pocos podrían negar que los escritos de Maquiavelo, en particular *El Príncipe*, han escandalizado a la humanidad más profundamente y más continuamente que cualquier otro tratado político. La razón de esto—permítaseme decirlo nuevamente—no es el descubrimiento de que la política es el juego del poder; que las relaciones políticas entre y dentro de comunidades independientes envuelven el uso de la fuerza y el fraude, y no tienen relación con los principios profesados por los jugadores. Este conocimiento es un pensamiento antiguo y consciente acerca de la política, ciertamente tan viejo como Tucídides y Platón. Ni es sólo causado por los ejemplos que ofrece sobre el éxito en la adquisición y posesión del poder: la descripción de la masacre de Sinigaglia o el comportamiento de Agatocles u Oliverotto da Fermo no son ni más ni menos horribles que ciertos relatos similares en Tácito o Guicciardini. La proposición de que el crimen puede pagar no es nada nuevo en la historiografía occidental.

Ni es meramente su recomendación de medidas inhumanas lo que así disgusta a sus lectores: Aristóteles ha concedido hace mucho que se pueden presentar situaciones excepcionales; el consejo a los gobernantes en la *Política* es suficientemente rudo; Cicerón es consciente de que las situaciones críticas demandan medidas excepcionales; *ratio publicae utilitatis, ratio status*, fueron familiares en la Edad Media. "La necesidad no conoce ley", es un sentimiento tomiasta: Pierre de Auvernia dice en mucho lo mismo. Harrington lo repitió en el siglo siguiente, y Hume lo aplaudió.

Estas opiniones no fueron pensadas originalmente por estos, y tal vez por ningunos otros pensadores. Maquiavelo no originó, ni hizo mucho uso de, la *raison d'état*. Él realizó la importancia de la voluntad, el arrojo, la destreza, a expensas de las reglas trazadas por la tranquilidad *ragione*, a la cual sus colegas en la *Pratiche Fiorentini* y tal vez los de los Jardines Orcellari, pudieron haber acudido. Así hizo Leon Batista Alberti, cuando declaró que la *fortuna* sólo aplasta a los débiles y a los pobres; así hicieron poetas contemporáneos; así también, con su modo propio, Pico della Mirandola en su gran apóstrofe a los poderes del hombre que, a diferencia

de los ángeles, puede transformarse en cualquier forma: la imagen ardiente que está en el corazón del humanismo europeo, en el norte tanto como en el Mediterráneo.

Mucho más original, como frecuentemente ha sido observado, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como un campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes de él (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, pese a lo audaz en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los admiró fue algo diferente.

El logro cardinal de Maquiavelo, permitaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, el plantear una interrogación permanente en la senda de la posteridad. Esto brota de su reconocimiento *de facto* que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no meramente en circunstancias excepcionales, como resultado de una anormalidad, accidente o error —el choque de Antigona y Creón en la historia de Tristán— sino (y esto fue seguramente nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para aquellos que ven tales colisiones como raras, excepcionales y desastrosas, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa, y para las que, como seres racionales, uno no se puede preparar (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El Príncipe*, los *Discursos*, *Mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge como lo hace porque sabe lo que quiere, y está listo para pagar el precio. Uno escoge la civilización clásica más que el desierto tebano, Roma y no Jerusalén, pese a lo que los sacerdotes digan, porque tal es la naturaleza de uno —él no es existencialista o individualista romántico *avant la parole*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio él se encoge de hombros. Tales hombres no son para él. No tiene nada que decirles, nada hay acerca de lo cual discutir con ellos. Todo lo que le importa y a aquellos que concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse con la política o la educación o con cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los descarta para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo explícitamente afirme que haya un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben

hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que él saca entre la conducta que admira y la que condena. Parece dar por un hecho la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despreciativas o prorectoras, o palabras suaves acerca de la indebida interpretación del cristianismo.¹⁰⁶ Esto preocupa o enfurece a aquellos que están en mayor desacuerdo con él, principalmente porque va contra sus convicciones sin que parezca que es consciente de ello, y recomienda medios perversos como obviamente los más sensatos, algo que sólo los tontos o los visionarios rechazarán.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava una suposición mayor del mundo occidental: esto es que en algún punto, en lo pasado o en lo futuro, en este mundo o en el próximo, en la iglesia o en el laboratorio, en las especulaciones de la metafísica o en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del buen hombre sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más

¹⁰⁶ Por ejemplo en los pasajes de los *Discourses* citados arriba, o cuando él dice, "Creo que el mayor bien se puede hacer y el que más place a Dios es aquel que uno hace a su ciudad natal". Debo agradecer a Myron Gilbert por esta referencia a *A Discourse on Remodelling the Government of Florence* (Gilbert, *op. cit.*, nota 47, vol. I, pp. 113-114). En ninguna forma es este sentimiento único en las obras de Maquiavelo; pero, dejando a un lado su deseo de adular a León X, o la tendencia de todos los autores para caer dentro de los clichés de su propio tiempo, ¿debemos suponer que Maquiavelo trata de hacernos pensar que cuando Filippo de Medonia traspasó las poblaciones en una forma que (inevitable como se dice que fue) causó náusea aun a Maquiavelo, lo que hizo Filippo, dado que era bueno para Macedonia, era grato a Dios y, *per contra*, el fracaso de Giampaolo Baglioni en su intento de matar al Papa y a la Curia, desagradó a Dios? Tal noción de la Deidad es, para decir lo menos, remota de la del Nuevo Testamento. ¿Las necesidades de la patria son automáticamente idénticas a las del Todopoderoso? ¿Hay quienes se permitan dudar de esto por el peligro de caer en herejía? Pudiera ser que a veces Maquiavelo haya sido representado como demasiado maquiavélico; pero suponer que él creía que los derechos de Dios y de César eran perfectamente reconciliables reduce su tesis central al absurdo. Sin embargo, esto no prueba que él estaba ayuno de todo sentimiento cristiano: la *Esortazione alla penitenza* compuesta en el último año de su vida (si es genuina y no una falsificación posterior) muy bien pudiera ser absolutamente sincera, como lo creen Rüdolfo y Alderisio; Capponi puede haber exagerado el punto de que él "echó a la religión de su corazón", aun cuando "no estaba totalmente extinguido en su pensamiento". El punto es que habrá escasamente trazas de tales *états d'âme* en sus escritos políticos, únicos de los que nos ocupamos. Hay una discusión interesante de esto en Giuseppe Prezzolini, en su artículo ya citado (nota 68), en la que esta actitud se traza hasta Agustín, y la tesis de Croce es, por implicación, contrvertida.

de una respuesta igualmente válida a la pregunta, entonces la respuesta sería falsa) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de esto se hace no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Con seguridad se puede ver que esto resultaría insostenible para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los educados en religiones monísticas, o, en cualquier caso, sistema moral, social o político, que una brecha en él. Esta es la daga de la que Meinecke habla, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado; aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no lleva la cicatriz de ésta, pues él permaneció monista, aunque pagano.

Maquiavelo fue indudablemente culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la totalmente distinta proposición de que los ideales humanos más convencionales—fundados sobre las ideas de la ley natural, el amor fraterno y la bondad humana—eran irrealizables y que los que actuaban en el supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuía esta dudosa proposición a la antigüedad creyendo que fue verificada por la historia. La primera de esas aserciones golpea en la raíz de todas las doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar o cuando menos de formular, soluciones finales; la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en cualquier caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente: los idealizados tipos del griego de Pericles o del romano de la antigua república pudieron ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que esto fuera concebible), pero en la práctica—sobre todo en la historia a la cual nuestro autor se acercó por ilustraciones si no por pruebas—los tipos puros rara vez se obtienen: mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal que no ajustan dentro de clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar, pueden ser concebidos sin demasiada dificultad intelectual. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero sobre una suposición central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. El meramente da por sen-

tada la superioridad de la *antigua virtus* romana (lo que pudiera ser enloquecedor para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana como la enseña la iglesia. El pronuncia unas cuantas palabras casuales acerca de lo que el cristianismo pudiera haber legado a ser, pero no espera que cambie su actual carácter. Aquí deja el asunto. Cualquiera que cree en la moralidad cristiana y ve a la comunidad cristiana como su personificación, pero al mismo tiempo acepta en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechaza la herencia secular de Roma, un hombre en este predicamento se encara a un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no está meramente sin resolver sino que es insoluble. Este es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibnitz, el autor de *El Príncipe* ha enredado, un nudo que puede ser cortado, pero no desanudado.¹⁰⁷ De aquí provienen los esfuerzos para diluir sus doctrinas, o interpretarlas en tal forma como para arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo la duda es culpable de infectar toda la construcción monística. El sentido de certidumbre un tesoro escondido en alguna parte—la solución final de nuestros males—y al que alguna senda debe conducir (pues en principio debe ser descubrible); o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son todos piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que es sólo por la falta de habilidad, por estupidez o mala fortuna que no hemos, hasta la fecha, hallado la solución por la que todos los intereses se verán armonizados; esta creencia fundamental del pensamiento político de occidente ha sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres ¿es esto suficiente para comprender los interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El Príncipe* y los *Discursos* o para justificarlos?

Esta es la implicación negativa. Hay una que es positiva y pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. En tanto un solo ideal sea la verdadera meta, siempre parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que sea requerido para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón

¹⁰⁷ Citado por Prezzolini, *op. cit.* (nota 2), versión inglesa, pp. 222-23.

de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que ^{estamos} estamos moralmente ~~pre~~preparados para vivir de otra manera (aunque otros escogían diferente); si la racionalidad y el cálculo pueden ser aplicados sólo a medios o fines subordinados, pero nunca a fines últimos; entonces emerge un cuadro diferente de lo consuetudinario del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si sólo hay una solución para el enigma, entonces el único problema es primeramente cómo encontrarla, luego cómo llevarla al cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si esto no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), luego la senda se abre al empirismo, al pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que desearon sobrevivir se dieron cuenta que tenían que tolerar el error. Gradualmente vinieron a ver méritos en la diversidad y así se convirtieron en escépticos acerca de las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar algo en la práctica, otra es justificarlo racionalmente. Los "escandalosos" escritos de Maquiavelo iniciaron este último proceso. Este fue el viraje decisivo y sus consecuencias intelectuales, absolutamente no deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica), las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo hubiera seguramente condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta persecución del poder, de esplendor, de organización, de virtud, de poder para disciplinar hombres ingobernables contra enormes fuerzas dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de él mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él— peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres se hicieran conscientes de la necesidad de tener que hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se pudo conservar diferenciadas a ambas). Su logro es de primer orden, si sólo fuera porque el dilema nunca

ha dado paz al hombre desde que se arrojó luz sobre él (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica, sin duda, el conflicto que Maquiavelo hizo explícito. Convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha curado. Conocer lo peor no es siempre quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Es esta penosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente, sino en forma tal vez más efectiva relegando la moral tradicional nunca criticada al reino de la Utopía. Esto es lo que, de cualquier manera, quisiera yo sugerir. Donde más de veinte interpretaciones cupieron, la adición de una más no puede considerarse como una impertinencia. En el peor de los casos no sería sino otro intento para resolver el problema, ahora con más de cuatrocientos años encima, del cual Croce, al final de su larga vida presentó como "*Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli*".¹⁰⁸