

Boron, Atilio A.: Maquiavelo y el infierno de los filósofos. En publicación: Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo. Tomás Várnagy CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2000. ISBN: 950-9231-54-1

Disponible en la web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/maquiavelo/boron.pdf>

Fuente: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Maquiavelo y el infierno de los filósofos

← Atilio A. Boron *

Filosofía política, pensamiento crítico, revolución

Me propongo en este capítulo abordar, a vuelo de pájaro, una serie de temas suscitados por cada nueva relectura que, generación tras generación, se viene haciendo de Maquiavelo. El supuesto subyacente a este propósito es la convicción de que la obra del florentino es de una extraordinaria actualidad, y se la puede –en realidad se la debe– leer como si fuera el texto de un agudísimo observador de la escena contemporánea. Las claves interpretativas del legado teórico maquiaveliano son de una total pertinencia en el aquí y el ahora. Al igual que un puñado selecto de grandes filósofos políticos su voz nos resulta sorprendentemente actual. Es por eso que Maquiavelo es un “clásico” de la teoría política: alguien cuya obra trasciende las limitaciones de tiempo y geografía, y cuyas palabras poseen el raro don de la permanente contemporaneidad.

Esta actitud de aproximarnos a la teoría y la filosofía políticas desde el aquí y el ahora, se asienta sobre dos supuestos. Por un lado, el radical convencimiento de que la misión de la filosofía –y muy especialmente la filosofía política– es transformar el mundo y no sólo contemplarlo. La famosísima tesis onceava de Marx sobre Feuerbach constituye un axioma fundamental de nuestro trabajo en este campo. La reflexión filosófico-política de Maquiavelo obedecía a la misma inspiración; en su caso, liberar a Italia de la dominación extranjera y del yugo de la Iglesia romana.

* Profesor Titular Regular de Teoría Política y Social I y II de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Su preocupación no era tan sólo entender lúcidamente el drama político y civilizatorio que se desplegaba ante sus ojos sino cambiar un estado de cosas que se le hacía intolerable. Fiel a este talante, más de una vez Maquiavelo comentó la justeza de la observación de su admirado Dante cuando dijo que: “en política no se actúa para saber sino que se sabe para actuar” (Arocena, 1979: p. xviii). Hay pues una clara continuidad que, a través de los siglos, anuda la postura del italiano con la de Marx: ambos repudiaron la complacencia y el conservadurismo de la razón contemplativa y concibieron al conocimiento como arma de la revolución.

¿Maquiavelo revolucionario? Sí. De qué otro modo podría considerarse su apasionado llamado a liberar a Italia de los bárbaros. ¿No debería acaso *El Príncipe* ser interpretado como el manifiesto fundacional de la prolongada y cruenta “lucha de liberación nacional” que Italia libraría a lo largo de varios siglos? ¿Cómo negar las semejanzas existentes entre esa obra y la pléyade de manifiestos nacionalistas y democráticos que, especialmente en el siglo XX, convocaban a los pueblos a librar la batalla decisiva contra el colonialismo y el imperialismo? El capítulo final de *El Príncipe*, rematado con el verso de Petrarca que canta al “antiguo valor de los itálicos” y que los exhorta a tomar las armas para arrojar más allá de sus fronteras a los invasores, ¿no trae reminiscencias de un texto clásico de la literatura nacionalista revolucionaria de la segunda posguerra como, por ejemplo, *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, o de “La historia me absolverá”, el célebre discurso de Fidel Castro en el juicio por el asalto al Moncada? En ese sentido decimos que *El Príncipe* es un texto revolucionario. Gramsci así lo entiende al definirlo como un “libro viviente” en donde la ideología política y la ciencia política “se funden en la forma dramática del ‘mito’.” De un mito destinado a concientizar un pueblo y convertirlo en protagonista principalísimo de la liberación italiana y de su propia auto-emancipación (Gramsci, 1949: pp. 3-4)¹. En el marco de sus condicionamientos históricos, tanto por su contenido como por su estilo *El Príncipe* cumplió una función análoga a la que varios siglos después iría a desempeñar el *Manifiesto Comunista*: construir una nueva visión del mundo, salir a predicar la buena nueva y convocar a los explotados y oprimidos a librar la batalla decisiva.

En el caso de Maquiavelo, además, el calificativo de “revolucionario” le cabe también porque en ese pequeño libro rompe con una tradición dos veces milenaria en la filosofía política y en lugar de hablarle a los intelectuales orgánicos de su tiempo –los “cultos” que sabían leer y además lo hacían en la *lingua franca* de la época, el equivalente al inglés de nuestro tiempo, es decir, el latín– proyectó su discurso hacia las clases subalternas, interpelando al pueblo y enseñándole a quien no sabe cómo es que los dominantes ejercen su poder. Ésto lo comprendió con su habitual perspicacia Jean-Jacques Rousseau. Al referirse a la monarquía el ginebrino concluía que el interés de la corona “es, en primer lugar, que el pueblo sea débil, miserable, y que jamás pueda resistírsele.” Y añade, a renglón seguido que tal predisposición “es lo que Maquiavelo ha hecho ver con evidencia. Fin-

giendo dar lecciones a los reyes, las da, y grandes, a los pueblos. *El Príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos” (Rousseau, 1980: p. 78). Es cierto: fingiendo dar lecciones a quienes no las necesitaban lo que en realidad hizo fue impartirlas a quien sí precisaba de ellas, al pueblo. Sometido durante siglos por la ignorancia y la superstición, Maquiavelo “descubre” lo que la monarquía pretendía “encubrir” con un halo de santidad, invocando el derecho divino de los reyes y el carácter sobrenatural de su mandato.

Con su obra el florentino exhibe al poder en su total desnudez. Al mostrarlo como una construcción secular lo despoja de los ropajes religiosos e ideológicos que lo sacralizaban ante los ojos del pueblo y que suscitaban su obediencia y veneración. Por eso no estamos en presencia de un “inventor”, como lo quiere la leyenda negra, sino de un “descubridor”. Se equivoca, por ejemplo, Federico Chabod, uno de los estudiosos de la obra de Maquiavelo, cuando afirma que éste “abrió el camino para los excesos del absolutismo” (Chabod, 1960: pp. 121-124). ¿Qué quiere decir con ésto? ¿Que antes que Maquiavelo las “inventara” los poderosos desconocían las artes del engaño y la traición, y se abstendrían de utilizar la tortura y la mazmorra, o la traición y el asesinato político? No se trata de un argumento serio: un simple repaso de la historia demostraría como la violencia, en todas sus formas, es parte constitutiva del poder. Contrariamente a lo que sostienen algunos de sus más acerbos críticos Maquiavelo no inventó nada, solamente se limitó a observar y descubrir lo que estaba cubierto y exhibirlo ante el pueblo tanto en sus obras teóricas como en su comedia *La Mandrágora*. Su “culpa” imperdonable fue mostrar lo que otros ocultaban; codificar gracias a sus observaciones sobre las prácticas políticas de su tiempo y su atenta lectura de la historia las reglas del juego de la lucha política. Es tanto el inventor de la inmoralidad en la política como Koch lo es de la tuberculosis. Al descubrir la forma en que se conquistaba y ejercía el poder Maquiavelo aportó una visión totalmente secularizada y “técnica” de aquél –de sus intereses ocultos, sus móviles, su mecánica y sus instrumentos– sentando por esto mismo las bases de la libertad política en el naciente estado moderno. Libertad que tenía –y aún tiene– como su precondition la creencia en que la autoridad es un producto social y no la expresión de un ineluctable destino sellado por la Providencia y ante el cual hombres y mujeres deben inclinarse impotentes.

Todo lo anterior remite a la “misión” emancipadora de la filosofía, tema que hemos tratado con cierto detalle en otra parte y que por eso no reiteraremos en estas páginas (Boron, 1999: pp. 11-35; Boron, 2000: pp. 289-333). Pero hay, decíamos más arriba, una segunda fuente de la cual brota la actitud de acercarnos a la filosofía política desde la coyuntura actual: la convicción de que ésta constituye, en la feliz expresión de Sheldon Wolin, una tradición de discurso (Wolin, 1974: pp. 31-37). Esto significa que cuando hablamos de la teoría y la filosofía políticas nos referimos a un denso entramado de interrogantes y perspectivas del más diverso tipo y no a un detallado inventario de respuestas o conclusiones. En su magnífico

libro Wolin dice que el hecho de que a lo largo de veinticinco siglos los pensadores políticos “se hayan atenido ... a un vocabulario político común, y ... hayan aceptado un cierto núcleo de problemas como tema adecuado para la investigación política” ha dotado a la teoría y la filosofía políticas de una maravillosa continuidad, de una tradición de discurso y de significados que tornan posible y fecundo un “diálogo” entre un estudioso de nuestro tiempo y los filósofos políticos de la Atenas clásica (Wolin, 1974: p. 33). Por eso, poco importa saber si los Estados Unidos de la época de Jackson eran tan igualitarios como creía Alexis de Tocqueville. Lo que sí cuenta es la conexión que éste estableció entre democracia e igualdad, y es ésto lo que constituye su perdurable contribución a la teoría política. Tampoco interesa saber si existió alguna vez ese fortuito accidente que, según Rousseau, tuvo como resultado la “invención” de la propiedad privada. Lo que sí es de permanente relevancia, en cambio, es el examen de la relación entre ésta y la legitimidad o ilegitimidad del orden político. Dado que lo que cuenta son las preguntas más que las respuestas, las preocupaciones más que los resultados, es preciso reconocer que las que nos ha legado Maquiavelo son de una extraordinaria actualidad. Una relectura de algunos de sus textos –especialmente *El Príncipe* y los *Discursos*, que son los que constituyen la médula de toda su reflexión teórica– permite establecer significativas vinculaciones entre las situaciones que evoca en sus páginas y los problemas que agobian nuestra democracia y socavan las condiciones de nuestra sociabilidad. Sin ánimo de exhaustividad trataremos de demostrar la relevancia de la reflexión maquiaveliana en relación a ciertos temas cruciales de la vida política contemporánea.

Las enseñanzas de la historia

Una de las grandes pasiones de Maquiavelo era su amor por la historia. No concebía el saber político al margen de un profundo y minucioso reconocimiento de la historia. La reflexión teórica sobre las cosas de la política tenía un doble sustento: por un lado, las enseñanzas de la historia; por el otro, la observación realista del presente. En su célebre carta a Francesco Vettori Maquiavelo describe su pobre cotidianeidad la que, sin embargo, se trastoca en un majestuoso discurrir cuando:

“Llegada la noche, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en su puerta me despojo de la ropa cotidiana, llena de barro y mugre, y me visto con paños reales y curiales; así, decentemente vestido, entro en las viejas cortes de los hombres antiguos, donde acogido con amabilidad, me sirvo de aquellos manjares que son sólo míos y para los cuales he nacido. Estando allí no me avergüenzo de hablar con tales hombres, interrogarles sobre las razones de sus acciones, y esos hombres por su humanidad me responden” (Maquiavelo, 1979: p. 118)².

Maquiavelo abreva en la historia para aprender la política. Gracias a una ininterrumpida tradición de discurso es capaz de “conversar” con los grandes estadis-

tas e historiadores que tan frecuentemente aparecen en sus libros (Ciro el Grande, Alejandro, los constructores de la grandeza de Roma, etc.) y ellos le cuentan sus hazañas y sus frustraciones, sus triunfos y sus derrotas. Su reflexión no es, dice con modestia, sino una transcripción de sus enseñanzas. En este sentido es interesante comparar esta visión que Maquiavelo tiene de la historia con la que Jorge Luis Borges tiene de “su pasión”: las bibliotecas. Borges decía que los libros que allí se reúnen son otros tantos cuerpos encantados que contienen espíritus encerrados en sus páginas. Cuando el lector abre uno de esos libros –así como hacía Maquiavelo al entrar a su humilde escritorio de San Casciano, para releer la historia de los grandes personajes de la historia universal– los espíritus se liberan momentáneamente de su hechizo, recuperan la vida y la voz, y dialogan con el lector. El teórico político se nutre así de la savia que le infunde la historia política. El vínculo entre teoría política e historia es indisoluble en Maquiavelo, no así en la ciencia política contemporánea extraviada en los estériles laberintos de la formalización.

Producto de esa estrecha ligazón entre teoría política e historia es el realismo. Esto implica atenerse a aquello que nuestro autor denominaba *la verità effettuale delle cose*, la verdad efectiva de las cosas. En tiempos como los nuestros, en donde la política ha sido degradada al rango de un espectáculo *massmediático*, para no decir en un auténtico simulacro, vaciado de todo contenido y dominado por tecnócratas y vendedores de ilusiones, la consigna del florentino no podría ser más valedera. Francis Bacon dijo que la mayor virtud de Maquiavelo fue precisamente la de haber sido el primero que describió y tuvo en cuenta lo que los hombres hacían en la vida política y no lo que debían o decían hacer. Esta actitud realista, esta capacidad para distinguir la acción política en su verdad efectiva de los discursos y los mitos es más que nunca importante en momentos en que las ciencias sociales se encuentran bajo la perniciosa influencia del “giro lingüístico”, que las ha llevado en múltiples ocasiones a confundir la realidad de la política con la realidad del discurso, o a reducir la primera a lo segundo. Si bien para Maquiavelo el discurso político era importante (recordemos si no sus observaciones acerca de como debía el príncipe “parecer” aparte de ser), lo decisivo de la vida política discurría, y aún discurre hoy, por el terreno de la acción y no en el de la elocución.

La estabilidad del orden estatal y la vida civilizada

Maquiavelo aparece como quien inaugura, en los albores de la filosofía política moderna, la reflexión sobre el estado, entendido éste, naturalmente, no como cualquier tipo de orden político –que en un sentido tan amplio remontaría sus orígenes hasta los inicios de la sociedad humana– sino como la forma política específica que surge con el advenimiento de la sociedad burguesa y sus rasgos definitorios: expropiación de los productores, “separación” de la economía y la política, y constitución de una esfera privada que se contradistingue de la pública. Estos cambios, como sabemos, son consecuencia de la aparición del modo de pro-

ducción capitalista y el proceso de acumulación originaria que torna posible su implantación. Consumado el mismo la autoridad pierde el carácter “privado” que le conocimos durante el Medioevo –y por el cual la aristocracia nobiliaria era la dirigente “natural” de un determinado territorio: la clase propietaria de la tierra, que ordenaba la sociedad, administraba justicia y proveía a la defensa exterior y la ley y el orden domésticos– y se convierte en autoridad política de un estado que ahora pretende encarnar a la nación y la voluntad general.

Como ciudadano de Florencia, Maquiavelo fue testigo privilegiado de las fases iniciales de estas transformaciones. La abortada tentativa de implantar el capitalismo en Italia lo colocó rápidamente frente a una escena política en donde la exitosa fundación de un estado moderno constituía un objetivo impostergable no sólo para liberar a Italia del dominio extranjero sino también para garantizar ese *vivere politico e civile* que Maquiavelo consideraba como el fundamento mismo de la libertad. A un lector de finales del siglo XX no puede dejar de llamarle poderosamente la atención que nuestro autor valorase en tan alto grado la estabilidad política. Claro que, contrariamente a lo que indica el talante de nuestra época, para el florentino ésta era hija de un equilibrio virtuoso entre pueblo y clase dominante. Este tema, que se asoma apenas en *El Príncipe*, encuentra en los *Discursos* un tratamiento más sistemático en varios capítulos del libro primero. “En toda república hay dos partidos”, nos dice: “el del pueblo y el de los nobles. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos” (Machiavelli, 1970: p. 113).

Es evidente que el argumento de Maquiavelo nada tiene que ver con las visiones paranoicas acerca del conflicto social que hoy prevalecen en la Argentina y, en general, en toda América Latina. La preocupación obsesiva por la “gobernabilidad” que caracteriza al conjunto de nuestra clase política hubiera suscitado el sarcasmo del italiano. Una “gobernabilidad” entendida, además, desde un punto de vista elitista y conservador que instala la raíz del problema en el campo popular. Se desoye de este modo una vez más a Maquiavelo cuando éste identifica precisamente en la ambición desmedida e insaciable de los magnates, y no en la pobreza e indefensión del pueblo, la causa más profunda de la inestabilidad política (Machiavelli, 1970: pp. 113-124; 1974: pp. 46-55). Lo que razonablemente nos dice nuestro autor es que lejos de atemorizarse ante el estrépito y el clamoreo producido por el conflicto entre nobles y pueblo lo que hay que hacer es prestar atención a sus benéficas consecuencias. Y éstas, enseña la historia, fueron siempre positivas para la causa de la libertad.

El remate del razonamiento maquiaveliano es que el arte del buen gobierno exige apoyarse en el pueblo, consejo éste que no podría ser más contradictorio con el sentido común neoliberal de nuestro tiempo que asegura que sólo es posible gobernar si se lo hace con el favor de los mercados, es decir, de los ricos. Maquiavelo observa, por el contrario, que éstos jamás podrán ser saciados o apaci-

guados porque como se creen iguales o más fuertes que el gobierno, y en todo caso merecedores de todo tipo de privilegios y honores, siempre van a sentir que no se les reconoce la importancia de su misión o que los gobernantes no los recompensan como debieran. Por esto, los magnates permanentemente conspiran contra el gobierno. Ante esta realidad lo único que puede hacer el gobierno es apoyarse en el pueblo, que se conforma con no ser humillado ni oprimido y que, por esto mismo, significa un apoyo confiable y estable para la autoridad.

El escándalo sobre la “inmoralidad” de Maquiavelo

Sin dudas, el componente más polémico del legado teórico de Maquiavelo y el que ha alimentado con más fuerza y por más tiempo la leyenda negra que lo persigue hasta nuestros días es su argumento sobre la moralidad en la vida pública. Se trata de su constatación sobre la existencia de dos patrones de moralidad: uno válido para la vida privada y otro que rige en la vida pública. En conclusión, no sólo hay dos estándares morales en lugar de uno y absoluto como lo predicaba la iglesia, sino que, además, ambos están en conflicto. A partir de ahí Maquiavelo explora descarnadamente los límites de la moral tradicional, y pese a su acuerdo sustancial con ésta no se le escapó a su penetrante mirada que la vida política plantea exigencias y dilemas que no tienen resolución sino a partir de otro encuadre ético. Por ejemplo, la conducta prescrita por la moral cristiana ante una ofensa –aceptarla mansamente ofreciendo, si fuera necesario, la otra mejilla– puede ser el camino más seguro para acceder a la santidad; pero si la adopta un príncipe en el manejo de los asuntos del estado puede ser también la ruta más corta para conducir una sociedad a su ruina y una civilización a su tumba. La obligación de un gobernante ante una amenaza externa es asegurar la integridad territorial y la defensa de la población, apelando a instrumentos y actitudes que poco o nada tienen que ver con la moral cristiana.

Maquiavelo advirtió con total claridad esta oposición entre una moral para la vida privada –judeo-cristiana para más señas, y a la cual él respetaba y adhería– y una moral apropiada para la vida política, en donde imperaban otras normas, lo que de alguna manera podría llamarse “la moralidad del mundo pagano” y que giraba en torno a la *virtú*. Maquiavelo advirtió antes que nadie la tensión entre ambos patrones de moralidad en una época en que ambos, ante el colapso del orden feudal, comenzaban muy rápidamente a diferenciarse. En todo caso, no hay que perder de vista que esta aceptación de medios, instrumentos y estrategias reñidos con la moral tradicional en situaciones de crisis habían sido ocasionalmente admitidos por anteriores teóricos políticos. Sin ir más lejos tenemos el caso de Tomás de Aquino, para quien algo tan poco cristiano como el regicidio era una alternativa válida en determinadas circunstancias; o el minucioso inventario confeccionado por Aristóteles de los mecanismos y estratagemas a los que el tirano podía recurrir para perpetuarse en el poder (Crick, 1970: p. 62). A la luz de lo anterior no parece para nada aven-

turado concluir que la fama de inmoral y perverso que cosechó Maquiavelo a lo largo de cinco siglos es completamente gratuita e hipócrita. La historia de la teoría social y política revela que fueron muchos quienes, de alguna u otra manera, y por lo general más sibilamente que Maquiavelo, reconocieron la necesidad de utilizar recursos reñidos con la moral tradicional.

Esta clásica problemática maquiaveliana de la dualidad ética fue retomada, en el siglo XX, por un autor de la importancia de Max Weber. La tensión que el sociólogo alemán constata entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad si bien no es equivalente a la que se registra entre la moral privada y la moral política, o pagana, tiene varios puntos de contacto con el conflicto analizado por Maquiavelo. Sin embargo, Weber, un intelectual íntimamente ligado al conservador *establishment* alemán, no se atrevió a ir tan lejos como el florentino y mucho menos a discutir explícitamente sus tesis en su obra. Las citas que hace Weber de Maquiavelo son casi siempre circunstanciales y en ningún caso dan origen a un examen riguroso del pensamiento del florentino sobre la difícil relación entre política y moralidad, algo que le hubiera dado aún más espesor a la discusión que Weber despliega en “La política como vocación”. En dicha conferencia Weber reconoce la naturaleza problemática de la política desde el punto de vista moral, tal como se desprende del siguiente pasaje:

“... quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve ésto es un niño, políticamente hablando” (Weber, 1982: p. 358).

Y más adelante, lo reafirma con tonos aún más rotundos al decir que “quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder” (Weber, 1982: p. 361). ¡Un pacto con el diablo, poderes diabólicos! Es evidente que, más allá de la exageración weberiana, el dilema examinado por Maquiavelo era real, y que no obedecía a una perversión de su carácter sino que reflejaba la compleja realidad de la lucha política, en la cual no es cierto que “lo bueno solo produzca el bien y lo malo el mal”, como certeramente acota Weber.

Tal vez un simple ejemplo extraído de la historia argentina sirva para calibrar los alcances y las distorsiones de la leyenda negra y la supuesta duplicidad moral de Maquiavelo. En efecto, ¿cómo aparecería la figura de San Martín a la luz de las simplificaciones de la leyenda negra? Respuesta: como un traidor, como un oficial que formado en el ejército imperial de España y que habiendo jurado lealtad a la Corona rompe miserablemente su juramento y se confabula, junto con Bolívar, para destruir el imperio español en América y masacrar a sus antiguos camaradas de armas. Desde la perspectiva de la moral convencional la conducta de San Martín sería execrable y merecedora de toda condena. Pero, ¿es ésa la perspectiva ética desde la cual se debe juzgar el comportamiento de un hombre público, en la esfe-

ra pública? Ciertamente que no. Sólo una visión que nos permita distinguir la presencia simultánea de dos patrones de moralidad, uno para la vida privada y otro para la vida pública, puede rescatar a San Martín de tan terminante condena. Su supuesta “traición” es, en realidad, un gesto pletórico de *virtú*; una dolorosa ruptura en el plano personal pero que brindó a las colonias americanas la oportunidad de encontrar un genio militar que tornase realidad sus sueños de libertad. Desde el punto de vista de Maquiavelo, la actitud y la conducta de San Martín son dignas de todo elogio. La eficacia política y militar que requería la noble causa de la libertad y la independencia de las colonias entraba en contradicción con la irrestricta vigencia de la moralidad tradicional en el plano de la política. La primacía de la vida pública –en esa coyuntura, portadora de los beneficios civilizatorios de la independencia y la libertad– sobre la vida privada justificaba con creces la traición sanmartiniana. La tranquila resignación ante los dictados de la moral cristiana hubiera significado la perpetuación de una situación de opresión colonial que atentaba contra la mera posibilidad de construir ese *vivere político e civile* que era la condición misma del respeto de la ética tradicional. El complejo razonamiento maquiaveliano sobre las relaciones entre la ética tradicional y la ética pública nos permite así salir del atolladero, y de la parálisis práctica, a las que llevarían el simplismo y la linealidad de los argumentos tradicionales.

Que Maquiavelo no despreciaba la moral tradicional, para el ámbito en el cuál ésta era apropiada, lo demuestra el hecho de su conocida distinción entre el político exitoso y el estadista. “No se puede llamar *virtú* –nos dice nuestro autor– cuando se asesina a los ciudadanos, se traiciona a los amigos, y se carece de lealtad, compasión y religión; ésto puede servir para conquistar un imperio más no la gloria” (Machiavelli, 1974: p. 43). Un político puede ser exitoso apelando a crímenes y a malas artes, pero no es ésto lo que Maquiavelo aconseja. Su realismo le indica que a veces se puede triunfar con esos recursos, pero eso no hace del triunfador un estadista.

El infierno de los filósofos

Pocos días antes de su muerte, ocurrida el 21 de Junio de 1527, Maquiavelo relató a los amigos y familiares que lo acompañaban el siguiente sueño. Parado a la vera de un camino nuestro autor observa el paso de una multitud de hombres y mujeres en harapos, miserables, y que se arrastraban entre ayes de dolor y con muestras de sufrimiento brutalmente marcadas en sus rostros y cuerpos. Al preguntarles quienes eran obtiene esta respuesta: “somos los santos y beatos, y vamos camino del paraíso”. Poco después vio que se aproximaba un grupo de hombres de aspecto noble y grave, vestido con finos ropajes y que al par que caminaban majestuosamente debatían importantes problemas políticos. Al fijarse con más detenimiento reconoció a algunos de los grandes filósofos, historiadores y estadistas de la Antigüedad. Allí estaban Platón, Plutarco y Tácito; más allá se veía a Ciro el

Grande y Alejandro Magno departiendo con su tutor, Aristóteles. Intrigado, se acercó al grupo y respetuosamente les preguntó quienes eran y adónde iban. Su respuesta lo dejó estupefacto: “Somos los condenados del infierno”. Una vez que hubo relatado su sueño comentó burlescamente que al ver lo que había visto prefería ir al infierno para conversar de política con las grandes figuras de la Antigüedad antes que ir al paraíso a morir de aburrimiento con tantos santos y beatos (Viroli, 2000: p. 15). Viroli rescata oportunamente este recuerdo de Maquiavelo para señalar la convicción del florentino en el sentido que los grandes hombres que construyeron naciones e imperios –al igual que los filósofos e historiadores que reflexionaron sobre sus hazañas– no tuvieron otra alternativa más que violar las normas de la moral cristiana y por eso no son admitidos al paraíso sino que son enviados al infierno. Claro que éste, en la visión burlesca de Maquiavelo, se convierte en algo bastante más interesante y entretenido que aquél.

Esta resignificación del infierno, un verdadero “infierno de los filósofos”, aparecía también prefigurada en una suerte de hipotético epitafio que concibe al enterarse de la muerte de Piero Soderini, el débil y zigzagueante *gonfaloniere* de la república de Florencia. Maquiavelo había venido acumulando un sordo rencor contra Soderini porque éste, en astuta maniobra, había logrado casar a su sobrina con Giulano el Magnífico y pese a su oportuno reacomodo en la vida social y política de Florencia nunca se acordó de tenderle una mano a su fiel secretario, que seguía sumido en la pobreza y el ostracismo en San Casciano. Por eso, tras la noticia de su muerte Maquiavelo le dedicó el siguiente verso satírico:

La noche que murió Piero Soderini
Su alma llamó a la puerta del infierno
Plutón le contestó: “¿Qué infierno? ¡Cretino!
¡Lárgate al limbo con los otros niños!”
(Vallejo-Nájera, 1990: p. 18)

El infierno era cosa para hombres serios y para estadistas de verdad, no para irresolutos gobernantes que sólo sirven para arruinar a sus repúblicas. En *La Mandrágora* Calímaco habla de que “hay tantos hombres de bien en el infierno”, y si Soderini no es admitido en dicho lugar es porque, en cuanto hombre público, no ha sido un hombre de bien. Los fundadores de naciones e imperios y las grandes cabezas de la humanidad son hombres de bien cuyas obras e ideas aportaron a la felicidad de sus conciudadanos, y para serlo no tuvieron más alternativas que apartarse de los dictados de la moral convencional. Weber lo recordaba con tonos patéticos cuatro siglos después de Maquiavelo. Para quienes deben sellar un pacto con el diablo, aún movidos por el más noble de los propósitos, el cristianismo les tiene reservado un sitio preferencial en el infierno. Sólo que éste se convierte, en la perspectiva de Maquiavelo, en el refugio de los bien obrantes y los bien pensantes. De alguna manera la filosofía política crítica, que no ha renunciado a su vocación reformadora y utópica, también hoy sigue estando condenada al infierno.

Bibliografía

- Arocena, Luis A. 1979 “Estudio preliminar”, en Maquiavelo 1979.
- Boron, Atilio A.(compilador) 2000 *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Boron, Atilio A. (compilador) 1999 *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Chabod, Federico 1960 *Machiavelli and the Renaissance* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Crick, Bernard 1970 “Introduction”, en Machiavelli (1970).
- Fontana, Benedetto 1993 *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Gramsci, Antonio 1949 *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (Torino: Giulio Einaudi).
- Machiavelli, Niccolò 1969 *Opere Scelte* (Roma: Riuniti) [Selección a cargo de Gian Franco Berardi].
- Machiavelli, Niccolò 1970 (1521) *The Discourses* (Harmondsworth: Penguin).
- Machiavelli, Niccolò 1974 (1513) *Il Principe* (Torino: Giulio Einaudi).
- Maquiavelo, Nicolás 1979 *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: Eudeba) [Traducción y notas de Luis A. Arocena].
- Rousseau, Jean-Jacques 1980 (1762) *Del Contrato Social. Discursos* (Madrid: Alianza).
- Vallejo-Nájera, Juan Antonio 1990 *Locos egregios* (Barcelona: Planeta).
- Viroli, Maurizio 2000 (1998) *La Sonrisa de Maquiavelo* (Barcelona: Tusquets Editores).
- Weber, Max 1982 (1958) *Escritos Políticos* (México: Folios Ediciones).
- Wolin, Sheldon 1974 (1960) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

Notas

1 Remitimos al lector al minucioso estudio de la relación entre Gramsci y Maquiavelo que se encuentra en Fontana (1993).

2 Hemos introducido algunos pequeños cambios a la traducción, en lo esencial correcta, de Arocena pero que nos parecen sirven para destacar con más relieve el sentido de la enunciación maquiaveliana. En el original italiano el florentino dice que interroga a estos grandes hombres por las razones de sus “acciones”, lo que es bastante más preciso que una interrogación sobre las razones de sus “hechos” tal como aparece en la traducción al español. Gian Franco Berardi, estudioso y compilador de la obra de Maquiavelo, opina que esta carta de Maquiavelo, fechada en Florencia el 10 de Diciembre de 1513, es “la más bella de la literatura italiana” (Maquiavelo, 1979: p. 593).