

EL SABER POLITICO
EN MAQUIAVELO

PUBLICACIONES DEL
INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 8.ª

**ESTUDIOS DE HISTORIA
DEL PENSAMIENTO JURIDICO**

○

Núm. 1

FRANCISCO JAVIER CONDE

**EL SABER POLITICO
EN MAQUIAVELO**



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

R.32037

FRANCISCO JAVIER CONDE

Catedrático de Derecho Político, Secretario de Embajada

EL SABER POLITICO EN MAQUIAVELO



M A D R I D

1 9 4 8

ES PROPIEDAD. QUEDA HECHO EL DEPÓSITO
Y LA INSCRIPCIÓN EN EL REGISTRO QUE MARCA
LA LEY, RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS.

A María Jesús

*Las citas corresponden
a la famosa edición.
de obras completas
de MDCCCXIII*

PROLOGO



CUMPLIDO el trabajo, al disponerme a trazar estas líneas preliminares, se me viene a las mientes un añejo refrán castellano, versión de otro latino. Me digo a mí mismo si escribir sobre Maquiavelo no es llevar buhos a Atenas o hierro a Vizcaya. Legiones incontables de historiadores, filólogos, juristas, sociólogos y políticos, filósofos y literatos, han indagado a lo ancho, a lo largo y a lo hondo la vida y la obra del publicista italiano. Ni un solo pliegue de su azaroso vivir, ni una hebra de su pensar, han podido sustraerse a tan apasionada y sostenida pesquisa. Dar cima a una nueva investigación puramente erudita, con ser labor inmensa, apenas añadiría un adarme al caudal de lo ya co-

nocido. Pero pienso que no es desdeñable el intento de adentrarse nuevamente en las fuentes originales, a caza del sentido último de la sabiduría maquiavélica, en estas horas altas de la historia en que los conceptos forjados por el sutil florentino cobran una vertiginosa y desconcertante equivocidad. El fruto un tanto paradójico de esta indagación es la certeza de que la clave real de Maquiavelo, y acaso también una de las cifras del Estado moderno, es la Retórica. He ahí la razón de este libro, que encomiendo a la benevolencia del lector.

Madrid, septiembre de 1947.

JAVIER CONDE

I

LA FAMA DE MAQUIAVELO

Dos suertes de perduración de contrario signo depara la historia al pensador político: la conservación embalsamada y distante del clásico y la perennidad activa y operante del mito. Del clásico puede decirse que «está ahí», levantado sobre su tiempo y circunstancia propios, borrosa la figura, desvaído el nombre tras la obra, la definición o el concepto. Si acaso se nos propone como paradigma a imitar o como tirano pertinaz contra quien rebelarnos, no nos incita irresistiblemente a volvernos a él y, frente a su grandeza, el historiador difícilmente rebasa la curiosidad anticuaría o la lección pragmática. Desde tanta lejanía parece ocioso indagar la intimidad que alumbró tales conceptos, la

vena y el movimiento vivo de esa intimidad. El clásico no esconde secreto alguno.

Mas ocurre a veces que la obra de un pensador queda anegada y absorbida en el fulgor de su figura o en la resonancia de su propio nombre, modos superiores de pervivencia a los que el romano llamó *gloria* —cuando prevalece la figura— y *fama* —cuando perdura el nombre—. La figura gloriosa y el nombre famoso se transmiten de generación en generación, ora acrecidos, ora simplificados, ora adensados y potenciados. Entonces el recuerdo cuaja en imágenes, que son como el traspunto de su propia fuerza. Cada pueblo, cada época, cada centuria, alumbra en su regazo una imagen nueva y la serie de esas imágenes reverdecidas a porfía con matiz distinto forma parte integrante de la historia del pensador tanto como su obra. Desplégase su ser en el reflejo iluminado de los siglos y sólo se acierta a comprenderlo íntegramente tras de haber recorrido paso a paso la huella que el nombre dejara en la memoria de los pueblos y las generaciones.

Así, en el caso de Nicolás Maquiavelo, florentino, a quien ha cabido la buena y mala fortuna de entrar en la historia como nombre famoso. *Tanto Nomini Nullum Par Elogium*, reza la blanca lápida sencilla que cierra su sepulcro en la Santa Croce florentina. «... perchè —ha dicho en una ocasión Maquiavelo mismo— e'

sono le forze, che facilmente s'acquistano i nomi, non i nomi le forze» (1). Pero ni él mismo, que, en defecto de otra más alta, acaso buscó siempre en vida la gloria del escritor político (2), hubiera osado soñar que la fuerza fascinadora de su pensamiento sería capaz de granjearle tanto nombre. Más que otro alguno en la historia del pensamiento político, el nombre de Maquiavelo aprisiona en el seno misterioso de su sonido una extraña fuerza encantada, como de mágico conjuro. Todavía hoy, después de varios siglos de un racionalismo a ultranza que ha desencantado toda clase de signos, nombres y símbolos, la simple evocación del publicista florentino suscita extraños terrores, hace vibrar en el oído el eco de lejanas resonancias y trae ante los ojos espectáculos de luz y calígine, fundaciones y destrucciones.

La imagen de un hombre, el recuerdo de una cosa, la memoria de un suceso que una generación transmite a otra, acentuando o atenuando el rasgo y el color, suele ser obra de pocos. ¿Quiénes han sido esos pocos que han dado a la figura de Maquiavelo perfil neto, he-

(1) *Discorsi*, págs. 105-6.

(2) V. *Discorso sulla Riforma*, pág. 121. No es exagerado decir que Maquiavelo fué teórico a pesar suyo y de su genuina vocación política práctica.

cho de la opinión vacilante juicio cierto y del juicio fórmula? (3).

El comienzo del mito se ha de buscar en la actitud de aquella instancia única y suprema que en el primer tercio del siglo dieciséis pondera inapelablemente las acciones y obras humanas: la Iglesia. En un principio no es hostil a Maquiavelo. Imprímense sus obras capitales por vez primera en prensas vaticanas y llevan el «imprimatur» de Clemente VII (4). La valoración positiva perdura mientras Maquiavelo vive y todavía en los años siguientes a su muerte son los juicios vacilantes y subjetivos. Pero la condenación vendrá irremediabilmente. Maquiavelo ha predicho la ruina de la Iglesia, ha hecho a las virtudes cristianas responsables de las desgracias de Italia (5). El cambio de actitud

(3) V. R. König, *Niccolo Machiavelli*, 1941, págs. 23 y siguientes.

(4) V. A. Gerber, *Niccolo Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen seiner Werke*, Gotha, 1912-1913. El Breve de Clemente VII autorizando al librero Antonio Blado la impresión de las *Historias*, el *Principe* y los *Discursos*, es de 23 de agosto de 1531.

(5) V. *Discorsi*, 397; ídem, 188-9: «La Religione nostra a glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, nell'abiezione, e nel dispregio delle cose umane; quell'altra lo poneva nella grandezza dell'animo, nella fortaleza del corpo, e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la Religione nostra

no se hará esperar mucho, y por graves razones. En cuanto la Reforma se desvela a sí misma como peligro universal, la Iglesia no puede ya pasar por alto reproches e invectivas, por pequeños que sean. Pronto comienza la ofensiva contra Maquiavelo desde el sector más aguerrido de la Iglesia militante. En 1559 es quemado por los jesuítas «in effigie», en Ingolstadt; Sixto IV incluye sus obras en el *Indice* y la sentencia es definitivamente confirmada por el Concilio de Trento en 1564 (6).

En el curso de esta campaña contra el veneno maquiavélico se forma el primer juicio consistente sobre Maquiavelo. En 1576 publica Gentillet su famoso *Discorso*, al que se dará más tarde el nombre de *Antimaquiavelo*, verdadero arsenal donde los escritores posteriores irán a bucear en busca de los mejores argumentos contra el florentino. El jesuíta Antonio Possevino dirá de él en 1592: «Sceleratum Satanae organum»;



richiede che abbia in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare ch'abbia rendutto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati... E benchè paja che sia effeminato il mondo, e disarmato il cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, ché hanno interpretato la nostra Religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù.»

(6) V. König, op. cit., pág. 25 y sigs. V. también el Prólogo a la edición de 1813, pág. XV.

tres años más tarde el Padre Rivadeneyra le llamará «ministro de Satanás» (7). Junto a ellos, una pléyade de escritores y polemistas, que las más veces no hacen

(7) La obra de Rivadeneyra tiene como subtítulo *Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. El juicio entero sobre Maquiavelo reza así: «... tomando por fundamento que el blanco a que siempre debe mirar el Príncipe, es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos o buenos, justos o injustos, que le puedan aprovechar; pone entre estos medios el de nuestra santa Religión, y enseña que el Príncipe no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene a su Estado. Y que para conservarle, debe algunas veces mostrarse piadoso, aunque no lo sea; y otras abrazar cualquiera Religión, por desatinada que sea. ¿Quién puede sin lágrimas oír los otros preceptos que da este hombre para conservar los Estados, viendo la ansia con que algunos hombres de Estado los desean saber, la atención con que los leen, y la estima que hacen de ellos, como si fuesen venidos del Cielo (para su conservación), y no del Infierno para ruina de todos los Estados? Porque, demás de hablar baxamente de la Iglesia Católica y Romana, y atribuir las leyes y victorias de Moysén, no a Dios que le guiaba, sino a su valor y poder; y la felicidad del hombre, al caso y a la fortuna, y no a la Religión y a la virtud: enseña que el Príncipe debe ceer más a sí, que a ningún sabio consejo; y que no hay otra causa justa para hacer guerra, sino la que parece al Príncipe que le es conveniente o necesaria: y que para cortar toda esperanza de paz, debe hacer notables injurias y agravios a sus enemigos; y que para destruir alguna ciudad o provincia sin guerra, no hay tal como sembrarla de pecados y vicios; y que se debe persuadir que las injurias pasadas jamás se olvidan, por muchos beneficios que se hagan al que las recibió. Que se debe imitar algún tirano valeroso, en el gobierno, y desear ser más temido, que amado, por-

sino repetir los argumentos de Possevino contra la obra maquiavélica. He aquí el dictamen en bloque: Maquiavelo es el ministro del Diablo, preparador de la Reforma. Puede a este respecto tomarse como ejemplar la opinión de Rivadeneyra. Dice así: «Sembró al principio este mal hombre y ministro de Satanás, esta perversa y diabólica doctrina en Italia (porque como en el título de sus obras se dice, fué ciudadano y secretario florentino). Después, con las herejías que el mismo Satanás ha levantado, se ha ido extendiendo y penetrando a otras provincias, inficionándolas de manera que con estar las de Francia, Flandes, Escocia, Inglaterra y otras abrasadas por el fuego infernal de ellas, y ser increíbles las calamidades que con este incendio padecen, no son tantas, ni tan grandes, como las que les ha causado esta doctrina de Machiavelo, y esta falsa y perniciosa razón de Estado» (8). La argumentación suele ser similar en todos: a medida que transcurre el tiempo y el polemista se siente más distante históricamente de Maquiavelo, se toma este nombre como símbolo y cifra de un tipo de política y se le

que no hay que fiar en amistad; y otras cosas semejantes a estas, todas dignas de quien él era, y de ser desterradas de los consejos de cualquiera Príncipe Christiano, prudente y amigo de conservar su Estado» (págs. 1 y sigs. de la edición de 1788).

(8) Pág. III.

utiliza como escudo en la pugna confesional para acercarse cubierto al enemigo.

La ofensiva de los grandes escritores católicos proyecta el nombre de Maquiavelo sobre el fondo histórico universal de las guerras de religión bajo la imagen de aliado del diablo reformador. Y como el ir en tal compañía siempre trae fama, aunque mala, en este punto empieza el nombre de Maquiavelo a hacerse notorio en toda Europa (9). Multiplicanse las traducciones: en 1550 al francés, al latín en 1560, más tarde al holandés y al inglés. En España la Inquisición hace que las traducciones sólo circulen en versión manuscrita.

Por un fenómeno de paralelismo, típico en todas las grandes polémicas, los escritores protestantes esgrimen las mismas armas en sentido contrario. Es como una repetición de la ofensiva católica, invirtiendo los términos. Ahora toca a los católicos ser tachados de maquiavélicos. Maquiavelo es el responsable de la Saint Barthélemy. Los publicistas protestantes —recordemos nuevamente al hugonote Inocencio Gentillet con su *Antimaquiavelo* (1576)— siguen camino similar al de los tratadistas católicos. Como en el tratado del Padre Rivadeneyra, el blanco que se toma por mira es el *Príncipe*, del cual se entresaca la doctrina en forma de

(9) V. König, op. cit., págs. 23 y sigs.

principios generales y leyes universales. De los principios se infiere luego el carácter impío y ateo del autor.

A través de esta ofensiva en frentes múltiples el nombre de Maquiavelo se convierte en centro de polémica agria y violenta dentro de la atmósfera tensa y cargada de la Reforma y la Contrarreforma, donde cada cual fulmina sobre el adversario el baldón de maquiavelismo. Las cosas se complican de tal manera que Possevino llegará a tachar de maquiavélico el antimachiavelismo de los protestantes. Aquí ya no corresponde al nombre realidad alguna. El adjetivo «maquiavélico» se ha convertido en pura denominación genérica de ciertos fenómenos marginales de la vida histórico-social, que sin consideración a su valor y a su sentido son arrojados *pêle-mêle* en el cajón de sastre del maquiavelismo.

Tan menguado de sustancia queda el nombre que la leyenda se muestra propicia en extremo a la penetración de toda suerte de influencias históricas y literarias. Las baladas escocesas del siglo XVII adjetivan a Maquiavelo con el epíteto de «old nick», nombre popular y jocoso que al diablo se da en aquellas tierras. En Francia, tanto el nombre como la obra de Maquiavelo se amalgaman con el grupo de leyendas del *Roman de Renart*, al que se suman incluso los nombres de Pietro Aretino y San Ignacio de Loyola. Fórmase

al cabo una figura tragicómica tan disparatada, compleja y distante de la realidad, que se acaba por olvidar que Maquiavelo es nombre propio y se escribe la inicial con minúscula (10).

En España, la corriente antimachiavélica, vigorosamente mantenida desde los últimos decenios del XVI, perdura con el mismo tesón a todo lo largo del Barroco. Una espléndida falange de escritores cierra briosamente contra la obra de Maquiavelo, y, a fuerza de emplear los mismos argumentos, los afila y pule con incansable tenacidad. Para Claudio Clemente, Juan de Torres, Orozco y Covarrubias, Quevedo, Ceballos, Gracián, Márquez, Rivadeneyra, Alvia de Castro, Santa María, Antonio López de Vega, Mártir Rizo, Saavedra Fajardo, el maquiavelismo es «turbación de la razón», destruye el Estado, engendra tiranía y conduce irremediablemente al fracaso. Este coro barroco es unánime, el fundamento de la ofensiva idéntico, su sentido unívoco, las armas dialécticas las mismas, repetidas hasta el infinito (11).

En Inglaterra, si damos por bueno el juicio de Ma-

(10) V. König, *op. cit.*, págs. 32 y sigs.

(11) Tal vez con excepción de los «tacitistas» Alamos Barrientos y Lancina, V. Maravall. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, págs. 363 y sigs.

caulay, el proceso de diabolización del nombre se desarrolla a lo largo del XVII (Macauley, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays*; New York, 1860, I, 267 y s.). Apenas hay un escritor de la época isabelina que no aluda a Maquiavelo como encarnación de la hipocresía, de la crueldad y del crimen. El tipo del villano en los dramas de Shakespeare, Marlowe, Ben Jonson, Fletscher, es pergeñado con rasgos maquiavélicos, como en el famoso monólogo de Ricardo, Duque de Gloucester, en la tercera parte del *Rey Enrique VI*.

Un hecho político decisivo en la trayectoria del mundo moderno va a producir súbitamente un cambio de luces: la afirmación real del Estado moderno soberano, que alza sobre la pugna de las religiones el principio de la tolerancia y de la neutralidad en materia confesional. El nombre de Maquiavelo pierde poco a poco carácter polémico confesional y comienza a ser valorado bajo otro signo. El cambio es lento. Para Bodino, creador del concepto de la soberanía y paladín de la tolerancia, Maquiavelo sigue siendo, acaso por librarse él mismo de la mácula de maquiavelismo, principal y peligroso portavoz de la tiranía y del ateísmo (12). También los teóricos ingleses del *Divine Right*

(12) V. *Les six livres de la Republique*, pref. págs. III, V.

of Kings, muy influídos por la obra bodiniana (13), aluden frecuentemente a Maquiavelo con evidente hostilidad. El mismo Spinoza apenas se atreve a aventurar la hipótesis de que Maquiavelo persiguiera un fin bueno con sus consejos (*Tratado Político*, cap. V, sección 7).

El siglo XVIII seguirá fiel a la vieja leyenda. Las tesis se repiten monótonamente desde Pierre Bayle y Diderot hasta Rousseau (14).

También el *Antimaquiavelo* de Federico el Grande (1740) (15), en cuyo prefacio el autor dice «atre-

(13) V. Figgis, J. N., *The Divine Right of Kings*, 1922, páginas 129 y sigs.

(14) He aquí el conocido juicio del *Contrato Social*: «En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains. Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen; mais, attaché à la maison de Médicis il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son execrable héros manifeste assez son intention secrète; et l'opposition des maximes de son livre du *Prince*, et de son *Histoire de Florence* démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus. La cour de Rome a sévèrement défendu son livre: je le crois bien; c'est elle qu'il dépeint le plus clairement.» L. III, cap. 6. Montesquieu hace una curiosa interpretación psicológica del *Príncipe* en su *Esprit de Lois*, 1, XXIX, cap. 19.

(15) V. *Antimaquiavelo*, trad. alemana de Oppeln-Bronikowski, 1922, pág. 94.

verse a defender lo humano contra un monstruo que quisiera destruirlo», se mueve esencialmente en la misma línea, que ha perdurado hasta nuestros días en la interpretación del poeta noruego Kinck (16). La figura de Maquiavelo se separa del fondo sombrío de la Reforma, pero apenas ha variado la luz que ilumina su faz (17). El crimen de Maquiavelo, dice Federico el Grande, estriba no sólo en haber seducido y envenenado el sentido moral de los ciudadanos particulares, sino, sobre todo, en haber torcido perniciosamente la mente de los Príncipes, llamados a ser custodios del Derecho e imágenes de Dios en la tierra. Lo que los hombres del dieciocho borran resueltamente del mito tradicional es su perfil satánico. La crítica ilustrada acoge con sonrisa irónica el satanismo del dieciséis y del barroco. El mismo Feijóo no puede contener la risa cuando oye «tales discursos a hombres que han tenido bastante enseñanza para razonar con más exac-



(16) Hans E. Kinck, *Machiavelli. Seine Geschichte und seine Zeit*. (Traducción alemana, Basel, 1938.)

(17) En una historia cabal de la fama de Maquiavelo habría que abordar el interesante problema de los fundamentos sociológicos de esta singular unidad de interpretación del sentido de la obra maquiavélica en toda la trayectoria del Estado moderno hasta su consolidación como Estado absoluto.

titud» (18). Maquiavelo le parece «un mal hombre». Confiesa que sabe muy poco de su vida y que no conoce su obra sino a través de las máximas citadas por otros autores. Las interpretaciones tradicionales se le antojan falsas, retorcidas o sofisticas. Su sentido moral se rebela contra la tesis de que las máximas maquiavélicas son útiles, su espíritu crítico rechaza la artificiosa versión a la manera de Rousseau. Su sentido histórico, típicamente «ilustrado», le lleva a interpretar el maquiavelismo como un fenómeno genérico y válido para todos los tiempos y todos los pueblos. El maquiavelismo no es de hoy ni de ayer, no es siquiera un invento de Maquiavelo, al que no debe sino el nombre. Su raíz está en la naturaleza humana. No es doctrina sacada de la historia por Maquiavelo o tomada de éste por sus secuaces, pertenece a la esencia misma del hombre, está, en cierto modo, allende la historia, «no ha menester siglos». Es un fenómeno «natural» en la acepción más profunda del vocablo. Al convertirse en «natural», deja de ser «demoníaco», es sencillamente «normal» o mejor, «vulgar» (19).

(18) *Teatro Crítico Universal*, tomo V, discurso 4.º, «Maquiavelismo de los antiguos».

(19) «Ni veo yo tanta profundidad o agudeza en esas decantadas máximas de Aristóteles o de Maquiavelo. Basta para alcanzarlas un entendimiento mediano, y para ponerlas en ejecu-

La crítica dieciochesca ha preparado la vía a la comprensión genuinamente «histórica» de Maquiavelo. Esta será la obra de la centuria siguiente. Con el despertar de la conciencia histórica en el siglo décimonono entra el mito de Maquiavelo en una fase radicalmente diferente (20).

La actitud historicista, con sus dos principios cardinales de la individualidad y la evolución, no pretende medir los fenómenos históricos con un criterio racional absoluto; trata de mirarlos y aprehenderlos en su propio centro vital. Maquiavelo empieza a ser pergeñado como una figura histórica singular, incomparable y única, nacida de ciertos supuestos. Ante el ojo del historiador se abre el panorama desgarrado del Renacimiento: Maquiavelo, hijo de la trágica realidad del Cinquecento italiano, escindida en facciones y banderías. Se descubre una nueva vía de acceso al misterio del *Príncipe*. Bastará leerlo al revés, tomar como clave el último capítulo: la «Exortazione a liberare l'Italia da barbari». El precursor de esta nueva interpretación es Herder: Maquiavelo es, ni más ni menos, producto de una época determinada y su obra una especie de historia natural de la humanidad, cuyas má-

ción no se ha menester más que un corazón despiadado, o torcido.»

(20) V. Köning, op. cit., págs. 44 y sigs.

ximas principales, dice Herder, pueden verse prácticamente en Carlos V, Catalina de Médicis, Enrique VIII y Felipe II. *El Príncipe* no es ni una sátira, ni un libro político pernicioso, ni la mezcla de ambas cosas. Maquiavelo —añade Herder— era un hombre recto y honesto. Jamás fué su intención ofrecer una teoría general de la política, se limitó a retratar las costumbres y los modos de pensar y de hacer propios de su tiempo (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, Carta 58). A partir de este instante se abandona el plano puramente ético en la valoración de Maquiavelo y se le juzga desde el ángulo del Estado nacional. Se rechaza definitivamente como absurda la actitud que ve en la obra maquiavélica un compendio de principios políticos y morales válidos para todos los tiempos. El destino del nombre cambia decididamente. En adelante será esgrimido como ejemplo de pensamiento consecuente para apoyar las aspiraciones de Alemania y de Italia a su propia unificación nacional.

Fichte, espíritu gigante y apasionado, considera al «noble florentino» mal comprendido, calumniado, injustamente difamado y peor tratado aún por sus mismos defensores (21). En su sentir, la flojedad de la

(21) *Inwiefern Machiavellis Politik auch noch auf andere Zeiten Anwendung habe.*

moral maquiavélica no es culpa de su autor, sino de su época. No pretende Maquiavelo elaborar un derecho político trascendental. El *Príncipe* es un libro del que cualquier príncipe ha de poder echar mano en toda ocasión y en cualesquiera circunstancias, y el plan a que obedece está determinado por la estructura de su país y de su época. Sus preceptos están pensados para un país cuyo pueblo no quiere someterse al yugo de la ley, pues Maquiavelo no deja de repetir que allí donde el gobierno es firme, como ocurre a la sazón en España, en Francia o en Alemania, no pueden ni deben ser aplicados. Esta situación —sigue diciendo Fichte— ha cambiado totalmente desde que Maquiavelo escribía; lo que no ha cambiado un solo punto es aquel sector de los preceptos maquiavélicos que atañen a las relaciones entre los Estados. Aquí conserva Maquiavelo plena actualidad. En esta clase de relaciones no impera la ley ni el derecho, si no es el del más fuerte: «... esta relación pone los derechos divinos soberanos del destino y del gobierno del mundo en manos del Príncipe y le eleva sobre los mandamientos de la moral individual a un orden ético más alto, cuyo contenido material se encierra en estas palabras: «salus et decus populi suprema lex esto».

En este camino nuevo la voz briosa del joven He-

gel será decisiva (22). Maquiavelo es el espíritu que con serena y fría reflexión, en una época de miseria, de odio y descomposición general (la Italia del Renacimiento), ve como única vía salvadora la unión de todos los italianos en un Estado, señala con implacable consecuencia lo que la ciega furia y la corrupción del tiempo hacen necesario para redimirse y exhorta a su Príncipe a que asuma el papel de redentor de Italia y la gloria de liberarla de sus desgracias. El último capítulo del *Príncipe* es prenda segura de la sinceridad y seriedad de su autor. La interpretación que ha visto en este libro una ironía voluntariamente enmascarada es, a los ojos de Hegel, el intento sutil de poner a salvo el nombre y el genio de Maquiavelo sin abandonar del todo el plano de la valoración moral. Cuando se le mira, no ya como un compendio de principios políticos y morales válidos para siempre, sino como una idea forjada al contemplar la situación de la Italia de entonces, «no sólo queda el Príncipe justificado, sino que aparece como la concepción magna y verdadera de un entendimiento político auténtico del más grande y noble sentido». Italia tenía que ser un Estado y, desde este ángulo, los procedimientos del *Príncipe* aparecen

(22) Su juicio sobre el sentido de la obra maquiavélica está compendiado en la obra genial de su juventud *Die Verfassung Deutschlands*. Parte especial, I, 8.

bajo distinta luz. «Lo que hecho por un particular contra otro particular, o por un Estado contra otro Estado u otro particular resultaría abominable, es ahora justo castigo... El Estado tiene como deber supremo mantenerse a sí mismo... El cumplimiento de este deber supremo por parte del Estado no es un medio, sino un castigo...» Frente al crimen de la anarquía, el uso de la violencia no es simple medio instrumental, sino justa punición. Las abominables hazañas del Príncipe maquiavélico quedan sanadas en un pretendido plano de justicia suprema, allende la moral ordinaria, buena tan sólo para medir los actos de un particular frente a otro o de un Estado contra otro Estado. Pero todavía subraya Hegel otra nota a la cual será extraordinariamente sensible la hermenéutica posterior: la obra de Maquiavelo es el magno testimonio que él mismo ofrece a su propio tiempo y de su propia creencia, de cómo el destino de un pueblo en trance de decadencia política puede ser salvado por obra del genio. El *Príncipe* es ahora el «héroe» o «genio» en lucha con la fortuna. Empieza a ser interpretado desde el concepto de «virtud», como fuerza creadora, mítica e incomprensible de un hombre. Este argumento «genialista» en defensa de Maquiavelo pasará a nutrir todas las interpretaciones posteriores. Se trasfunde en él la peculiar afición hacia el «hombre genial», considerado



a partir de Shaftesbury como «revelación» en sentido casi religioso (23).

El nombre, antaño odioso, acompaña ahora en toda su trayectoria, en las avanzadas del nacionalismo revolucionario, a las pretensiones de Alemania e Italia como grandes potencias durante todo el siglo XIX. En Alemania, este proceso de reivindicación de signo «nacionalista» culmina en la *Política* de Treitschke. Ya antes, en 1858, Dollman ha escrito una *Defensa del maquiavelismo*, y en 1878 el historiador Carl Schirren presenta al Príncipe como arquetipo del «hombre natural», dominado por el apetito de poder, «tal como es, como no puede dejar de ser y como será hasta el fin de sus días». En Italia, dos grandes poetas del *Risorgimento* italiano, Alfieri y Ugo Foscolo, confieren a Maquiavelo la dignidad de héroe nacional. Cuando en 1925, en su *Preludio al Machiavelli* (24), Benito Mussolini interpreta y justifica al *Príncipe* como teoría del estado de necesidad, no hace sino canonizar el mito de Maquiavelo como paladín de la unificación nacional (25).

(23) Sobre el concepto del genio, V. Lange Eichbaum, *Genie als Problem*, 1941, págs. 11 y sigs.

(24) En *Gerarchia*, 1925.

(25) En la literatura política española del siglo XIX sobresale por su singularidad el Prólogo a una traducción anónima

del *Príncipe* publicada en Madrid en 1821. Representa este curioso prólogo una tentativa de comprensión histórica, tal vez única en la España del diecinueve. Comienza el autor combatiendo la tesis rusoniana que hace del *Príncipe* una sátira de propósito contra el poder arbitrario. *El Príncipe* está hecho «de buena fe» y no es sino un compendio del arte de gobernar extraído de la historia. Su inmoralidad depende de los principios vigentes en su época, porque «considerándose entonces todos los Estados de Europa como patrimonios legítimos de ciertas familias, y a su habitantes como vasallos que habían renunciado a los derechos de su naturaleza, o no los conocían, toda la ciencia política se reducía a enseñar a los príncipes el modo más fácil y seguro de mantenerse en la posesión de sus dominios, justa o injusta, legítima o abusiva...» «El maquiavelismo no es otra cosa que la doctrina y la práctica del absolutismo. Maquiavelistas prácticos —dice, recogiendo incluso una parte de la leyenda negra contra España— son todos los estadistas sobresalientes de la antigüedad, y los que hoy gozan de mayor nombre en España...» «la razón de Estado» es máxima que se encuentra adoptada en todos los tiempos por todos los gobernantes de España, proclamada y recibida por casi todos los publicistas españoles, y esto a pesar de la hipócrita manera con que se han proscrito las obras y aun el nombre célebre del primero que la estableció como un dogma político». Las coordenadas sociológicas en que el prologuista y traductor está inscrito son fáciles de precisar: se trata de un liberal español que escribe a raíz del movimiento revolucionario de Riego y la punta del prólogo está enderezada contra la Santa Alianza y sus pretensiones intervencionistas en nombre de la «legitimidad». «El principio de la legitimidad mal entendida no es sino maquiavelismo disfrazado». El prologuista subraya agudamente la parte de hipocresía que secretamente mueve a algunos difamadores del publicista florentino. También descubre certeramente la intención arcana que moviliza contra el italiano las plumas de los hombres representativos del dieciocho: «corifeos de la filosofía moderna, daban a los pueblos lecciones muy útiles tomando la máscara de censores severos de la

doctrina de Maquiavelo... bajo el nombre del Secretario de Florencia, los filósofos modernos han podido hacer impunemente muchas veces en el espacio de dos siglos la sátira más amarga de los gobiernos arbitrarios de Europa». Tras de haber desnudado ante los ojos del lector las raíces sociológicas de la fama de Maquiavelo, el prologuista confiesa el móvil histórico y objetivo que le ha llevado a hacer la traducción: la curiosidad y el deseo de comprender cabalmente la obra maquiavélica. Este afán objetivo de comprensión, infinitamente distante de la pura actitud pragmática y que deja traslucir una conciencia histórica nueva, lleva al prologuista a esta conclusión: «me convencí al instante que unos y otros (defensores y detractores) exageraban». La doctrina de Maquiavelo no contiene los verdaderos principios de la política, es simple compendio de lo que la historia enseña. Sus máximas «no son tan exactas ni tan ajustadas a la buena moral que puedan siempre servir de regla segura a los jefes de los pueblos, ni tan abominables que formen, como se ha pretendido, un arte infernal que lleve los hombres a su ruina por medio del fraude y de la maldad».

II

EL COLOQUIO CIENTIFICO
ACTUAL EN TORNO AL MITO
DE MAQUIAVELO



EL análisis sucinto de la fama de Maquiavelo nos revela la suerte que la historia depara al pensador político convertido en mito. Cada generación se siente obligada a encararse nuevamente con él. Detrás de cada interpretación se adivinan las fuerzas reales de la historia. El espectáculo que ofrece la fama de Maquiavelo al correr de los tiempos ilumina en su misma entraña la trayectoria del Estado moderno y la pugna de las fuerzas que alientan en su seno. La Reforma, la Contrarreforma, la Ilustración, el siglo XIX, han definido su actitud positiva o negativa frente al mito.

Pero la polémica perdura todavía hoy. Las diferentes interpretaciones fundamentales que hemos visto sur-

gir desde pocos años después de la muerte de Maquiavelo reaparecen en la discusión contemporánea infinitamente matizadas y enriquecidas. La problemática ha ganado en largura y profundidad, pero, allá en lo hondo, el historiador, el jurista y el político de nuestros días siguen enfrentándose con la obra y el nombre de Maquiavelo pertrechados de un haz de cuestiones similares a las de antaño.

La crítica histórica contemporánea ha permitido conocer con mayor rigor el trasfondo sobre el que se levanta la ingente figura del publicista italiano. Pero, como eterno *ritornello*, resuenan en la bibliografía actual sobre Maquiavelo las viejas preguntas aún no cumplidamente atendidas. ¿Qué se proponía en su obra? ¿Acaso enseñar, como él mismo dice al comienzo de los *Discursos*? ¿Dar una lección útil? ¿A quién? ¿Se limita la pluma de Maquiavelo a describir «realmente» la situación política de su tiempo, poniéndola, por así decir, en «fórmula»? ¿Es el *Príncipe* compendio de preceptos y reglas generales para el adiestramiento en el ejercicio del poder absoluto? ¿Será, por ventura, cierta la aguda interpretación de Rousseau y el *Príncipe* es acaso una máscara literaria tras de la que esconde su autor una entrañable vocación por la libertad? Las preguntas vuelven como *perpetuum mobile* a la mente y a la pluma de los intérpretes contemporá-

neos y, hoy como ayer, las respuestas oscilan desde las que califican a Maquiavelo de político realista hasta las que ven en él el contrapunto del realismo político y un representante genuino del utopismo a ultranza.

La nota común a las interpretaciones actuales más finas —salvo las que se limitan a repetir la problemática tradicional— es el empeño hondo y acendrado, heredado del siglo anterior, de comprender a Maquiavelo históricamente. La diferencia entre los exégetas de la centuria pasada y los contemporáneos estriba en que éstos no se limitan ordinariamente a la pura valoración y comprensión histórica. Llévales tal comprensión a replantear con mayor rigor y conocimiento de causa el problema moral inesquivable que el maquiavelismo encierra en su entraña. A través de este sutil coloquio contemporáneo sobre los temas maquiavélicos, el lector avisado percibe fácilmente que al pronunciar su sentencia sobre Maquiavelo cada interlocutor falla en conciencia, afirmativa o negativamente, sobre el sentido y el valor del Estado moderno como forma de organización política.

Escojamos, entre muchos, algunos interlocutores de alto bordo.

La interpretación heroica o genialista

Es, en cierto modo, la prolongación de la línea hermenéutica iniciada por los grandes filósofos del idealismo alemán. Maquiavelo aparece aquí como iniciador y formulador de la idea del Estado moderno y portavoz máximo de la manera moderna de entender la política como «poder». Versión que es hoy usual y común gracias a la influencia del famoso y magistral libro de Meinecke sobre *La idea de la razón de Estado* (1).

La interpretación se centra en los conceptos maquia-

(1) *Die Idee der Staatsräson*, 3.^a edición, 1929.

vélicos de *Virtù*, *Fortuna* y *Necessità*. Con el estudio de Maquiavelo inaugura Meinecke su libro y en él comienza la historia de la idea de la razón de Estado en Occidente (2). Todo su pensamiento político es, en sentir de Meinecke, razón de Estado. Una singular constelación de factores históricos ha permitido el nacimiento de la obra maquiavélica. Por lo pronto, la coincidencia de un gran derrumbamiento político con una magna renovación espiritual. La Italia del siglo XV, partida en cinco Estados, da lugar a un arte político racionalmente calculado, donde para nada cuentan los escrúpulos religiosos y morales. Las grandes catástrofes de la invasión española y francesa han afinado el espíritu político de los italianos. En esta gran escuela aprende Maquiavelo —como Secretario y diplomático de la República florentina hasta 1512— su primera lección y empieza a pensar por su cuenta (3). De la gran renovación espiritual del Renacimiento sólo tomará lo que le interesa para la comprensión de la realidad política. No absorberá el caudal entero del movimiento renaciente y sus ojos —dice Meinecke— están cerrados a la comprensión de las necesidades religiosas y especulativas de la época. Centrará su mirada en el Estado,

(2) Op. cit., págs. 36 y sigs.

(3) Op. cit., págs. 37 y sigs.



en sus formas y funciones y así florece en él y llega a máxima perfección el elemento específicamente racional y calculador del Renacimiento humanista genuino. El ejemplo de la Antigüedad no es invocado por Maquiavelo con fines puramente retóricos. En Maquiavelo renace, en cierto modo, el hombre antiguo y, pese al aparente respeto que guarda a la religión y a la Iglesia es, en el fondo, un verdadero pagano. En la Antigüedad busca Maquiavelo la «grandeza del ánimo y la fortaleza del cuerpo». El primer rasgo que define a Maquiavelo, según la creencia meineckiana, no es otro sino el «naturalismo». Es como un portavoz de las fuerzas vivas de la naturaleza y por eso su doctrina desemboca en un politeísmo de los valores vitales. La clave de Maquiavelo está, a juicio de Meinecke, en su concepto de la *virtù*, rico entramado conceptual donde se hermanan la tradición antigua y el humanismo, que abarca cualidades éticas, pero que encierra también en su seno una dimensión dinámica, puesta por la naturaleza en los hombres, heroísmo y brío para las hazañas políticas y guerreras y, sobre todo, una singular capacidad y fuerza para la fundación y conservación del Estado (4).

Esa órbita de la virtud, subrayada por Meinecke,

(4) Op. cit., págs. 39 y sigs.

está junto al círculo de la moral, pero allende ese círculo, en nuevo mundo aparte. Es, por así decir, una esfera «ética» distinta de la esfera ordinaria de la moral, plano superior, en cuanto constituye la fuente del «vivere político», suprema tarea abierta al humano-crear. Maquiavelo no duda en afirmar el derecho a violar todos los demás órdenes con tal que se cumplan los fines supremos. El «pecado» sigue siendo para Maquiavelo un acto inmoral; no es propiamente virtud, pero puede proceder de la virtud. Este concepto singular nace de una mezcla de pesimismo e idealismo y es como una síntesis de elementos mecánicos y vitales. Los hombres no hacen nada bueno si la necesidad no les constriñe. Sólo el hambre hace a los seres humanos diligentes; sólo por la pena conocen la justicia. Así, la justicia y el bien moral necesitan de la coacción política. Pero este positivismo causalista de Maquiavelo, añade Meinecke, está iluminado por el fuego de la *virtù*; fe en la potencia creadora de los grandes hombres que con sus hazañas elevan la virtud de los demás. Junto a este positivismo subraya Meinecke la nota mecanicista y vitalista en el concepto maquiavélico de la virtud. La virtud maquiavélica es, pues, algo así como energía vital combatiente; recoge en su seno la *andreia* helénica, más que las virtudes cristianas. El fin del Estado es el desenvolvimiento y crea-

ción de esa nueva virtud. Quizá la meta de la vida de Maquiavelo, añade Meinecke, fué la regeneración del pueblo italiano y de su Estado. Pero esta singular mezcla de idealismo y vitalismo está lastrada con la grave problemática que alienta en la esencia de la razón de Estado. Se ha roto la unidad religiosa y ética de la Edad Media. Maquiavelo cree haber descubierto una verdad nueva y no se cuida de la contradicción. No encuentra ya ningún plano sobresaliente donde pudieran unirse las diferentes regiones de la vida. Se limita a sacar apasionadamente las consecuencias más extremas y terribles de su verdad y, a fuer de buen descubridor, se goza en el espectáculo de las diferentes posiciones a que su verdad le lleva y no duda en aconsejar constantemente la *medicina forte* y la *regola generale*. Pero hay una discrepancia, que nunca acertó Maquiavelo a vencer, entre la esfera ética de la *virtù* y la esfera de la moral. Inevitablemente, el nuevo concepto rebaja a rango de instrumentos la religión y la ética. Es la virtud un concepto natural y dinámico que incluye la *ferocia* y en vano trata de vincularse al concepto del «orden» como *virtù ordinata* y fuerza de mando racionalmente regida. La *virtù ordinata* de Maquiavelo toma en cuenta la religión sólo por su importancia política. Ciertamente que el fundamento del Estado está en la religión, las leyes y la justicia. Pero ya

la religión y la moral no valen por sí mismas, carecen de autonomía, son simples medios para conseguir los fines de la *virtù*. De ahí aquel terrible consejo maquiavélico, tan preñado de peligros y de incalculable influencia en la historia del pensamiento político, de que se debe apoyar a la religión aunque sea falsa.

En la aguda visión de Meinecke muéstrase Maquiavelo como un hombre desarraigado de toda religión, sumido en un mundo desdivinizado y entregado a las fuerzas que la naturaleza le dió para empezar la lucha con la naturaleza misma. Así es, añade Meinecke, como Maquiavelo siente y ve su propia situación histórica. Su impresionante realismo trata de señorearla. A un lado está *fortuna*, a otro *virtù*. La ausencia de *virtù* ha llevado al hombre a ser vencido por la *fortuna*. Hay que oponer diques al Destino. Sólo la mitad de nuestros actos gobierna la *fortuna*. Por ella cambian los Estados y todo se muda, hasta que advenga un hombre fuerte capaz de vencerla. Vencer a la Fortuna es como vencer a mujer y requiere audacia y astucia. Aquí, dice finalmente Meinecke, se revela el límite puesto a la Virtud. El individuo no puede escapar del todo a su naturaleza. Varían los casos y hoy es malo lo que ayer era bueno. La fe en la fuerza casi incontrastable de la fortuna pone a Maquiavelo al borde del fatalismo. Pero el fatalismo maquiavélico sirve, en realidad, para ten-

sar el arco. Es preciso que *virtù* venza a *fortuna*. Si ésta es astuta, también aquélla debe serlo. Con esto queda desvelada a los ojos de Meinecke la esencia misma del maquiavelismo. En el obrar político es lícito el empleo de medios impuros cuando esos medios importan para el mantenimiento del poder. Es el hombre maquiavélico un ser sin luz trascendente, abandonado a la lucha con fuerzas demoníacas más poderosas que él. Por eso la virtud tiene derecho a usar toda clase de armas. El tercer término que comprende el juego de los conceptos maquiavélicos es, según Meinecke, el vocablo *necessità*. Virtud, Fortuna y Necesidad cierran la clave del pensamiento maquiavélico. La necesidad es la coacción causal, el medio que reduce a forma la materia humana, origen de la moral y de la justicia. Es la fuente de toda utilidad en los actos humanos. A mayor necesidad, mayor virtud, y cuando la razón no basta, necesidad obliga. Necesidad carece de ley. De ahí que el maquiavelismo sea una singular mezcla de naturalismo, voluntarismo y racionalismo. Hay que seguir los impulsos de la vida, pero hay que saber señorearlos con la razón. Sin su fe en el bien de la necesidad, dice Meinecke, Maquiavelo no hubiera proclamado tan resueltamente la maldición que la necesidad entraña. He aquí también lo que hace al maquiavelismo tan radical. Maquiavelo no tiembla ante

ningún abismo moral. El empleo de los medios que aconseja no era nuevo en su tiempo, pero Maquiavelo ha tenido el valor de expresarlo y fundamentarlo como sistema. Por eso representa un punto de inflexión en la historia europea. La cosa en sí no era nueva, lo nuevo fué que se enseñase al político como lección y programa. El gobernante tiene que aprender a no ser bueno cuando la necesidad lo exige. Ya no se tiene conciencia de que el empleo de medios malos entrañe una violación de la moral, sino que se encuentra justa la violación misma por razón de la necesidad. Junto al bien, el mal aparece como un medio necesario para consolidar el bien. Maquiavelo introduce así un dramático dualismo en la cultura moderna. El Estado moderno se desligará de las fuerzas espirituales para erigirse en poder temporal autónomo y organizado racionalmente. Pero se sentirá dramáticamente acongojado en su andadura por la conciencia de tal contradicción: no podrá prescindir de la moral y lo que hace es violarla cuando la necesidad lo exige. Pero Maquiavelo no ve la contradicción inmanente al maquiavelismo; se lo impide su férrea doctrina de la necesidad. En efecto, la misma fuerza que obliga al Príncipe a obrar mal obliga a los súbditos a ser morales; sólo por necesidad obra el hombre bien. La necesidad es, pues, para Maquiavelo fuerza que hiere y sana. El juego de



los tres términos, virtud, fortuna y necesidad, autoriza el uso de medios deshonestos y los hace inocuos. Maquiavelo sigue, pues, creyendo en la validez de la religión, de la moral y del derecho. Incluso en alguna ocasión llega a afirmar que si el Príncipe *puede*, no debe apartarse del bien. Pero en seguida añade un trágico consejo: el Príncipe no necesita ser virtuoso, sólo aparentarlo. La mentalidad de Maquiavelo no se da cuenta de lo trágico de esta actitud moral. Su mente sólo conoce un camino recto: el de la utilidad, frente a la moral, hasta sus últimas consecuencias.

La interpretación «demónica»

El término «demónico» alude a la sugestiva tesis del libro de Gerhard Ritter *Machtstaat und Utopie*, publicado en 1940. Aparece aquí el maquiavelismo como uno de los modos fundamentales de la conducta humana frente al problema moral del poder, válido para todos los tiempos y no sujeto a nacionalidad determinada. El contrapunto está constituido por lo que el mismo Ritter llama «moralismo» (5). Moralismo y maquiavelismo son, pues, dos maneras cardinales de entender y hacer la política. Esta tipología sirve a Ritter

(5) Prefacio, pág. 3.

para deslindar la oposición ideológica entre una política «continental» y una política «insular». Frente a Maquiavelo se levantan el nombre y la hazaña de Tomás Moro, representante de la actitud genuinamente «moralista».

Aunque la distinción no viene tomada en términos absolutos y los dos tipos que se postulan sirven sólo de polos de orientación para interpretar la realidad histórica, Maquiavelo asume en esta versión el papel de maestro del Estado moderno continental europeo, mientras Tomás Moro, con su *Utopía*, aparece como portavoz del Estado inglés insular moderno. El giro de los tiempos de la Edad Media al siglo XVI se caracterizaría, a los ojos de Ritter, no ya por el equívoco concepto de «individualismo», acuñado por Burckhardt, sino por la aparición en todos los países de Europa de una novedad radical: el Estado moderno. Maquiavelo y Tomás Moro son los dos polos del pensamiento europeo moderno que osaron abordar resueltamente el problema que sus contemporáneos sólo vieron sumido en sombras: el carácter demoníaco del poder (6). Por primera vez en la historia advierte Maquiavelo el lado sombrío de la política: la naturaleza

(6) Págs. 70 y sigs.

maliciosa del linaje humano (7). La esencia de la política queda definida como lucha total: la relación amigo-enemigo sojuzga toda clase de consideraciones morales y humanas. Maquiavelo no es sino un hijo de su tiempo, de un mundo abandonado de Dios, donde el hombre se halla entregado a sí mismo y al señorío de las oscuras fuerzas de la naturaleza. Los lazos que el destino tiende y la malicia de los hombres pueden crear situaciones en que la simple necesidad de afirmarse a sí mismo se anteponga a toda clase de miramientos morales. El «maquiavelismo» como tipo del pensamiento político descansa sobre estos supuestos decisivos: la inseguridad de un destino que se cierne ciego, traidor e incalculable sobre nuestras cabezas y el infinito egoísmo, la miseria infinita del género humano (8). En este sentido, piensa Ritter, resultaría innecesario esforzarse en la defensa de Maquiavelo y no sólo no merece excusas, sino las mayores alabanzas, como descubridor radical del carácter «demónico» del poder (9). Podría, a lo sumo, reprochársele haber esti-

(7) Págs. 24 y sigs.

(8) Págs. 29 y sigs.

(9) El término «dämonisch» es realmente intraducible. Conviene verterlo quizá por «demónico», pues no significa sólo «demoníaco» o cosa del demonio, en cuanto reflejo de las potencias del mal en el mundo humano histórico, sino, a la vez, obra

mado en tan poco la sensibilidad moral de los gobernados y su natural reacción frente a la bestialidad del poder. Pero, en realidad, la imagen natural y desnuda del hombre que Maquiavelo nos ha legado se repite en todas las formas de civilización, más o menos cubierta por el barniz de lo que suele llamarse cultura. De ahí el valor imperecedero y permanente que tiene la visión maquiavélica de la esencia de la lucha por el poder. En realidad, dice Ritter, cuando se lucha en serio por el poder las cosas son tal como Maquiavelo las pinta. Frente al afán de éxito caen por tierra toda clase de principios y convicciones morales.

Al hilo de esta interpretación, el valor permanente de la obra maquiavélica consistiría en haber desentrañado la esencia «demoníaca» del poder. Para el que considera «enemigo» a todo aquel que se opone al éxito de sus acciones y concede a la relación amigo-enemigo el valor supremo, la moral pierde su validez autónoma y absoluta (10). El segundo estrato del pensamiento político maquiavélico sería su fe ideal en el poder como principio de orden. El mismo poder político, cuyo carácter demoníaco nos es mostrado en

de «genios» a usanza helénica. Ritter ha tomado el vocablo de Tillich «Das Dämonische», 1926.

(10) Págs. 32 y sigs.

su desnudez, se convierte así en principio de educación moral del linaje humano. He aquí, según Ritter, la clave del concepto maquiavélico de la *virtù* (11). La doctrina de Maquiavelo enseña como lección suprema la primacía ética de la política. Pero la intención última de Maquiavelo sería conferir a esa ciega pugna por el poder de su propio mundo en torno sentido superior. El héroe maquiavélico saca el orden del caos—quiera sea por la violencia— y alcanza la regeneración de los pueblos decadentes gracias a una nueva *virtù* política.

La interpretación de Ritter desemboca por esta vertiente en las aguas caudales de Herder y Hegel: el sueño más fervoroso del florentino, el objetivo capital de su obra, consistirían en lograr la resurrección de Italia por obra de un héroe salvador (12). La clave de las intenciones maquiavélicas vendría cifrada en el capítulo final del *Príncipe* y en la exhortación a los italianos. De ahí que, a los ojos de Ritter, la tesis maquiavélica sea mucho más que una simple doctrina de la lucha por el poder y de la tiranía. Maquiavelo ha forjado un mito político propiamente dicho (13). Al

(11) Págs. 36 y sigs.

(12) Pág. 39.

(13) Pág. 40.

poner por eje del acontecer político la lucha por el poder y al erigir la guerra en la hora suprema en que se acrisola la virtud política, Maquiavelo se convierte a sí mismo en prototipo de la moderna teoría del Estado continental. De esta suerte, la política maquiavélica es la que mejor responde a las exigencias de los grandes Estados nacionales del continente europeo. Es arte de lo actual, de lo que en cada instante adviene, arte del momento histórico, no de lo que dura (14). Es doctrina fuerte para tiempos de crisis, no para tiempos de paz, para esos peligrosos períodos de decadencia y descomposición política y moral. Mirada desde el punto de vista de su influencia histórica, la lección del *Príncipe* ha servido admirablemente al Estado absoluto de los siglos XVI y XVII y a las grandes monarquías militares y burocráticas del continente europeo. La meta de Maquiavelo no era el Estado nacional, como algunos creen, añade Ritter, sino el Estado autoritario, una especie de despotismo sin límites claramente definidos, suavizado por un inteligente arte de gobierno, ventajoso para los gobernados. Nada tiene esto que ver con la idea nacionalista del siglo XIX. Es Maquiavelo profeta del *risorgimento*, mas no del resurgir nacional de los italianos Su pensamiento político está limitado por

(14) Pág. 44.

el horizonte de su época. El valor imperecedero de su doctrina estriba en haber enseñado por primera vez la férrea lección de la necesidad del poder como supuesto de toda libertad y haber descubierto que en la médula de toda fundación política hay siempre una afirmación y acumulación de poder material; su principal mérito, haber mirado cara a cara a la esencia misma del poder (15).

(15) Págs. 47 y sigs.

La interpretación decisionista

De la tesis de Meinecke a la interpretación del maquiavelismo como teoría del «estado de necesidad» hay sólo un paso. En la bibliografía contemporánea son muchos los que han seguido este camino. Descuellan, entre otras, la conocida interpretación de Mussolini a que antes aludíamos, la de Holstein y la de Freyer (16). Examinemos como más significativa la de este último.

El pensamiento de Maquiavelo —dice el gran sociólogo— no se nos ofrece en un solo plano, sino en va-

(16) Hans Freyer, *Machiavelli*, Leipzig, 1938.

rios estratos a lo hondo. En una primera capa, el acontecer político aparece como la sucesión de una serie de situaciones que se repiten en forma típica, de las cuales cabe deducir reglas para la acción. En este aspecto, la acción política es una técnica que puede ser aprendida, enseñada y elaborada teóricamente. Objeto de esa técnica es el estudio de las reglas que conducen al éxito. El objetivo es, pues, puramente técnico y Maquiavelo no se cuida de preguntar cuál sea el sentido y el valor de la meta propuesta. De ahí la radicalidad de la técnica maquiavélica. En este primer estrato del pensar maquiavélico la teoría política es técnica de la lucha absoluta. Pero no se agota en ello. Lo que hace de la teoría política maquiavélica más que una técnica es el concepto de *virtù*. Constituye el supuesto «substancial» de la acción política, con lo cual la obra de Maquiavelo —en su segundo estrato— se convierte en una metafísica de la substancia política. El objeto de esa metafísica es aprehender conceptualmente la *qualitas occulta* en que la *virtù* consiste. Sus problemas se amplían hasta constituir una teoría de la estructura del campo de fuerzas político. En el tercer estrato, lo decisivo es el giro eminentemente político que Maquiavelo confiere a la *virtù*, enderezada sólo a la conformación de las cosas terrenas, al ejercicio del poder sobre hombres y cosas. El concepto se des-



liga resueltamente de su subsuelo moral. En un tercer estrato, como apuntábamos hace un instante, la obra de Maquiavelo nos ofrece una teoría del campo de fuerzas político, lo que podríamos llamar una verdadera «teoría de la Constitución». La estructura de ese campo de fuerzas es tal que se halla en mudanza permanente. Esta condición tiene como consecuencia el cambio constante de las formas de acción. Llegamos así al último estrato, el más hondo. Es el punto en que Maquiavelo se enfrenta con su propio presente y con su patria. Lo que Maquiavelo busca, conforme a sus propios supuestos, es la forma de acción política que corresponde a su propio tiempo. Ahora no se trata de discernir una regla general para una situación abstracta, sino de dar con fórmula válida para una hora histórica singular. Las horas históricas no son susceptibles de sistematización, sólo guardan relación unas con otras en cuanto individualidades. Frente al problema con que acucia una hora histórica no cabe una regla general, sino un hombre concreto, el hombre adecuado a ella, el héroe que esté a la altura de sus exigencias. El toque está no en cómo se hace, sino en quién puede hacerlo. En este cuarto estrato la ciencia política de Maquiavelo se convierte en ética de la hora histórica (pág. 142). Frente a sus urgencias la teoría no puede ofrecer una receta, limitase a conjurar el tipo

humano capaz de señorearla. Es en este cuarto estrato profundo donde el maquiavelismo adquiere su absoluta radicalidad. De pura técnica de la acción se transfiere a la intimidad de la persona. La política como ética del momento histórico exige que el gobernante sacrifique incluso la salvación de su alma y admita conscientemente al mal dentro de sí. El problema de la Política y la Moral trasciende ya de la pura técnica política. El criterio de la acción no es otro sino la exigencia del momento histórico. Lo político consiste en decidir desde los supuestos de la propia situación.

He aquí la aguda versión de Freyer. En línea paralela, aunque desde supuestos muy distintos, está la de Holstein.

Destaca Holstein (17) en Maquiavelo el carácter de humanista, no sólo por razón de su formación y de su conducta personal, sino por haber ido a buscar apoyo y fundamento de su doctrina política en la Antigüedad. Pero esta actitud de Maquiavelo no permite calificarle de tradicionalista y menos aún de erudito que escribiese por puro interés científico. Aunque jamás llegó al campo de la acción, Maquiavelo encarna, por su actitud espiritual, al hombre político por excelencia, dominado por el apasionado deseo de lograr la unidad

(17) V. *Staatsphilosophie*, págs. 54 y sigs.

y la libertad de la nación italiana (18). Con gran finura observa Holstein que aunque Maquiavelo utiliza constantemente material histórico antiguo, se guarda muy bien de tomar de la Antigüedad su idea política central. Ni Platón, ni Aristóteles, ni siquiera Cicerón han dejado en él huella. Es la consecuencia de una decisión fundamental. Trata de ver el Estado y la vida política tales como son, no ya como resultan de su fundamentación ético-filosófica. Maquiavelo es, pues, a los ojos de Holstein, el político realista que se limita a ver el Estado tal como se lo ofrece la realidad política coetánea. El punto de arranque es el pesimismo antropológico. El Estado es creación consciente de hombres fuertes y valerosos. La multitud es incapaz de tal tarea, obra del señorío. Como Meinecke, Holstein ve el centro de la doctrina maquiavélica en el concepto de *virtù*, interpretado, a la manera meineckiana, como cosa natural, impulso y voluntad vital. Holstein subraya más enérgicamente que Meinecke el carácter naturalista de la virtud maquiavélica: de nada sirve su asociación con las fuerzas espirituales; la *ratio* está en Maquiavelo al servicio de la voluntad apasionada. Pero no es certero, añade Holstein, considerar a Maquiavelo desde el dilema moralismo o inmoralismo. La

(18) Op. cit., pág. 55.

obra maquiavélica no es sino un conjunto de reglas para el caso de necesidad. Con ello la ética pierde su sustancia trascendente y queda rebajada al rango de magnitud terrenal. Mirado a esta luz, el sistema de Maquiavelo es el contrapunto del pensamiento medieval y, en cierto modo, el polo opuesto a toda consideración ética de la política. La ecuación clásica entre ley natural y derecho natural desaparece aquí totalmente. La naturaleza no es ya un conjunto de fuerzas configuradoras de vida que se realizan en normas; es simple acontecer que se produce en virtud de acumulaciones concretas de fuerzas. Los supuestos espirituales de que Maquiavelo parte sólo consienten una interpretación individualista del acontecer político. Por eso es ajeno a la mente de Maquiavelo cuanto signifique atribuir sentido sobretemporal al curso histórico. Su imagen de la historia es realmente la de un mecanismo. El destino carece de sentido y es inescrutable; lo único que queda es la tarea concreta del hombre activo, la decisión de cada instante. El acontecer humano, que constantemente se recrea en la serie de las generaciones, carece de sentido; permanece en sí, incomprendible e incomprensido. No más que un punto firme: el Estado, como obra del hombre político activo. Es el valor del que todo lo demás se deriva. Y esto impide que la doctrina maquiavélica pueda ser cali-



ficada de inmoralismo; lo que Maquiavelo hace es poner en lugar de la ética cristiana una nueva moral, cuyo centro supremo de impulsión es el egoísmo del Estado. No sin razón ve Holstein en la actitud maquiavélica el comienzo del anarquismo. Su valor histórico permanente estribaría en haber percibido por vez primera lo que hay de impulso elemental de vida y de fuerza natural en el Estado, como producto de la energía humana.

La interpretación estética

Aquí la obra maquiavélica es considerada desde el subsuelo estético del humanismo. Maquiavelo humanista: he ahí el punto de partida de esta nueva y aguda versión. Se inicia por los grandes poetas del *Risorgimento* italiano, Hugo Fóscolo y Alfieri, y es recogida, ampliada y enriquecida singularmente por Gundolf (19), von Martin y otros (20). La tesis culmina magistralmente en el excelente libro de R. König (21).

En Gundolf empieza a dibujarse una imagen de

(19) *Caesar*, págs. 21 y sigs.

(20) *Sociologie der Renaissance*, 1932.

(21) *Niccollo Machiavelli*, Zürich, 1941.

Maquiavelo de signo contrario a la que por tradición venía afirmándose. Frente al político realista de la tradición aparece la imagen de un Maquiavelo utopista, perdido en deseos y sueños sublimes. Como Salustio, dice Gundolf, Maquiavelo pertenece al grupo de las almas débiles con espíritu fuerte, más dadas al ensueño que a la acción, que viven más de su fantasía que en el tiempo propio, imitadores, aunque no hipócritas, de la dignidad, la libertad y la virtud. Según Gundolf, la actitud humanista, con su recurso a la Antigüedad en busca de lección y norma para el presente, es lo que caracteriza y da sentido a la obra maquiavélica. Maquiavelo no es sino el fundador y maestro de esa literatura política humanista, entendimiento excelso dominado, más que por la voluntad política, por el impulso apasionado de conocimiento de la realidad política. Su admiración hacia el genio político de César Borgia es de índole «estética». El frenesí por la acción que en aquel héroe se trasluce es lo que a Maquiavelo atrae, más que sus objetivos políticos concretos. El capítulo final del *Príncipe*, la invocación patriótica que sirve como de escudo a esa admiración, es sólo el velo que encubre la actitud genuinamente estética (22). Y Gundolf resume su juicio en estas pala-

(22) Op. cit., pág. 126.

bras: «Ciceroniano y Liviano por sentimiento íntimo, Maquiavelo es una forma apasionada, más vigorosa y densa, de Montesquieu» (23).

Esta nota estética en la valoración de Maquiavelo ha sido acentuada también en Italia por Francesco de Sanctis, que pinta al florentino como el gran realista de la Edad Media moribunda. Como la realidad de su tiempo no ofrece vía alguna de salvación, Maquiavelo se refugia en la ironía. Consciente de que la corrupción reinante no tiene remedio por vía normal, cae en una extraña exaltación desde la cual teje sus sueños utópicos.

Pero quizá la más enérgica pintura de Maquiavelo desde la perspectiva estética sea la de von Martin. Junto a otros méritos excepcionales, los trabajos de von Martin han puesto al descubierto los profundos supuestos sociológicos del Renacimiento. La figura de Maquiavelo queda perfectamente iluminada desde el sombrío trasfondo de la época renaciente. Maquiavelo es la mente lúcida y serena asomada al alto balcón del humanismo renaciente que contempla la bancarrota de la sociedad renacentista creada por la alta burguesía. Frente al concepto del orden divino y natural como rea-

(23) Op. cit., pág. 126.



lidad objetivamente dada, esta capa social de signo liberal asume la tarea de ordenar el mundo como una «obra de arte» abierta a las humanas hazañas. El mundo burgués que rodea a Maquiavelo es un mundo desencantado, en cuyo mecanismo interviene el hombre conforme a un plan racional. En él la religión y la política han quedado rebajadas a la categoría de puros instrumentos. Frente a la alta pirámide de valores de la Edad Media, la burguesía renaciente alza el principio de la «libre concurrencia», sujeto al señorío libre de la ley natural. El dinero, factor fundamental y determinante de la nueva forma económica, ha transformado la realidad estática de la Edad Media en otra altamente móvil. Frente al caballero, el campesino y el artesano medieval se levanta ahora el «burgués», todo cálculo, que todo lo piensa desde la razón, no ya por tradición. Este nuevo tipo sociológico del «burgués» crea una nueva aristocracia del talento y del valor frente al señorío de la sangre. El factor económico empieza a señorear los estilos de vida. Aparece el «espíritu de empresa», calculador y previsor, que pronto dará nacimiento a un nuevo arte de la economía, de la política y de la guerra. El Estado y la guerra empiezan a ser considerados como «obras de arte». Surge así una nueva manera de política, que reduce ésta a puro cálculo racional, política absolutamente objetiva y desalma-

da, perfectamente metodizada, donde los problemas se plantean como puras cuestiones de construcción. Simultáneamente brota el concepto del «genio» y el culto al «gran hombre». En ese universo desencantado ya no hay lugar para los sentimientos medievales de comunidad cristiana, ni hueco para un concepto tan bello como el de la Cristiandad medieval. Todos los contenidos naturales y sobrenaturales comienzan a ser racionalizados hasta el límite. La creencia dominante es que todo se puede «hacer» y que para lograrlo basta recurrir a una mecánica racional. Conviértese entonces el hombre de fin en puro medio del mando. El camino espiritual de esta burguesía renaciente principia en el activismo y acaba en el estatismo de los literatos humanistas. El humanista se refugia en una actitud puramente estética. Retirado en la penumbra de un lejano mundo de sueños, recluye su alma en la isla bienaventurada donde goza la bucólica quietud de un noble clasicismo allende la vida real. Es el ideal petrarquiano de la pura introversión. Von Martin subraya con precisión la diferencia entre esta actitud estética del humanista y la vía contemplativa del hombre medieval. Mientras los monjes medievales constituyen un estamento propio y forman parte integrante del organismo cristiano, la contemplación humanista es simple «afi-

ción», actitud puramente privada (24). El literato moderno es un aventurero del espíritu que se sustrae a cualquier orden, incluso al burgués. El intelecto humano ya no es siervo de la teología y pierde su estabilidad, tórnase versátil, sigue su propio caminar, la ruta propia del nuevo aventurero de la inteligencia romántico del espíritu, que desplaza al romántico de la acción. La huída humanista de los sinsabores de mundo a la quietud de la existencia privada entraña la renuncia al activismo y la romantización del interés político. En este aire quietista e insano, donde sólo se respira «reposo y orden», brota la afición burguesa a la forma política que, siquiera sea con renuncia de la libertad, garantiza mejor que otra el orden y la tranquilidad: la tiranía. Así, la línea política del humanismo va desde la apasionada *patética* de la libertad en Boccaccio y Salutati a la apología de la obediencia en Pontano. El símbolo de la actitud humanista es el retiro a la «villa», que representa, desde el punto de vista sociológico, el triunfo cultural del humanista sobre el capitalista. Es como el preludio de la bancarrota burguesa. La economía, la política, el arte y la literatura se afinan hasta el «virtuosismo». Pero con el vir-

(24) Op. cit., pág. 26 y sigs.

tuosismo se perdió la virtud genuína, que exige energía activa. Este es precisamente, dice von Martin, el problema de Maquiavelo. La obra del florentino, compendio agudo y completo de su tiempo, plantea el problema trágico de la ausencia de virtud como causa capital de la quiebra de su época. Maquiavelo es el gran titán en lucha contra su propia época. Los *Discursos* son una crítica acerada y violenta de su tiempo, cuyas flaquezas advierte con mirada sutil. Esa misma penetrante mirada descubre a Maquiavelo que la cultura burguesa entra ya en su otoño y se acerca a las puertas del invierno. La ley de la Historia será, para Maquiavelo, un ciclo trágico, donde el triunfo y la cumbre significan «seguridad» y la seguridad «decadencia». La seguridad burguesa: he ahí el peligro para Maquiavelo. Apóstata de los ideales sagrados de su época, la filosofía maquiavélica es la filosofía del éxito. Su lanza se vuelve contra el ideal del bienestar económico y del goce refinado que constituyen la bandera de la cultura humanista. La burguesía, saturada de ideales, estática, ha caído en un pobre pacifismo que lleva consigo la decadencia de toda *virtù* en sentido dinámico, cuya última expresión es la guerra. El humanismo, que prometiera al hombre hacerle «hombre», le ha hecho simplemente «burgués». Maquiavelo levanta como ejemplo

supremo la sombra de la antigua Roma, preconiza el retorno a las costumbres sencillas de antaño, la vuelta al pueblo en armas, a una verdadera «democracia». Su voz anuncia la bancarrota del liberalismo burgués y da fe —certera y profética— de la quiebra política del capitalismo: la economía dineraria de los comerciantes ha dado al traste con el heroísmo y la fuerza combativa. El desprecio de Maquiavelo hacia la economía es el reproche contra una época que ha puesto la economía sobre la política y la razón sobre la pasión. La política «burguesa» sustituye el viejo espíritu guerrero y heroico por el espíritu comercial. El «burgués» moderno sólo tiene virtudes específicamente «burguesas», «antiguerreras» y hasta la libertad sólo es, a sus ojos, una cosa «útil». Hasta la guerra se ha trocado en negocio. El ciudadano abdica en favor del burgués y el único ideal abierto al hombre es el de la libertad privada, libertad frente al Estado. He ahí lo que Maquiavelo, penetrando sagazmente en las antinomias de su tiempo, advierte con claridad meridiana. Para él, la política burguesa, con su ideal pacifista y antiheroico, corresponde a la moral del Cristianismo, no ya a la del Cristianismo original de Cristo, sino a su degeneración clerical. Frente a este idealismo falso y embellecedor reacciona briosamente, dice von Martin, la honestidad realista de Maquiavelo con voluntad de destrucción. Es

también campeón contra el feudalismo. Von Martin destaca certeramente otra nota singular: hay en Maquiavelo el resentimiento del ciudadano contra el noble. El denominador común de la actitud maquiavélica es el mito de la *virtù antica*, la virtud romana, imagen ideal de la vieja Roma campesina. En esa imagen halla Maquiavelo la fuente para una política enérgicamente activista. De la conciencia clara y aguda de la propia decadencia brota en Maquiavelo la idea salvadora del «renacimiento» de la virtud romana. Italia hállase amenazada por todas partes y en ninguna se ve voluntad de defensa. Todo es *materia corrotta*. Pero lo que importa no es la masa, sino el caudillo. El dictador traerá la «renovación», alzándose desde la oscuridad y la bajeza hasta convertirse en predilecto de la Fortuna y realizador de grandes hazañas. El héroe maquiavélico está libre de normas morales, sin más ayuda que su virtud y sin otro deber que el de alcanzar el éxito. Sólo él sabrá realizar el milagro de salvación y lograr la libertad y la unidad de Italia. Por este lado, a juicio de von Martín, Maquiavelo se aproxima a Petrarca, aunque el romanticismo maquiavélico tiene un matiz de signo racionalista. Su creencia última y suprema es que un organismo artificial puede salvarlo todo. Tendrá que venir el Saco de Roma a poner término a estas ilusiones.



En esta vía de iluminación de la actitud intelectual de Maquiavelo desde la perspectiva humanista y estética, la interpretación más extremosa está representada por el reciente y sugestivo estudio del suizo René König. Después de examinar en los primeros capítulos de su libro los caminos que ha seguido hasta el presente la interpretación de la obra maquiavélica, considera König que el haz de problemas que el estudio de Maquiavelo deja en el aire parece casi insoluble: ¿Quién y cómo —se pregunta König— fué realmente el hombre Maquiavelo? ¿Aliado del diablo reformador? ¿Consejero funesto de príncipes? ¿Patriota abnegado y resuelto? ¿Cuál era su intención? ¿Es realmente un político o toda su obra sólo es una máscara literaria para mostrar las cosas de su época? ¿Era efectivamente humanista que huía de su propio presente? ¿Hacia el pasado o hacia el futuro, como profeta de Italia redimida? Según König, cada una de estas preguntas puede dar pábulo a todo un sistema interpretativo. Pero ninguna respuesta nos otorga en su entereza la verdad de la obra y del hombre que Maquiavelo fué. Y lo que importa es descubrir la actitud espiritual entera de Maquiavelo. En realidad, König va a seguir la ruta iniciada por los poetas del *Risorgimento*, que hemos visto culminar en la visión de von Martin. Pero la tesis de König va a subrayar unilateralmente la dimen-

sión estética de la obra maquiavélica. El resultado es no sólo un Maquiavelo humanista, sino un Maquiavelo esteta.

La puerta de acceso a la intimidad de Maquiavelo está, según König, en los *Discursos* sobre las primeras décadas de Tito Livio. El objeto de los *Discursos*, que tantas polémicas han suscitado, no es el estudio de la República como forma de Estado, sino algo infinitamente más vivo y hondo. En los *Discorsi* Maquiavelo nos descubre cómo ve él mismo su propio tiempo. Son el documento en que el autor cobra conciencia de la situación histórica en que se halla inmerso. Se trata, ni más ni menos, de un análisis de la coyuntura histórica coetánea de Maquiavelo. El tema de la República no constituye el nervio de la obra, cumple sólo una función auxiliar. Nótese, advierte König, que en parte alguna se habla de las Repúblicas libres como realidad presente o posibilidad futura, sino como de algo que ya pasó. Pasó, pero está ahí como imagen ejemplar y purificada del Estado libremente ordenado, con valor de metro y paradigma. La imagen sirve para medir la situación presente. Así, las disquisiciones sobre la Antigüedad y la Roma libre de antaño cumplen, a juicio de König, la específica función marginal de iluminar por el contraste y la polémica la situación presente. Como la luz artificial que el pintor introduce en

el cuadro para vigorizar sombras y contrastes. No le interesa a Maquiavelo la luz como tal luz, sino los perfiles y proporciones que deja entrever. Y lo decisivo es esto, añade König: Maquiavelo ve su propia época como situación de crisis radical. El análisis de esa situación crítica constituye el tema capital de los *Discursos*. Todo lo demás —la apoyatura externa en Tito Livio, las fuentes antiguas que se toman por modelo, etc.—, es accesorio. La conciencia de crisis se adensa y afina a lo largo de los tres libros que integran los *Discursos*. En ese progresivo esclarecimiento van apareciendo los principales conceptos políticos de Maquiavelo. Todos ellos documentan su actitud inicial frente a la realidad. Son como la decantación teórica de una conciencia que ve su propio presente como etapa de crisis radical. König estudia en su libro los jalones principales que marcan esa línea de creciente lucidez a lo largo de la obra maquiavélica. Esta conciencia de crisis radical suscita en Maquiavelo un argumento terrible: la maldad natural del hombre, su absoluta malicia, le empujan a salir de la anarquía originaria y a recorrer las formas políticas en serie irreversible, para volver de nuevo al punto de partida. La maldad natural del hombre es, a los ojos de König, la fórmula tremenda en que Maquiavelo vierte su profunda amargura frente a la flaqueza y corrupción de la época renaciente. La radica-

lidad de la fórmula cumple también la función de iluminar la crisis de su propia época. El objetivo interno de los *Discursos* es, pues, mostrar y analizar la crisis en que la Italia del Renacimiento se halla sumida por culpa de la Iglesia católica. Y es en el curso de esas consideraciones cuando, según König, surgen en Maquiavelo los conceptos políticos capitales: Virtud, Fortuna y Necesidad. La interpretación de König entronca aquí con la ya estudiada de Meinecke. El concepto de virtud sirve simplemente de parangón para contrastar la actualidad. Tiene, según König, más carácter polémico que positivo y, a su través, Maquiavelo subraya en relieve el perfil de su propia época. Irremediablemente, la teoría de la virtud desemboca en una teoría del hombre polarizador de virtud: el *Príncipe*, *Capitán* o *Condottiero* que rige pueblos y guía ejércitos. El arte político maquiavélico consiste en no dejar que la virtud se adormezca. En tiempos de crisis no bastan medios normales. Cuando la vida política carece de sanción espiritual y moral y se reduce a pura energía dinámica sólo puede renovarse si se la retrotrae a sus últimos principios. Esa reducción sólo es posible mediante una iluminación previa y un esfuerzo de autoconocimiento. He ahí, continúa König, el sentido último de los *Discursos*. No es una obra teórica sobre una forma concreta de Estado, sino un esfuerzo de prepa-



ración analítica para una acción que se concreta luego en el *Príncipe*. Son, pues, los *Discursos* el documento personal en el que Maquiavelo describe su visión de la actualidad histórica. El secreto de la intimidad de Maquiavelo estriba, pues, a los ojos de König, en el anhelo de imponer un orden al caos integral del Renacimiento. Pero lo grave es, añade König, que la fórmula de orden que Maquiavelo va a proponer es puramente «estética». El orden a cualquier precio; he ahí, podríamos decir, el afán último de Maquiavelo. La vía de salvación que va a escoger es la del humanismo. Con ademán antiguo, el humanismo tratará de dar al mundo desgarrado del Renacimiento una garantía estético-literaria por medio de un orden, pero trasuntivamente. Lo que el presente no ofrece al humanista, se buscará en el ejemplo de la Antigüedad. König estudia minuciosamente en la biografía de Maquiavelo todo cuanto puede apoyar su propia interpretación estética. Así, la vida entera de Maquiavelo, mirada por dentro, aparece a los ojos de König como una progresiva impregnación de su alma entera por el elemento estético. El ambiente social en que se mueve, su formación humanista, el contacto con la pura facticidad del Renacimiento como Secretario de Estado florentino, sus experiencias capitales, empujan el espíritu de Maquiavelo hacia la pendiente estética, que tiende a transfor-

mar los fenómenos, no ya en conceptos o principios generales, sino en imágenes, tras de las cuales acaba por desaparecer toda realidad. Su aguda conciencia de la crisis, la cotidiana familiaridad con un mundo de puros hechos sin sanción superior, la asiduidad a los conventículos humanistas, donde se forma el espíritu de la nueva urbanidad y se discuten temas políticos con propósito puramente estético y se crea un estado de exaltación que emborracha las mentes de imágenes estéticas lejanas, le llevan desde muy temprano a señorear la realidad «estéticamente», como único modo de alcanzar un plano firme entre tanto desconcierto. König interpreta psicológicamente la actitud maquiavélica como consecuencia de un hecho decisivo en su vida: el destierro. Maquiavelo se venga de la realidad inaccesible para el exilado volcando sobre ella el fulgor sombrío de la maldad. La inactividad ahueca su idea de la política hasta convertirla en figura estética. Los hechos políticos no son considerados como expresión y figura externa de las fuerzas internas de un orden, sino en su epidermis. Cuando la realidad ha perdido totalmente su sentido y el que se encuentra frente a ella carece de ancla firme, sólo cabe el mentido sosiego de tomarla como figura estética. He ahí la específica función de Maquiavelo en el Renacimiento. Hasta él la política fué servidora parte de la Ética. Pero

la ruptura no consiste, como la opinión tradicional entiende, añade König, en secularizarla y erigirla en esfera autónoma —la esfera de la *virtù* de que habla, por ejemplo, Meinecke—, sino que lo decisivo es más bien el medio a través del cual se produce la secularización: el estético. Es como un refugiarse en lo bello. Maquiavelo convierte la Política en parte de una Estética universal, donde la voluntad deja de ser potencia ética y es reducida a puro fenómeno estético. La señal estética de tal voluntad es lo que Maquiavelo ha vivido cerca de César Borgia: la explosión subitánea e inesperada, la irrupción violenta en pos de aventuras brillantes, ese como espumear permanente de la decisión de cada instante, que no conoce el orden ni la figura. El punto de partida estético no es en Maquiavelo —a juicio de König— fenómeno secundario, sino actitud primaria que determina, tanto la estructura de los productos de su pensamiento, como la forma, método y figura del pensamiento mismo. La neutralidad maquiavélica no es la neutralidad de la teoría, ni la neutralidad de la técnica, sino la de la estética, que sólo deja subsistente el valor de lo bello. Entonces todo el juego de las fuerzas políticas se transfigura en una red de relaciones por cuyas mallas escapa la realidad entera. Las potencias históricas reales se truecan en puntos ingrávidos e inextensos dentro de un sistema de coordenadas

en que la posición de cada punto se conoce por su relación con los demás. La red de puntos señorea la realidad viva de manera que resulta inconcebible la permanencia de un punto en sí mismo e incluso su neutralidad frente a los demás. Según esta interpretación, Maquiavelo tiende sobre el mundo una red ideal que le aísla de la realidad. Mas no por capricho o incapacidad. En él se manifiesta la hondura de una crisis que ha disuelto toda suerte de órdenes y medidas y sólo deja abierta la posibilidad de imaginar la ilusión de un futuro mejor. Es como el prelude de la tempestad. Sólo a la luz de la crisis del Renacimiento y como testimonio lúcido de ella se comprende rectamente la obra de Maquiavelo. El modo intelectual de Maquiavelo es el de la inteligencia en el medio de la estética. Desde este ángulo estético juzga también König al *Príncipe* maquiavélico. No es propiamente un tratado ético-político ni una ética del obrar político, sino una obra de arte. Desde esa dimensión estética se propone devolver a su época, en forma de obra de arte, lo que la realidad ofrece irremediabilmente desgarrado. A esta luz, el *Príncipe* se desvela como tentativa de un orden en bloque. Pero el orden no se logra en la esfera política, sino en la dimensión del arte. No es un órgano creado para configurar el mundo, sino al revés: obra de un hombre inmerso en una actualidad caótica que



angustiosamente se afana por la quietud. Persuadido de que la quietud no puede volver, forja en su mente apasionada la aventura temeraria de dar a ese mundo corrompido un orden nuevo en la visión de la Italia redimida de los bárbaros y una construcción disciplinaria capaz de asegurar la paz. La misma audacia del proyecto le lleva a saltar sobre la realidad, creyendo poder curar sus males con ferocidad organizada. Terrible utopía a la inversa. Sin saberlo quizá él mismo, crea una obra de arte, la novela de la Italia moribunda. Quiébrase el intento como empeño político, pero la obra perdura como expresión, bajo especie de figura estética, de un hombre doliente al que le está vedada la acción y que siquiera en su obra consigue reducir a quietud el caos de su época. Dos notas típicas definen la actitud estética de Maquiavelo: la ironía y la violencia. La primera salva la distancia entre la imagen y la realidad con una sonrisa conciliadora. La segunda corta la tensión con la espada y encara el mundo con furia sagrada. Empieza Maquiavelo sonriéndose y acaba en la espada: es el camino que va de los *Discursos* al *Príncipe*. Entre ambos, el mito de Italia redimida. El Estado de Maquiavelo brota de una imagen estética proyectada sobre la realidad, pero como a pesar de todo apunta a un blanco real, sale del marco estético súbitamente armado y pone a decisión en el

campo de batalla lo que el sueño le prometió como realidad. Es como un Estado de bandidos con un infinito afán de seguridad. Anheló angustiado de quietud y de que la turbulenta realidad cristalice en figura estética mecánica. Precisamente lo que da a entender el vocablo *stato* con su doble acepción: Estado por fundar, dinámica del mando —*signoria*— y situación estable. Tal Estado sólo aspira a subsistir en el sentido del puro conservarse, más que a durar por la realización permanente de órdenes y valores sobretemporales. No es un Estado justo, sino un Estado de necesidad en sentido profundo.

III

LA IDEA DE MOVIMIENTO,
SUPUESTO METAFISICO
DEL PENSAR MAQUIAVELICO

SI tuviéramos que aquilatar el valor de cada una de las varias interpretaciones reseñadas en el capítulo anterior, hallaríamos que, por senderos distintos y aun contradictorios, nos conducen sucesivamente a una fracción de verdad y, en algún caso, a una verdad entera. La dimensión heroica, genialista, decisionista o estética no son bastantes a salvar la obra maquiavélica del juicio moral condenatorio en sentido cristiano. Desde una perspectiva absoluta, las cosas son como son y la fuerza de la verdad no se elude con distingos científicos. Esto a salvo, no se puede negar que la perenne gigantomaquía en torno a Maquiavelo entraña una progresiva iluminación y comprensión de sus últimos y

más hondos supuestos. Animados del mismo propósito esclarecedor, nos disponemos a terciar en este magno coloquio con el esbozo de una nueva interpretación. No se trata de sustituir o poner en tela de juicio el valor de las demás y menos aún de negar la validez del juicio ético condenatorio. Si la respuesta es distinta se debe, simplemente, a que vamos a acercarnos a Maquiavelo con un manajo de interrogaciones diferentes.

Antes de preguntar por los supuestos sociológicos e históricos de su pensamiento o de bucear en su intimidad biográfica, indaguemos si existe en el mundo de ideas maquiavélico un arco de bóveda, algo así como una idea clave. Luego vendrá el tratar de esclarecer aquellos supuestos y otras cien cuestiones más.

En nuestro sentir, esa idea clave no es la *virtù*, como pretende Meinecke, ni la *necessità*, a la manera de Mussolini o de Freyer, ni tampoco el concepto humanista del orden estéticamente entendido, como afirman von Martin y König. Todos estos conceptos son simples piezas parciales dentro de un horizonte metafísico determinado por una idea capital que a todo confiere sentido y engarza en unidad: la idea del movimiento. La clave maestra del pensar maquiavélico es una idea de la realidad como puro movimiento. Esta pura y absoluta «movilidad» atraviesa el cosmos ente-

ro, las cosas físicas y animadas y el mundo humano. Por lo pronto, se refleja en la radical dinamización del ser del hombre. Veamos, en esquema, las notas esenciales de la antropología maquiavélica.

La esencia del hombre, su ser mismo, es el movimiento (1). No es el hombre una realidad estática, sino radicalmente dinámica, pura energía. Maquiavelo emplea para definirla el término «volubilidad». Tan alto es el grado de movilidad, que apenas si el hombre consigue mantenerse en la misma situación por un plazo de diez años (2). Todas las cosas humanas se encuentran sometidas a incesante rotación, pues cada decena de años varían los hombres con las costumbres y comienzan a infringir las leyes. Pero el movimiento humano no es absolutamente arbitrario, sigue siempre dirección determinada. La naturaleza del hombre es altamente mudadiza y versátil, pero, a la vez, férrea y tenaz en sus inclinaciones (3). Frente a ellas poco o nada puede la voluntad humana. Es como un haz de impulsos, instintos y pasiones a los que nada cabe oponer. La movilidad humana sigue, pues, el cauce relativamente inexorable de las propias inclinaciones. La

(1) *Discorsi*, pág. 7.

(2) *Idem*, pág. 304.

(3) *Idem*, pág. 347.

interpretación maquiavélica del movimiento natural humano se aproxima a la idea del mecanismo. El movimiento es siempre igual, como el de una máquina. Se equipara al del cielo, al del sol y al de los elementos (4). En este sentido, los hombres son como siempre fueron. Como el cuadro de las fuerzas motoras es siempre idéntico, la resultante suele ser también parecida: «... tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce, perché essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbero sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortiscano il medesimo effetto». Los hombres nacen, viven y mueren según un mismo orden y su trayectoria vital en nada se diferencia una de otra (5).

Mirada la interpretación maquiavélica desde uno de sus ángulos, en seguida se ofrece como la secularización de la idea cristiana del hombre. No perdamos de vista la perspectiva cristiana. También para el cristiano de la Edad Media, como para San Agustín, el hombre es una realidad altamente dinámica, la vida humana un andar, un caminar. Pero el movimiento tiene sentido diferente. La vida humana, entendida al modo

(4) *Discorsi*, pág. 7.

(5) *Idem*, pág. 52.

agustiniano, es también un arduo movimiento, un no poder permanecer en sí misma. Todo en el hombre es pasajero y fugitivo, lo que fuí ya no lo soy, jamás llega el hombre a quietarse en su ser: «*Omnes enim partes eius, et omnia momenta fugitiva sunt*» (6). La radical movilidad atraviesa todos los estratos del hombre, incluso su inteligencia: «*Mens ipsa hominis, quae dicitur rationalis, mutabilis est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult; modo scit, modo ne scit; modo meminit, modo obliviscitur*» (7). El mismo anhelo de la vida empuja al hombre más allá de sí mismo. No le basta su vida, aspira a otra potenciada, entera y plena. El alma se eleva sobre sí misma hacia la fuente de toda vida: Dios. Cuando quiere permanecer en sí misma escapa de sí misma; sólo en el Dios invariable y eterno se libera la existencia de su propia sombra, sólo en Él halla quietud y recogimiento. El movimiento agustiniano es un caminar hacia Dios, hacia la felicidad eterna y la inmortalidad. En cambio, el movimiento maquiavélico no es un perenne caminar hacia la trascendencia, sino un como rotar sobre sí mismo, sin posible liberación. Por eso el problema del hombre no es ya averiguar de dónde viene y a dónde va, sino «qué es».

(6) Sermón XLVII, 4.

(7) *Enarrationes in Salmos*, CXXI, 6.

El hombre es, simplemente, un ser que gira perpetuamente sobre sí mismo y nunca sale de sí mismo, de sus propias pasiones. La visión de la historia como un ciclo perenne es consecuencia inevitable de la interpretación del vivir humano desde la pura inmanencia. Como el hombre no tiene la posibilidad de salir de sí mismo, gira irremediabilmente sobre sí mismo.

Es el contrapunto de la visión cristiana de la historia como sucesión de «edades» hacia la madurez, la plenitud y la trascendencia. En San Agustín el universo es una especie de despliegue, una distensión (8), la historia, a modo de un ser colectivo único en marcha y en progreso constante hacia la perfección sobrenatural. Los pensadores cristianos medievales intentarán trazar la síntesis de la historia total de la humanidad apoyándose en el esquema agustiniano de las edades del mundo. La secularización del concepto de naturaleza hace que el hombre se encuentre de pronto nuevamente sumido en un horizonte similar al de la antropología antigua. La idea maquiavélica del ciclo es una recaída en la idea antigua del movimiento como un eterno volver hacia sus principios. Cuando el griego piensa en la inmortalidad habla de «eterna juventud»,

(8) V. Gilson, op. cit., págs. 183 y sigs.

un eterno recomenzar el movimiento desde su principio.

Sin propósito ni criterio sistemático, Maquiavelo es, evidentemente, heredero de la tradición antropológica de la Antigüedad y del Cristianismo. La idea del hombre como un ser dotado de potencias y de un haz de instintos fundamentales (*ad quae natura primo inclinat*), las «naturales inclinaciones» de la escolástica (9) es un viejo legado. Lo que varía es el sentido que se confiere a la naturaleza humana y a sus inclinaciones. La secularización del concepto cristiano de naturaleza trae consigo que el movimiento de la vida humana sea interpretado en el sentido metafísico de descenso. Los instintos del hombre le llevan siempre, por tendencia natural, hacia el desorden: «Ma dove la elezione abbonda, e chi vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine» (10). El término desorden tiene aquí pleno alcance metafísico. Por eso la inteligencia humana propende naturalmente al error. Sin excepción, todos los hombres, grandes y pequeños, yerran, mientras no exista una barrera infalible contra el error (11). En el plano moral, esta ten-

(9) Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, 60, 2; 62, 2; 81, 1.

(10) *Discorsi*, pág. 20.

(11) *Idem*, pág. 167; v. también *Discorsi*, pág. 165.

dencia al desorden se manifiesta en el correr humano hacia la corrupción y la maldad. La inestabilidad humana es, simplemente, tendencia a la corrupción, a volverse el hombre de bueno malo (12). La pluma brillante de Maquiavelo emplea las tintas más fuertes para dibujar la innata malicia del ser humano. Vivir es corromperse progresivamente y cada edad una etapa hacia la descomposición y la malicia absoluta (13). La virtud más difícil a los ojos de Maquiavelo es, precisamente, la bondad, ya que, en cierto modo, contradice a la naturaleza humana (14).

Dentro de esta tendencia natural hacia el desorden señala Maquiavelo otro modo de inclinación característico y grave, sobre el cual montará más tarde buena parte de sus consejos políticos: es la pendiente del vivir humano hacia lo fácil, rehuendo las empresas difíciles. Esta inclinación a lo fácil lleva al hombre a seguir una peligrosa vía, que Maquiavelo llamará la *vía del mezzo*, en contrapunto a la *diritta via*, media vía entre los extremos, que son, precisamente, las hazañas difíciles. La bondad y la maldad como contrapolo son extremidades que rara vez el hombre alcanza, pues su

(12) *Discorsi*, pág. 129.

(13) *Dell'arte della guerra*, págs. 204-5.

(14) *Discorsi*, págs. 42, 106.

natural facilón le impide ser perfectamente bueno o perfectamente malo, bueno o malo con grandeza (15).

A través de este esquema antropológico, cuya clave es la tendencia natural del hombre hacia el desorden, se advierte ya claramente que el problema capital para Maquiavelo no será otro sino el problema del orden. Pero veamos todavía cuáles son los factores determinantes del movimiento humano, los motores de esa criatura tan radicalmente mudable y tornadiza.

Maquiavelo llega a formular en este punto lo que podríamos llamar un verdadero tratado de las pasiones. Con insistencia platónica y agustiniana, Maquiavelo no se cansa de subrayar la fuerza de la pasión en el hombre. Es puro juguete de sus pasiones, sobre todo, de una que por sí misma lleva ya al plano político: la ambición. Es ésta consustancial al ser humano. Hay en él un apetito que jamás se sacia, por la desproporción que existe entre el deseo y el cuadro de posibilidades que cada instante ofrece al hombre. Maquiavelo imprime al concepto de ambición un sello genuinamente político. Se trata de una ambición o deseo de mandar y de conquistar del que siempre resulta en el hombre una inevitable posición de descontento

(15) *Discorsi*, págs. 88, 89 y 96.

e inquietud (16). La falta de ecuación entre el deseo de poder y la potencia humana produce desorden y discordia. También por esta vertiente volvemos a la idea capital del desorden. El predominio de esta fuerza motora hace al hombre incapaz de amistad y propicio a la enemistad. La proyección en el plano político de este punto de partida antropológico es la guerra: «Egli è sentenza degli antichi scrittori come gli uomini sogliono affliggersi nel male, e stuccarsi nel bene, e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perchè qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai a qualunque grado essi salgano, gli abbandona. La cagione è, perchè la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa; talchè essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione di esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perchè desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla

(16) *Discorsi*, págs. 178-9; v. también *Discorsi*, 92 y 255.

guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia, e l'esaltazione di quell'altra» (17).

De este elemento capital de la naturaleza humana se desprenden, en cierto modo, todos los demás rasgos antropológicos: la impaciencia, que impide al hombre aplazar por mucho tiempo sus pasiones (18) y la inquietud. El corazón del hombre es inquieto. Pero un abismo separa la inquietud maquiavélica del agustiniano *inquietum cor*. La inquietud cristiana es conciencia del pecado y anhelo de reposar en Dios, mientras la inquietud maquiavélica no es sino el desasosiego agudo de la ambición, que hace al hombre olvidar los vínculos del amor y de la amistad (19).

Pero no se agota aquí el rico enjambre de las pasiones que mueven al hombre, según Maquiavelo. Junto a la envidia (20), el espíritu de venganza y el afán de rapiña, que hacen del hombre un animal de presa, subraya Maquiavelo tres dimensiones capitales de la humana pasión: el ansia de lo nuevo, el apetito de poder y la angustia de la seguridad. Si lo que aquí nos ofrece Maquiavelo no es un tra-

(17) *Discorsi*, pág. 112.

(18) *Idem*, págs. 344-5.

(19) *Idem*, pág. 381.

(20) *Idem*, págs. 368 y 403.

tado general de antropología, válido para todos los tiempos, no se puede negar que quizá esas tres notas definen rigurosamente los rasgos esenciales del hombre «moderno», dominado por el ansia insaciable de mudar de situación, la voluntad de poder al modo nietzscheano y el anhelo infinito de seguridad. Con admirable finura psicológica advierte Maquiavelo en el hombre de su tiempo, para erigirlo en principio general de la antropología, la nota de hastío que muerde la entraña del mundo moderno desde que, perdida toda luz trascendente, el hombre se pone a sí mismo como centro y meta del universo (21). Nada importa estar bien o mal, porque el cansancio de las cosas le viene al hombre, no ya de las cosas mismas, ni de su situación, sino de sí mismo, de su propio ser. Por otro lado, Maquiavelo erige también en nota esencial y dominante del hombre una cualidad sobresaliente de su tiempo, hervidero de pasiones políticas y escenario de las más atroces luchas por la conquista del poder. Y cuando se siente más libre de pluma no vacila en calificar la tremenda pasión humana del poder como *brutta cupidità di regnare*. Pero este matiz peyorativo en la consideración de uno de los grandes instintos humanos capitales queda borrado por la naturalidad con que Ma-

(21) *Discorsi*, pág. 380.

quiavelo enjuicia el afán de conquista como cosa *veramente molto naturale e ordinaria* (22).

Dentro de este juego mecánico y casi inexorable de los instintos e impulsos humanos, que hacen del hombre un puro manojó de energías sueltas, sólo existe un principio regulador del movimiento: a ese principio, en cierto modo cósmico y convertido en potencia casi mítica, llamará Maquiavelo *necessità*. Juega este vocablo en toda la obra maquiavélica, como certeramente ha advertido Meinecke, papel decisivo. Pero lo esencial no estriba en la conjugación del concepto con la Fortuna y la Virtud sino, más bien, en ser el verdadero principio regulador del movimiento humano.

Propende el hombre, por sus tendencias naturales, hacia el desorden. La necesidad, es decir, el cambio de los tiempos, la mudanza de las circunstancias, la fuerza de las cosas, obligan al hombre a enderezar su movimiento natural de abajo arriba. El hombre solo alcanza las cimas de lo humano —la bondad y la gloria— por virtud de la *necessità* (23). En este concepto de la *necessità* transparece uno de los elementos primordiales del mundo de ideas maquiavélico. La fuerza de las cosas es, en cierto modo, en cuanto principio

(22) *Il Principe*, pág. 10.

(23) *Discorsi*, pág. 356; *Discorsi*, pág. 91.

regulador del acontecer humano, un principio de racionalidad cuya comprensión constituirá uno de los postulados cardinales de la sabiduría maquiavélica.

He ahí el sentido y el alcance de la idea de movimiento en la antropología maquiavélica. Pero aún queda por examinar una nota esencial, pues sobre ella edificará después Maquiavelo, como veremos, uno de los elementos de la sabiduría. Es la inclinación natural del hombre, siempre en movimiento, no ya al reposo, sino al estancamiento. La naturaleza humana une a su radical versatilidad una como persistencia y obstinación que la lleva, no ya a aquietarse en sí misma, pero sí a aferrarse a los modos del vivir consuetos. El uso y la costumbre, sobre todo los usos malos y las costumbres corrompidas, tienen para el hombre, por su tendencia capital hacia el desorden, una atracción singular. En este sentido, el uso y la costumbre son los únicos diques capaces de oponerse al inexorable movimiento humano (24). La naturaleza humana no sólo es absolutamente mudable, tiende también por sí misma a obstinarse en la corrupción y en el des-

(24) *Discorsi*, pág. 74. «Ma le cattive consuetudini, o per l'ignoranza o per la poca diligenza degli uomini, ne per i malvagi né per i buoni esempi si possono levar via» (*Dell'arte della guerra*, pág. 226). «E voi sapete come nelle cose consuete gli uomini non patiscono» (*Dell'arte della guerra*, pág. 234).

orden. La última palabra de la antropología maquiavélica es, pues, la idea del ser humano como un movimiento continuo hacia el desorden.

Pasemos ahora a examinar, desde dentro de las fuentes mismas, la segunda gran dimensión del movimiento, lo que podríamos llamar su dimensión cósmica. Este principio del movimiento como realidad cósmica se cifra en la figura misteriosa de la Fortuna. En este punto Maquiavelo es fiel a su tiempo y coincide con buena parte de los grandes escritores del Renacimiento. La Fortuna es como el contrapunto de la voluntad humana y ambas son «volubilísimas» e «inestables» (25). Es, si se quiere, un principio aún más radicalmente mudable que el hombre, porque ni siquiera se conoce su raíz. El ser humano, pese a su absoluta variabilidad, es, hasta cierto punto, calculable, cuando se conocen los motores de su movimiento, que son las pasiones. En cambio, la Fortuna es un principio de variabilidad de las cosas absolutamente inaccesible e inescrutable. En él radica la variación de todas las cosas y, singularmente, de las cosas políticas, el acontecer de cada día. Su poder es poder de todos los días y frente a la Fortuna el poder humano resulta perfectamente impoten-

(25) *Il Principe*, pág. 21.



te (26). La primera nota que caracteriza el movimiento de la Fortuna es la irracionalidad: anda —dice Maquiavelo— «per vie traverse ed incognite» (27). De ella depende la variación de los tiempos, tema permanente del pensar maquiavélico. Es, pues, la Fortuna, como la transfiguración del tiempo, potencia incierta y misteriosa, indiferente a la inquietud y los dolores humanos. Esta angustiada conciencia maquiavélica de la variación del tiempo por obra de la Fortuna es la última raíz que confiere a la obra de Maquiavelo sentido trágico. La lucha del hombre contra la Fortuna es pugna esencialmente «trágica». El elemento trágico consiste en la falta de adecuación entre el movimiento humano y el de la Fortuna, o sea, del tiempo. Mientras la naturaleza humana propende, como hemos visto, a aferrarse y obstinarse en sus propios modos y formas de vida, la Fortuna, potencia caprichosa e incalculable, varía los tiempos y altera así «trágicamente» el destino del hombre: «in un uomo la fortuna varia

(26) «... dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna dimostra assai la potenza sua; e perchè la è varia, variano le repubbliche e gli Stati spesso, e varieranno sempre infino che non surga qualcuno che sia dell'antichità tanto amatore, che la regoli in modo, che non abbia cagione di dimostrare, ad ogni girare di Sole, quanto ella puote» (*Discorsi*, pág. 292).

(27) *Discorsi*, pág. 288.

perchè ella varia i tempi, ed egli non varia i modi» (28). El sentimiento trágico de la vida humana tiene en Maquiavelo como motivo cardinal esa trágica indiferencia del tiempo frente a las cosas humanas, pues, como el mismo Maquiavelo dice: «Il tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male, e male come bene» (29).

El juego dramático entre el movimiento de la Fortuna y el de la naturaleza humana es, ni más ni menos, el problema de la libertad. Fiel a su tiempo, Maquiavelo canta en mil pasajes la fuerza incontrastable de la Fortuna. Otro gran escritor italiano, Guicciardini, ha polemizado duramente contra los que, atribuyéndolo todo a la prudencia y a la virtud, excluyen «la potestà della fortuna», ya que las cosas humanas «a ogniora ricevono grandissimi moti di accidenti fortuiti, e che non è in potestà degli uomini nè a prevedergli nè a schivergli; e, benchè le accergimento e sollecitudine degli uomini possa moderare molte cose, nondimeno sola non basta, ma gli bisogna ancora la buona fortuna». Y como Maquiavelo y Guicciardini, otros mil. Pero Maquiavelo, que se plantea seriamente el problema de la libertad humana, da una solución original y

(28) *Discorsi*, pág. 347.

(29) *Il Principe*, pág. 8.

singular. El hombre no puede oponerse a la Fortuna, sólo puede secundarla. «Puede —dice textualmente— tessere gli orditi suoi, e non romperli» (30). Maquiavelo va a adoptar en este punto capital postura distinta a la de sus contemporáneos. El mismo nos lo dice de esta guisa: «... molti hanno avuto ed hanno opinione, che le cose del mondo siano in modo governate dalla Fortuna e da Dio, che gli uomini con la prudenza loro non possano correggerle, anzi non vi abbiano rimedio alcuno; e per questo potrebbero giudicare che non fusse da insudare molto nelle cose, ma lasciari governare dalla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne'nostri tempi, per la variazione grande delle cose, che si sono viste e veggonsi ogni di fuori di ogni umana congettura. Al che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inchinato nella opinione loro. Nondimanco perchè il nostro libero arbitrio non sia spento giudico potere esser vero, che la fortuna sia arbitra delle metà delle azioni nostre, ma che ancora ella ne lasci governare l'altra metà o poco meno a noi» (31). La Fortuna es árbitra de la mitad del movimiento, de la otra mitad «o poco menos» lo es el hombre mismo. Este curioso pasaje, donde Maquiavelo atribuye a la

(30) *Discorsi*, pág. 288.

(31) *Il Principe*, pág. 93.

Fortuna el cincuenta por ciento de parte en el movimiento de las cosas humanas, es altamente significativo. La idea de Fortuna es, ciertamente, la secularización de la idea cristiana de la Providencia. Pero esa secularización no ha alcanzado todavía los últimos estratos. No es simple resurrección o retorno a la idea antigua de la *tyche* helénica o del *fatum* romano, realidad misteriosa que rige inexorablemente los destinos humanos, incluso el destino de los dioses mismos. Es la idea secularizada de la Providencia cristiana, donde todavía el término «fortuna» conserva un misterioso hilo de enlace con lo trascendente. En Maquiavelo, la idea de la Fortuna como principio cósmico del movimiento es a modo de una componenda o compromiso entre la idea de Dios y la idea de un universo regido por leyes ciegas e inescrutables. Una sutil línea separa la actitud maquiavélica del escepticismo radical de Guicciardini. La Fortuna lo puede todo y es en sus giros incognoscible. Pero en Maquiavelo, a diferencia de Guicciardini y de otros muchos escritores del Renacimiento, todavía brilla un último y genuino, aunque levísimo, fulgor cristiano. Pese al señorío de la Fortuna sobre las cosas humanas, el hombre nunca debe perder la esperanza: «perchè non sapendo il fine suo, ed andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abbandonare, in qualunque

fortuna ed in qualunque travaglio si trovino» (32). La esperanza es el último y escaso residuo cristiano en la obra maquiavélica. Aquí y allá invoca Maquiavelo nombres apenas ya con fuerza, pero que nos descubren el trasfondo lejano y casi perdido de la idea de un Dios que rige con su Providencia todas las cosas humanas (33). Se diría que, al secularizarse la Providencia en Fortuna, ésta no pierde del todo su sabor original y queda como prendida en un mundo intermedio entre la trascendencia y la pura inmanencia (34). Se trata, realmente, de una nueva trascendencia, si se nos permite expresarnos así. Porque la Fortuna maquiavélica no es una realidad inmanente al mundo humano, sino trascendente, aunque el sentido de la trascendencia haya dejado de ser cabalmente cristiano.

Estos dos movimientos principales son las coordenadas en las que se halla inscrito el problema de la felicidad humana. Para Maquiavelo, que ha puesto el

(32) *Discorsi*, pág. 288.

(33) «Questo luogo è notabile assai a dimostrare la potenza del Cielo sopra le cose humane». *Discorsi*, pág. 285.

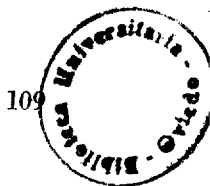
(34) Es errónea, a nuestro juicio, la interpretación de Croce en su *Teoría e Storia della Storiografia*, pág. 216, de que la secularización de la idea de la Fortuna hace desaparecer no sólo el Dios del Cristianismo, sino también la idea de racionalidad, de finalidad y de evolución. Por lo menos no es cierto del todo para Maquiavelo.

centro de la vida humana en la vida misma, la felicidad se ofrece como un problema terreno. Con la variación de perspectiva, el problema de la felicidad ha pasado del allende al aquende. La felicidad no es sino la concordancia entre el movimiento humano y el de la Fortuna. Como ambos movimientos proceden de raíz diferente y los dos son arbitrarios, la concordia no se da por sí sola y requiere la adaptación de uno a otro. No hay entre el hombre y el giro de los tiempos (la Necesidad en una de sus dimensiones) armonía preestablecida, sino más bien discordia cierta (35). De ahí que el problema de la felicidad consista para el hombre en acomodarse continuamente al giro del tiempo: «Credo ancora che sia felice quello, che riscontra il modo del procedere suo con la qualità dei tempi, e similmente sia infelice quello, che con il proceder suo discordano i tempi» (36).

Junto al leve poso cristiano que aún alienta en Maquiavelo bajo especie de esperanza aparece como contrapunto la típica nota secularizada de la desconfianza, donde se advierte el abismo que separa la actitud

(35) «... *variando la fortuna, e stando gli uomini nei loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e come discordano sono infelici*» (*Il Principe*, pág. 96).

(36) *Il Principe*, pág. 96.



maquiavélica de la actitud cristiana: la Fortuna no es solícita Providencia que se cura de las cosas humanas, ni es tampoco una ley objetiva que preside el cosmos, sino principio irracional de movimiento en el que no se puede confiar del todo (37). Es, por su misma esencia, principio irracional y, por tanto, incierto y radicalmente arbitrario, caprichoso, y antojadizo (38).

Esa radical incertidumbre desvela por otro costado el sentido trágico de la existencia humana. La idea de Fortuna introduce en el cosmos un principio de arbitrariedad. Sólo un esfuerzo titánico permitirá al hombre adivinar a medias el movimiento de la Fortuna. Pero esta hazaña no es accesible a un hombre cualquiera, a lo que podríamos llamar el «hombre medio», sino sólo a un hombre dotado de excelente sabiduría, la sabiduría maquiavélica. El hombre corriente, el «vulgo», en el decir maquiavélico, estaría irremisiblemente condenado a la infelicidad y sería juguete de las mudanzas y juegos de la Fortuna. Para vencer a Fortuna hace

(37) «... quel principe, che si appoggia tutto in sulla fortuna, rovina come quella varia» (*Il Principe*, pág. 94).

(38) «Fa bene la fortuna questo, che ella elegge un uomo, quando ella voglia condurre cose grandi, di tanto spirito e di tanta virtù, che e' conosca quelle occasioni che ella gli porge. Così medesimamente, quanto ella voglia condurre grandi rovine, la vi prepone uomini che aiutino quella rovina» (*Discorsi*, página 287).

falta un como don «sobrenatural» de sabiduría: la virtud. Por aquí se introduce en Maquiavelo, aunque también en forma secularizada, un segundo elemento cristiano. Del mismo modo que la Providencia se seculariza en Fortuna y se erige en principio de arbitrariedad, la idea cristiana de la «gracia» se seculariza en la idea paganizante de la «virtud». Frente a la Fortuna como potencia «trascendente» se eleva una nueva potencia también misteriosa, trascendente y arbitraria: la virtud. La creación se torna pura arbitrariedad. Por eso el contrapolo de la arbitrariedad de la Fortuna es la arbitrariedad de la Virtud, extraña fuerza maravillosa que alienta, según Maquiavelo en algunos hombres y en algunos pueblos (39). Al tornarse arbitrarios Dios, el mundo y el hombre, el mismo principio de arbitrariedad se introduce también en la economía de la gracia. Esto es precisamente lo que se refleja en la idea maquiavélica del «genio» frente a la idea del «vulgo». Las dos ideas centrales de Fortuna y Virtud son, en el mundo de ideas maquiavélico, consecuencia del desplazamiento de la armonía entre *ratio* y *voluntas* en la idea de Dios.

Ahora ya podemos dar un paso adelante en el análisis de la idea de movimiento. La resultante de los

(39) V. *Discorsi*, pág. 177.

dos movimientos que hemos examinado es un determinado concepto de la realidad social. Maquiavelo se limita a trasponer al acontecer humano, considerado en bloque, los principios de su antropología. Si el hombre es un ser absolutamente móvil, la realidad social resultante de los actos humanos no será, a los ojos de Maquiavelo, sino un tejido mecánico de acciones cuya nota esencial es también el movimiento continuo: «Essendo le cose umane sempre in moto, o le salgono o le scendono» (40). La realidad social es también realidad radicalmente dinámica, donde jamás se da el reposo o la quietud (41). Y como en el caso del movimiento humano, el movimiento social sólo tiene dos direcciones: hacia arriba y hacia abajo. También en este caso el concepto matriz es el de naturaleza. La realidad social es lo que Maquiavelo llama un «cuerpo mixto», «il corpo misto della umana generazione» (42). La «naturaleza» del cuerpo mixto es análoga a la de los cuerpos simples. La clave está en comprender rectamente el sentido del término «naturaleza» en Maquiavelo. No es Maquiavelo físico ni matemático, aunque su mente no esté lejana de esta actitud intelec-

(40) *Discorsi*, pág. 176.

(41) *Idem*, págs. 31-32.

(42) *Idem.*, págs. 201-2.

tual. Pero a través de la relativa imprecisión de conceptos que en él se encuentra se advierte la transformación esencial que sufre en su propio tiempo el concepto mismo de naturaleza. Maquiavelo es en este punto testigo inteligente del nacimiento de la física moderna, preparada a través del cambio de la actitud intelectual desde fines del siglo XV. Desde Aristóteles, la palabra naturaleza venía significando movimiento actual y virtual que emerge del fondo mismo del ser que se mueve (43). Es un movimiento que emerge del fondo y de ahí que la naturaleza sea propiamente el principio del movimiento. Pero la física moderna va a fundarse sobre una reforma del concepto aristotélico de naturaleza. De la visión del movimiento como un «llegar a ser» se pasa ahora a la idea del movimiento como simple «variación». «Lo que las cosas son —dice Aristóteles— se presenta cuando las miro desde el punto de vista de la medida.» Pero esa medida era para el filósofo helénico unidad ontológica. Ahora ese *métron* se torna pura determinación cuantitativa. La mente humana ve el ser de las cosas todas desde el punto de vista de la cantidad. El movimiento como pura variación empieza a ser considerado desde el punto de vista matemático como una función del tiempo. «La natura-

(43) V. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, 360.



leza —dice Zubiri (44)— ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex*, ley. Y toda ley es obra de un legislador. La naturaleza es entonces una ley que Dios impuso al curso de las cosas.» Para Maquiavelo, la naturaleza será, ni más ni menos, principio del movimiento, movimiento que emerge del fondo. El movimiento de la realidad social es, sencillamente, el movimiento «natural» de la materia humana: «Perchè la natura come ne'corpi semplici, quando vi è ragunato assai materia superflua, muove per se medesima molte volte, e fa una purgazione, la quale è salute di quel corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori, in modo che non possono vivere, nè possono andare altrove, per essere ocupati e pieni tutti i luoghi; e quando l'astuzia e malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de tre modi: acciochè gli uomini essendo divenuti pochi e battuti, vivano più comodamente, e diventino migliori» (45). La naturaleza es, pues, el fondo que mueve por sí mismo muchas veces. Se advierte en este pasaje decisivo una curiosa reducción de la moral al concepto de naturaleza como

(44) Op. cit., pág. 364.

(45) *Discorsi*, págs. 201-2.

materia. El movimiento de las generaciones humanas queda equiparado al movimiento de la materia: cuando ésta llega a ser superflua, como pasa en los cuerpos físicos, ella misma se purga. Cuando la población humana crece hasta el exceso necesita purgación que elimine lo superfluo. Del mismo modo, la marea de la maldad y de la bondad humana es el paralelo del movimiento «físico»: Cuando la malicia crece hasta el punto extremo que puede alcanzar, es necesario que «el mundo se purgue», para que los hombres se tornen mejores. Esta reducción de la moral al concepto «físico» de naturaleza lleva en sí la tendencia a extender a la realidad humana el concepto «moderno» de la naturaleza física. De esta suerte, la naturaleza humana, en su dimensión individual y colectiva, se convierte en una realidad cuantificada, mensurable. Como pronto tendremos ocasión de ver, uno de los problemas capitales de la sabiduría maquiavélica consistirá precisamente en arbitrar un medio de «medir» la naturaleza humana, así como el grado de maldad y de bondad de un hombre o de una comunidad.

La naturaleza como principio del movimiento entendido en forma de variación es para Maquiavelo una verdadera ley objetiva, «ley natural». La ley natural es la norma que preside el «curso de las cosas»: «Egli è cosa verissima comme tutte le cose del mondo hanno

il termine della vita loro. Ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengonlo in modo ordinato, o che non altera, o s'egli altera, è a salute, e non danno suo. E perchè io parlo de'corpi misti, come sono le repubbliche, e le Sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducono verso i principi loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per accidente, fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara que la luce, che non si rinnovando questi corpi, non durano. Il modo del rinnovarli è, com'è detto, ridurli versi i principi suoi; perchè tutti i principi delle Sette, e delle repubbliche, e de'regni conviene che abbiano in se qualche bontà, mediante la quale ripligino la prima riputazione, ed il primo augumento loro. E perchè nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo» (46). Pero ya se advierte hasta qué punto la idea de naturaleza y de movimiento con que Maquiavelo opera se han distanciado de la metafísica antigua, concretamente de la aristotélica, para nutrirse de los conceptos, todavía en esta-

(46) *Discorsi*, pág. 301-2.

dio de puro apuntamiento, que ofrece en su tiempo la nueva imagen matemática del universo físico.

Lo que Maquiavelo hace, acaso sin pararse a pensar en su gravedad, es transportar a la realidad humana esa idea de la naturaleza como principio del movimiento y del movimiento como variación. Con esto se prepara el camino a lo que podríamos llamar «fiscalización» y «matematización» del hombre, que se convierte en un ser «mensurable» como cualquier otro cuerpo del mundo «físico». Pero Maquiavelo no llegará a la radical «fiscalización» del ser humano. El intelecto de su tiempo no ha recorrido todavía las etapas decisivas ni cuenta con los instrumentos conceptuales necesarios. Por aquí se confirma también que la actitud intelectual de Maquiavelo es propiamente «intermedia». Todavía no han perdido del todo fuerza en su mente los viejos conceptos cristianos.

Ese último poso cristiano secularizado no consiente a Maquiavelo renunciar del todo a la idea de la libertad cuando se refiere al mundo humano. De ahí que si bien el movimiento de la naturaleza es interpretado como «variación», no queda, sin embargo, equiparado al movimiento de las demás cosas. La ley natural es «el curso de las cosas», «ordinato dal cielo», pero Maquiavelo distingue cuidadosamente entre las cosas que, como el hombre, tienen libertad, y las que no la tie-



nen. La peculiaridad del movimiento humano como variación es, como ya sabemos, su tendencia al desorden. El desorden es fruto de la libertad. Tampoco en este caso resulta difícil reconocer los supuestos ideales que han hecho posible la actitud intelectual de Maquiavelo. La libertad humana se ha convertido en «licencia», porque la idea de Dios que alienta en el fondo es la idea de un Dios arbitrario que, si bien es autor de la creación, deja que las cosas, una vez creadas, subsistan por sí mismas entregadas a su arbitrio, con independencia absoluta de su Creador (47). La libertad cristiana secularizada se torna licencia arbitraria y, por esa razón, el movimiento humano, a diferencia del movimiento de las demás cosas del mundo, conduce por sí mismo al desorden. Es evidente que si Maquiavelo fuera verdadero cristiano buscaría la salvación a la manera cristiana, hacia arriba. Pero como el hombre no puede salir de sí mismo hacia la trascendencia y su vida es perpetuo rotar sobre sí mismo, como la historia humana no es sucesión de edades al modo cristiano, sino ciclo, perpetuo giro, la única vía de salvación que cabe dentro de la actitud maquiavélica es «volver atrás», «ritraere indietro». Para eludir

(47) Como es sabido, el punto decisivo de arranque de esta nueva actitud metafísica es Occam.

el desorden a que la naturaleza humana como principio del movimiento conduce, el hombre ha de girar sobre sí mismo, volver hacia atrás, retrotraerse a su propia naturaleza, es decir, a la fuente del movimiento. En el principio del movimiento, en la naturaleza, en la *physis*, está la fuente perenne de nueva vida. Para el griego, como decíamos, inmortalidad significa eterna juventud. Por eso la naturaleza es inmortal, en cuanto es fuente inagotable, principio inexhaustible del movimiento. El «ritraere indietro» maquiavélico es, sencillamente, la «vuelta a la naturaleza», no al modo de Rousseau o de los hombres del XVIII, sino a la manera helénica, como retorno hacia el principio del bien y del movimiento, hacia la fuente perenne de la «inmortalidad» y de la «duración» (48).

Dentro del horizonte maquiavélico la única «regeneración» posible para el hombre es retrotraerse atrás hasta el principio mismo del movimiento. Es curioso que Maquiavelo emplee para calificar esa eterna rotación del hombre sobre sí mismo, ese retornar a su propia raíz, los mismos términos que en el pensamiento y en la tradición cristianos aluden a la transforma-

(48) La tesis maquiavélica del «ritraere indietro» responde a sus últimos supuestos metafísicos y tiene infinitamente mayor profundidad que la que le confieren las interpretaciones de Meinelcke y König.

ción esencial del ser del hombre por obra del misterio de la Redención: «regeneración» o «renovación». Son, ni más ni menos, los términos con que San Pablo expresa la divinización y deificación del hombre por virtud de la Encarnación. El «hombre nuevo» paulino lo es por re-generación, por deificación real, por recibir el hombre naturaleza divina (49). Para Maquiavelo, perdido el horizonte cristiano de la trascendencia, la única forma posible de re-generación, será «volver a comenzar la generación», volver al principio del movimiento, a la naturaleza humana. La naturaleza humana no se re-genera en Dios y por obra de Dios, sino girando sobre sí misma, retrotrayéndose hacia sí misma *indietro*. «El hombre nuevo» de Maquiavelo es el que vuelve sobre sí mismo, buscando en sí mismo el principio del propio movimiento. A esta luz, el postulado maquiavélico de retorno a la Antigüedad clásica como postulado ideal para la regeneración y renovación del hombre y su agria polémica contra la Iglesia Católica y el afeminamiento de los hombres por obra de la religión cobran nuevo y más profundo significado. Confirma el hecho de que para Maquiavelo, como para otros grandes espíritus del Renacimiento, por ejemplo, Erasmo, el vocablo *renacentia* (renacimiento) tenía sen-

(49) V. Zubiri, op. cit., págs. 544 y sigs.

tido cristiano, es decir, que lo mismo uno que otro buscaban una «regeneración» de contenido cristiano. Esto es lo que nos autoriza a calificar la actitud intelectual de Maquiavelo como «intermedia», en cuanto trata de unir el afán cristiano con el espíritu de la Antigüedad (50).

Veamos ahora en pormenor el sentido concreto que la rotación de las cosas humanas tiene en el plano político. El pasaje capital a este propósito se halla al comienzo del libro quinto de las *Istorie Fiorentine*. Reza así: «Sogliono le provincie il più delle volte nel variare, ch'elle fanno, dall'ordine venire al disordine, e di nuovo dipoi dal disordine all'ordine trapassare; perchè non essendo dalla natura concedute alle mondane cose il fermarsi, come elle arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino, e similmente scese che le sono, e per gli disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere, conviene che salghino, e così sempre dal bene si scende al male, e dal male si sale al bene. Perchè la virtù partorisce quiete, la quiete ozio,

(50) En su libro sobre Erasmo apunta certeramente Huizinga (*Erasmus*, Basel, 1936, pág. 136) cómo se ha concedido demasiado valor a los aspectos mundanos y paganos del Renacimiento. «El espíritu del siglo XVI —dice— idolatraba las formas paganas; pero el contenido que postulaba era cristiano».

l'ozio disordine, il disordine rovina e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna». Los dos conceptos polares entre los cuales se despliega el ciclo son, naturalmente, los de «orden» y «desorden». El acontecer político oscila continuamente del orden al desorden y del desorden al orden. Mas por hallarse en el plano político ambos términos se rellenan de sustancia ética: decir orden equivale a decir bien, y desorden vale tanto como mal. Así, el perenne ascender y descender del hombre cobra plenariamente sentido moral. Incide aquí de lleno en las nociones del bien y del mal el concepto maquiavélico de la colectividad humana como *corpo misto* o materia mixta. El ascenso al bien y el descenso al mal son, en cierto modo, como un proceso de saturación física. Cuando la realidad humana colectiva alcanza el punto de sobresaturación o «perfección natural», empieza a iniciarse el movimiento en sentido contrario. Maquiavelo ha señalado en este pasaje la curva entera del movimiento. Los puntos de saturación, extremos de la onda, son, hacia arriba, la gloria y la buena fortuna; hacia abajo, la ruina. Los puntos intermedios por donde el hombre pasa fugazmente son de arriba abajo: quietud, orden, ocio, desorden, ruina; y de abajo arriba: ruina, orden, virtud, gloria y buena fortuna. En esta rotación participan por igual la na-

turaliza humana como principio del movimiento y la Fortuna como principio cósmico de arbitrariedad.

He ahí, en sus líneas maestras, la idea del movimiento como clave del pensar maquiavélico. No sólo ilumina hasta muy adentro el sentido de su antropología; permite también ordenar en la medida posible las múltiples piezas sueltas de un pensamiento tan escasamente sistemático como el del publicista florentino. Tiene esta idea raíces tan profundas que no consiente una pura explicación sociológica. Sin embargo, esa explicación puede servir de complemento para comprender en toda su hondura el sentido de la obra de Maquiavelo. Desde ese ángulo nuevo, lo que interesa es averiguar qué relación concreta puede haber entre la idea maquiavélica de movimiento y la situación histórica de la cual emergió. La inquisición nos permitirá insertar la obra de Maquiavelo en su biografía, como testimonio máximo de una vida agitada y dramática.

¿Cómo veía Maquiavelo su propia época desde la idea de movimiento, eje de su pensar? La investigación de los últimos años nos ha legado los más varios y opuestos retratos de Maquiavelo. Acaso quepa resumir las tentativas de interpretación biográfica en dos direcciones fundamentales: las que nos pintan a Maquiavelo con pincel «clasicista» y ven en él al humanista sereno y recogido entregado a la contemplación de la



historia antigua, que señorea con su mirada de águila la triste y turbulenta realidad circundante. Coincide con la imagen que, acaso pensando en su gloria futura, quiso el propio Maquiavelo dejar de sí mismo: Retrato de un hombre injustamente castigado por la fortuna, desengañado del mundo, imposibilitado de obrar el bien, que se refugia en el estudio de los antiguos y enseña a otros el fruto de su experiencia «acciocchè sendone molti capaci, alcuno di quelli più amati dal cielo possa operarlo» (51). Frente a este retrato clasicista, el retrato «romántico» (52), donde se nos muestra al desterrado político, angustiado en su propia soledad, alejado del mundo real y lacerada el alma por una conciencia histórica lúcida e implacable que le hace ver su época como etapa de caos y crisis integral. La obra aparece entonces como la destilación del resentimiento frente a una realidad inaccesible. ¿Cuál de estos dos retratos es más verdadero? He aquí una cuestión que acaso resulte para siempre insoluble. Mas para atinar al blanco acaso sea preciso enfocar el problema por ruta diferente. La conciencia aguda de las cosas de su tiempo que constantemente se acusa en los escritos

(51) *Discorsi*, pág. 179.

(52) Apuntado en *De Sanctis*, culmina en la obra tantas veces citada de König.

maquiavélicos no permite ver en él al investigador sereno, elevado sobre las angustias y las incertidumbres del vivir cotidiano. Pero tampoco se acierta cuando se «romantiza» su figura y a través de una hábil construcción psicológica se toma como centro decisivo de su vida la vivencia del destierro, para deducir después de esta experiencia dolorosa una actitud intelectual de resentimiento y venganza contra la realidad y los hombres de su tiempo. No cabe tampoco atribuir a Maquiavelo, por lúcida que parezca su visión de los acontecimientos de la época, conciencia histórica plenaria y verdadera. El problema está, a nuestro entender, en plano distinto. Lo que cumple no es tratar de construir sobre una experiencia vital única el mundo de ideas y conceptos maquiavélicos, sino ver en qué medida y de qué manera sus ideas claves han servido a Maquiavelo de órgano para interpretar su propia situación histórica, su propio tiempo. Reiteremos, pues, nuestra interrogación anterior: ¿Cómo ve Maquiavelo su propia época desde la idea de movimiento?

La respuesta no es difícil: dentro del ciclo perenne de las cosas humanas, su propio tiempo se presenta a sus ojos como una etapa de radical desorden. En este sentido, la tesis de König de que los *Discorsi* son el libro en que Maquiavelo resume su conciencia del presente como época de crisis radical es indudablemente

cierta, pero insuficiente. No sólo los *Discorsi*, la obra entera de Maquiavelo está impregnada de esa angustiosa conciencia del presente como tiempo desordenado. Pero se comete un grave yerro hermenéutico calificando la conciencia «histórica» de Maquiavelo como conciencia de «crisis». Maquiavelo no ve su propio presente como «crisis» propiamente dicha, a la manera como hoy interpretamos el concepto de crisis, sino como un punto fugaz y transitorio en la perenne rotación de las cosas humanas. Ve su siglo como una etapa de corrupción (53). Ciertamente. Pero ve la corrupción más bien como «de-generación». Los modos del vivir presente son la resultante de los momentos históricos anteriores, determinados por la rotación inexorable de que antes hablábamos. El desorden nace del ocio y el ocio fué antes precedido de quietud, virtud y buena fortuna. Es, pues, el ocio el que ha traído consigo las desgracias presentes y Maquiavelo va a darnos en claro diagnóstico las razones del ocio. Son, de un lado, el afeminamiento de los hombres, su ablandamiento y debilidad para la acción por culpa, como expresamente dice, de la religión católica o, mejor, de la degeneración del Cristianismo. En esencia, el alegato de Maquiavelo contra la Iglesia

(53) V. *Discorsi*, pág. 248; *Dell'Arte della guerra*, págs. 195-6. Las citas podrían multiplicarse hasta el infinito.

Católica estriba en que la predicación de la «humildad» ha debilitado el coraje humano para la acción. La pérdida del horizonte de la trascendencia ciega el espíritu de Maquiavelo a la comprensión de la excelsa virtud cristiana de la humildad. La moral antigua estaba fundada sobre las exigencias de la vida social humana considerada como fin último, mientras el cristiano regula la suya sobre una sociedad más alta, la que criaturas dotadas de razón pueden constituir con su Creador (54). La virtud de la humildad exige la existencia de un Dios trascendente y por su propia esencia no cabe dentro de la actitud maquiavélica. La segunda causa del ocio antecedente al desorden es la pérdida del vigor militar (55). Esta etapa de ocio comprende en la mente de Maquiavelo lo que él llama proceso de de-

(54) Gilson, *L'èxprit de la Philosophie medievale*, 1932, página 185 y sigs. «Omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones, ut dicitur in II Ethic. (lect. III). Sed humilitas non commemoratur a Philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones; nec etiam continetur sub iustitia quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus. Ad quintum, dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur: et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subicit». Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II^{ae}, q. 161, art. 1, ad 5.

(55) *Dell'arte della Guerra*, págs. 267-8.



generación del Cristianismo y coincide más o menos con lo que hoy denominaríamos Edad Media cristiana (56). Esa etapa de ocio y decadencia fué precedida por otra de orden, virtud y buena fortuna: la Antigüedad clásica o, mejor aún, lo que Maquiavelo llamará «antichità vera e perfetta» (57). Dentro del ciclo en que Maquiavelo se encuentra el punto inicial del movimiento es la Antigüedad, mientras los siglos siguientes son de decadencia y procesión hacia el desorden. La exaltación de la Antigüedad no es pura afición humanista, sino resultado concreto de su propia visión del acontecer humano como ciclo. Del mismo modo, la visión de la Edad Media como etapa de tránsito hacia el desorden absoluto encaja de lleno en la idea del movimiento histórico como rotación. Así, su propio presente se le antoja etapa de corrupción absoluta: los pueblos del entorno, franceses, españoles, italianos, todas las naciones juntas, son la «corruttela del mondo». El mal ha llegado al punto de sobresaturación: la bondad huyó de todos los rincores de la tierra para fijarse en una sola provincia (58). La prime-

(56) *Discorsi*, pág. 248.

(57) *Idem*, pág. 158.

(58) «La qual bontá é tanto più da ammirare in questi tempi, quanto ella è più rara, anzi si vede essere rimasta sola in quella provincia» (*Discorsi*, pág. 158).

ra parte del ciclo está a punto de consumarse. Tan bajo ha llegado el hombre en su descenso que necesariamente, inexorablemente, perfecta ya la corrupción, pronto volverá a iniciar el ascenso. He ahí por qué la conciencia histórica de Maquiavelo no puede ser calificada de «pesimista», ni queda suficientemente explicada con el fácil comodín del resentimiento. No es conciencia de «crisis», sino conciencia de hallarse en un punto transitorio dentro del ciclo de las cosas humanas que, por ser de absoluta y radical corrupción, pronto conducirá a la etapa siguiente de orden, virtud y buena fortuna. He ahí también la razón profunda de la fe maquiavélica en la posibilidad de resucitar los modos antiguos. Si la Antigüedad verdadera e incorrupta fué el principio del movimiento y, por ende, etapa de orden y bondad, Maquiavelo cree hallarse en la aurora de una nueva era de bondad y fortuna. Su conciencia histórica no sólo no es «pesimista», es más bien «optimista», si se tiene en cuenta su creencia en que está a punto de comenzar una nueva y más feliz vida. Pero, en realidad, el pesimismo y el optimismo histórico sólo encajan propiamente en una visión lineal de la historia, totalmente ajena a la mente de Maquiavelo. Lo mismo sucede con la idea de «crisis». Cuando se atribuye a Maquiavelo una conciencia de crisis al modo contemporáneo, como hace König, el sentido total de la obra maquiavélica se

cifra en la necesidad de buscar una fórmula que permita salir de la situación crítica. Entonces los consejos del *Príncipe* y de los *Discorsi* aparecen necesariamente como el remedio heroico y extremo que Maquiavelo propugna para salvarse. Sin embargo, la conciencia que Maquiavelo tiene de su tiempo no es de crisis irremediable, que exija medicinas heroicas, sino conciencia de hallarse inmerso en un momento concreto y pasajero del ciclo entero del acontecer humano. De ahí el error de interpretar el sentido de su obra y el concepto capital de la virtud maquiavélica como remedios extremos o como una doctrina del estado de necesidad. Cuando Maquiavelo postula la virtud extrema no lo hace como remedio de urgencia para salir de una situación irremediable de crisis que exija una medicina heroica. La virtud es una pieza eminente, pero normal, de la sabiduría maquiavélica, que sólo cobra sentido genuino cuando se la engarza rectamente en la idea metafísica del movimiento y del ciclo de las cosas humanas. Lo único cierto es que, dada la inclinación de la naturaleza humana a obstinarse en la corrupción y siendo su propio tiempo etapa de extremo desorden, por fuerza hacía falta una sabiduría suprema para salir del apuro. Pero en fin de cuentas, a los ojos de Maquiavelo el ocio engendra el desorden y el desorden ruina; y, a su vez, por inevitable rotación, de la ruina nace

el orden, del orden la virtud y de éste la gloria y buena fortuna. Frente a su época de absoluto desorden Maquiavelo no pierde aquella esperanza que él mismo dice nunca deben perder los hombres «in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si trovino». Las recetas del *Príncipe* son, ciertamente, medicina fuerte, mas no remedios heroicos de urgencia para una situación de irremediable crisis. Son, en suma, encarnación y sustancia de la sabiduría maquiavélica, porque la conciencia de crisis es esencialmente extraña a la mente del gran florentino.



IV

LA SABIDURIA MAQUIAVELICA

El problema del saber

QUÉ es «saber» para Maquiavelo? En un pasaje muy poco citado del *Príncipe* (1) distingue Maquiavelo tres modos de «cerebros»: «E perchè sono di tre generazioni cervelli; l'uno intende per se; l'altro discerne quello che altri intende; e il terzo non intende per se stesso, nè per dimostrazione di altri; quel primo è eccellentissimo, il secondo eccellente, il terzo inutile». No parece necesario insinuar que lo que para Maquiavelo constituye propiamente «saber» es el señalado en dicho pasaje de saber «excellentissimo». Ese modo emi-

(1) Pág. 87.

nente de sabiduría se cifra en la fórmula «intendere per se». Para Maquiavelo saber será, por lo pronto, entender. Él mismo va a precisar en otro pasaje del *Príncipe* el objetivo de ese «intendere per se» en que la sabiduría consiste. Lo que se trata de entender es la «verità effettuale della cosa», la verdad efectual o efectiva de una cosa (2). El contrapunto de esta verdad de la cosa es la «immaginazione di essa» (3). Entender una cosa será, pues, saber la «verdad» de esa cosa, no la imaginación de la misma. Como a juicio de Maquiavelo la mente humana propende naturalmente al error, ese «intendere per se» de la verdad efectiva de las cosas no será, ni mucho menos, hazaña fácil. La inmensa mayoría de los hombres, el «vulgo», no tendrá acceso a la verdad efectiva de las cosas. El juicio del vulgo no producirá «verdad», sino «opinión». La «opinión», a diferencia de la «verdad de las cosas», no dice lo que las cosas «son», sino lo que las cosas «parecen»: «Ognuno vede quel che tu pari, pochi sentono quel che tu sei» (4). «Saber» no será, pues, para Maquiavelo, opi-

(2) Págs. 55-6.

(3) Loc. cit.

(4) *Il Principe*, pág. 66; v. también loc. cit. «perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con l'evento della cosa; nel mondo non è se non volgo, e i pochi ci hanno luogo, quando gli assai non hanno dove appoggiarsi».

nar, decir lo que las cosas son «en mi sentir», sino decir lo que las cosas «son realmente», discernir el «ser» del «parecer». La tarea, decimos, no será accesible al hombre «vulgar», sino a un tipo humano que Maquiavelo no vacila en llamar *eccellentissimo*. Apunta aquí claramente, aunque sin carácter sistemático, la idea del «genio» como contrapunto del vulgo. La discriminación maquiavélica entre «genio» y «vulgo», como consecuencia del principio de arbitrariedad introducido en la economía de la gracia, se refleja en la teoría maquiavélica del conocimiento (5). Esta sensibilidad para los tipos humanos extraordinarios y excelsos frente al hombre corriente se revela en cien pasajes de la obra maquiavélica. El don «genial» por excelencia es para Maquiavelo la inteligencia o, como él mismo dice, el *cervello* (6). Es el don que permite «intendere per se» la verdad de las cosas y no se deja engañar por ellas. La condición primaria de la sabiduría maquiavélica es, pues, el intelecto, aquella facultad divina del hombre

(5) «En aquella época —dice von Bezold en su libro *L'età della Riforma*, 1928, pág 217— no se llegó todavía a una definición científica del genio; pero, en cambio, el sentimiento de lo extraordinario observado en personajes extraños y en la propia individualidad jamás fué tan vivo y apasionado como en aquella sazón.»

(6) *Discorsi*, pág. 160.

por la que discierne el ser de las cosas de su parecer. «Saber» es saber lo que las cosas son efectivamente, o sea, saber lo que las cosas son, no ya «de momento», sino lo que «son siempre». Las cosas son siempre las mismas, también el hombre es siempre el mismo; de ahí que saber qué sea el hombre y qué sea el acontecer humano en su dimensión individual y colectiva sea saber lo que siempre es. Ese «ser siempre» de las cosas es su naturaleza. El objetivo de la sabiduría estriba, pues, para Maquiavelo, en entender la naturaleza de las cosas. Y como la naturaleza no es sino principio del movimiento, «decir» lo que las cosas son será entender su movimiento, «pre-decir». Entonces saber no es simplemente saber, sino «pre-decir»: «è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future» (7). Saber es, pues, pre-ver, pre-decir el movimiento de las cosas, lo que las cosas llegan a ser «por necesidad»; no es simplemente discernir el «ser» del «parecer», ni decir lo que una cosa es, sino «por qué» es. Al saber lo que las cosas son y «por qué» son así y no de otro modo sabemos la necesidad de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo (8). Sólo entonces hemos *entendido* la cosa,

(7) *Discorsi*, pág. 119.

(8) V. Zubiri, op. cit., pág. 59.

hemos «de-mostrado» en ella su necesidad. El *intendere per se* maquiavélico es, pues, un saber de cómo las cosas son necesariamente y un pre-decir cómo han llegado a ser por necesidad. Es, si se quiere, un saber «positivo», o más exactamente, un modo de saber que precontiene en germen lo que el positivismo del siglo XIX formulará como postulado supremo del saber: *savoir pour prévoir*.

Pero no paran aquí las cosas; el pre-decir o prever de la sabiduría se propone algo diferente de la pura pre-dicción o pre-visión. El saber nos dice lo que las cosas son «de veras» y la verdad es, por tanto, un acuerdo con las cosas, pero, sobre todo, un acuerdo con las cosas futuras. La verdad que se busca entonces es realmente un intento para dominar el curso de las cosas. El objetivo del saber será pre-decir el curso de aquéllas, pero con la intención suprema de crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor sencillez posible. El saber se convierte entonces en una «técnica» para el dominio de las cosas. La segunda dimensión esencial de la sabiduría será para Maquiavelo «saber usar bien» de la verdad, «sapere usare bene» de las cosas: «sapere bene usare la bestia» (9); «reli-

(9) *Príncipe*, pág. 64.



gione bene usata» (10), «non usar male questa pietà» (11), «avere saputo pigliare il modo» (12). Saber es, por consiguiente, «saber hacer», pre-decir el curso de las cosas para manejarlas con la mayor «utilidad» posible. El saber maquiavélico, en esta segunda dimensión, es un saber *pragmático*, donde la verdad de las cosas se mide por su eficacia: la verdad de una cosa tiene más o menos valor según se pueda «con più utilità usare» (13). El objeto de la sabiduría es «saber hacer» lo más perfectamente posible: «cercare d'ottenere quel suo desiderio in ogni modo» (14), con la mayor economía de medios posibles y la mayor perfección en el resultado.

Resumamos: «intendere per se» es discernir lo que «es» de lo que «parece», es también entender lo que las cosas son por necesidad, predecir el curso de las cosas y crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor perfección y sencillez posibles. La sabiduría maquiavélica es un saber «positivo», «técnico» y «pragmático»

Veamos ahora cuáles son las vías de conocimiento,

(10) *Discorsi*, pág. 63.

(11) *Príncipe*, pág. 60.

(12) *Discorsi*, pág. 252.

(13) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 217.

(14) *Discorsi*, pág. 132.

«los «métodos» del saber. El mismo Maquiavelo nos lo dice en la dedicatoria del *Príncipe*: «quanto la cognizione delle azioni degli *uomini grandi*, imparata da me con una lunga sperienza delle cose moderne, ed una continua lezione delle antiche; le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate ed esaminate, ed ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenza Vostra» (15). Dos son las vías propias para el conocimiento de las cosas humanas: por un lado, la «historia», por otro, la «experiencia». Examinémoslas una y otra.

El «método» más seguro y certero para saber cómo son las cosas humanas, pre-decir las futuras y manejarlas del modo más sencillo es, ni más ni menos, la historia. Incide aquí sobre Maquiavelo, como es notorio, la influencia de los autores clásicos, singularmente de Polibio y de Cicerón, para quienes la historia es «maestra de la vida», «magistra vitae». El fin de la historia es la enseñanza, la lección pragmática: «Acciocchè —dice Maquiavelo al dar razón de haber escrito sus *Discursos*— coloro che questi miei *Discorsi* leggeranno, possano trarne quella utilità, per la quale si debbe ricercare la cognizione della istoria» (16).

(15) *Il Principe*, dedicatoria.

(16) *Discorsi*, pág. 7.

Para comprender cabalmente el alcance de esta interpretación pragmática del acontecer histórico no debemos olvidar que la filosofía maquiavélica de la historia ve en ella perenne rotación, ciclo constante. La naturaleza de las cosas es siempre la misma, también el hombre y los pueblos son siempre los mismos: «Ei si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città e in tutti i popoli sono quelli medesimi desideri e quelli medesimi umori, e come vi furono sempre. In modo ch'egli è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future, e farvi quelli rimedi che dagli antichi sono stati usati, e non ne trovando degli usati, pensarne de'nuovi, per la similitudine degli accidenti» (17). La identidad de ser de las cosas consigo mismas permite, como ya sabemos, predecir su curso, prever las cosas futuras al conocer lo que las pasadas fueron. El acontecer histórico no es una línea de permanente variación donde cada caso o circunstancia se distinguan de los demás por su singularidad y unicidad, sino permanente repetición de casos o accidentes pasados. Sólo levísima diferencia separa un accidente de otro. El hecho histórico no se define por su singularidad sino por su similitud con los

(17) *Discorsi*, págs. 119-20.

demás hechos. Cabe, pues, la ordenación de cada accidente histórico dentro de un tipo común que recoja todos los hechos similares. La utilidad de la historia estriba, por consiguiente, en la posibilidad de «tipificar» el acontecer humano. Los hombres y los pueblos son siempre los mismos y en lo esencial sólo varían muy de tarde en tarde. El historiador ordena el material histórico reduciendo los acontecimientos singulares a «tipos» comunes donde la diferencia leve entre unos accidentes y otros queda anulada por los rasgos comunes «típicos» que emparentan a los diferentes hechos similares entre sí. Esto permite a Maquiavelo calificar a un hombre y a un pueblo en forma «típica», subrayando simplemente el rasgo dominante, lo que en castellano llamaríamos «su tipo»: «Fa ancora facilità il conoscere le cose future per le passate, vedere una nazione lungo tempo tenere i medesimi costumi, essendo o continuamente avara, o continuamente fraudolente, o avere alcun altro simile vizio o virtù» (18). Esta «tipología» de hombres y pueblos lleva a Maquiavelo a cifrar el ser de las cosas en un rasgo único sobresaliente que absorbe las demás diferencias (19). Como las cosas

(18) *Discorsi*, pág. 438.

(19) Véanse a este propósito las interesantes observaciones de König en su libro, ya citado, sobre el procedimiento de tipifi-

son siempre como son, continúan siendo como fueron. He ahí la razón suprema de la utilidad pragmática de la historia. El valor de una «verdad histórica» depende, por tanto, de que exprese la realidad común a una serie grande de hechos análogos. La historia es a modo de reveladora y confirmadora de la verdad de lo que una cosa es cuando acredita que se repite constantemente (20). Ahora podemos comprender con precisión el sentido que para Maquiavelo tiene la historia como *magistra vitae* o tradición. Hay en el hombre, como ya sabemos, una inclinación natural a aferrarse a los usos consuetos, a seguir la vía de la costumbre. La naturaleza humana tiene como rasgo dominante la tendencia a la imitación. El conocimiento de la historia desvela

cación propia de Maquiavelo. El análisis de ese modo de tipificación, que König equipara a los tipos estéticos de la comedia y del drama —las llamadas comedias de tipos— sirve al autor para reforzar su tesis de que los conceptos maquiavélicos no son conceptos propiamente teóricos sino, simplemente, generalizaciones al modo estético. Nosotros estimamos, sin embargo, que este modo de tipificación no es en Maquiavelo simple generalización a la manera estética, sino el único método de conocimiento que cabe dentro del supuesto filosófico-histórico que ve la historia como ciclo perenne. De ahí que los «conceptos» maquiavélicos no sean de orden estético, sino propiamente teórico, dando al término «teoría» y «saber» el alcance que les hemos conferido en las páginas anteriores.

(20) Mostra questo, che noi diciamo, essere vero ogni istoria in mille luoghi» (*Discorsi*, pág. 215).

al historiador las vías que siguieron los hombres del pasado. Importa discernir las buenas de las malas. Dentro del mundo de ideas maquiavélico sólo pueden ser vías buenas las seguidas por los hombres excelentes en sabiduría. La tradición, la historia, enseñan al hombre a «volver al pasado», a recoger en el pasado las vías buenas, aprovechando la tendencia natural del hombre a la imitación. El amaestramiento de la historia consiste en que abre al hombre la posibilidad de enderezar por buen camino su tendencia natural a la imitación. Es el primero y principal sendero por donde el hombre se dispone al conocimiento de las cosas humanas. La tipificación histórica permite discernir lo que «es» de lo que «parece», deja también pre-decir el curso de las cosas futuras y enseña a manejarlas con la mayor perfección posible. La lección de la historia es, a la vez, positiva, técnica y pragmática, enseña a «discernir» y a «hacer con perfección» mediante la imitación: «perchè camminando gli uomini quasi sempre per le vie battute da altri, e procedendo nelle azioni loro con le imitazioni, nè si potendo le vie d'altri al tutto tenere, nè alla virtù di quelli che tu imiti agguignere, debbe un uomo prudente entrare sempre per le vie battute da uomini grandi, e quelli che sono stati eccellentissimi imitare, acciocchè se la sua virtù non v'arriva, almeno ne renda qualche odore; e fare come



gli arcieri prudenti, ai quali parendo il luogo dove disegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto arriva la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il luogo destinato, non per aggiugnere con la loro forza o ferocia a tanta altezza, ma per potere con l'ajuto di sì alta mira pervenire al disegno loro» (21). Esa lección será tanto más excelente cuanto mayor la excelencia del objeto histórico. La lección de la Antigüedad, reino de los más grandes y eminentes ejemplares de la humanidad, es lección en extremo excelente. De nuevo la afición del humanista aparece cimentada sobre una concepción de la historia como ciclo perenne.

La segunda vía de conocimiento de la realidad humana es la que Maquiavelo, de acuerdo con muchos de sus contemporáneos, denomina «experiencia». Experiencia es, en fin de cuentas, sentido de «lo común». En su virtud, la mente humana destila de cada impresión que recibe los rasgos comunes a muchos otros. Así es como la idea da lugar a un «tipo» común a muchos individuos. Es el segundo camino que permite la tipificación de la realidad. En la terminología aristotélica se llama al que posee este «sentido de la común» *tekhnites*. Es el experto o perito. Si la historia permite

(21) *Il Principe*, pág. 17.

tipificar las cosas pasadas para pre-decir las futuras, la experiencia «personal» permite tipificar las presentes, discernir, dentro de la oleada incesante de los acontecimientos diarios, lo que hay de común entre ellos.

La sabiduría maquiavélica, fundada sobre la historia y la experiencia, permite alcanzar la verdad de las cosas para manejarlas con la mayor perfección posible. Lo que podríamos llamar «doctrina maquiavélica» es, según él mismo nos dice en la dedicatoria del *Príncipe*, fruto de ambos métodos del saber. Sobre ambas fuentes erige Maquiavelo un cuadro de «reglas generales» que, ora se apoyan en la historia, ora en la experiencia, ora en ambas a la vez (22). El postulado supremo de la sabiduría consiste en formular un repertorio de reglas generales sobre el curso necesario de las cosas y el modo de manejarlas (23).

(22) Perchè l'esperienza non te n'ha mostro nessun più certo o più vero» (*Discorsi*, pág. 197). «Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede, e vivere con integrità, e non con astuzia, ciascuno lo intende. Nondimeno si vede per esperienza ne'nostri tempi, quelli principi aver fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia agirare i cervelli degli uomini, ed alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in su la lealtà» (*Il Principe*, pág. 63.)

(23) Señalar cuáles hayan podido ser las experiencias «personales» de Maquiavelo de las que él mismo deduce sus reglas generales sería tarea propia y harto sugestiva de una biografía de Maquiavelo, pero ajena al propósito de este trabajo.

He ahí precisado en sus dimensiones capitales el sentido de la sabiduría maquiavélica. Tócanos ahora examinar en pormenor el problema de la sabiduría referido a un objeto más eminente: la realidad política, ¿Qué es para Maquiavelo el «saber político» propiamente dicho?

El saber político

Como treno constante se advierte aquí y allá en la obra maquiavélica al hablar de la función de gobierno, del príncipe y del pueblo como titulares del poder político un adjetivo fundamental que precede siempre a los demás calificativos: el adjetivo *savio*. Así, el ideal del *Príncipe* es, no ya un príncipe bueno, justo, grande y virtuoso, sino, sobre todo, un príncipe *savio*. La sabiduría política es para Maquiavelo un modo específico de sabiduría que participa de todas las notas que a ésta distinguen. Por consiguiente, un saber «positivo», «técnico» y «pragmático». El político es un *tek-*

nites cuya función consiste en conocer la realidad política como siempre es, su naturaleza, pre-decir el curso necesario de las cosas políticas y saber hacer con perfección para manejarlas con la mayor sencillez posible. El «sabio» en política ha de entender las cosas por sí mismo, como el mismo Maquiavelo dice, ha de ser «savio per se stesso» (24). Ahora bien, ese «saber hacer» con pericia y experiencia significa, en el caso de la política, «saper commandare» (25). El contenido de la sabiduría política es, por propia definición, el mando. El sabio político no es sino el que sabe mandar. Y como mandar, desde el punto de vista sociológico, consiste en ser obedecido, «saper commandare» no es otra cosa sino saber ser obedecido. La esencia de la sabiduría política estriba, pues, en saber ser obedecido con perfección: «Ed è una regola verissima, che quando si comanda cose aspre, conviene con asprezza farle osservare, altrimenti te ne troveresti ingannato. Dove è da notare, che, a voler esser ubbidito, è necessario saper comandare, e coloro sanno comandare, che fanno comparazione della qualità loro a quelle di chi ha a ubbidire, e quando vi veggano proporzione, allora comandino; quando sproporzione, se ne astengano» (26). De-

(24) *Il Principe*, pág. 90.

(25) *Discorsi*, pág. 384.

(26) *Idem*, pág. 384.

tengámonos un instante a comentar tan sugestivo pasaje. Supuesto primordial del mando y de la obediencia es una relación de cualidad entre el que manda y el que obedece. Tal relación es calificada por Maquiavelo de «proporción». Evidentemente nos hallamos dentro de la tradición platónico-aristotélica en toda su pureza originaria. La consideración del mando como un problema de proporción cualitativa revela que Maquiavelo postula como esencial al «saper comandare» no sólo un mando sociológicamente efectivo, sino un mando «justo». El sentido real del pasaje puede cifrarse en la afirmación de que sólo sabe mandar el que manda por razón de proporción, es decir, por razón de justicia. Como es notorio, la doctrina platónica del mando, y con mayor rigor la aristotélica, descansan sobre la distinción de dos tipos de igualdad: la igualdad simple (*isotes*) y la igualdad proporcional (*analogía*). Una y otra son principios matemáticos y, por consiguiente, modos racionales de realización de la justicia. En el primer caso la justicia se realiza por «analogía aritmética», en el segundo por «analogía o proporción geométrica» (27). La relación mando-obediencia

(27) *Etica a Nicómaco*, 1132 a 2 y 1131 b. 12. V. Max Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, 1937, págs. 26 y sigs.

cia cae por su misma naturaleza dentro del segundo principio. Entre el que manda y el que obedece hay diferencia de cualidad (*kat'axían*), por razón de valor o dignidad. Clara y patente en Maquiavelo la herencia helénica: sólo sabe mandar el que mide su cualidad y la del que obedece y halla entre ambos la proporción geométrica que justifica el mando y le hace efectivo. Pero sigamos adelante nuestra indagación sobre el saber político.

Por lo pronto, mando y obediencia son cosas de hombres y la sabiduría política tiene por objeto el conocimiento de la realidad política en cuanto realidad humana. Y como la realidad política es, a los ojos de Maquiavelo, movimiento continuo, el objeto del saber político será dar razón de tal movimiento, sujetar en lo posible a cálculo el curso del acontecer político, hacerlo previsible para poder manejarlo después. Dos son, sabemos, los principios fundamentales del movimiento de las cosas políticas: uno, la naturaleza humana, otro, la Fortuna como principio cósmico. El objetivo primordial de la sabiduría por fuerza ha de ser armonizar los dos movimientos, si se aspira a predecir su curso futuro. El saber maquiavélico es, ante todo, un saber acordar el movimiento del hombre por razón de su naturaleza con el movimiento del tiempo o de la fortuna. Si la felicidad consiste en la concordancia y con-

cierto de ambos movimientos, sólo la sabiduría política permite al hombre alcanzar la felicidad. Los tiempos cambian y el hombre propende por naturaleza a estancarse en sus propios modos y formas de vida. El sabio atempera unos a otros y pone los modos del propio vivir en consonancia con los giros del tiempo. El saber político consiste en saber «girar a tiempo», o mejor, «girar con el tiempo», seguir paso a paso las mudanzas de la fortuna, los cambios que las circunstancias traen consigo. Cuando las circunstancias cambian, el imperativo de la sabiduría lleva también a mudar los modos propios: «e coloro che per cattiva elezione, o per naturale inclinazione si discordano dai tempi, vivono il più delle volte infelici, ed hanno cattivo esito le azioni loro: al contrario l'hanno quelli che si concordano col tempo» (28). Cuando el hombre se aferra a los modos propios y no sigue el rumbo del tiempo, su acción es ineficaz, fracasa, y con el fracaso cae en la infelicidad. Es el contrapunto de la sabiduría y la verdad, o sea, la ignorancia y el error.

He ahí la razón última y más honda de lo que podríamos llamar neutralidad maquiavélica frente a los

(28) *Discorsi*, pág. 344. El pasaje decisivo a este respecto se encuentra en una carta de Maquiavelo a Pietro Soderini, tomo VIII, pág. 149.



valores morales. El saber maquiavélico entraña, por su propia esencia, una reserva fundamental, una *cláusula rebus sic stantibus* permanente. El imperativo de la felicidad obliga al hombre a cambiar de modo según las mudanzas del tiempo; cuando las circunstancias que dieron nacimiento a una acción cambian, el hombre sabio debe automáticamente cambiar, a tenor de las circunstancias nuevas: «non si osservano ancora tutte le altre promesse, quando e'mancano le cagioni che le fanno promettere» (29). Como el saber maquiavélico no persigue objetivo trascendente, ni está sancionado en última instancia por la idea de una Providencia rectora de las cosas y los negocios humanos, la sabiduría estriba en comprender cabalmente el movimiento humano, predecir el curso del acontecer político y manejarlo luego con la mayor perfección posible. He ahí por qué el príncipe «sabio» no está sujeto a la fe ni a la palabra dada y debe prescindir de ambas cuando faltan las razones que le movieron a darlas. El carácter positivo, técnico y pragmático del saber maquiavélico neutraliza desde el principio la esfera del saber frente a los valores morales y religiosos. El primer elemento del «saper comandare» estriba en saber «mudar a tiempo», «mudar con el tiempo», mudar con la fortuna, en vez

(29) *Discorsi*. pág. 437.

de empeñarse en permanecer en los modos propios: «stare in modo edificato con l'animo, che bisognando non essere tu possa e sappia mutare il contrario» (30). El primer postulado de la sabiduría política lleva a oponerse a la inclinación natural del hombre a obstinarse en sus formas de vida, variándolas con el giro del tiempo, el «animo disposto a volgersi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano» (31). Sólo por esa vía se conquistan la verdad y la felicidad. Lo contrario es el error (32).

El saber político es un saber positivo: saber para

(30) *Il Principe*, pág. 65.

(31) *Idem*, pág. 65. V. también la carta a Soderini, antes citada.

(32) «Nascene ancora la rovina della città, per non si variar gli ordini delle repubbliche co tempi» (*Discorsi*, págs. 347-8). «In ogni cosa, come altre volte si è detto, è nascosto qualche proprio male, che fa surgere nuovi accidenti, è necessario a questi con nuovi ordini provvedere» (*Discorsi*, pág. 353). «Nè si trova uomo sì prudente che si sappia accomodare a questo, si perchè non si può deviare da quello a che la natura inclina; sì ancora perchè avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere che sia bene partirsi da quella; e porò l'uomo rispettivo, quando egli è tempo di venire all'impeto non lo sa fare, donde egli rovina; che se si mutasse natura con i tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna» (*Il Principe*, página 95). «Non può pertanto un signore prudente, nè debbe osservare la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono pente le cagioni che la fecero promettere» (*Il Principe*, pág. 64).

prever y predecir el curso de las cosas. La previsión que Maquiavelo persigue es de orden racional: el conocimiento de las cosas pasadas permite, mediante la tipificación de los hechos, formular reglas generales válidas para los acontecimientos futuros. El predecir de la sabiduría es, por tanto, un predecir racional. Pero sería erróneo atribuir a Maquiavelo un racionalismo radical, tan falso como tachar la sabiduría maquiavélica de positivista y pragmatista al modo del positivismo y del pragmatismo del siglo XIX. La actitud intelectual maquiavélica es positiva, técnica y pragmática, pero aún no ha cumplido la inteligencia las etapas que la separan del positivismo contemporáneo. Tampoco en el plano gnoseológico la actitud intelectual de Maquiavelo es radical, sino «intermedia», como en el religioso y moral.

Junto a la predicción «racional» del curso de las cosas hay una predicción «irracional», que presupone en el sabio maquiavélico un como don «sobrenatural» (genial) de profecía. El medio de secularización del elemento religioso es en éste caso la astrología. Es bien notorio que los últimos decenios del siglo XV y del XVI están saturados de arriba abajo de magia, ocultismo y astrología (33). Bajo la bandera del platonismo —dice von Bezold— se difunde ampliamente el neoplatonis-

(33) Von Bezold, op. cit., págs. 212 y sigs.

mo con todo su cortejo de Cábala, mística de los números y astrología, una concepción del mundo que ve fantasmas en todas partes. La atmósfera era tan densa que ni los mismos humanistas consiguieron escapar a su influjo. El Renacimiento proclama la magia «como ciencia sublime y sacrosanta» (34), porque no sólo conduce al conocimiento de la naturaleza, sino que resume en sí la fuerza unida de la física, de la matemática y de la teología. Tampoco Maquiavelo escapa a esta influencia de la astrología como mezcla suprema de ciencia y ocultismo. Aunque no comparte las supersticiones de la mayor parte de sus contemporáneos, el elemento mágico se filtra también tenuemente dentro de su propio mundo de ideas. La predicción adquiere entonces inopinadamente dimensión mágica: «mai non venne alcuno grave accidente in una città, o in una provincia, che non sia stato, o da indovini, o da rivelazioni, o da prodigi, o da altri segni celesti predetto» (35). La existencia de fuerzas desconocidas y misteriosas que planean sobre el mundo humano, ya que no creencia firme es, al menos, realidad que muy bien puede ser cierta: «La cagione di questo credo sia da

(34) La frase es de Agrippa, autor del famoso libro *De occulta Philosophia*, publicado en 1530-31.

(35) *Discorsi*, págs. 161-2.



essere discorsa e interpretata da uomo, che abbia notizia delle cose naturali e soprannaturali, il che non abbiamo noi. Pure potrebbe essere che sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno d'intelligenze, le quali per naturale virtù prevedendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possano preparare alle difese, gli avvertiscono con simili segni. Pure comunque si sia, si vede così essere la verità, e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose straordinarie o nuove alle provincie» (36). La sabiduría política cobra por este flanco una misteriosa dimensión cuasi-religiosa a través del elemento mágico. El «milagro» no se ha eliminado radicalmente del círculo maquiavélico, subsiste como elemento mágico, pero subordinado a la dimensión esencialmente «positiva» y, por tanto, racional de la sabiduría maquiavélica (37).

(36) *Discorsi*, págs. 162-3.

(37) He aquí algunos textos muy significativos a este propósito: «Pertanto se colui, che è in un principato, non conosce i mali se non quando nascono, non è veramente savio; e questo è dato a pochi» (*Il Principe*, pág. 51). «Così interviene nelle cose dello stato, perchè conoscendo discosto, il che non è dato se non ad un prudente, i mali che nascono in quelle si guariscono presto; ma quando, per non gli aver conosciuti, si lasciano crescere in modo che ognuno li conosce, non vi è più rimedio» (*Il Principe*, pág. 8). «I quali hanno ad ever non solamente riguardo agli scandali presenti, ma ai futuri, ed a quelli con ogni

La predicción permite al gobernante «sabio» conocer el curso necesario de las cosas. Si el primer objeto de la sabiduría política consiste en atemperar el movimiento humano al giro de los tiempos, el saber como predicción permite acomodar las acciones humanas al curso necesario de las cosas, o sea, a la necesidad. La acomodación a la necesidad pertenece, pues, a la esencia misma del saber político. El sabio debe «entrare per tutte quelle vie che giudicano esser necessarie» (38). Lo que decide si una acción es conforme o no a la verdad es su concordancia con la necesidad, con el curso de las cosas. Nada importa a Maquiavelo el contenido de esa acción, si es cruel o piadosa, buena o mala, lícita o ilícita desde el punto de vista moral. Lo único que cuenta es el «giro de las cosas», la mudanza del tiempo, obediente a una ley natural «trascendente» al hombre, a la cual debe éste plegar sus actos y rendir acatamiento. Lo que decide de la bondad o maldad de

industria riparare, perchè prevedendosi discosto, facilmente vi si può rimediare, ma aspettando che ti si appressino, la medicina non è più a tempo, perchè la malattia è divenuta incurabile» (*Il Principe*, pág. 7). «E di necessità, come altre volte si è detto, che ciascuno di in una città grande nascono accidenti che abbiano bisogno del medico e secondo che gli importano più, conviene trovare il medico più savio» (*Discorsi*, págs. 446-7).

(38) *Discorsi*, pág. 308.

una acción es si fué «male o bene usata». El carácter pragmático de la sabiduría maquiavélica hace que el «saper comandare» lleve en sí el «sapere usare» cuantas cosas sean precisas para acomodarse a la necesidad (39).

(39) «Bisogna a un principe *sapere usare* l'una e l'altra natura, e l'una senza l'altra non e durabile» (*Il Principe*, pág. 64).

La «estabilidad» como meta de la sabiduría política

Si examinamos ahora cuál pueda ser el objetivo concreto del saber político pronto hallamos la respuesta en el mismo Maquiavelo. Se trata de conducir a los hombres a un «vero vivere politico» (40). Sólo en rara ocasión se encuentra en Maquiavelo el término «vivere politico». Más frecuentemente se topa aquí y allá la expresión, muy similar, sin duda, de «vivere civilmente» (41). Ambas expresiones sólo en un sentido son con-

(40) *Discorsi*, pág. 31.

(41) V., por ejemplo, *Discorsi*, pág. 143, y *Discorsi*, páginas 189-90.

sideradas inequívocamente por Maquiavelo : como contrapunto del «vivere corrotto» (42). La vida política o civil es lo contrario del vivir en corrupción. Pero hay todavía otra expresión maquiavélica que desvela mucho mejor el sentido que para Maquiavelo tiene el vivir «político» : es el vocablo «quietud», «vivere quieta-mente» (43). El verdadero vivir político es un vivir en quietud verdadera. Como claramente se adivina, la quietud es el polo metafísico contrario al movimiento. El postulado supremo de la sabiduría maquiavélica no puede ser sino la «quietud». La realidad política es por sí misma inevitable y continuo movimiento. El problema de Maquiavelo, no ya por razones puramente sociológicas, sino determinadas por la índole de su actitud intelectual entera es, precisamente, la «estabilidad». Si las cosas humanas se hallan perpetuamente sometidas a movimiento y el movimiento es inevitable, el problema maquiavélico no podrá consistir en aniquilar el movimiento, en paralizar la realidad política, sino simplemente en hacerlo «estable», hacer un «movimiento estable». Dos son, como ya sabemos las dimensiones del humano movimiento : por un lado, la propia naturaleza del hombre, por otro el girar del tiempo o de

(42) V., por ejemplo, *Discorsi*, pág. 168.

(43) V. *Discorsi*, pág. 143, y *Discorsi*, pág. 131.

la fortuna. La tarea primordial de la sabiduría política estriba en «frenar» el movimiento de la naturaleza humana, que tanto vale como frenar las pasiones humanas. Bien claro nos lo dice el propio Maquiavelo: «farà tanto più pronti i legislatori delle repubbliche o de' regni a frenare gli appetiti umani, e torre loro ogni speranza di potere impune errare» (44). La ambición, la impaciencia, el afán de lo nuevo, el ansia de poder, la tendencia a lo fácil, he ahí los apetitos e inclinaciones naturales del hombre que el político ha de frenar, reducir a equilibrio, encauzar, «estabilizar». Abandonada a sí misma, la naturaleza humana propende a corromperse, a desordenarse, a moverse sin freno en absoluta y radical inestabilidad. Parejamente, entregado el intelecto a sus propias fuerzas lleva inevitablemente al error. Frenar la tendencia al error es estabilizar la inteligencia del hombre. El primer instrumento de la sabiduría maquiavélica será la coacción en sus dos formas capitales: como educación y como punición. El primer supuesto de la quietud es la coacción. Para que el hombre no yerre, sus apetitos no se desboquen en absoluta licencia haciendo del hombre un ser irremediabilmente inestable e incalculable, es necesario que no pueda errar «impunemente». La idea del Derecho

(44) *Discorsi*, pág. 130.

en Maquiavelo se reduce, por este lado, a pura coacción. La antropología maquiavélica no consiente otra salida: un ser determinado por la ambición y el afán de novedad, sólo se frena con el miedo al castigo. El «vivere quietamente» se funda, pues, sobre la coacción: «in una repubblica non corrotta, sono cagione di gran beni, e fanno che la ne vive libera più, mantenendosi per paura di punizione gli uomini migliori, e meno ambiziosi» (45). El grado de coacción estará en razón inversa del índice de corrupción de la materia humana. La obstinación en los modos de vida corrompidos obliga a una mayor coacción. Esta razón inversa entre coacción y corrupción es lo que nos va a permitir más adelante definir la sabiduría maquiavélica, en una de sus dimensiones, como técnica de la porción.

Pero quietud no significa parálisis ni falta de movimiento, porque dentro del horizonte metafísico de Maquiavelo el movimiento es inevitable. La estabilidad es, simplemente, una forma del movimiento, un movimiento en orden. El concepto de estabilidad viene a parar al concepto de orden: «E non è cosa che faccia tanto stabile e ferma una reppublica, quanto ordinare quella in modo, che l'alterazione di questi umori che l'agitano, abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leg-

(45) *Discorsi*, pág. 94.

gi» (46). Si quisiéramos, pues, formular una conclusión capaz de esclarecer desde el principio el sentido y el alcance del «vivere político», no encontraríamos otra más ajustada al pensar maquiavélico que la de definirlo como un vivir en orden. El orden se nos desvela así como la esencia y fundamento de la realidad política.

A la consecución del orden se dirige, como a fin supremo, el maquiavélico «saper comandare». Sólo a esta luz se comprende rectamente el sentido que tienen, dentro del pensar maquiavélico, los diferentes elementos de la sabiduría. Sólo serán buenos, desde el punto de vista de la sabiduría política, los caminos que conduzcan a aquietar la realidad humana, manteniéndola en situación de equilibrio estable y encauzando el inevitable movimiento por vía reglada y calculable. *De ahí que la sabiduría maquiavélica sea, por lo pronto y de modo eminente, «retórica»* (47). La dimensión técnica y pragmática del saber maquiavélico obliga al sabio, no sólo a «saber ser», sino también a «saber pa-

(46) *Discorsi*, pág. 33.

(47) Subrayamos este aspecto «retórico» del saber maquiavélico para poner de manifiesto hasta qué punto puede ser errónea cualquier tentativa de interpretación del pensamiento maquiavélico como pura «teoría política» o como una «estética política» al modo de König.

recer». La propensión natural del hombre al error hace que la mayoría de los hombres —el vulgo— sean incapaces de distinguir el «ser» del «parecer». Por eso, el arte político es primordialmente «retórica», arte de persuadir, de conquistar la opinión. En este sentido, el sabio maquiavélico no se cuida tanto de si los medios que emplea para aquietar la realidad humana «son» buenos o malos, como de que «parezcan» buenos. El «buen parecer» gana la opinión de los hombres y, con la opinión, fama y gloria. La sabiduría maquiavélica, como retórica, es propiamente una técnica de la reputación. La opinión (*doxa*) trae consigo la gloria (*doxa*). Las famosas recetas maquiavélicas para el mando proceden de una actitud «retórica». Y en esto estriba su neutralidad frente a los valores éticos. En fin de cuentas, el primer cuidado del sabio maquiavélico no es sino parecer de modo que granjee la buena opinión, la fama y la gloria. El límite está allí donde empieza a peligrar la fama (48).

(48) Quede aquí apuntada enérgicamente la dimensión retórica de la sabiduría maquiavélica. El tema, totalmente virgen, que sepamos, exige y merece tratamiento aparte, incluso de carácter sistemático. Meta de ese estudio sistemático sería la iluminación del campo de problemas que abrazan estas dos coordenadas: Política-Retórica. Es, realmente, un campo virgen y fecundo al que quisiéramos dedicar próximamente nuestra atención. Desde la perspectiva teórica podrá verse fácilmente en qué honda me-

Sólo así se comprenden en su verdadero valor las famosas expresiones maquiavélicas sobre el fraude con gloria y el fraude sin gloria, donde el elemento decisivo no es ya el fraude, sino la gloria, es decir, la opinión. La dimensión retórica de la sabiduría maquiavélica explica asimismo el valor respectivo que guardan entre sí los términos amor, temor, odio y desprecio en la doctrina maquiavélica del mando político. Lo más peligroso para la buena opinión es el desprecio, harto más grave que el odio o el temor (49). Puede el temor ser deseable si granjea buena fama. En cambio, el desprecio es término insoslayable de llegada para los que siguen la «vía del mezzò» o quieren eludir la decisión política amparándose en la «neutralidad» (50).

dida esta dimensión «retórica» atraviesa la entraña del Estado moderno y de su pensamiento político a lo largo de toda su trayectoria, hasta las formas políticas contemporáneas.

(49) «... non è cosa più necessaria a un principe che governarsi in modo coi sudditi, e con gli amici, e vicini, che non diventi, o odiso, o contennendo, e seppure egli ha a lasciare l'uno di questi due, non stimi l'odio, ma guardisi dal disprezzo» (Carta XXXVII a Francesco Vettori Oratore a Roma, tomo VIII, página 135).

(50) «Papa Giulio non si curò mai di essere odiato purché fusse temuto, e riverito, e con quel suo timore messe sottopra il mondo, e condusse la Chiesa dove ella è, e io vi dico che chi sta neutrale conviene che sia odiato da chi perde, e disprezzato da chi vince...» (Carta a Vettori antes citada).

Mas para penetrar en la esencia de la sabiduría maquiavélica conviene todavía distinguir dos dimensiones capitales, una racional, otra irracional. Por la primera, la sabiduría política maquiavélica se propone lograr la estabilidad reduciendo el movimiento de las cosas humanas a cálculo, racionalizando al máximo el material humano. Viene a ser la sabiduría como una «técnica de la proporción». El «saper comandare» comporta en el que manda el fino discernimiento del valor cualitativo —*axía*— del que obedece. El sabio —recordemos el bello pasaje— ha de medir proporcionalmente las cualidades. La cualidad condiciona el modo del mando, el modo de lograr la estabilidad y de realizar la justicia. La estabilidad se conquista mediante una cuidadosa técnica de la proporción que discierne la calidad del material humano y aplica un criterio u otro según dicha calidad. Cuando el material humano es bueno, la estabilidad se logra por camino distinto que cuando es malo : «perchè altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in un soggetto cattivo, che in un buono, nè può essere la forma simile in una materia al tutto contraria» (51). Desde este punto de vista, el sabio maquiavélico es neutral frente al material humano y se propone un objetivo estrictamente técnico. El «saber ha-

(51) *Discorsi*, pág. 73.

cer» obliga a discernir el bien y el mal y a aplicar una regla para el primero, otra para el segundo. La conocida distinción maquiavélica entre los modos de mandar y la tradicional antinomia entre los *Discorsi* y el *Príncipe* se resuelven si se considera que la sabiduría maquiavélica postula métodos diferentes cuando el material a manejar es de naturaleza distinta. El quid está en hacer las cosas con «proporción» (52). Decir proporción equivale a decir grado de corrupción (53). El mismo Maquiavelo, en un pasaje del *Arte de la Guerra*, compara implícitamente el político al escultor: «Questa forma si può imprimere negli uomini semplici, rozzi e propri non ne'maligni, male custoditi, e forestieri. Nè si troverà mai alcuno buono scultore, che creda fare una bella statua d'un pezzo de marmo male abbozzato, ma sì bene d'uno rozzo» (54). Cuando el grado de corrupción es escaso y el material humano igual, por razón de la sustancia, ese material es apto para recibir una forma singular del vivir político, lo que Maquiavelo, sin hipocresía alguna, ensalzará como la forma suprema de convivencia humana: el «vivere libero» o «vivere politico» propiamente dicho. Empe-

(52) *Discorsi*, pág. 161.

(53) *Idem*, págs. 160 y 161.

(54) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 420.

ño erróneo sería tratar de imprimir a ese material bueno «trista forma» (55). Por el contrario, allí donde el material está en trance de corrupción y la desigualdad reina por doquier, no cabe un «vivere libero», sino un modo de convivencia fundado más en la fuerza que en la libertad: «In tutte le città, dove è grande equalità di cittadini, non vi si può ordinare principato se non con massima difficultà; ed in quelle città dove è grande inequalità di cittadini, non vi si può ordinare repubblica se non con massima difficultà» (56). La igualdad de sustancia de los hombres, en cuanto principio de equilibrio y de estabilidad, decide sobre el modo político de la convivencia humana: «Che dove è equalità non si può fare principato, e dove la non è, non si può far repubblica» (57). En este punto, errar es peligroso. La sabiduría política ha de atinar en la proporción, pues de otro modo, habiendo desproporción entre el material humano y la forma que se le quiere imprimir, el edificio amenaza ruina: «Tanto è difficile e pericoloso voler fare libero un popolo che voglia viver servo, quanto è voler fare servo un popolo, che voglia vivere libero» (58). Esta «técnica de la propor-

(55) *Discorsi*, pág. 343.

(56) *Discorso sulla Riforma*, pág. 112.

(57) *Discorsi*, pág. 156.

(58) *Idem*, pág. 345.

ción» obliga a alterar los modos del mando cuando el material humano se altera. En efecto, cuando el material humano objeto del mando es malo, la proporción exige que el que manda sea menos bueno. La extrema maldad del que obedece requiere en el que manda, en proporción geométrica, una extrema maldad. Si el político se empeñase en ser siempre bueno mientras los hombres varían y se tornan de buenos malos, parecería por falta de proporción. La bondad o maldad del gobernante deja de ser un problema en sí de carácter ético para convertirse en un concepto de pura proporción, esto es, de simple técnica matemática. «Volendo un principe mantenere lo stato, è spesso forzato a non esser buono; perchè quando quella università, o popolo, o soldati, o grandi che siano, della quale tu giudichi per mantenerti aver bisogno, è corrotta, ti conviene seguir l'umor suo, e sodisfarle, e allora le buone opere ti sono inimichi» (59). Los vocablos bueno y malo pierden su contenido moral autónomo y sustantivo para convertirse en términos neutrales de una función matemática. Bueno es lo que guarda proporción y conduce a la perfección, malo lo que aleja de ella. El príncipe bueno de Maquiavelo es el príncipe sabio, el gobernante que sabe usar bien de la bondad y de la maldad

(59) *Il Principe*, pág. 72.

cuando, por razón de proporción, así lo requiere el material humano. Las acciones políticas, las leyes, los usos y costumbres, no son buenos o malos en sí y por sí, sino sólo por razón de proporción, según se atemperen o no a la naturaleza humana. Lo que decide sobre la bondad y la maldad no es un principio autónomo de moral, sino su proporción o desproporción (60).

Pero este elemento racional no constituye el contenido entero de la sabiduría. Hay un límite natural al uso de la razón y del cálculo que busca en cada caso la proporción de las cosas: son los que podríamos llamar «casos extremos», donde la corrupción es tan grande que predomina el mal sobre el bien. Este caso límite pone al descubierto la segunda dimensión de la sabiduría, su elemento propiamente irracional. Pero sería erróneo, como de ordinario se hace, subrayar en la sabiduría maquiavélica esta dimensión irracional para calificar la doctrina de Maquiavelo como teoría de los «casos de excepción» o de los estados de necesidad. Equivale a trasplantar en su obra nociones y conceptos que sólo tienen razón de ser dentro de las coordenadas

(60) «Gli ordini e le leggi fatte in una repubblica nel nascimento suo, quando erano gli uomini buoni, non sono dipoi più a proposito, divenuti che sono tristi» (*Discorsi*, pág. 71). «Era questo ordine buono, quando i cittadini erano buoni» (*Discorsi*, pág. 73).

de la teoría política de los siglos XIX y XX. Del mismo modo que la necesidad es un elemento «normal» del pensar maquiavélico y no su pieza extrema, también esta dimensión irracional de la sabiduría constituye una parte normal, no ya excepcional o extraordinaria. El sentido del saber maquiavélico no es, en ningún caso, dar solución de urgencia a una crisis radical.

Cífrase la dimensión irracional de la sabiduría en el vocablo, muy conocido para nosotros, de *Virtud*. Recordemos algunos conceptos anteriormente expuestos: junto al movimiento de la naturaleza humana está el misterioso y difícilmente calculable de la *Fortuna*, el giro de los tiempos. Si para señorear la primera causa del movimiento basta la técnica maquiavélica de la proporción, para dominar la segunda y atemperar la naturaleza humana al curso de las cosas hace falta una dimensión nueva y altamente irracional: para vencer a *Fortuna*, para seguir su caprichoso curso, hace falta en el hombre una potencia extraordinaria y «graciosa», casi «sobrenatural», «genial», donde se mezclan en misteriosa unidad los más activos y excelentes ingredientes. La *Virtud* maquiavélica es como una síntesis de las virtudes antiguas y también de algunas virtudes cristianas. Pero es más que eso. Es la *virtud*, en primer lugar, contrapunto del «ocio», actividad, energía,

dinamismo (61). Considerado en bloque, el concepto viene, sin duda, del arte militar. Virtud por excelencia tienen los ejércitos y, por tanto, sus componentes (62). Meinecke —y con él todos los intérpretes subsiguientes— ha acentuado sobre todo los rasgos que aproximan el concepto de Virtud al de violencia, identificándola, en fin de cuentas, con el otro término maquiavélico de «ferocía». Sin embargo, si se tiene en cuenta que el término procede del campo militar, su equivalente no es propiamente la violencia, sino, más bien, el valor, a saber, el valor para la guerra y la acción militar (63). El «uomo virtuoso» de Maquiavelo no es el activista desarraigado de toda religión, sumido en un mundo desdivinizado y entregado a las fuerzas que la naturaleza le dió. No es tampoco el esteta que reduce la acción política a la explosión subitánea e inesperada de la voluntad. El «uomo virtuoso» es

(61) «... uomini oziosi, ed inabili ad ogni virtuoso esercizio» (*Discorsi*, págs. 10-11).

(62) «Aveva Annibale posta tutta la virtù del suo esercito nella seconda schiera» (*Dell'Arte della Guerra*, pág. 319).

(63) «E gli uomini diventano eccellenti, e mostrano la loro virtù secondo che sono adoperati, e tirati innanzi dal principe loro, o repubblica, o re che si sia. Convieni per tanto, che dove sono assai potestati, vi surgano assai valenti uomini; dove ne son poche, pochi» (*Dell'Arte della Guerra*, pág. 271).

propriamente el hombre valiente : «Sendo adunque vero che dove siano più imperi, surgano più uomini valenti, seguita di necessità che spegnendosi quelli si spenga di mano in mano la virtù, venendo meno la cagione che fa gli uomini virtuosi. Essendo pertanto dipoi cresciuto l'imperio Romano, ad avendo spente tutte le repubbliche ed i principati d'Europa e d'Africa, ed in maggior parte quelli dell'Asia, non lasciò alcuna via alla virtù, se non Roma. Donde ne nacque che cominciarono gli uomini virtuosi ad essere poche in Europa come in Asia : la quale virtù venne poi in ultima declinazione, perchè sendo tutta la virtù ridotta in Roma, come quelle fu corrotta, venne ad essere corrotto quasi tutto il mondo, e poterono i popoli Sciti venire a predare quell'imperio, il quale aveva la virtù d'altri spento, e non saputo mantenere la sua. E benchè poi quell'imperio per la inondazione di quelli barbari si dividesse in più parti, questa virtù non vi è rinata ; l'una, perchè si pena un pezzo a ripigliare gli ordini quando sono guasti ; l'altra, perchè il modo del viver d'oggi, rispetto alla Christiana Religione, non impone quella necessità al difendersi, che anticamente era» (64). La valentía es una cualidad tanto del cuerpo como del

(64) *Dell'Arte della Guerra*, págs. 272-3.



alma (65). Maquiavelo tiene buen cuidado de deslindar el término *virtù* del término *forza* (66), así como del término *potenza*: «E non sarebbe più dipenduto dalla fortuna e forze d'altri, ma solo dalla potenza e virtù sua» (67).

Acaso sea cierto, como Meinecke pretende, que este elemento de violencia alienta en el concepto maquiavélico de la virtud, pero como todas las interpretaciones posteriores, incluso la estética de König, subrayan con excesivo vigor esta dimensión extrema de la virtud, es indudable que la desorbitan un poco. Partiendo de nuestros propios supuestos, consideramos más certero enfocar el concepto de la virtud desde el ángulo total de la sabiduría maquiavélica. La riqueza de su contenido procede del fondo inicial del cual emerge el concepto: el arte de la guerra. La virtud es, primordialmente, una facultad humana que permite atemperar el movimiento de la naturaleza al de la fortuna. La función de la virtud estriba en «conocer la ocasión». Es una cualidad de la inteligencia, antes que de la voluntad. Virtud «excelente» llama Maquiavelo a esa

(65) «... Virtù d'animo e di corpo» (*Discorsi*, pág. 342). «... gran virtù d'animo...» (*Il Principe*, pág. 70). «... pusillanimità e difetto naturale d'animo...» (*Il Principe*, pág. 35).

(66) *Discorsi*, pág. 398.

(67) *Il Principe*, pág. 26.

singular facultad de conocer la ocasión o preverla, con la cual el hombre consigue vencer a la Fortuna, ya que Fortuna, en su inescrutable movimiento, pone al hombre delante las cosas: «Queste occasioni pertanto fecero questi uomini felici, e l'eccellente virtù loro fece quella occasione esser conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata, e diventò felicissima» (68). La esencia de la virtud consiste, desde este ángulo, en ver la ocasión y cogerla, no dejarla pasar en vano. Es, por eso, la única vía segura que el hombre tiene para alcanzar la felicidad, la única propiedad que le permite señorear el movimiento de las cosas humanas y medirse con la fortuna: «Ed esaminando le azioni e vita loro non si vede che quelli avessero altro dalla fortuna che l'occasione, la quale dette loro materia da potere introdurvi dentro quella forma che parse loro; e senza quella occasione la virtù dell'animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù l'occasione sarebbe venuta in vano» (69). Es en el «arte de la guerra» donde la virtud se muestra en toda su amplitud. La caza de la ocasión es parte primordial del arte militar y de ella depende, las más veces, el buen éxito de la contienda. Por este lado, la virtud es la secularización y tecnificación

(68) *Il Principe*, pág. 18.

(69) *Idem*, pág. 18.

del concepto cristiano de prudencia. Desde el punto de vista de la sabiduría maquiavélica, corresponde a los términos previsión y predicción, que constituyen parte esencial del saber político (70).

Queda aún una nueva faceta por donde el concepto de virtud pierde el tinte excesivamente activista que le han conferido las interpretaciones clásicas para iluminar con luz distinta y más suave el problema del mando político en la concepción maquiavélica. No sólo es previsión de las ocasiones, mas también medio para conseguir la aquiescencia de los que obedecen. La virtud, en cuanto valor para la acción y para la guerra, despierta admiración, y, con la admiración, seguimiento. En las cosas de la guerra sólo la virtud es capaz de conquistar la «reputación». Ni la sangre ni la autoridad —dice Maquiavelo textualmente— la dieron nunca sin la virtud (71). Quizá se trasluce aquí el resentimiento burgués de Maquiavelo contra la nobleza. También es cierto que en este pasaje se refleja en toda su hondura el cambio de actitud intelectual frente a la Edad Media, con su jerarquía de valores sociales. Con crudeza sin par, Maquiavelo da por definitivamente caducados los viejos valores de la sangre y la autoridad, para elevar a la

(70) *Discorsi*, pág. 271.

(71) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 386.

cúspide la virtud del individuo moderno, apoyado en sus propias fuerzas. Pero el sentido de este pasaje profundo no para sólo en esto. Al contraponer el concepto de *virtù* a los de la sangre y la autoridad, se define uno de los elementos esenciales del mando político: la virtud entendida como «ejemplaridad», única vía para conquistar fama y reputación. En este sentido, la virtud es un elemento clave de la Retórica maquiavélica. La reputación anuda al que manda y al que obedece con un lazo esencial, el único que resiste cuando la maldad humana quiebra los demás vínculos (72). La virtud maquiavélica no consiste sólo en mandar con violencia y *ferocia*, consiste simultáneamente en «persuadir». El hombre «valeroso» persuade con el ejemplo, no sólo con la fuerza. Pero esto no quiere decir que

(72) «... gli uomini sono spinti da due cose principali, o dall'amore, o dal timore; talchè così li comanda chi si fa amare, come colui che si fa temere; anzi il più delle volte è seguito e ubbidito più chi si fa temere che chi si fa amare. Importa pertanto poco ad un capitano, per qualunque di queste vie ei si camini, purchè sia uomo virtuoso, e che quella virtù lo faccia riputato tra gli uomini. Perchè quando là è grande, come fu in Annibale ed in Scipione, ella cancella tutti quelli errori, che si fanno per farsi troppo amare, o per farsi troppo temere» (*Discorsi*, pág. 380). «... in quelli eserciti, ne'quali non è una affezione verso di quello per chi e'combattono, che gli faccia diventare suoi partigiani, non mai vi potrà essere tanta virtù che basti a resistere ad uno nimico un poco virtuoso» (*Discorsi*, pág. 130).

la fuerza no sea precisa cuando la necesidad, el curso de las cosas, la «malignidad» de la fortuna, el giro inopinado de los tiempos, así lo exigen. No es un azar que al escoger Maquiavelo lema poético para la clausura del *Príncipe* tomase estos versos de Petrarca :

«Virtù contro al furore
Prenderà l'arme e fia il combatter corto;
Che l'antico valore
Negli Italici cuor non è ancor morto».

donde la virtud se apresta al combate contra el *furore*, o sea contra la violencia. Cuando se la mira, no como una pieza excepcional, sino como un elemento normal de la sabiduría, la *virtù* es, en fin de cuentas, aquella cualidad sobresaliente de la inteligencia que permite al hombre señorear el movimiento de las cosas humanas: «La vera virtù non teme ogni minimo accidente» (73).

(73) *Discorsi*, pág. 414.

V

EL ORDEN DEL ESTADO

El concepto del orden

Resumamos el resultado de nuestra indagación anterior. El problema de la estabilidad es igual al del movimiento ordenado. Quietud no significa para Maquiavelo estar parado, cosa imposible en el mundo humano, significa estar «quieto». La realidad política es esencialmente dinámica y la estabilidad significa orden, mas no orden estático, sino dinámico, orden en movimiento. A conseguir ese movimiento en orden se endereza la sabiduría política maquiavélica. Será lo primero averiguar el significado del orden dentro del pensar maquiavélico. ¿Qué es un orden?

Una simple ojeada a los escritos de Maquiavelo evi-

dencia que el vocablo «orden» es, a todas luces, el más usado y más variamente manejado a lo largo de toda la obra. Lo cual autoriza ya a suponer legítimamente que en la significación de dicho vocablo está quizá el secreto último de su pensamiento. Certestamente advierte König que el postulado del orden es el postulado maquiavélico por excelencia. Pero la afirmación se hace desde una perspectiva puramente sociológica. El toque está en indagar si en Maquiavelo el orden es algo más que un postulado supremo nacido de la contemplación de una realidad turbulenta y desordenada, es —esto sería lo decisivo— el supuesto último de su actitud intelectual. Del mismo modo que el desorden es para él algo más que un juicio sobre la realidad circundante, el orden es también el contrapunto del desorden en sentido metafísico. Pero acerquémonos a las varias significaciones del vocablo para buscar en ellas, en la medida posible, el sentido unívoco que ponga en nuestra mano el concepto maquiavélico del orden.

Un «orden» es, ante todo, en acepción genérica, lo que podríamos llamar un sistema de formas de vida considerado en bloque. Así habla Maquiavelo del «ordine Romano» (1), refiriéndose, sin duda, a los diferen-

(1) *Discorsi*, pág. 32. V. también *Discorsi*, págs. 378-9: «... quelli che ordinano come debbono vivere».

tes modos del vivir en la antigua Roma. En este sentido primario y capital, orden equivale a un conjunto de usos, costumbres, leyes, modos de vida, modos de pensar y de hacer, propios de una colectividad humana. Hacia la misma meta apunta la segunda acepción del vocablo «orden», como manera concreta de estar conformadas las cosas humanas. Orden es un como «estar en forma». La significación se orienta hacia el concepto de «forma» (2). Una realidad en orden tiene «forma». Su forma es, precisamente, la forma del «orden» (3). Podríamos decir, a la manera helénica, en la seguridad de aproximarnos así a la mente de Maquiavelo, que toda realidad ordenada posee un *eidós*, una figura interna cuya expresión es la «forma» externa. Estar en orden significa, en esta segunda acepción, estar en forma. El término orden alude al modo de estar dispuestas internamente las cosas determinantes de su figura. Pero todavía hay en Maquiavelo una tercera acepción genérica. Orden significa unidad: una realidad es ordenada, está en orden, cuando constituye una unidad: «Cotesto sarebbe quando non si riferissero ad uno, ma riferendosi fanno ordine, anzi sen-

(2) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 341; ídem, págs. 288-9; ídem, pág. 290.

(3) Ídem, pág. 303.

za essi è impossibile reggersi» (4). Esta tercera acepción resume fielmente la tradición agustiniana del orden como «ordinatio ad unum», patrimonio común de los publicistas medievales. La forma del orden es la forma de la unidad mediante la referencia de todas las cosas a un principio. Pero no se trata de una acepción abstracta del orden, sino muy concreta. Esa «referencia a uno» de que habla Maquiavelo en el pasaje anterior es referencia de una pluralidad de hombres a uno solo. El orden humano entraña, pues, la referencia a un centro unitario (5). Esta tercera acepción nos descubre que para Maquiavelo el término «orden» pertenece necesariamente a un plano racional. Maquiavelo no se refiere aquí a lo que podríamos llamar «órdenes espontáneos» en sentido sociológico. Su supuesto metafísico, la tendencia del hombre hacia el desorden, no consiente fundar el concepto del orden sobre las fuer-

(4) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 268.

(5) Pueden citarse como ejemplos de lo que Maquiavelo entiende por ese centro unitario: «Però un prudente ordinatore d'una repubblica, e che abbia questo animo di volere giovare non a se ma al bene comune, non alla sua propria successione ma alla comune patria, debbe ingegnarsi d'avere l'autorità solo» (*Discorsi*, pág. 41) y «Deve pertanto un principe non si curare dell'infamia di crudele, per tenere i sudditi suoi uniti, ed in fede; perchè con pochissimi esempi sarà più pietoso che quelli, i quali per troppa pietà lasciano seguire i disordini, di che ne nasca occisioni o rapine» (*Il Principe*, pág. 60).

zas espontáneas de la naturaleza humana. El orden será, en cualquier caso, producto de un esfuerzo consciente y racional del hombre. Por su misma esencia, la idea del orden exige ese principio racional. La unidad del orden depende fundamentalmente de la existencia de un plan racional y consciente: «E debessi pigliare questo per una regola generale, che non mai o di rado, occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori degli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi è necessario che uno solo sia quello che dia il modo, e dalla cui mente dipenda qualunque simile ordinazione» (6). Ese «plan» en que viene a cifrarse el elemento racional del orden es un proyecto consciente que endereza los actos humanos por el camino conducente a la perfección. En frase del propio Maquiavelo: «Il diritto cammino che la possa condurre al perfetto e vero fine» (7). Todo orden supone, pues, un proyecto racional que prescribe cauce y meta al movimiento humano. Comprende la puesta en marcha del movimiento, el cauce por donde ha de discurrir —«il diritto cammino»— y el fin adonde conduce, el «perfetto e vero fine». Es el proyecto racional que garantiza el curso ordenado del

(6) *Discorsi*, pág. 41.

(7) *Idem*, pág. 13.

movimiento y el logro de la perfección (8). Esto explica la importancia que en la mente de Maquiavelo tiene, al enjuiciar cualquier realidad política presente o pasada, la discriminación sobre quién fuera el *primo legislatore* que puso en marcha el orden (9).

Estas tres acepciones fundamentales del vocablo permiten comprender el alcance que el concepto del orden tiene cuando es usado por Maquiavelo para calificar globalmente un modo concreto de convivencia humana como totalidad. Así por ejemplo, una «república» significa un orden global (10). Por la misma razón, Maquiavelo distingue entre «ordine civile» (11), que suele identificar con el «ordine politico» (12) y «ordine assoluto». Orden significa entonces el modo entero de estar en forma y en unidad que condiciona un sistema de formas de vida, procedimientos, maneras de pensar y de obrar. Así, cabe ordenar las formas de vida

(8) «Quelle altre, che se le non hanno l'ordine perfetto, hanno preso il principio buono, e atto a diventare migliori, possono per la occorrenza degli accidenti diventare perfette» (*Discorsi*, pág. 13).

(9) V. por ejemplo, *Discorsi*, pág. 180.

(10) «... considerato tutto questo ordine come repubblica...» (*Discorso sulla Riforma*, pág. 120).

(11) *Discorso sulla Riforma*, pág. 106.

(12) *Idem*, pág. 114.

y de proceder para la conquista, para la quietud, et-
cétera (13).

El principio racional del orden, su elemento cons-
ciente, es lo que hace posible para el hombre la acción
colectiva: «Tumultariamente e disordinatamente non si
faccia alcuna cosa» (14). La acentuación de dicho ele-
mento aproxima el concepto maquiavélico del orden
al concepto moderno de «organización».

Si nos preguntamos ahora cuál pueda ser para Ma-
quiavelo la imagen ejemplar de un orden en sentido
genérico, la respuesta no resulta muy difícil: es el or-
den de la milicia, el orden militar (15). Prototipo del
«buono ordine» lo llama Maquiavelo: «Dove è buona
milizia conviene che sia buono ordine, e rade volte anco

(13) «... se non si è trovato mai repubblica, che abbia fatti i
progressi che Roma, è nato che non si è trovata mai repubblica che
sia stata ordinata a potere acquistare come Roma. Perchè la virtù
degli eserciti gli fecero acquistare l'imperio, e l'ordine del proce-
dere, e il modo suo proprio, e trovato dal suo primo Legislatore,
gli fece mantenere l'acquistato...» (*Discorsi*, pág. 180).

(14) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 402.

(15) Recuértese que la decadencia de la milicia es, a los
ojos de Maquiavelo, la causa fundamental del desorden de su
tiempo. No es propósito de este trabajo enjuiciar la obra de Ma-
quiavelo como tratadista del arte de la guerra. Es, sin duda,
uno de los más brillantes y profundos escritores militares de su
tiempo. Lo que nos importa es señalar el entronque esencial en-
tre su concepto del orden político y el orden militar.

occorre, che non vi sia buona fortuna» (16). En él encarna por modo excelente la perfección del orden: la forma de orden, la unidad y el plan como elemento racional. Es el «esercito perfetto» (17), el «esercito giusto» (18), la «figúra perfetta» (19). En efecto, ese «esercito giusto» cumple a la perfección los postulados de un orden como realidad dinámica. Porque la esencia del orden militar estriba, según Maquiavelo, en ser un movimiento en orden, una forma del movimiento que jamás se desordena. El orden de la milicia no en otra cosa consiste sino en «imparare ad osservare gli ordini negli eserciti, così nel camminare, come nel combattere e nell'alloggiare» (20). No es una realidad estática, sino radicalmente dinámica: «Ordinato così l'esercito si ha a fare muovere, e nell'andare osservare tutto questo ordine» (21). El objetivo de la ordenación militar es crear una figura perfecta capaz de andar en todas direcciones, hacia delante y hacia atrás, a derecha e izquierda, hacia arriba o hacia abajo, sin que jamás se turbe

(16) *Discorsi*, pág. 21.

(17) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 362.

(18) *Idem*, pág. 362.

(19) *Idem*, pág. 422.

(20) *Idem*, pág. 242.

(21) *Idem*, pág. 340.

el orden (22). Es aquella forma de movimiento que lleva en sí misma el principio del orden, un moverse ordenado y capaz de ordenarse en pleno movimiento (23). «Vedere che andando mantenga gli ordini» (24), «tenere l'ordine delle file in ogni qualità di moto e di luogo» (25), como el mismo Maquiavelo dice. El fundamento de este tipo ejemplar de orden es lo que Maquiavelo llama «disciplina», que no es sino una habituación interna y externa del hombre a estar siempre en orden: «Ma torniamo all'ordine nostro, e seguitando questa materia degli essercizi dico, come non basta a far buoni eserciti avere indurati gli uomini, fattili gagliardi, veloci e destri, che bisogna ancora, ch'essi imparino a stare negli ordini, ad ubbidire a'segni, a'suoni, ed alle voci del capitano; sapere, stando, ritirandosi, andando innanzi, combattendo, e camminando, mantenere quelli, perchè senza questa disciplina, con ogni accurata diligenza osservata e praticata, mai esercito non fu buono» (26). Este concepto maquiavé-

(22) «... andare forte, o innanzi, o indietro, passare per loghi difficili senza turbare l'ordine» (*Dell'Arte della Guerra*, página 257).

(23) «Camminare con tale ordine, e nel camminare ordinarsi per combattere» (*Dell'Arte della Guerra*, pág. 344).

(24) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 308.

(25) Idem, pág. 249.

(26) Idem, pág. 247.

lico de la disciplina es, a nuestro entender, pieza maestra de su pensar. Hacia él se orientan todos los demás conceptos maquiavélicos, incluso el de Virtud. La virtud maquiavélica está más cerca de la «disciplina» que de la «ferocia». Es una cualidad suprema del hombre que resume toda clase de virtudes y, a la postre, lo más poderoso de que el hombre puede disponer: «Può la disciplina nella guerra più che il furore» (27). Meinecke ha observado con agudeza que, junto al concepto irracional de la virtud, existe el de la virtud «ordinata». Pero su inclinación a identificar la virtud con la violencia no le ha permitido valorar rectamente el papel decisivo que el concepto del orden juega en el cuadro de ideas maquiavélicas (28). La virtud maquiavélica

(27) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 413.

(28) «... i Romani ed i Greci hanno fatta la guerra con i pochi, affortificati dall'ordine e dall'arte; gli occidentali e gli orientali l'hanno fatta con la moltitudine; ma l'una di questi nazioni si serve del furore naturale, come sono gli occidentali, l'altra delle grande ubbidienza che quelli uomini hanno a'loro re. Ma in Grecia ed in Italia non essendo il furore naturale, nè la naturale riverenza verso i loro re, è stato necessario voltarsi alla disciplina, la quale è di tanta forza ch'ella ha fatto che i pochi hanno potuto vincere il furore e la naturale ostinazione degli assai» (*Dell'Arte della Guerra*, pág. 380). «... in ogni paese con l'esercizio si fa buoni soldati, perchè dove manca la natura supplisse l'industria, la quale in questo caso vale più che la natura» (*Dell'Arte della Guerra*, págs. 209-10).

ca es una emergencia del orden : «... dall'ordine nasce il furore e la virtù» (29).

Si el orden de la milicia es el arquetipo del movimiento ordenado, también se da en él como característica esencial el elemento consciente y rector determinante de la unidad. «In uno esercito bene ordinato nessuno debbe fare alcuna opera, se non regolato» (30) —dice Maquiavelo en un pasaje importantísimo—. Es, por ello, modelo de orden racional y consciente, capaz de reducir a unidad perfecta las acciones humanas, coordinándolas hacia un mismo fin. En frase lapidaria ha fijado Maquiavelo el objetivo del arte militar : «Il fine di chi vuole fare guerra è potere combattere con ogni inimico alla campagna, e potere vincere una giornata» (31). El orden militar se endereza a poder combatir con cualquier enemigo y vencerlo. En este sentido, el orden es fuente de la virtud y fuente de la fortuna. Por eso, como antes apuntábamos, todos los conceptos maquiavélicos se reducen, en último término, a este concepto primario y capital del orden (32).

(29) *Discorsi*, pág. 423.

(30) *Idem*, pág. 423.

(31) *Dell'Arte della Guerra*, págs. 208-9.

(32) Como ejemplo pueden citarse los dos textos siguientes : «... quelli eserciti che fanno altrimenti, non sono veri eserciti e se ne fanno alcuna prova, la fanno per furore e per im-



El orden de la milicia representa para Maquiavelo, como vimos, la figura ejemplar del orden. No es, pues, extraño que el concepto del orden político se apoye también en esa imagen ejemplar y de ella se nutra como parangón y arquetipo. Si el modelo de un ejército bien ordenado consiste en que «nadie pueda hacer obra alguna sino regulada», éste va a ser el esquema que sirva a Maquiavelo para formular su concepto del orden político.

peto, non per virtù. Ma dove è la virtù ordinata, usa il furor suo coi modi e co'tempi, ne difficoltà veruna lo invilisce, nè gli fa mancare l'animo, perchè gli ordini buoni gli rinfrescano l'animo e il furore, nutriti dalla speranza del vincere, la quale mai non manca, infino a tanto che gli ordini stanno saldi. Al contrario interviene in quelli eserciti, dove è furore e non ordine, como erano i Francesi, i quali tuttavia nel combattere mancavano; perchè non riuscendo loro col primo impeto vincere, e non essendo sostenuto da una virtù ordinata, quel lor furore, nel quale egli speravano, nè avendo fuori di quello cosa, in la quale ei confidassero, como quello era raffreddo, mancavano» (*Discorsi*, págs. 423-4). «... la Religione introdotta da Numa fu tra le prime cagione della felicità di quella città, perchè quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nasquero i felici successi delle imprese» (*Discorsi*, pág. 51).

El concepto del Estado

Ante nuestra mirada se abre ya en toda su amplitud el problema de la sabiduría política maquiavélica: sujetar el movimiento humano colectivo a un orden, hacer de la materia humana colectiva una figura perfecta y terminada, mantenerla en equilibrio estable, en forma y unidad, enderezarla por cauce racional de modo que su curso sea previsible y calculable. Esa figura perfecta es el Estado, *lo stato*. Será el contrapunto de la «moltitudine inordinata» (33). *Stato*, es, pues, por definición, un orden «estable», un movimiento ordena-

(33) *Discorsi*, pág. 428.

do. Pero el toque está en saber cómo puede ordenarse el movimiento, cuál sea la esencia de un orden en movimiento. No se trata de un orden en reposo, estático, sino dinámico, puesto que el movimiento de las cosas humanas obedece a ley natural. El único modo de ordenar el movimiento consiste en «dirigirlo», o mejor, «enderezarlo» en una sola dirección: «Nessuno stato si può ordinare che sia stabile, se non è o vero principato, o vera repubblica: perchè tutti i governi posti intra questi duoi sono difettivi. La ragione è chiarissima, perchè il principato ha solo una via alla sua risoluzione, la quale è scendere verso la repubblica, e così la repubblica ha solo una via da resolverse, la quale è salire verso il principato. Gli stati di mezzo hanno due vie, potendo salire versi il principato, e scendere verso la repubblica, donde nasce la loro instabilità» (34). He aquí un prodigioso pasaje de Maquiavelo donde se nos desvela lo que a sus ojos constituye el movimiento ordenado. Importa ordenar la materia humana colectiva de modo que sólo se ofrezca una vía al movimiento. Por eso, en puridad, sólo son dos los modos posibles de ordenar políticamente la realidad humana como figura perfecta: «il vero principato e la vera repubblica». Las figuras intermedias son defectuosas, imperfec-

(34) *Discorso sulla Riforma*, tomo IV, pág. 111.

tas. La razón que Maquiavelo nos da no es otra sino la del movimiento. Si los cauces abiertos al movimiento son varios, no puede hablarse de «estabilidad». Sólo es «estable» aquella figura en movimiento a la que le es dado seguir una dirección única, un orden. Sólo es *stato* propiamente dicho la realidad humana ordenada en forma que ha de seguir cauce preciso y unívoco. Los «*stati di mezzo*» —recuérdese aquí la famosa tesis maquiavélica sobre la «*via del mezzo*»— son, por su propia esencia, «inestables», «no Estados» (35).

No es arbitrario que para definir al *stato* hayamos recurrido a la terminología que Maquiavelo aplica concretamente al orden militar: «*figura perfecta*». También el Estado es un orden perfecto. El término perfección tiene aquí, como en el resto de la obra maquiavélica, sentido genuinamente técnico. Perfecto no otra cosa significa sino «terminado», «acabado», «bien hecho». Y esto es lo decisivo: Maquiavelo considera que un orden es perfecto, perfecta su figura, cuando no le falta nada, cuando está compuesto por todas las partes

(35) V. también este otro pasaje: «Non può pertanto la Santità Vostra, se la desidera fare in Firenze uno stato stabile per gloria sua, e per salute degli amici suoi, ordinarvi altro che un principato vero, o una repubblica che abbia le parti sue. Tutte le altre cose sono vane, e di brevissima vita» (*Discorso sulla Riforma*, tomo IV, pág. 111).

que constituyen su esencia, cuando «todo ha sido previsto»: «Talehè mai sia perfetta una repubblica, se con le leggi sue non ha provvisto a tutto, e ad ogni accidente posto il remedio, e dato il modo a governarlo» (36). Infinita distancia separa este concepto de perfección de la «societas perfecta» del pensamiento medieval y de la «autarquía» helénica. Perfección significa ahora «omniprevisión», predecirlo todo, preverlo todo. Es la quintaesencia de la sabiduría política maquiavélica. El elemento racional propio de todo orden adquiere primacía en el plano político. El orden político será, pues, un orden altamente racional, donde todo se halla racionalmente previsto y calculado. A través de ese pasaje de Maquiavelo se asiste al nacimiento del Estado moderno como forma de organización política ultrarracional, con su tendencia al centralismo racional frente al derecho tradicional y feudal. Esta forma de organización política postula un orden jurídico unitario y un modo del mando absolutamente centralizado. El orden político aparece como resultado de un proyecto racional de la mente (37). Sólo lo que nace de una mente

(36) *Discorsi*, pág. 107.

(37) «... a ordinare una repubblica è necessario essere solo» (*Discorsi*, pág. 43). «Non è adunque la salute d'una repubblica o d'un regno avere un principe che prudentemente governi men-

única puede ser «perfecto», es decir, acabado, sin que le falte ninguna de sus partes (38). En el término perfección se resume cuanto Maquiavelo postula para el orden político, que no es sino un sistema terminado de órdenes estables y reducidos a unidad. Cuando esos órdenes mudan, muda el Estado (39). Claro es que sería empeño vano buscar en los escritos de Maquiavelo una definición del Estado. El término *stato* se usa en mil acepciones distintas, algunas aparentemente contradictorias. Sin embargo, el análisis escrupuloso de todas esas significaciones diferentes desvela cómo en la raíz de todas ellas alienta una acepción genérica, tomada

tre vive, ma uno che l'ordini in modo, che morendo ancora la si mantenga» (*Discorsi*, pág. 51).

(38) Desde este ángulo se entiende rectamente la distinción maquiavélica entre las formas políticas puras y mixtas. Si Maquiavelo postula como «perfecta» la forma mixta, se debe a que el vocablo mixto significa propiamente «compuesto de todas las partes esenciales» (V. *Discorsi*, pág. 19).

(39) «Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto, e poterlo con satisfazione di ciascuno mantenere, è necessitato a ritenere l'ombra almanco de modi antichi, acciòche ai popoli non paia avere mutato ordine; ancora che in fatto gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati: perchè l'universale degli uomini si pasce così di quel che pare, come di quello che è; anzi molte volte si muovono più per le cose che pajono, che per quelle che sono» (*Discorsi*, página 86).

quizá del uso cotidiano del vocablo en aquella época y que no es otra sino la que acabamos de apuntar. Hay un pasaje de los *Discorsi* donde Maquiavelo parece haber concretado en un ejemplo lo que entiende por «orden político», o sea, por el «orden del Estado»: «... in Roma era l'ordine del Governo, ovvero dello Stato, e le leggi dipoi, che con i magistrati frenavano i cittadini. L'ordine dello Stato era l'autorità del popolo, del Senato, dei Tribuni, dei Consoli, il modo di chiedere e del creare i magistrati, e il modo di fare le leggi. Questi ordini poco o nulla variarono negli accidenti» (40). El «orden del Estado romano» abarca en su seno una multitud de cosas distintas: la autoridad del pueblo, la del Senado y de los Tribunales, la de los Cónsules, el modo de crear la Magistratura y el modo de hacer las leyes. Este catálogo de cosas diferentes es, más o menos, lo que hoy llamaríamos parte orgánica de una Constitución, que comprende el modo de organizar el poder y los métodos para la creación del Derecho. El orden del Estado en sentido estricto, que Maquiavelo hace coincidir con el «ordine del Governo», abarca en su recinto todo lo relativo a la organización y ejercicio del poder político, así como el procedimien-

(40) *Discorsi*, pág. 72.

to de creación de las normas jurídicas. Esos órdenes específicos son el *stato* propiamente dicho, pero tras ellos y nutriendo también el concepto del Estado se halla toda la serie de órdenes que hacen de una colectividad humana una figura perfecta, un orden global estable.

Y aquí viene el entronque esencial entre el orden político y el orden militar. La médula del *Stato* es el orden de la milicia. Se diría que, al construir la imagen del orden político, Maquiavelo no sólo ha tenido en cuenta, sino que acaso ha tomado como arquetipo la idea ejemplar del orden militar. Es el prototipo del «buono ordine». No es posible ningún movimiento ordenado «senza il militare ajuto» (41). Lo que aquí se postula no es el enlace entre lo político y lo militar a la manera tradicional, sino algo específicamente «nuevo», «moderno»: la inserción del orden militar dentro del orden político como parte suya y elemento esencial. No es sólo que Maquiavelo defienda el principio de una «milicia nacional» frente a los ejércitos mercenarios de su tiempo, en los cuales ve una de las cau-

(41) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 186; v. también «Il fondamento di tutti gli Stati, è la buona milizia, e come dove non è questa, non possono essere nè alcuna altra cosa buona» (*Discorsi*, págs. 409-410).

sas primordiales de la decadencia del mundo y de su patria (42). Esto no basta. Lo específicamente «moderno» es que Maquiavelo introduce el orden militar en la esencia misma de la política, atribuyendo al Estado el monopolio de lo militar: «... sendo questa un'arte, mediante la quali gli uomini d'ogni tempo non possono vivere onestamente, non la può usare per arte se non una repubblica, o un regno: e l'uno e l'altro di questi, quando sia bene ordinato, mai non consentì ad alcuno suo cittadino o suddito usarla per arte; ne mai alcuno uomo buono l'esercitò per sua perticolare ar-

(42) *Discorsi*, pág. 130, y *Dell'Arte della Guerra*, pág. 247. V. también: «... la rovina d'Italia non è ora causata da altra cosa, che per essere in spazio di molti anni riposatasi in sulle armi mercenarie (*Il Principe*, pág. 44). «E fra i peccati de'principi italiani, che hanno fatto Italia serva de'forestieri, non ci è il maggiore, che avere tenuto poco conto di questo ordine, ed aver volto tutta la loro cura alla milizia a cavallo. Il quale disordine è nato per la malignità de'capi, e per la ignoranza di coloro che tenevano Stato. Perché sendosi ridotta la milizia Italiana da veinticinque anni indietro, in uomini che non avevano Stato, ma erano come capitani di ventura, pensarono subito come potessero mantenersi la riputazione stando armati loro, e disarmati i principi» (*Discorsi*, pág. 244) «... non si può far fondamento in altre armi, che nelle proprie; e le armi proprie non si possono ordinare altrimenti che per via d'una ordinanza, nè per altre vie introdurre forme d'eserciti in alcún luogo, nè per altro modo ordinare una disciplina militare» (*Dell'Arte della Guerra*, páginas 216-17).

te» (43). Pero si el orden militar pertenece a la esencia de la política, Maquiavelo se guarda muy bien de identificar el orden político con el orden de la milicia y de equiparar el «ordine civile e politico» a un campamento militar: «Tanto più debbe un regno bene ordinato fuggire simili artefici, perchè solo essi sono la corrutela del suo re, ed in tutto ministri della tirannide. E non mi allegate all'incontro alcun regno presente, perchè io vi negherò, quelli essere regni bene ordinati. Perchè i regni che hanno buoni ordini, non danno l'imperio assoluto ai loro re, se non negli esser citi, perchè in questo luogo solo è necessaria una subita deliberazione, e per questo che vi sia una unica potestà: nelle altre cose non può fare alcuna cosa senza consiglio, ed hanno a temere quelli che lo consigliano, che'egli abbia alcuno apresso, che ne'tempi di pace desideri la guerra, per non potere senza essa vivere. Ma io voglio in questo essere un poco più largo, nè ricercare un regno al tutto buono, ma simili a quello che

(43) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 199. V. también «... le armi hanno ad essere adoperate o da un principe, o da una republica: il principe deve andare in persona, e fare lui l'ufficio del capitano; la republica ha de mandare i suoi cittadini, e quando ne manda uno che non riesca valente uomo, debbe cambiarlo; e quando sia, tenerlo con le leggi che non passi il segno» (*Il Principe*, págs. 44-45, y *Dell'Arte della Guerra*, pág. 203).

sono oggi: dove ancora da're debbono esser temuti quelli, che prendono per loro arte la guerra (44). El buen orden político no consiste en el imperio absoluto ni en la «decisión subitánea». Pero, en fin de cuentas, cuando Maquiavelo se ha planteado a sí mismo el problema de cuál sea el fin último de la política sólo ha acertado a dar una respuesta, la misma que más tarde será elevada por Descartes a eje de la metafísica «moderna»: la seguridad (45).

(44) *Dell'Arte della Guerra*, págs. 203-4.

(45) V. *Discorsi*, págs. 8, 10, 13, 66, 67 y 198. *El Príncipe*, pág. 52; y *Dell'Arte della Guerra*, pág. 360.

VI

LA DIPLOMACIA MAQUIAVELICA

El pluriverso de Estados

Lo que el *Stato* maquiavélico ofrece al hombre es la seguridad. Todo en torno suyo y dentro de él, su misma naturaleza, es radicalmente inseguro. El *Stato*, obra suprema de la sabiduría, es un sistema organizado de órdenes de vida que tiene su seguridad en sí mismo. Un *Stato* inseguro sería una «contradictio in terminis».

Sólo el que tiene en sí mismo la razón de su seguridad es capaz de regirse por sí mismo. El que no la tiene, pende de otro y a otro ha de recurrir para defenderse. Por razón de su ser, el *Stato* maquiavélico es

autónomo y sólo es Estado en la medida en que se rige por sí mismo (1). La autonomía es como el reverso de la seguridad. Cuando Maquiavelo se plantea el problema de qué número de hombres, qué extensión de territorio son necesarios «ad un vivere politico», lo resuelve sin vacilar con el solo argumento de la seguridad (2). Pero ese sistema de órdenes seguros en que el Estado consiste, logrado y mantenido a fuerza de sabiduría, está amenazado también desde fuera. Nada se opondría en la mente de Maquiavelo a que un solo *Stato* abarcase la tierra toda, si no es la infinita varie-

(1) *Príncipe*, págs. 37 y 38.

(2) V. *Discorsi*, pág. 30: «E in tutte le cose umane si vede questo, chi le esaminerà bene, che non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro. Pertanto si tu vuoi fare un popolo numeroso ad armato, per poter fare un grande imperio, lo fai di qualità che tu non lo puoi dopo maneggiare a tuo modo, se tu lo mantiene o piccolo o disarmato per potere maneggiarlo, se egli acquista dominio, non lo puoi tenere, o diventa sì vile, che tu sei preda di qualunque ti assalta. E però in ogni nostra deliberazione si debbe considerare dove sono meno inconvenienti, e pigliare quello per migliore partito, perché tutto netto, tutto senza sospetto non si trova mai». La ecuación *Stato-seguridad* desvela también que en Maquiavelo el término *stato* está absolutamente desvinculado de cualquier contenido, por ejemplo de lo «nacional». Así puede Maquiavelo llamar *Stato* lo mismo a Roma —«*Stato di Roma*» (*Discorsi*, 341)— que al de los Médici —«*stato di Medici*»— en Florencia (*Discorsi*, pág. 341), que a un Continente entero como Asia —«*lo stato d'Asia*» (*Príncipe*, pág. 15).

dad de los hombres: «Che come la natura ha fatto all'uomo diverso volto, cosi gli abbia fatto diverso ingegno e diversa fantasia» (3). De tal diversidad nacen los diferentes órdenes y formas de vida y con ellos los distintos Estados: «Perchè sono tanti ordini di cose, quanti sono provincie e stati» (4). La realidad inter-estatal se presenta así, a los ojos de Maquiavelo, como un inmenso *pluriversum* en perenne movimiento. Dentro de él cada *Stato* es principio y razón de inseguridad para los demás, de suerte que la seguridad de los órdenes interiores está absolutamente condicionada por el grado de seguridad exterior: «... un principe deve avere due paure, una dentro per conto de'sudditi, l'altra di fuori per conto de'potentati esterni» (5). Es evidente que dentro de estas coordenadas lo exterior ha de tener primacía sobre lo interior: «... sempre staranno ferme le cose di dentro, quando stieno ferme quelli di fuori» (6). El «primado de la política exterior» es realmente la ley de bronce del *Stato* maquiavélico.

Por necesidad inmanente, la radical inseguridad del *Stato* es fruto inevitable del mismo afán de seguridad

(3) Carta a Piero Soderini, en Regusa.

(4) En la misma carta antes citada.

(5) *Príncipe*, pág. 67.

(6) *Idem*, pág. 67.



que constituye su razón de ser —«non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro» (7)—. Por la misma naturaleza de las cosas, el apetito de seguridad engendra el de conquista y acrecentamiento. Pone Maquiavelo buen cuidado en distinguir dos maneras de ordenarse en vida civil: «ordinarsi per acquistare» y «ordinarsi per mantenere» (8). Pero si se apuran las cosas, un Estado ordenado sin otra mira que la de mantenerse tendría inevitablemente, para no perecer, que ordenarse «per acquistare».

Por una trágica paradoja, el afán de seguridad que

(7) *Discorsi*, pág. 26. V. también la carta a Vettori: «Credo, anzi son certo, che il duca di Ferrara, Lucchesi, e simili correranno a farsi loro raccomandati, come ne hanno preso uno, actum erit de libertate Italiae, perchè ogni giorno sotto mille colori togliessero e prederanno, e varieranno stati, e quello che giudicheranno non poter far ora, aspetteranno il tempo a farlo, nè si fide alcuno che non pensino a questo, perchè gli è necessario che ci pensino, e quando e'non vi pensassero, *ve li farà pensare l'ordine delle cose che fa l'uno acquisto, l'una vittoria dà sette dell'altra*». Refiriéndose a su propio presente, v. la carta al mismo Vittori de 10 de agosto de 1513: «... e vi prego che voi consideriate le cose del Mondo... e le Potenze del Mondo, e massime delle Repubbliche come le creschino, e vedrete come agli uomini prima basta poter difendere se medesimi, e non esser dominati da altri; da questo si sale poi a offendere altri; e a voler dominare altri».

(8) *Discorsi*, pág. 249.

constituye la médula del *stato* maquiavélico hace que éste quede constitutivamente inscrito en el horizonte de la guerra. El estado normal del *pluriversum* político es la guerra. Para Maquiavelo la guerra no es un estado de excepción, caso extremo o posibilidad límite, sino situación ordinaria. Por una razón profunda y grave: mientras las cosas y el hombre sean como son (es decir, siempre, desde su punto de vista), la guerra es el supuesto de la seguridad.

Recordemos algunos rasgos de la antropología maquiavélica proyectados en grande sobre los Estados. La vecindad no une a los Estados con lazos de amor, sino de odio, lo mismo a los Principados que a las Repúblicas. El motor último es el mismo que en los individuos: la ambición de dominar, la envidia del otro (9). La situación natural entre dos Estados está determinada por el odio, la ambición y el miedo. Más que como pasiones individuales han de entenderse aquí estos términos en sentido político. El miedo es «la paura dello Stato», terror de perder el Estado, una de las caras de la ambición, no ya de los individuos, sino del Estado mismo. El *stato* maquiavélico es a modo de un hombre en grande dominado por las pasiones. Ambición, temor, odio, ingratitud, determinan sus acciones.

(9) *Discorsi*, pág. 357.



En el famoso Capítulo de la Ambición (10), describe Maquiavelo los atroces efectos de esta pasión cuando no puede desfogarse dentro del mismo Estado y busca un objetivo externo para descargar en él su furia arrolladora (11). Como el hombre, también el Estado es ordinariamente ingrato, como lo fueron Roma y sobre todo Atenas: «Dove Ingratitudo pose il suo nido, più che altrove brutto» (12). Dominado por un infinito afán de seguridad, el *stato* maquiavélico es esencialmente egoísta, se mueve sólo por razón de utilidad (13). A ella se sacrifican toda clase de vínculos morales o jurídicos. Ninguno es tan recio que pueda contrarrestar el anhelo de «vivere sicuramente». Inútil y peligroso hacer cálculos sobre qué forma de Estado —República o Principado— será más fiel a su palabra. La fidelidad sólo se guarda cuando no está en peligro la propia con-

(10) Dedicado a Luigi Guicciardini, tomo V, pág. 436.

(11) «Quando una region vive efferata per sua natura, e poi per accidente di buone leggi instrutta ed ordinata, l'Ambizion contra l'esterna gente usa il furor, ch'usarlo infra se stessa nè la legge, nè il re gliene consente; onde il mal proprio quasi sempre cessa, ma suol ben disturbare l'altrui ovile, dove quel suo furor l'insegna ha messa» (cap. cit.).

(12) Idem, tomo V, pág. 431.

(13) *Discorsi*, pág. 172: «Romponsi le confederazioni per lo utile. In questo le republiche sono di lunga più osservanti degli accordi, che i principii».

servación. Cuando sobreviene «la paura dello Stato», ningún Estado mantiene la fe, la promesa dada (14).

En estas condiciones, la seguridad exige que el Estado maquiavélico viva siempre en estado de guerra. El mismo Maquiavelo ha cifrado este insoslayable destino en una frase lapidaria: «Ordinarsi in modo alla guerra, che sempre si potesse far guerra...». La guerra es siempre posible y sólo es seguro un *Stato* que se ordena «como si» la guerra fuese siempre real.

Apenas cabe dentro de estos supuestos un concepto de paz en sentido positivo. Más que de paz se puede hablar de tregua o armisticio (15).

La ecuación *Stato*-seguridad se amplía con un término nuevo: guerra. *Stato* significa seguridad y ésta, poder hacer siempre la guerra. Sólo es autónomo (medio siglo después se dirá «soberano»), mejor, sólo es

(14) *Discorsi*, pág. 171: «... esaminare qual fede è più stabile, e di quale si debba tenere più conto, o di quella d'una repubblica, o di quella d'un principe, lo esaminando tutto, credo che in molti casi e'siano simili, ed in alcuni vi sia qualche difformità. Credo per tanto, che gli accordi fatti per forza non ti saranno nè da un principe, nè da una repubblica osservati; credo che quando la paura dello Stato venga, l'uno e l'altro per non lo perdere, ti romperà la fede, e ti userá ingratitudine».

(15) «... le cose del mondo sono sì varie, che egli è quasi impossibile che uno possa con gli esserciti stare un anno ozioso, e campeggiarle» (*Principe*, págs. 38-39).

Estado un Estado en la medida en que puede «mettere insieme un esercito giusto, e fare una giornata con qualunque li viene ad assaltare» (16). El fundamento de la seguridad y de la autonomía del Estado son, por esta razón, «las armas propias», las «buenas armas», el «ejército justo». En la guerra, como en el mando, hay siempre, ya lo sabemos, una razón de proporción: «Perchè da uno armato a uno disarmato non è proporzione alcuna; e non è ragionevole che chi è armato obbedisca volontieri a chi è disarmato...» (17). La dialéctica del mando y la obediencia está en proporción directa del poder armado. En la dialéctica externa de dos Estados, el mejor armado impone la ley al otro, mientras éste pierde su autonomía, deja de ser Estado (18).

(16) *Príncipe*, págs. 37-38. El texto completo dice así: «E per chiarire meglio questa parte dico, come io giudico coloro potersi regger per se medesimi, che possono o per abbondanza d'uomini o di danari mettere insieme un esercito giusto, e fare una giornata con qualunque li viene ad assaltare; e cosi giudico coloro aver sempre necessità di altri, che non possono comparire contro al nimico in campagna».

(17) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 223; ídem 216-17; ídem, 414; *Discorsi*, pág. 212; *Príncipe*, pág. 45; ídem, 99; ídem, 46; *Discorsi*, pág. 214; Legazione al Duca Valentino», VI, pág. 288; *Discorsi*, pág. 130; ídem, págs. 409-410.

(18) V. el texto capital: «E quando un principe o una repubblica durerà fatica, e metterà diligenza in questi ordini ed

En el poder de darse a sí mismo ley y no recibirla de nadie estriba la autonomía del Estado, su seguridad, lo que en él hay de *Stato* propiamente dicho. Por eso un Estado que no sepa o no pueda hacer la guerra es para Maquiavelo un concepto esencialmente contradictorio, un contrasentido o, más bien, un contra-ser.

En este pluriverso político, cuya situación normal es la guerra y en el que cada Estado ha de estar en condiciones de poder hacer siempre la guerra, no hay margen para la neutralidad. La neutralidad es la «via del mezzo», si perniciosa en materia de Estado, aún más en política exterior (19).

La neutralidad es también un contrasentido, porque es contraria a la seguridad del Estado. El neutral no se evita a sí mismo la guerra, sólo logra diferirla. La seguridad interior y exterior del Estado depende fundamentalmente de su fama. Así como el mayor peligro interior estriba en el desprecio de los súbditos hacia el que manda, así en la política exterior un Estado al que los demás desprecien es objeto seguro de injuria y, por tanto, de nuevas causas de guerra. Vol-

in questa esercitazione, sempre avverrà che nel paese suo saranno buoni soldati, ed essi fieno superiori a'loro vicini, e saranno quelli che daranno e non riceveranno le leggi dagli altri uomini.

(19) *Discorsi*, pág. 434.

vemos a tropezar por este lado con la retórica maquiavélica. Permanecer neutral entre dos que combaten «non sia altro che cercare di essere odiato e disprezzato» (20), ya que es mostrarse amigo inútil y enemigo no formidable «dimodochè qualunque vince ti offende senza rispetto» (21).

La neutralidad engendra odio en el que pierde y desprecio en el que vence, y el odio y el desprecio son siempre razones de nueva guerra. Obligado a optar entre el odio y el desprecio, Maquiavelo no vacila en subrayar el mayor peligro que el segundo comporta (22). Si la política interior descansa en buena parte sobre la opinión e importa más para el que manda parecer bueno que serlo, la seguridad exterior del *Stato* maquiavélico depende también de la opinión de los demás Estados. En última instancia, la guerra, inevitable y unificadora, y la paz, inalcanzable e incierta, son valores secundarios frente a la gloria, deidad suprema.

Reparemos un instante en el juego dialéctico de los términos guerra, seguridad y neutralidad. Los tres están indudablemente en Maquiavelo allende el problema de la guerra justa. El *Stato* maquiavélico hace la gue-

(20) Carta a Francisco Vettori de 20 de diciembre de 1514.

(21) Idem, id.

(22) Idem, id.

rra por necesidad inmanente; por eso es la necesidad razón suprema e inapelable, no la justicia. Dentro del pluriverso maquiavélico, dominado por la Necesidad, no hay hueco para la Justicia. Por lo menos, el hueco es mínimo. Las sutiles distinciones de la tradición agustiniana y escolástica sobre la justicia y la injusticia de la guerra caen totalmente fuera de las preocupaciones de Maquiavelo. La ruptura con la tradición es patente. En ninguna parte de su obra se pregunta formalmente Maquiavelo por la licitud de la guerra. Ni el más mínimo rastro de discriminación moral entre guerra ofensiva y defensiva, causa justa o injusta, recta o torcida intención, modo justo o injusto de hacer la guerra. En ninguna de las infinitas guerras que tiene delante de los ojos y a veces enjuicia se le ocurre suscitar la cuestión de cuál de los beligerantes pueda ser el culpable. Sólo la necesidad, como reza uno de los más famosos y citados textos del *Príncipe*, es la medida de la justicia: «Quella guerra è giusta che l'è necessaria» (23). Dicho en otros términos: la seguridad del Estado define lo que es justo y lo que es injusto.

Si no olvidamos que la seguridad está esencialmente vinculada a la fama, pronto advertimos que, real-

(23) *Príncipe*, pág. 98. El texto aparece repetido en los *Discorsi*, pág. 359, en versión latina.

mente, la instancia suprema que decide de la necesidad y, por ende, de la justicia e injusticia de la guerra es la gloria. Contundente y significativo a este respecto es un pasaje autobiográfico del *Arte de la Guerra*: «E veramente se la fortuna mi avesse conceduto per lo adietro tanto stato, quanto basta a una simile impresa, io crederei in brevissimo tempo avere dimostro al mondo, quanto gli antichi ordini vagliano; e senza dubbio, o io l'avrei accresciuto con gloria, o perduto senza vergogna». Un Estado sin gloria no es seguro, es, en cierto modo, un no *Stato*, un contrasentido. Suelen las interpretaciones tradicionales resumir la doctrina maquiavélica en el principio «la razón de Estado es ley suprema», versión moderna del viejo dicho romano «*Salus publica suprema lex*». Si se quiere dar por buena la fórmula, no debe olvidarse su sentido profundo: el fin del *Stato* maquiavélico es la seguridad, pero como a su vez la seguridad está cifrada en la gloria, la *ratio status*, la razón de Estado, es precisamente la fama y la gloria, en la cual consiste su autoconservación. Esta dimensión «retórica» de la razón de Estado es absolutamente esencial. En caso extremo, el *Stato* debe perecer con gloria, antes que perdurar sin ella, ya que sin gloria no sería propiamente *Stato*. Importa traer a cuento a este propósito una sutil diferencia en la que apenas parece haberse reparado. Los dos textos capi-

tales de los *Discorsi* donde Maquiavelo afirma en forma tremenda y terminante que cuando está en tela de juicio la salud de la patria no caben consideraciones sobre si es justo o injusto, piadoso o cruel, laudable o ignominioso (24), no se refieren al *Stato*, sino a la «patria». La salud de la «patria», su vida y su libertad están no sólo sobre lo justo y lo injusto, la piedad y la crueldad, sino incluso sobre la gloria. La patria, sí, pero no el *Stato*. Dejemos para más adelante averiguar qué sea la patria. Por lo pronto, ilumina en forma decisiva el concepto maquiavélico del *Stato* como un sistema de órdenes y formas de vida cuya principal cualificación, la razón de su estabilidad y de su seguridad, la razón de que sea propiamente Estado, es la gloria. La *ratio status*, su ley interna, el motor último de sus acciones, no es la autoconservación a secas, sino la perduración gloriosa. En el pluriverso político sólo dura lo glorioso. Si acaso llega a perecer, pervive bajo la especie de nombre famoso y figura gloriosa. He ahí la esencia de la maquiavélica razón de Estado.

El adjetivo que más cumple al Estado maquiavélico es *gagliardo* (25). Es evidente que la neutralidad, «via del mezzo», ha de parecer a Maquiavelo contraria

(24) *Discorsi*, pág. 435.

(25) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 273.

a la gallardía y a la gloria. El argumento contra la neutralidad es también de orden retórico. Dentro de los supuestos de la guerra justa, el fundamento de la neutralidad es que ninguno de los contendientes tenga a su favor la justicia. En caso contrario, es decir, cuando la guerra es justa, ser neutral es violar el deber de luchar por la restauración del derecho. Dante condena al máximo desprecio y castigo a los ángeles que en la lucha entre Dios y Lucifer permanecieron neutrales (26). En lo que toca al hombre, Maquiavelo prefiere la bondad o la maldad a la «via del mezzo»; en lo que al *Stato* concierne, las únicas formas estables son, como decíamos, el «vero principato» y «la «vera republica». Los «Stati del mezzo» son inestables. En la política exterior, la «amistad» y la «enemistad» son preferibles a la neutralidad: «E ancora stimato un principe quando egli è vero amico, o vero nimico, cioè quando senza alcun rispetto si scuopre in favore di alcuno contro un altro» (27). Claro es que los términos «amigo» y «enemigo» no tienen en Maquiavelo sentido absoluto o total. La razón es obvia: el concepto primario del que

(26) El modernísimo concepto de «no beligerancia», diferente del de neutralidad, puede ser interpretado, partiendo del esquema de la guerra justa, como la declaración de que uno de los contendientes tiene a su favor la justicia.

(27) *Príncipe*, pág. 84.

aquéllos dependen, la guerra, no tiene en modo alguno significación total. Aunque Maquiavelo propugna la sustitución de los ejércitos mercenarios por una milicia propia de cada Estado, cambio que introduce, sin duda, en la guerra un factor de totalización, no ve en ésta una contienda definitiva y destructora entre enemigos totales: «de vittorie non sono mai sì schiette, che il vincitore non abbia ad avere qualche rispetto, e massime alla giustizia» (28). A la justicia y a la gloria, habría que añadir, para mayor fidelidad al espíritu de Maquiavelo. Desde la perspectiva contemporánea de la guerra total, este modo de guerra es típicamente «agonal» (29). Aunque en la mente de Maquiavelo la guerra es un fenómeno permanente, todavía la concibe más como una «acción» que como un *status*. El enemigo es siempre parcial, «de una jornada»; la guerra, camino para alcanzar la gloria, más que la destrucción del enemigo. El «*vae neutris*» de Maquiavelo tiene, pues, sentido eminentemente retórico.

(28) *Príncipe*, pág. 85.

(29) V. Carl Schmitt, *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*, en *Positionen und Begriffe*, págs. 244 y sigs.

Saber político y saber diplomático

El análisis del problema de la seguridad nos ha desvelado el verdadero sentido que tiene el entronque del orden político y el militar dentro del *Stato* maquiavélico, Pero, al mismo tiempo, nos descubre que el contenido de la sabiduría maquiavélica no se agota en el «saper comandare». Tiene la sabiduría una segunda vertiente, lo que podríamos llamar su cara externa, complemento de aquella su cara interna que consiste en saber ser obedecido. Maquiavelo ha cifrado el contenido de esta segunda mitad de la sabiduría en la fórmu-

la «saper fare la guerra», paralela al «saper comandare». Ambos saberes se compenentran entrañadamente, sostiénense uno a otro, se completan. El «arte de la guerra» es, como ya sabemos, el único que sustantivamente pertenece al que manda como cosa propia y consustancial a la función política (30). En cierto modo, como el *Stato* maquiavélico obedece a la ley de bronce del primado de la política exterior, el «saper comandare» está formalmente inscrito en el «saper fare la guerra»: «... l'arte mia (el arte de la guerra) è governare i miei sudditi e difenderli, e per poterli difendere, amare la pace, e saper fare la guerra» (31).

La meta del primero es la «estabilidad», del segundo la «seguridad». Resultado de ambos, el *Stato* como figura perfecta, terminada, con todas sus partes, estable y seguro. Tócanos ahora examinar en sus componentes principales este segundo saber que a la seguridad conduce.

Aparentemente, la expresión «saper fare la guerra»

(30) «Debbe adunque un principe non avere altro oggetto, nè altro pensiero, nè prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra, ed ordini e disciplina di essa; perchè quella è sola arte che si aspetta a chi comanda; ed è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quel grado» (*Principe*, página 52).

(31) *Dell'Arte della Guerra*, pág. 208.

alude a algo puramente técnico: conocer la técnica militar. Pero si la atribuimos sólo esta significación, que sería la actual, sustentada sobre la discriminación entre sabiduría, ciencia y técnica, pecamos, sin duda, por defecto. En el término maquiavélico «saper fare» se encierra, como fácilmente podemos recordar, un haz tridimensional de significaciones: 1), conocer la naturaleza de una cosa; 2), predecir su curso; 3), crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor economía de medios posible y la mayor perfección en el resultado.

En nuestro caso, el objeto del triple saber es «la guerra». Para que el *Stato* sea seguro, el sabio maquiavélico ha de conocer la naturaleza de la guerra, predecir su curso y manejarla con la mayor sencillez y perfección posible. En seguida se advierte que este saber no es mera prolongación de lo que hemos venido llamando sabiduría «política». Consiste ésta en «saper comandare» y en él se agota. La realidad política se actualiza a través del juego dialéctico entre el mando y la obediencia. El ámbito de la política coincide con el del mando, el de la sabiduría política con el «saper comandare». Mando y obediencia determinan así la dialéctica interna del *Stato*. Allende esa dialéctica interna comienza una nueva zona de la realidad que sólo en virtud de ilícita transposición de conceptos

puede ser denominada «política». La política acaba donde termina el mando. Hacia fuera el *Stato* no manda, ni los demás Estados le obedecen. Constituye cada uno un sistema singular de órdenes y formas de vida dotado de autonomía. La articulación de esta realidad trans-política es objeto de un nuevo y eminente saber, complemento del saber político propiamente dicho, al que, por razones sistemáticas, vamos a denominar «saber diplomático» (32).

Ahondemos, con intención sistemática, la diferencia entre ambas partes complementarias de la sabiduría maquiavélica. Los elementos de la realidad que el saber

(32) Como es natural, Maquiavelo no habla en parte alguna de «diplomacia», «diplomático» o «sabiduría diplomática». La discriminación que hacemos entre «política» y «diplomacia», saber «político» y saber «diplomático» tiene para nosotros valor rigurosamente sistemático y nos sirve aquí para iluminar con distinciones necesarias el contenido de la sabiduría maquiavélica. Una teoría de la política rectamente entendida debe tomar por base esa distinción. Buena parte de las sombras que hoy oscurecen la teoría política y el Derecho internacional proceden del confuisionismo que trae consigo operar con términos tan equívocos como los de «política interior» y «política exterior». En rigor, la expresión «política exterior» es un contrasentido que desnaturaliza el concepto de la realidad política y tiene raíces históricas harto visibles. Se comete el mismo contrasentido cuando, consciente o inconscientemente, se considera a la «comunidad internacional» como comunidad «política». Quede para otra sazón más oportuna poner pies y cabeza a estas afirmaciones.



diplomático ha de captar y articular son infinitamente más complejos. Mientras la sabiduría política consistió en señorear y reducir relativamente a cálculo el movimiento del hombre y el de la Fortuna, atemperando uno a otro en pos de un vivir «quieto», el saber diplomático ha de señorear formas de movimiento más arbitrarias y difíciles de predecir y manejar: el movimiento de los Estados entre sí, dominados por pasiones iguales a las humanas, sujetos también a los giros arbitrarios de la Fortuna, a la caprichosa distribución de la *virtù* y en permanente colisión unos con otros en pos de un vivir «seguro». La faz visible de este movimiento es la guerra y por esta razón el saber diplomático tiene por objeto eminente señorear el movimiento de la guerra real o posible, predecir su curso y manejarla con perfección. ¿Qué vías conducen a este saber? La pregunta nos lleva a plantearnos de lleno la cuestión del método maquiavélico para señorear el fenómeno de la guerra.

Fiel a sí mismo, postula y practica Maquiavelo el mismo método de tipificación, fundado sobre la historia y la experiencia, que le hemos visto preconizar como vía capital de acceso a la sabiduría política. Se trata ahora de reducir cada Estado a un tipo. A estos efectos el Estado se descompone según el sencillo esquema dialéctico de los que mandan y los que obedecen. El

toque está en reducir, por un lado, el pueblo, y por otro, el gobernante, a tipos fácilmente manejables, determinados por una o varias pasiones dominantes, virtudes o vicios: «Fa ancora facilità il conoscere le cose future per le passate, vedere una nazione lungo tempo tenere i medesimi costumi, essendo o continuamente avara, o continuamente fraudolente, o avere alcun altro simile vizio o virtù» (33). La influencia decisiva del factor imitación hace que ordinariamente los pueblos sigan el humor y la voluntad de sus gobernantes (34). Esta doble reducción permite interpretar en cada caso la voluntad de un Estado o el sentido de sus acciones. Provisto de este método tipificador, el sabio maquiavélico opera con los diferentes Estados en juego como magnitudes conocidas cuyas acciones concretas son fácilmente previsibles en cuanto responden siempre a un vicio o virtud predominante insito en su raíz.

Pero no basta poder conjeturar el sentido de las acciones, es preciso también calcular su fuerza, medir el poder efectivo de cada Estado en función de la guerra real o posible. En el cálculo se ha de operar precisamente con cuatro elementos: gente de que dispone,

(33) *Discorsi*, pág. 438.

(34) «... i popoli vogliono quello che i re, e non i re quello che i popoli». Carta a Vettori, tomo VIII, pág. 127-128.

dinero, gobierno y fortuna (35). De los cuatro sólo dos son racionalmente calculables: el dinero y el gobierno, este último por el método de tipificación. Los otros dos, gente y fortuna, sólo pueden ser conjeturados irracionalmente. La Fortuna «col suo furibondo impeto molte volte or qui, or quivi va trasmutando le cose del Mondo», y «sottosopra e stati e regni mette, secondo che a lei pare...» (36). En cuanto a la «gente», sólo es calculable en cantidad, pero no su cualidad o *virtù*. Y he aquí que, al igual que en los individuos, la *virtù*, contrapunto de la *fortuna*, transita misteriosamente por el mundo y se posa hoy en tal Estado, mañana en otro. Ayer en Asiria, en Media, en Persia, más tarde en Italia y Roma, hoy voluble e incierta, casi extinta. El único elemento que hace racionalmente calculable la *virtù* es la curiosa creencia maquiavélica de que en conjunto, considerado el mundo en bloque, la cantidad de *virtù* es siempre la misma, magnitud constante e invariable (37); los que varían son sus soportes o titulares.

(35) «... la guerra si ha a misurare con le genti, con el danaro, con il governo, e con la fortuna». *Discorsi sopra le cose di Alamagna*, tomo IV, págs. 175-176.

(36) Capítulo de Fortuna, V, pág. 425.

(37) «... giudico il mondo sempre essere stato ad un medesimo modo, ed in quello esser stato tanto di buono, quanto di tristo; ma variare questo tristo e questo buono di provincia in provincia, come si vede per quello si ha notizia di quelli regni

La introducción de esta constante obedece, sin duda, a la necesidad que Maquiavelo siente de racionalizar al máximo el espacio trans-político en pos del mayor grado posible de seguridad.

Como, por otra parte, la *virtù* es la condición maestra, lo que importa es saber qué Estados (pueblos y gobernantes) son sus titulares en una situación dada. El problema capital de la sabiduría diplomática estriba, pues, en conocer cabalmente la distribución y proporción de las fuerzas políticas teniendo en cuenta los cuatro elementos y especialmente la *virtù* de cada uno de ellos (38). En principio, la distribución de la *virtù* depende del número de Estados existentes. Tiende la *virtù* a concentrarse en los imperios, y cuando hay pocos, éstos la absorben por completo. La existencia de una multitud de Estados autónomos asegura una mejor distribución de la *virtù*. Pero esto no obsta para que esa

antichi, che variavano dell'uno all'altro per la variazione de' costumi, ma il mondo restava quel medesimo; solo vi era differenza, che dove quello aveva prima collocata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia e a Roma; o se dopo l'imperio Romano non è seguito imperio che sia durato, nè dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme, si vede nondimeno esser sparsa in di molti nazioni, dove si viveva virtuosamente» (*Discorsi*, pág. 177).

(38) Quando un principe vuol conoscer qual fortuna debbino avere due che combattono insieme, convien prima misuri le forze, e la virtù dell'uno e dell'altro» (Carta a Francesco Vettori).

distribución obedezca a una misteriosa preferencia que no se debe sólo a las cualidades naturales de los pueblos ni a su disciplina (39).

Conocida la distribución real de la *virtù* y de los otros tres elementos se puede «predecir» el curso de la guerra, pues «chi ha più di dette cose si ha a credere che vincerà» (40). Pero la sabiduría maquiavélica es, como se recordará, eminentemente pragmática. Al *stato* maquiavélico le está vedada la neutralidad. No basta saber quién va a vencer en la guerra, hay que entrar en

(39) «Sendo adunque vero che dove siano più imperi, surgano più uomini valenti, seguita di necessità che spegnendosi quelli si spenga di mano in mano la virtù, venendo meno la cagione che fa gli uomini virtuosi. Essendo pertanto dipoi cresciuto l'imperio Romano, ed avendo spente tutte le repubbliche ed i principati d'Europa e d'Africa, ed in maggior parte quelli dell'Asia, non lasciò alcuna via alla virtù, se non Roma. Donde ne nacque che cominciarono gli uomini virtuosi ad essere pochi in Europa come in Asia: la quale virtù venne poi in ultima declinazione, perchè sendo tutta la virtù ridotta in Roma, come quella fu corrotta, venne ad essere corrotto quasi tutto il mondo, e poterono i popoli Sciti venire a predare quell'imperio, il quale aveva la virtù d'altri spento, e non saputo mantenere la sua. E benchè poi quell'imperio per la inondazione di quelli barbari si dividesse in più parti, questa virtù non vi è rinata; l'una, perchè si pena un pezzo a ripigliare gli ordini quando sono guasti; l'altra, perchè il modo del viver d'oggi, rispetto alla Cristiana Religione, non impone quella necessità al difendersi, che anticamente era...» (*Dell'Arte della Guerra*, 272-3).

(40) *Discorsi sopra le cose d'Alamagna.*

ella y ganarla. Todos los elementos de la sabiduría convergen hacia este objetivo supremo: ganar la guerra. El ideal del *stato* maquiavélico es «la guerra victoriosa», pues sólo en ella estriba su gloria y, por tanto, su seguridad (41).

El ideal de la «guerra victoriosa» es naturalmente inconciliable con el de la guerra justa. La decisión a favor de los beligerantes no se inspira en la justicia de su causa, sino en la consideración de quien es el vencedor probable según un cálculo previo de las fuerzas en juego. Así, el método, es decir, la «alianza», está condicionada no ya por la justicia, sino estrictamente por la utilidad. Los sistemas de alianzas se forman y deshacen por razón de utilidad. El mismo ideal retórico de la guerra victoriosa neutraliza, desde el punto de vista moral, los medios y modos de hacer la guerra. Aquí es donde encontramos la verdadera clave para interpretar la tesis maquiavélica del «fraude» allende toda consideración moral. En la guerra el fraude es siempre «glorioso» (42). Por esta razón: va dirigido «contra

(41) La famosa tesis de Erichi Kaufman en su *Clausula rebus sic stantibus* frente al ideal de Stammler tiene un claro antecedente en la doctrina del gran florentino.

(42) «... io non intendo quella fraude esser gloriosa, che ti fa romper la fede data, ed i patti fatti; perchè questa, ancora che la ti acquisti qualche volta Stato e regno, come di sopra si

un enemigo que no se fía de ti». Indudablemente, Maquiavelo apunta aquí a un sentido del término fraude como «estratagema» o «añagaza» guerrera. Con gran esmero dialéctico, más que moral, distingue Maquiavelo entre el fraude en la guerra y el fraude en otra clase de acciones (43). La falta de densidad moral allá en lo hondo de su conciencia y la dimensión retórica que tienen todas sus afirmaciones le permiten tan peligrosas acrobacias conceptuales como esta distinción entre fraude glorioso y no glorioso. La distinción, que esencialmente tiene validez para la guerra, es luego transportada al plano político gracias a la estrecha conexión dialéctica entre el «saper fare la guerra» y el «saper comandare». Y aquí está la cruz de la cuestión: el esquema que sirve en el plano político para fundamentar el mando con fraude está determinado por el que pretende justificar el fraude en la guerra —el hecho de ir enderezado contra un enemigo que no se fía de ti—. Por un fenómeno de reversión inevitable dentro del

discorse, la non ti acquisterà mai gloria. Ma parlo de quella fraude, che si usa con quel nimico che non si fida di te, e che consiste proprio nel maneggiare la guerra» (*Discorsi*, pág. 434). «Ancora che usare la fraude in ogni azione sia detestabile, nondimeno nel maneggiar la guerra è cosa laudabile e gloriosa, e parimente è laudato colui che con fraude supera il nimico, come quello che lo supera con le forze» (*Discorsi*, pág. 433).

(43) En los párrafos de la nota anterior.

cuadro maquiavélico, la idea de enemistad y de desconfianza determina en forma decisiva la dialéctica del mando y de la obediencia en que lo político consiste. Confírmase así por otra vía la influencia decisiva que el *Arte de la Guerra* tiene sobre el concepto maquiavélico del *stato*, al par que se aprieta el nudo que enlaza las dos partes esenciales de la sabiduría maquiavélica y se nos muestran ambas dominadas por un objetivo retórico.

Los métodos del saber diplomático

Centremos en buena hora nuestra atención en el sabroso empeño de contemplar la situación histórica de Maquiavelo a través de la lente de su propia sabiduría. ¿Cómo ve él mismo desde su alto saber político y diplomático la constelación real de las fuerzas de su propio mundo en torno? ¿A qué resultado le lleva su método tipificador de pueblos y gobernantes, su saber de predicción, su saber pragmático en «maneggiare la guerra»?

El ángulo de visión de Maquiavelo comprende en su área el juego de todas las grandes potencias de la

época y tiene por centro Italia y más concretamente Florencia, su patria. Su mirada aquilina pesa y sopesa, juzga, calcula el valor de cada fuerza, el natural de cada pueblo, las raíces de su poderío, el grado de su riqueza, la fertilidad de su suelo, el ingenio de sus habitantes, las condiciones personales de sus gobernantes, sus virtudes y vicios. Italia, con su complejo tablero de fuerzas; Francia, Alemania, España, Inglaterra, Suiza; Papas, Príncipes, Duques y potentados italianos, Luis XII, Maximiliano, Fernando el Católico, Carlos V, César Borgia; he ahí los principales protagonistas. Cada pueblo, cada gobernante, es caracterizado por medio de unos cuantos rasgos tipificadores.

Así por ejemplo, Italia es un pueblo que ha perdido su antigua *virtù*, degenerado, sin sentido de la unidad y de la fuerza por culpa de sus mismos príncipes, ignorantes del arte de la guerra, cuya defensa está entregada a armas mercenarias con capitanes de aventura. Tan extrema división y debilidad la ha convertido en presa de la crueldad e insolencia bárbaras. Su redención, difícil, pero no imposible, sólo se logrará a fuerza de disciplina, retro trayéndola a su primigenia virtud (44).

(44) V., a guisa de ejemplo: *Príncipe*, págs. 98-99; *Discorsi*, pág. 244; Carta a Vettori de 26 de agosto de 1513; *Legazione*

Certerísimas las observaciones que se refieren a Francia. Es un «reino» grande y opulento, compuesto de una pluralidad de Estados (Bretaña, Borgoña, Picardía, etc.) que constituyen un todo cerrado y unitario. La raíz de su fuerza es la unificación del poder por obra de la Corona y el quebrantamiento de los poderes feudales, clave de la antigua división y apoyo de las correrías inglesas en el Continente, hoy piezas maestras (*Stati*) del Reino. Maquiavelo percibe con agudeza la diferencia que hay entre la realidad que se nombra en la expresión «reino de Francia» y los Estados de aventura que hoy nacen y mañana perecen en el escenario italiano. Su sensibilidad de historiador le permite apreciar en su valor verdadero el largo y seguro proceso de unificación y centralización de la monarquía francesa, fundada en sólidos cimientos antiguos. Su sensibilidad para estimar la significación de los fenómenos sociológicos le lleva a fijar su atención en la singular novedad que supone la ejemplar obediencia y veneración con

alla Corte di Francia, tom. VI, pág. 500; *Dell'Arte della Guerra*, pág. 418; ídem, pág. 215; ídem, pág. 247; *Príncipe*, página 47; *Discorsi*, pág. 424; *Príncipe*, pág. 44; ídem, pág. 101; ídem, pág. 97; *Dell'Arte della Guerra*, pág. 380; *Príncipe*, página 100; Carta a Vettori de 10 de agosto de 1513, tom. VIII, págs. 75-76; etc.

que los franceses sirven a su rey. La observación, cuyo alcance sólo se mide por el contraste de lo que sucedía en Italia, revela que Maquiavelo se da cuenta cabal de la definitiva crisis del feudalismo en su estructura sociológica y del advenimiento de una nueva forma política determinada por la desaparición de los poderes intermedios (señorío y vasallaje) y la vinculación directa del súbdito, no ya a su Señor, sino al «soberano» común. La misma conciencia lúcida de que la Francia de su tiempo llevaba en su seno, casi maduro, el primer Estado moderno, suscita en Maquiavelo otra observación de sorprendente clarividencia: la superioridad militar evidente de esta nueva forma de organización política frente a la antigua. La Francia actual «armada, experimentada y unida», nada debe temer de un país como Inglaterra, indisciplinado, inexperto en la guerra y perteneciente aún a la estructura feudal (45). Vienen luego una serie de jugosas observaciones sobre el natural y la condición de los franceses, a los que ciertamente no distingue con su simpatía: «avaros, soberbios, feroces, infidentes, volubles, ligeros, enemigos de la lengua y de la fama de Roma, tacaños, incumplidores de su palabra, ganosos de lo ajeno, fieros más

(45) *Ritratti delle cose della Francia.*

que gallardos o diestros...» (46). Habla aquí el florentino dolido de las invasiones y males de su patria.

El juicio de Maquiavelo sobre España es más parco, apenas alguna alusión aquí y allá, como de pasada y con gran cautela, tal vez porque no conocía de hecho nuestro país, tal vez por prudencia. Sólo le hallaremos explícito al enjuiciar la persona y las acciones de Fernando el Católico. Claro que no deja de advertir el fenómeno de centralización del poder y el cambio sociológico de estructura del mando y de la obediencia, similar al de Francia (47). En cuanto a simpatía, aún es menor, si cabe, que la que siente por los franceses y no se recata de decir que «franceses, españoles e italianos juntos son la *corruttela del mondo*» (48).

Alemania es, en cambio, objeto predilecto de juicio y observación. Hay en su estructura interna algo que

(46) Pueden verse como muestra los siguientes pasajes: *Príncipe*, pág. 69; *Discorsi*, pág. 306; ídem, págs. 76-77; ídem, página 438; *Príncipe*, pág. 11; *Ritratti delle cose della Francia*, pág. 152; ídem, pág. 152; ídem, pág. 151; ídem, pág. 151; ídem, pág. 150; ídem, pág. 148; ídem, pág. 142; ídem, página 141; ídem, pág. 140; ídem, págs. 139-140; ídem, pág. 137; ídem, pág. 136; ídem, pág. 135; ídem, pág. 133; Carta a Francesco Vettori, 20 diciembre 1514; etc.

(47) «E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'un principe, como è avvenuto alla Francia ed alla Spagna».

(48) *Discorsi*, pág. 158.

es a la vez causa de *virtù* y poder y causa de flaqueza : la gran pluralidad de Principados y Repúblicas. La abundancia de medios naturales, hombres, riquezas y armas, la hacen poderosa. Como en el caso de Francia, España e Italia, Maquiavelo percibe con maravillosa agudeza la verdadera cruz del problema germánico, determinado por su peculiar estructura. El nervio de su poderío, advierte certeramente el sagaz florentino, son las Comunidades, ricas y poderosas, mientras los Príncipes son débiles por su gran división, el principio hereditario y la ofensiva del Emperador, que tiende a apoyarse en aquéllas y a disminuir a éstos. Esta estructura hace imposible la centralización del poder en manos del Emperador a la manera francesa o española. Si por un lado los Príncipes no son suficientemente fuertes para oponerse a los designios imperiales, el Emperador no lo es tanto que pueda obligarles a que le ayuden. Con clara visión del futuro, Maquiavelo considera improbable que las Comunidades y los Príncipes se avengan a favorecer los planes del Imperio. Estas razones hacen de Alemania una pieza considerable, sin duda, potencialmente en el tablero político, pero débil e incalculable de hecho (49).

(49) Sirvan de ejemplos: *Dell'Arte della Guerra*, pág. 274; *Ritratti delle cose dell'Alamagna*, tom. 4, pág. 153; ídem, pági-

El juicio de Maquiavelo sobre Suiza ha sido objeto de estudio preferente de varios historiadores contemporáneos, sobre todo suizos (50). Lo primero que llama su atención es su fuerza militar. Son tal vez el único pueblo que conserva siquiera sea una sombra de la antigua *virtù*. Es, en cierto modo, el arquetipo de pueblo armado y, como tal, autónomo. Pueblo sobrio, armígero, altivo e incorrupto, ofrece el mejor material para construir sobre él un «vero vivere politico». Según von Muralt (51), las observaciones de Maquiavelo sobre Suiza le sirven luego de base en sus disquisiciones teóricas sobre la República como forma de Estado en el capítulo 55 del libro I de los *Discorsi*. En realidad, más que a Suiza se refiere Maquiavelo a Alemania, única zona del mundo donde campea en su tiempo la *virtù* (52).

na 60; ídem, pág. 159; ídem, pág. 157; ídem, pág. 156; ídem, pág. 155; ídem, pág. 154.

(50) Wilhelm Oechsli *Quellenbuch zur Schweizergeschichte, für Haus und Schule*, Zürich, 1886; Emil Dürr, *Machavellis Urteil über die Schweizer*, en la *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, Basel, 1918, tomo 17; Fernando Scorretti, *Machiavel et les suisses*, Neuchâtel, 1943; Leonhard von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basel, 1945.

(51) Op. cit., págs. 137 y sigs.

(52) En cualquier caso, la estimación especial que Maquiavelo hace de Suiza o de Alemania no autoriza a torcer la interpretación de la obra maquiavélica en el sentido del libro de von Muralt, para quien Suiza desempeña dentro del pensamiento

No menor ingenio y penetración muestra Maquiavelo para enjuiciar a los grandes protagonistas de su tiempo. Los retratos de César Borgia, de Luis XII o de Maximiliano son primores de juicio y de agudeza. Los más, excepto el de Fernando el Católico, están pergeñados a la vista del original. El esquema que Maquiavelo emplea en la caracterización es el mismo en los hombres que en los pueblos: un cuadro complejo de pasiones humanas, virtudes y vicios, que se combinan de manera varia, aunque siempre corra a lo largo de la combinación el hilo áureo de la pasión dominante. Este esquema antropológico, que tipifica el «natural» del pueblo o del hombre estudiado, se completa con otro que sirve para encuadrar su despliegue histórico o biográfico desde el ángulo de la Sabiduría en sus



de Maquiavelo el papel de utopía rectora que confiere al concepto maquiavélico del *Stato* determinación ética. A nuestro juicio, esta valoración singular de Suiza o más bien de Alemania no basta por sí sola, en modo alguno, para transir de significación ética la sabiduría maquiavélica, cuyo verdadero sentido sólo se puede captar partiendo, como nosotros hemos intentado hacer, de la vida y de la obra entera, del pensamiento y de las acciones de Maquiavelo en toda su entereza.

Los principales juicios sobre Suiza son los siguientes: *Ritratti delle cose della Francia*, pág. 141; ídem, pág. 136; Carta a Francesco Vettori, de 26 de agosto de 1513, tom. VIII, pág. 90; ídem, pág. 90.

dos dimensiones, *virtù* y *fortuna* (53). El esquema antropológico no tiene en ningún caso carácter sistemático y se descompone en una infinidad de tornasolados matices, como avaro, soberbio, feroz, infidente, voluble, ligero, tacaño, fiero, gallardo, diestro, sagaz, astuto, etc. No se trata, pues, de un esquema rígido y limitado que a manera de patrón es aplicado a realidades diferentes, sino de un prisma en el que la realidad se descompone en su rica diversidad de colores. Lo vario se aprieta en unidad en torno al rasgo dominante.

Frente a Luis XII, el primer personaje de cuenta que Maquiavelo conoció, la variedad de matices que en la persona ve es reducida a un rasgo esencial, que pretende dar razón de la unidad de todas sus acciones: la utilidad (54). Luis XII obra siempre por razón de utilidad. Sus cortesanos le tienen por prudentísimo, hom-

(53) Sin entrar en el valor sistemático que pueda tener el «esquema quintuple»: templanza, justicia, fortaleza, prudencia y confesionalidad, en el biografismo barroco, al que se refiere A. Ferrari en su *Fernando el Católico en Gracián*, Madrid, 1945, es indudable que en Maquiavelo, si existe tal esquema, no es en él criterio metódico y está diluido hasta el infinito en un cuadro mucho más complejo de pasiones, virtudes y vicios.

(54) König, en busca de argumentos a favor de su tesis estética, estima que la vivencia que Luis XII produce en Maquiavelo es la «vivencia del poder». A nuestro juicio, con las fuentes en la mano, la interpretación de Luis XII tiene como rasgo dominante no el poder, sino la utilidad.

bre de «orejas largas y creer corto» (55). Maquiavelo considera todas las acciones del monarca como movidas por la utilidad: su política italiana de apoyo al Pontífice «por tener más armas que ningún otro, estar menos fatigado y ser el jefe de la religión» (56); su mala memoria de los favores pasados cuando está en tela de juicio una utilidad presente (57). El juicio se traslada en la misma forma al pueblo francés: sólo tiene sentido de la utilidad presente «per che sono acccati dalla potenza loro e dall'utile presente, e stimano solamente o chi è armato o chi è pasato a dare» (58). Maquiavelo mide esta manera de ser con su propio criterio de la sabiduría. El sabio tiene en cuenta el pasado para predecir el futuro. Obrar sin más mira que el presente inmediato y la utilidad del momento no es obrar sabiamente. Ni Luis XII, ni Francia, serán para Maquiavelo ejemplo de sabiduría. Más que de arquetipo, le servirán de contrapunto del sabio maquiavélico, en quien la conciencia de la utilidad presente está siempre inscrita en un horizonte que comprende el pasado y el futuro.

Contemplemos ahora a Maquiavelo frente a César

(55) *Legazione alla Corte di Francia*, VI, pág. 158.

(56) *Idem*, VI, pág. 145.

(57) *Idem*, VI, pág. 99.

(58) *Idem*, VI, pág. 99.

Borgia. Nadie suscitará en él admiración, más viva y exaltada. Con maravillosa y casi anormal agudeza —como dice König— entra Maquiavelo en el alma de César Borgia. Lo que le atrae en él es el virtuosismo de su táctica, su carácter y conducta «secretísima» (59), su arte del silencio y de la reserva, su asombrosa capacidad de disimulo, su sangre fría, el carácter subitáneo de sus acciones, el gobernarse «da se», su profundo sentido de lo útil. También las acciones de César Borgia están dominadas por la razón de utilidad: «Qui non si vive, che ad utilità propria, e a quella, che pare loro intendere, senza prestarne fede ad altri» (60). Pero es un modo diferente de entender la utilidad. Borgia tiene un sentido admirable del «giro de los tiempos»: «Il che sarà secondo che il tempo governarà le cose, le quali sono più stimate qui di per di che altrimenti» (61).

¿Fue realmente César Borgia para Maquiavelo arquetipo de sabio? La tesis viene repitiéndose desde muy atrás, desde Villari a König. Según ella, la audacia y el arte de aquel monstruoso prodigio renaciente suscitaron en la mente de Maquiavelo la idea del héroe político

(59) *Legazione al Duca Valentino*, VI, pág. 331.

(60) *Idem*, VI, págs. 284-5.

(61) *Idem*, VI, pág. 284.

por excelencia, presto, hábil, audaz, capaz de conseguir el fin propuesto saltando sobre toda clase de obstáculos (62). La admiración tórnase luego exaltación y convierte esta primera idea en la imagen estéticamente sublimada del príncipe llamado a sojuzgar el caos de la realidad italiana y fundar un Estado italiano unitario (63). Es esta la interpretación tradicional y en gran parte acertada. César Borgia fué en la mente de Maquiavelo modelo de sabiduría, pero sólo en un aspecto: como príncipe nuevo. El texto capital del *Príncipe*, citado miles de veces en la infinita bibliografía sobre Maquiavelo, lo dice taxativamente (64). Y lo confirma este otro de una carta a Vettori de 31 de enero de 1514: «Il duca Valentino, l'opera del quali io imiterei sempre quando fossi principe nuovo...». La sabiduría maquiavélica es técnica de la proporción y Maquiavelo estima que el modo de obrar de Borgia es el más adecuado al material humano y a los supuestos de hecho con que tiene que habérselas el príncipe nuevo. Pero el contenido de la Sabiduría no se agota en esto. Por eso la admiración primera se torna en conmiseración cuando Maquiavelo ve a César Borgia obrar sin senti-

(62) Villari, op. cit., tomo I, pág. 391.

(63) V. König, loc. cit.

(64) *Príncipe*, págs. 27-8.

do de la proporción. El último juicio que formulará sobre él no es, como se ha pretendido, hijo de un cobarde desprecio hacia el caído, sino estimación melancólica de una vida que sólo supo andar a medias el camino de la sabiduría: «... i peccati sua lo hanno a poco a poco condotto alla penitenza, che Iddio lasci seguire il meglio» (65).

Retrato de mano maestra es el del Emperador Maximiliano. Es hombre voluble y pródigo; además crédulo, no se aconseja de nadie y quiere lo imposible. Como contrapartida, posee grandísima *virtù*, es belicosísimo y maneja los ejércitos con justicia y orden. Desgraciadamente, tan gran virtud queda anulada por los dos vicios primeros. De temprar aquellos sería perfectísimo, estaría mucho más cerca del parangón de la sabiduría. Maquiavelo nos dice aquí paladinamente qué prendas compondrían la máquina de un príncipe *perfettissimo*, adjetivo que jamás se le ocurrió aplicar a César Borgia: un gran capitán, que mantiene su país y maneja sus ejércitos con justicia, y que no sea voluble ni pródigo. Un hombre así sería tan perfecto que tendría éxito en todo (66). Maquiavelo formula en este punto una curiosa hipótesis, que parece presentir la fu-

(65) *Legazione alla Corte di Roma*, VI, pág. 453.

(66) *Ritratti delle cose della Magna*, IV, pág. 168.

tura grandeza de Carlos V: «Potrebbe se fusse un re di Spagna, in poco tempo far tanto fondamento da se, che gli riuscirebbe ogni cosa» (67). Y las razones que añade son aún más singulares: siendo rey de España podría «muover guerra subito» y «aggiugnere a questo la reputazione». España sería para el Imperio —pensaba Maquiavelo— la posibilidad real de hacer la guerra en cualquier sazón con la subitaneidad del rayo y, al par, fuente de reputación. Un Imperio fundado sobre el poder militar de España y adornado con su gloria inmarcesible, ¿no fué esta, por ventura, la realidad del Imperio de Carlos V?

Detengámonos un instante en ese término, tanpreciado para Maquiavelo, de «reputación». El va a darnos la clave de la interpretación maquiavélica de Fernando el Católico y de lo español.

Se ha repetido y explotado hasta la saciedad el famoso pasaje del *Príncipe* en donde se califica a Fernando V de «quasi principe nuovo» (68). Sin embargo, el texto en cuestión sólo contiene un aspecto parcial del juicio de Maquiavelo. Es como el juicio «público», destinado a la estampa. Junto a él y casi coetáneo, hay un juicio «privado», en cierta medida confidencial, que

(67) Loc. cit.

(68) *Príncipe*, págs. 83-4.

figura en la correspondencia con Francisco Vettori (69). Sólo el lúcido cotejo de ambos permite reconstruir la verdadera opinión del sutil florentino sobre el sutilísimo aragonés. Examinemos primero el texto del *Príncipe*. El lector atento advierte en seguida que lo que allí admirativamente se subraya es algo muy diferente de lo que Maquiavelo pondera en Luis XII, César Borgia o Maximiliano: Fernando el Católico, rey débil, se ha convertido en el primer rey de los cristianos *por fama y por gloria*. La hazaña fernandina consiste para Maquiavelo en haber tejido maravillosamente una trama gloriosa de acciones sucesivas que le ha permitido concentrar en su mano el poder entero después de sojuzgar a los poderes feudales. El método no ha sido otro sino la reputación. La gloria y la fama que sus acciones le han granjeado han puesto en su mano un *Stato* seguro, ya que la seguridad estriba precisamente en la gloria.

He aquí el juicio «público». El «privado», bien miradas las cosas, es su verdadero complemento en el mismo sentido. Aparece suscitado por Vettori directamente, que tiene noticia de que el Rey Católico ha propuesto a Francia una tregua y quiere conocer la opinión de Maquiavelo. Si la noticia es cierta, escribe Vet-

(69) Cartas de abril de 1513.

tori, consideraré que el Rey Católico «non sia quell'uo-
mo che è predicato in astuzia e in prudenza» (70). En
su respuesta Maquiavelo enjuicia las acciones fernandi-
nas, según su peculiar método, desde la perspectiva de
la sabiduría. Por la misma razón metódica, España es
identificada con su Rey. Siempre ha considerado a Es-
paña (léase también Fernando el Católico) «más astu-
ta y afortunada que sabia y prudente». Veréis —afirma
un poco más adelante— en el Rey de España «astucia
y buena fortuna, más que saber y prudencia». Pero no
paran aquí las cosas. Cuando Maquiavelo va a dar ra-
zón del problema concreto que le plantea Vettori —la
tregua entre España y Francia— apunta, como en el
pasaje del *Príncipe*, al mismo blanco de la «reputa-
ción» como rasgo dominante de las acciones de Fernan-
do y de España: «Il fine suo non è a questa o a quella
vittoria, ma è darsi reputazione ne'popoli suoi, e te-
nergli sospesi nella molteplicità delle faccende...». A
ese afán de reputación se debe, según Maquiavelo, la
entrada de Fernando en el escenario italiano y de ahí
que fuera siempre «il primo motore di tutte le confu-
sioni Christiane». Él y España son para Maquiavelo
modelos de «reputación», arquetipos de aquella dimen-

(70) Carta de 9 de abril de 1513.

sión de la sabiduría maquiavélica que hemos denominado «retórica».

Pero la retórica es sólo una dimensión, siquiera sea decisiva, de la sabiduría. Como Fernando, según Maquiavelo, se cuida sólo de la gloria y de la fama sin conocer qué fines le pone delante la Fortuna y cuál es la lección de la necesidad, tampoco es el Católico Rey parangón de la sabiduría maquiavélica (71).

En realidad, ninguno de los protagonistas reales que Maquiavelo conoció o enjuició, Luis XII, Maximiliano, el Papa Julio II y tantos otros, ni siquiera César Borgia o Fernando el Católico, fueron a sus ojos verdaderamente «sabios», sino, a lo sumo, representantes más o menos acabados de alguna de las múltiples facetas de la sabiduría. El ideal de la sabiduría maquiavélica no fué determinado por un personaje real, sublimado y quintaesenciado, sino fruto de una teoría del saber cuyos últimos supuestos hemos procurado desvelar en los capítulos anteriores.

(71) Discrepamos en este punto de la tesis de A. Ferrari, en su libro ya citado, de que Fernando representó para Maquiavelo «la perfección política total, encarnada en acción o empresa y en organización de poder» (op. cit., pág. 86).

El oficio diplomático

La tipificación de pueblos y gobernantes es el método que permite a Maquiavelo juzgar certeramente sobre la paz y la guerra, predecir su curso, omniprever las circunstancias y ponerse del lado del ganador probable: «Apresso se io mi ho a dichiarare amico dell'uno de'dua, e vegga che accostandomi ad uno io gli dia la vittoria certa, e accostandomi con l'altro glie ne dia dubbia, credo che sarà sempre da pigliare la certa, posposto ogni obbligo, ogni interesse, ogni paura, ed ogni altra cosa che mi dispiacesse» (72). Como el *Stato ma-*

(72) Carta a Vettori de 20 de diciembre de 1514, VIII, página 141.

quiavélico ha de estar siempre dispuesto a entrar en la guerra del lado del vencedor más probable, no puede menos de mantener continuamente una sutilísima trama de alianzas, tan flexible y ágil de movimientos que pueda en un instante hacer variar los centros de gravedad de la constelación de fuerzas hacia el lado más conveniente a sus intereses. En el maquiavélico «saper fare la guerra» van incluidas, como uno de sus elementos más sutiles, una teoría y una práctica de la negociación, que constituyen el «saber diplomático» en sentido estricto.

El «saber político» se cifra, decíamos, en «saper comandare». La realidad política se actualiza permanentemente a través del mando y de la obediencia. Pero lo político acaba donde termina el mando. La posibilidad de unidad que ofrece el pluriverso de Estados no se realiza en el espacio maquiavélico por medio del mando, sino a través de la «negociación». Mando y negociación son dos modos diferentes y entre sí irreducibles de ayuntar a los hombres en unidad bajo la especie del orden. Desde el punto de vista sociológico, mandar consiste en ser obedecido, en imponer la obediencia con medios propios. El resultado del mando es un tipo de orden altamente preciso y eficaz. Preciso, porque supone la existencia de una unidad decisoria

de mando que atempera los mandatos a las exigencias de tiempo, lugar y personas; eficaz, porque cuenta con medios propios para imponer regularmente la obediencia. Por su parte, la negociación conduce a un tipo de orden «pactado» o «convencional», cuya estructura es esencialmente diferente en lo tocante a precisión y eficacia. Menos preciso, porque falta una unidad de decisión que atempere la regla del orden al juego cambiante de hombres y fuerzas. Menos eficaz, porque el orden carece de medios propios para realizarse a sí mismo. El *Stato* maquiavélico, cuya esencia estriba en el mando, es, desde esta perspectiva, un orden del primer tipo, cuya «estabilidad» o «estatalidad» depende de su precisión y eficacia. Fuera del *Stato*, el orden (seguridad) sólo es posible bajo la especie de un orden «negociado» o «pactado».

La diversidad estructural de estos dos tipos de orden pone de manifiesto la diferencia entre Política y Diplomacia, saber político y saber diplomático. Si la función política se realiza mediante el mando, el oficio diplomático consiste en «negociar».

Maquiavelo no sólo fué él mismo un gran «negociador» maquiavélico, sino que también dejó esbozada, bajo la especie de instrucciones o consejos, una teoría, la primera teoría propiamente «moderna», del oficio

diplomático (73). La relación entre Política y Diplomacia parece a Maquiavelo tan estrecha que «ne si può chiamare atto allo Stato colui, che non è atto a portare questo grado» (de Embajador) (74). A un modo del mando, podríamos decir, dando mayor hondura a esta intuición del florentino, corresponde un modo de negociación.

La razón de tan estrecho parentesco está en que ambos son modos del obrar humano dentro de un ámbito de posibilidades cuya configuración depende en cierta medida de la libre decisión del que manda o negocia. Maquiavelo intuye con prodigiosa lucidez el carácter creador de la actividad diplomática, inaprehensible con la categoría de mandato o comisión. Hay un texto extraordinariamente revelador a este respecto: «Lo eseguire fedelmente una commissione sa fare ciascuno che è buono, ma eseguirlo sufficientemente è difficultà» (75). Esta agudísima distinción entre «fidelidad» y «suficiencia» en el cumplimiento de una «comisión», pone de manifiesto el carácter genuinamente creador de la función diplomática. El término «suficiencia» tiene en el texto aludido doble acepción. Por un lado, obrar con

(73) Lo más esencial está contenido en la *Istruzione fatta a Raffaello Girolami* y en los *Ritratti delle cose della Magna*.

(74) *Istruzione a Raffaello Girolami*, IV, pág. 177.

(75) *Istruzione a Raffaello Girolami*.

suficiencia significa hacerlo desde un saber que entraña la posesión de todos los elementos necesarios para que la negociación conduzca al término deseado. Así lo aclara el mismo pasaje citado añadiendo que «colui la eseguisce sufficientemente, che sa bene la natura del principe, e di quelli, che lo governano...». Pero hay una segunda significación sobreentendida: sólo obra suficientemente el que, en función de ese saber, no se limita a ajustarse estrictamente, «fielmente», a la comisión recibida, sino que creadoramente la lleva a cabo mediante una decisión autónoma y libre entre las posibilidades que su situación le brinda. El diplomático no es, pues, simple «comisionado», «mandatario», «delegado», «administrador», «gerente» o «agente» del que le envía, sino «representante» en sentido genuino (76).

(76) Sobre el concepto de «representación», véase mi libro *Representación política y régimen español* (Madrid, 1945): Representar en sentido «político» es actualizar la posibilidad de unidad que ofrece una realidad en sí misma plural. El representante político lo que hace es reducir a unidad la realidad plural del pueblo. El pueblo como pura realidad social no es en sí mismo una unidad dotada de voluntad, sino una posibilidad. La representación convierte en actual lo que es puramente posible. El representante confiere actualidad al representado; no obra por él o en lugar suyo, sino que le constituye como unidad de acción. En la esfera interestatal «representar» consiste también en actualizar la posibilidad de unidad (orden) que ofrece una pluralidad de organizaciones políticas autónomas. La realidad inter-



Maquiavelo ha percibido finamente el carácter imprevisto, discrecional, creador y de libre decisión en que la diplomacia se mueve. A través de sus Legaciones se advierte el exquisito cuidado que pone en no rebasar el límite justo de la comisión recibida, pero también en no quedarse corto en el ejercicio de su función de representante. Ante una circunstancia imprevista no duda en decidir por su cuenta, considerando que sin esa decisión no seguiría «suficientemente» la comisión (77). Es precisamente ese ámbito de libre decisión que la representación comporta lo que hace tan extraordinariamente difícil la función diplomática. Pero esa libertad no es indeterminada. En la parte que no está rigurosamente determinada por los términos de

estatal es en sí misma plural, aunque con la posibilidad de convertirse en unidad ordenada. La función del representante de cada una de esas unidades políticas autónomas consiste en actualizar al máximo esa posibilidad de unidad. En cualquier caso, la función del representante no es la de un lugarteniente, mandatario, agente, apoderado, delegado o comisionado, sino la de actualizador de la unidad interestatal. Lo que le separa del representante «político» es que mientras la unidad del orden en que el Estado consiste se realiza a través del mando y la obediencia, la unidad del orden interestatal sólo se logra y se mantiene relativamente mediante la «negociación» permanente. He ahí la razón profunda de que el representante «diplomático» aparezca siempre bajo la especie de negociador.

(77) V., por ejemplo, su *Legazione terza alla Corte di Francia*, VII, págs. 350-1.

la comisión, el espacio propiamente libre, hay siempre una idea directriz total que sujeta esa libertad dentro de un sistema de coordenadas. Cuando Maquiavelo anuncia en sus *Legaciones* que no ha vacilado en tomar parte por decisión propia en una negociación no prevista en la comisión, invoca inmediatamente la idea rectora a la cual es fiel en el ejercicio de su libertad de decisión: el bien de su patria (78).

Veamos ahora cómo se articula internamente la relación entre el representante diplomático y su representado. El imperativo de fidelidad y suficiencia impone al representante la obligación ineludible de tener al representado al corriente de lo que su propio saber y conocimiento progresivo de la situación le vaya descubriendo. La primera dimensión que ha de llenar un diplomático es la de ser para su representado cabal «informador». La función informativa es esencial a la diplomacia: «... perchè la più importante parte che abbia un oratore, che sia fuori per un principe o repubblica, si iè conjetturare bene le cose future, così delle pratiche come de'fatti, perchè chi le conjettura savia-mente, e le fa intendere bene al suo superiore, è cagione che il suo superiore si possa avanzare sempre con le cose sue, e provvedersi ne tempi debiti».

(78) Loc. cit.

Sin esa «información» fundada en «sabia conjetura» el Estado sería ciego hacia fuera. Maquiavelo precisa minuciosamente no sólo las partes que debe abarcar la información, sino también la forma en que ha de hacerse. Los textos maquiavélicos a este respecto son preciosos, como sistematización del sistema de información vigente en su época, y por ser además la primera formulación teórica de este esencial aspecto del oficio diplomático «moderno».

En cuanto al contenido, la norma maquiavélica es precisa y terminante. Dos son los objetivos principales: «la guerra y las negociaciones en curso»: «a volere far bene l'uffizio vostro voi avete a dire che opinione si abbia dell'una cosa e dell'altra» (79). A cada uno de estos dos extremos se ha de aplicar el método maquiavélico. Para calcular quién es ganador probable en la guerra es preciso medir, como ya sabemos, la naturaleza de la gente, el dinero, el gobierno y la fortuna. En cuanto a la negociación, hay que suponer que cada una de las piezas que toman parte en el juego negocia por su cuenta con todas las demás. Una información cabal y certera sobre estas dos partes permite al representado obrar «sabiamente», es decir, precaverse, prevenirse, deliberar con pleno conocimiento de causa y

(79) *Discorsi sopra le cose di Alamagna*, IV, págs. 175-6.

acertar en la decisión, en la guerra y en la negociación.

Por lo que afecta a la forma, Maquiavelo propone un modelo ejemplar de informe diplomático. Para mayor precisión recojamos sus propias palabras: «Fanno ancora grande onore a un imbasciatore gli avvisi che lui scrive a chi lo manda, i quale sono di tre sorte: o di cose che si trattano, o di cose che si son concluse e fatte, o delle cose che si hanno a fare, e di queste conjetturare bene il fine che le debbono avere» (80). Un informe perfecto debe abarcar el pasado, el presente y el futuro: lo ya acontecido, lo que está en curso y lo que se puede prever que acontecerá. Las cosas pasadas se conocen fácilmente a no ser que sean secretísimas. La función diplomática consiste en descubrir tal secreto, si lo hay. Conocer las presentes es tarea más dura. El conocimiento del pasado ayuda eficazmente en esa tarea. La conjetura del futuro se hace apoyándose con el juicio propio en el pasado y en el presente. El saber «diplomático», como el saber político, consiste también en «predecir». Maquiavelo aconseja varios procedimientos de técnica informativa, que todavía no han perdido actualidad y recuerdan la técnica periodística de nuestros días: utilizar a los curiosos que abundan siempre en torno al poder, festejarlos con juegos y ban-

(80) *Istruzione a Girolami.*

quetes, sonsacarles noticias a cambio de las propias, et-
cétera (81). La información ha de ser recíproca. Im-
porta mucho que, a su vez, el representante esté perfec-
tamente enterado de lo que acontece en todas partes.
La trabazón de los fenómenos políticos y diplomáticos

(81) «E perchè sone sempre nelle corti di varie ragioni fac-
cendieri, che stanno desti per intender le cose che vanno attor-
no, è molto a proposito farsi amico di tutti, per potere da cias-
cuno di loro intendere delle cose. L'amicizia di simili si acqui-
sta col trattenerli con banchette e con giuochi; ed ho veduto a
uomini gravissimi il giuoco in casa sua, per dar cagione a simili
di venire a trovarlo, per poter parlare con loro, perchè quello
che non sa uno, sa l'altro, e il più dell volte tutti sanno ogni
cosa. Ma chi vuole che altri gli dica quello che egli intende, è
necesario che lui dica ad altri quelle che lui intende, perchè il
migliore rimedio ad avere degli avvisi è darne. E perchè in una
città, a volere che un suo ambasciatore sia onorato, non può
farsi cosa migliore, che tenerlo copioso di avvisi, perchè gli uo-
mini che sanno di poter trarne, fanno a gara per dirgli quello
che gl'intendono, però vi ricordo che voi ricordiate agli Otto,
all'Arcivescovo, e a quei Cancellieri, che vi tengano avvisato delle
cose che nascono in Italia, ancora che minime, e se a Bologna,
Siena, o Perugia seguisse alcuno accidente, ve ne avvisino, e
tanto maggiormente del Papa, di Roma, di Lombardia e del re-
gno; le quali cose ancora che le passino discosto dalle faccen-
de vostre, sonno necessarie ed utili a sapere, per quello vi ho
detto di sopra, Bisognavi pertanto sapere, per questa via le pra-
tiche che vanno attorno; e perchè di quello che voi ritrarrete, al-
cuna cosa vi sia vera, alcuna falsa, ma verisimile, vi conviene
col giudizio vostro pesarle, e di quelle che hanno più conformità
col vero, farne capitale, e le altre lasciare ire» (*Istruzione fatta...*
a Girolami, IV, págs. 179-180).

es tan estrecha que un hecho cualquiera, por ínfimo y remoto que parezca, puede repercutir decisivamente sobre las cosas en curso. Un informe perfecto ha de reunir todavía otra condición: ser objetivo. El juicio personal del informante debe aparecer velado tras una faz objetiva. Es como un dato que se propone al juicio del representado. Un informe diplomático es, pues, una descripción objetiva sobre el presente, el pasado y el futuro de una guerra y de una negociación que el representante somete al juicio del mandante (82). En sus Instrucciones a Girolami, que iba de Embajador a España, desgrana Maquiavelo por lo menudo un programa de información verdaderamente exhaustivo (83).

(82) *Legazione al Duca Valentino*, VI, pág. 317: «E mi pare che sia l'uffizio mio scriverle, e quello delle SS. VV., è il giudicarle...».

(83) Ho veduto ancora a qualche uomo savio e pratico nelle ambascerie usare questo termine, di mettere almanco ogni due mesi innanzi agli occhi di chi lo manda tutto lo stato, e l'essere di quella città e di quel regno, dove egli è oratore. La qual cosa fatta bene fa un grande onore a chi scrive, ed un grande utile a chi è scritto, perchè più facilmente può consigliarsi, intendendo particolarmente le cose, che non le intendendo. E perchè voi intendiate appunto questa parte, io ve la dichiarerò meglio. Voi arrivate in Spagna, esponete la commissione vostra, l'uffizio vostro, e scrivete subito, e date subito notizia dell'arrivata vostra, e di quello avete esposto all'Imperatore, e della risposta sua, rimettendovi ad un'altra volta a scrivere particolarmente delle cose del regno, e delle qualità del principe, e quando per essere stato

La información es el supuesto de la negociación propriamente dicha. El término que Maquiavelo usa es «praticare», practicar. Negociar es, en fin de cuentas, «tratar» con otro sobre un asunto. Su éxito depende na-

là per qualche giorno ne avrete particolar notizia. Dipoi voi avete ad osservare con ogni industria le cose dell'Imperatore e del regno di Spagna, e dipoi darne una piena notizia. E per venire ai particolari dico, che voi avete a osservare la natura dell'uomo, se si governa, o lasciarsi governare, se egli è avaro o liberale, se egli ama la guerra o la pace, se la gloria lo muove o altra sua passione, se i popoli lo amano, se gli sta più volentieri in Spagna che in Fiandra, che uomini ha intorno che lo consigliano, ed a quello che sono volti, cioè se sono per fargli fare imprese nuove, oppure cercare di godersi questa presente fortuna, è quanta autorità abbiano con lui, e se li varia o li tien fermi, e se di quei del re di Francia ha alcuno amico, o se sono corruttibili. Dipoi ancora è bene considerare i signori e baroni che gli sono più al largo; che potenza sia la loro, come si contentino di lui, e quando fussero malcontenti come gli possono nuocere, se Francia ne potesse corrompere alcuno. Intendere ancora del suo fratello come lo tratta, come vi è amato, come è contento, e se da lui potesse nascere alcuno scandolo in quel regno, e negli altri suoi stati. Intendere appresso la natura di quei popoli, e se quella lega che prese l'arme è al tutto posata, o se si dubita che la possa risorgere, e se la Francia le potesse dar fuoco sotto. Considerare ancora che fine sia quello dell'Imperatore, come egli intenda le cose d'Italia, se egli aspira allo stato di Lombardia, o se gli è per lasciarlo godere agli Sforzeschi; se egli ama di venire a Roma, e quando; che animo egli abbia sopra la Chiesa, quanto confidi nel Pape, come si contenta di lui, e venendo in Italia, che bene o che male possano i Fiorentini sperare o temere» (*Istruzione a Girolami*, IV, págs. 180-182).

turalmente de la atemperación recíproca de los que entre sí negocian. A esa atemperación la podemos denominar «tacto», es decir, aquel sentido peculiar que acomoda la propia conducta a las circunstancias singulares de tiempo, lugar y personas. En numerosas ocasiones alude Maquiavelo a esta esencial condición de la técnica diplomática: «gli parlai cerimonialmente, secondo si conveniva a all'uomo e al tempo» (84). El tacto hace que se usen gestos y palabras justas en cada sazón, suaves o duras, audaces o discretas, solapadas o claras, que se responda adecuadamente a las ajenas, en función del objetivo a lograr. Lo que el negociador se propone siempre es «persuadir» al otro, mover su ánimo en una dirección determinada. De nuevo nos encontramos con la retórica. El oficio diplomático es esencialmente «retórico» en esta segunda acepción clásica de la retórica como «saber persuadir» (85). Y lo es también en el profundo sentido que le hemos venido confiriendo. El supuesto del «saber persuadir» es la reputación y la fama, precisamente la reputación de «hombre de fiar»: «E sopra tutto si debbe ingegnare un

(84) *Legazione terza alla Corte di Francia*, VII, pág. 332.

(85) V. como ejemplos de la técnica maquiavélica de persuadir: *Legazione alla Contessa Caterina Sforza*, VI, pág. 26; *Legazione al Duca Valentino*, VI, pág. 204; *Legazione alla Corte di Francia*, VI, págs. 93-4; etc.

oratore di acquistarsi reputazione, la quale si acquista col dare di se esempi di uomo da bene, ed esser tenuto liberale, intero, e non avaro e doppio, e non esser tenuto uno che creda una cosa, e dicane un'altra. Questa parte importa assai, perché io so di quelli che per essere uomini sagaci e doppi hanno in modo perduta la fede col principe, che non hanno mai potuto dipoi negoziare seco; e seppure qualche volta è necessario nascondere con le parole una cosa, bisogna farle in modo o che non appaja, o apparendo sia parata e presta la difesa» (86). Su contrapunto es la «doblez». Para iluminar el alcance «retórico» de esta tesis maquiavélica, examinémosla desde el ángulo de la «mentira». ¿Qué postura adopta Maquiavelo frente a la «mentira» como arma técnica de la negociación? Sólo en una ocasión habla el diplomático florentino de la necesidad, no propiamente de mentir, sino «de esconder una cosa con palabras». La ocultación de la cosa ha de hacerse de modo «que no aparezca o si aparece esté preparada y presta la defensa» (87). Indudablemente, «ocultar una cosa» no es lo mismo que mentir. La importancia que en el mismo pasaje atribuye Ma-

(86) *Instruzione fatta... a Raffaello Girolami*, tom. V, página 178.

(87) *Idem id.*, pág. 178.

quiavelo a que el diplomático evite ser tenido por doble, parece argüir que a los ojos de Maquiavelo la mentira, incluso la simple ocultación de una cosa, eran armas peligrosas desde el punto de vista técnico. Pero, a la postre, en el diplomático, como en el gobernante, lo que importa es la reputación más que la realidad parecer más que ser, ser tenido por hombre de fiar, «liberal, entero y no avaro, ni doble».

Maquiavelo considera admisible en buena técnica diplomática granjearse amigos por todos los medios, sin excluir lo que en rigor pudiera parecer soborno (88). Era un medio normal en su época y el florentino no vacila en aconsejar a su patria que siga los mismos métodos de pisanos, luqueses, venecianos, etc.

De todas las cualidades que Maquiavelo admiró en César Borgia, una de las que más elogia es su secretísi-

(88) «Appresso non vogliamo mancare di ricordare con ogni debita reverenzia alle Sigg. Vostre di farsi qualche amico, il quale mosso da altro che da affezione naturale, vegghi le cose di VV. SS., possasi qua maneggiare, e chi è qua per voi se ne possa valere a vostra utilità; il che quanto e perchè e'sia necessario non ve lo discorreremo altrimenti, avendo costì tanti savi cittadini stati qua Ambasciatori, che ve ne sapranno rendere migliore ragione di noi, ma diremvi sol questo, che con quest'armi si difendono i Pisani, vi offendono i Lucchesi, si ajutano i Veneziani, il re Federigo, e qualunque ha a trattare cosa alcuna; e chi non fa così crede vincere il piatto senza pagare il procuratore» (*Legazione alla Corte di Francia*, VI, pág. 120).



mo modo de negociar, «secreto admirable». La diplomacia, como el mando, requieren un **mínimum de arcanidad**. La distinción maquiavélica del genio y del vulgo abona la necesidad del secreto. La negociación diplomática transcurre en un juego de destreza en el que los adversarios no descubren sus cartas: «non scoprendo in alcuna parte le commisioni sue» (89).

Nos queda por examinar una última faceta de la negociación diplomática. Nos referimos al papel decisivo que en ella juega el tiempo. El tiempo es para Maquiavelo «padre de la verità» (90). Como ya sabemos, el tiempo se pone delante de todas las cosas y trae consigo lo bueno y lo malo. En acomodarse a sus giros estriba la sabiduría. Sólo a quien el tiempo da la razón estaba en lo cierto. En la negociación diplomática, importa esperar el tiempo propicio. Es obra de las sabias lecciones que Maquiavelo ha oído de labios de César Borgia: «io dall'altro canto temporegio, pongo orecchie ad ogni cosa, e aspetto il tempo mio» (91). El término «contemporizar» pertenece a la esencia de la negociación diplomática. En Maquiavelo significa aplazar la decisión mientras ésta no puede ser enteramente lú-

(89) *Legazione al Duca Valentine*, VI, pág. 226.

(90) *Legazione alla Corte di Roma*, VI, pág. 386.

(91) *Legazione al Duca Valentino*, VI, pág. 229.

cida, esperar a que el tiempo nos descubra la verdad. En este sentido negociar es siempre «contemporizar», atemperarse al tiempo, esperar el propicio, «ganar tiempo»: «perche nell'uno modo e nell'altro ci daranne tempo, e se fu mai vero quel proverbio, che chi ha tempo ha vita, in questo caso è verissimo» (92).

En estas notas esenciales fija Maquiavelo la técnica de la negociación diplomática. Consideradas en sí mismas, son las piezas maestras del saber diplomático en su dimensión técnica y pragmática. Su verdadera significación sólo se comprende a la luz del objetivo último al que sirven. Como remate de esta investigación a lo largo y a lo hondo del pensamiento maquiavélico se nos viene a las mientes una última interrogación: ¿cuál fué realmente el objetivo de la diplomacia maquiavélica?

(92) *Spedizione a Francesco Guicciardini*, VII, pág. 491.

Ethos de la diplomacia maquiavélica

Pasemos sumaria revista a los objetivos posibles dentro del horizonte histórico de Maquiavelo.

Tesis predilecta y casi tópica es que Maquiavelo pretendía sobre todas las cosas el equilibrio de Italia, escindida en una pluralidad de Estados perpetuamente en guerra. ¿Soñó, en efecto, Maquiavelo con ese equilibrio dentro del espacio italiano?

Corre a lo largo de toda la vida de Maquiavelo, sobre la cual gravita el hondo dramatismo del vivir «moderno», una preocupación entrañable: Italia. Del fondo de su alma lacerada por los desvíos de la fortuna, por

el destierro, por la conciencia de la propia inutilidad, sube un clamor de desesperación por la miseria italiana. En una carta a Filipo Nerli, escrita en los últimos años de su vida, en la que se oye resonar el Saco de Roma, escribe el autor de *El Príncipe* con ira y melancolía: «Comincio ora a scrivere di nuovo (la Historia de Florencia), e mi sfogo accusando i principi, che hanno fatto ogni cosa per condurci qui» (93). La mezquindad de los príncipes italianos, su torpe ambición, su ceguera, han hecho a Italia sierva del extranjero. Franceses, españoles, alemanes, suizos, pelean en su suelo. A todos ellos, con desprecio profundo de humanista y de italiano del Renacimiento, los envuelve Maquiavelo en el dicitario de «bárbaros». La redención de Italia de los bárbaros que la oprimen, he ahí el angustiado afán que confiere unidad a la azarosa vida del pobre florentino. Conciencia aguda y dramática de que acaso él mismo hubiera sido capaz de dar cima a la empresa si el Cielo le hubiese deparado mejor fortuna. Ya que no le es dado ponerlo por obra, tratará de cifrar por escrito la gran lección. Será la lección de la Sabiduría contra la ignorancia «di coloro chi tenevano Stato» (94). Conciencia trágicamente lucida de que las

(93) VIII, pág. 180-1.

(94) *Discorsi*, pág. 244.

ocasiones se pierden una a una y no volverán a presentarse más. ¡Cuán doloridas y apremiantes advertencias a sus compatriotas italianos encierra el maquiavélico Capítulo de la Ocasión! Desesperadamente, Maquiavelo repasa en su mente diamantina las vías que acaso pudieran llevar a la redención. ¿La unión de los italianos en un haz? Ensueño imposible. Huyó la virtud de la tierra italiana, antaño hija dilecta. «Me hacéis reír —escribe a Vettori— cuando habláis de la unión de los otros italianos» (95). La fuerza estriba en las armas y ¿quién sería capaz de levantar de la nada, de la anarquía y la desunión, un ejército italiano unido y en forma? Sólo una férrea disciplina podría obrar tal milagro. La lección de Maquiavelo en el *Arte de la Guerra* será lección de disciplina. Pero tampoco esta lección será aprovechada por los italianos. En 1526, insospechadamente cercana la muerte, la desesperación tal vez compartida por su correspondiente Guicciardini, le lleva a increpar al amigo de siempre: «Voi sapete quante occasioni si sono perdute; non perdetes questo, nè confidate più nello starvi, rimettendovi alla fortuna e al tempo, perchè col tempo non vengono sempre quelle medesime cose, nè la fortuna è sempre quella medesima. Io direi più oltre, se io parlassi con uomo che

(95) Carta de 10 de agosto de 1513, VIII, 75-6.

non intendesse i segreti, o non conoscesse il mondo. Liberare diuturna cura Italiam, extirpate has immanes belluas, quae hominis praeter faciem et vocem nihil habent» (96). En tal desesperación, el cuidado permanente de Maquiavelo —motivo constante a cuyo servicio está su sabiduría política y diplomática— es impedir que uno de los bárbaros extranjeros se enseñoree totalmente de Italia. Mientras sean varios y, pugnantés entre sí, ninguno de ellos se habitúe a «la dulzura del dominar», la redención es siempre posible. No es difícil adivinar en qué lado va a centrar Maquiavelo su recelo. El enemigo más terrible a sus ojos es aquel a quien mueve el más peligroso y eficaz motor: la fama. Fernando el Católico, o sea, España, es no sólo el primer causante de la confusión italiana, sino el que con más fuerza y probabilidades de éxito «disegnava mangiarsela». Por eso saluda Maquiavelo con júbilo «la morte del re di Castiglia» (97). El segundo y peligroso señor posible es Alemania. Lo da a entender Maquiavelo en bella y plástica imagen: «questo fiume Tedesco è sì grosso, che ha bisogno di un argine grosso a tener-

(96) Carta al cit., 17 mayo 1526, VIII, pág. 202.

(97) *Legazione alla Corte di Roma*, VII, pág. 127. V. también la pág. 137, etc.



lo» (98). La imagen refleja certeramente el carácter de marea invasora que tuvieron siempre los movimientos del mundo germánico. La tercera flecha del recelo está dirigida contra los suizos. Su propincuidad a Italia hace que puedan fácilmente erigirse en árbitros suyos, «e perchè questo mi spaventa, io ci vorrei rimediare...» (99). La idea de que un solo señor y un solo pueblo dominen el espacio italiano aterroriza a Maquiavelo. El terror le lleva a fijar los ojos en Francia como única, pobre y relativa vía de salvación. Maquiavelo no se engaña respecto de Francia, ni sobre sus objetivos próximos y lejanos. No siente simpatía alguna por los franceses, está, como su amigo Vettori, harto de la «insolenzia, sazieta, e taglia Franzese», pero es la única pieza que puede contrarrestar a las otras e impedir el señorio de uno solo. Ni un solo minuto de su vida abandonará Maquiavelo esta creencia capital. Si mirase fríamente la situación —escribe al mismo Vettori— se apresuraría a correr a Francia y pedirle que ocupase Lombardía. Sólo Francia puede oponerse a la marea alemana. Sólo Francia tiene interés real en unir los Estados italianos, o al menos los de Toscana, su patria chi-

(98) Carta a Francesco Vettori de 10 de agosto de 1513, VIII, págs. 77-8.

(99) Carta a Vettori de 26 de agosto de 1513.

ca (100). Y si Francia no basta «io non ci veggo altro rimedio, e voglio cominciare ora a piagnere con voi la rovina, e sirvitù nostra...» (101). Si Francia no basta, sólo queda el desesperado consuelo de llorar la definitiva e irremisible ruina y esclavitud de Italia.

Evitar a cualquier precio la servidumbre de Italia bajo un solo señor ¿encierra realmente este postulado maquiavélico un principio consciente de equilibrio italiano o europeo? Maquiavelo, testigo inteligente y lúcido de la constitución del Estado moderno en Francia y en España ¿soñó realmente una Europa articulada en virtud de un principio de equilibrio recíproco de las grandes potencias, una Italia unida y poderosa dentro de ese ordenado pluriverso? Si, por ventura, soñó ambos sueños ¿cuál podía ser a sus ojos el principio de ordenación y unificación?

Una idea y una realidad están, sin duda, fuera del horizonte de Maquiavelo: la Christianitas. Leves alusiones a los Estados y Repúblicas cristianas (102), pero sin que arguyan nunca la referencia a una unidad real. El concepto del *Stato* es perfectamente neutral desde el punto de vista religioso. Hasta el turco, el viejo y

(100) *Legazione alla Corte di Francia*, VI, pág. 500.

(101) Carta a Vettori de 26 de agosto de 1513, VIII, págs. 92-3.

(102) *Discorsi*, pág. 54.

tenaz enemigo de la Cristiandad, es un *Stato* como otro cualquiera, que cuenta en el cálculo diplomático en razón de su poder (103). En un par de ocasiones, cuando se encrespa contra la molición de la Iglesia renaciente, esgrime la amenaza del peligro turco como un flagelo y asegura que no se maravillará «che avanti passasse un anno egli avesse dato a questa Italia una gran bastonata» (104). Pero cuando la irritación cede el paso a la ironía habitual, no le duele calificar las profecías de signo apocalíptico sobre el diluvio próximo o el peligro turco que llenan a la sazón el aire italiano, de «novelle di pancacce» (105). El turco sólo es enemigo como Estado, ha dejado de serlo religioso y se ha tornado político. Desde la perspectiva del florentino, centrada en Italia y en evitar que una sola potencia señoree su espacio, el turco es una pieza más que sirve de contrapeso: «E senza dubbio —escribe a un amigo— se il Turco non fussi, io credo che gli Spagnuoli sarebbono venuti a fare l'Ognissanti con esso noi» (106). Lo que acontece con la Christianitas ocurre también con el Im-

(103) *Principe*, pág. 13.

(104) Carta a Francisco Vettori de 27 de junio de 1513, VIII, págs. 62-63.

(105) Carta a Francesco Guicciardini de 18 de mayo de 1521, VIII, págs. 161-2.

(106) Tomo VIII, pág. 218.

perio. Maquiavelo lo juzga desde el ángulo del Estado moderno, como un gran Estado en potencia, débil hoy por su estructura interna, tal vez fuerte mañana si siguiese la vía de unificación y concentración del poder iniciadas por Francia o España. La hipótesis que Maquiavelo formula para el caso que el Emperador «fusse re di Spagna» lo confirma. Un Imperio apoyado en la gloria y en el poder militar de España no sería, a los ojos de Maquiavelo, un retorno a la idea medieval del Sacro Imperio Romano Germánico, sino un Estado moderno poderosísimo e incontrastable. Ante un fenómeno histórico como el de Carlos V, que parece llenar la hipótesis concebida de cara a Maximiliano, Maquiavelo se plantea el problema de si el Emperador «quiere convertirse en señor del mundo». Ese señorío mundial, si acaso llegase —y Maquiavelo tal vez lo creyó posible— sería algo radicalmente distinto de la vieja y fenecida idea medieval. Es muy probable que Maquiavelo muriese con esta duda y que en los últimos momentos de su vida aún se acreciera más aquel recelo y desesperación por las miserias de Italia.

Ningún vínculo sustancial une entre sí a los miembros del pluriverso maquiavélico, sujetos tan sólo por un sistema de alianzas altamente cambiante. Nada más distante del pensador italiano que la idea de una comunidad europea, como posible unidad de cultura bajo

el signo del Humanismo o del sistema universal de los valores renacentistas. El término Europa no tiene en Maquiavelo más significación que la puramente geográfica. Es una parte del Mundo. Si acaso se tiñe una vez de matiz político, es para ser caracterizada como una parte «llena de repúblicas y principados», donde se dan, por tanto, en grado superior, las condiciones de mayor virtud y guerra permanente propias del pluriverso político (107).

En rigor, pues, el principio del equilibrio de los Estados es en Maquiavelo una idea latente, una intuición, pero no un principio evidente y consciente. Su mirada no se dirige a «Europa», está como clavada en Italia y más propiamente aún en Florencia. Su visión del pluriverso político es concéntrica, sin contorno fijo. Sólo el centro es patente. El espacio en torno a ese centro se angosta o se amplía según que las fuerzas inscritas en él repercutan o no sobre el centro. Ciertamente que el postulado supremo de evitar a toda costa que uno de los puntos inscritos en el círculo señoree al centro lleva prefigurado en sí el principio del equilibrio de fuerzas, ya que sólo el contrapeso de unas por otras puede evitar el señorío de uno. Pero no más que prefigurado.

(107) *Dell'Arte della Guerra*, págs. 271-2.

El sueño de Maquiavelo fué algo mucho más concreto, pero infinitamente más difícil de realizar. Maquiavelo soñó una patria gloriosa y afamada como centro del universo. Y como afamada, segura. Pero al apuntar al blanco de la fama, fundó el vivir político sobre la opinión y no sobre la verdad, hizo de la Política, Retórica. La Verdad se vengó de él haciéndole a su vez juguete perpetuo de la opinión de los hombres.



PRÓLOGO	11
I. LA FAMA DE MAQUIAVELO	15
II. EL COLOQUIO CIENTÍFICO ACTUAL EN TORNO AL MITO DE MAQUIAVELO	39
1. La interpretación heroica o genialista.....	44
2. La interpretación «demónica»	53
3. La interpretación decisionista	60
4. La interpretación estética	67
III. LA IDEA DE MOVIMIENTO, SUPUESTO METAFÍSICO DEL PENSAR MAQUIAVÉLICO	87
IV. LA SABIDURÍA MAQUIAVÉLICA	133
1. El problema del saber	135
2. El saber político	149
3. La «estabilidad» como meta de la sabiduría política	161
V. EL ORDEN DEL ESTADO	181
1. El concepto del orden	183
2. El concepto del Estado	195
VI. LA DIPLOMACIA MAQUIAVÉLICA	205
1. El pluriverso de Estados	207
2. Saber político y saber diplomático	222
3. Los métodos del saber diplomático	234
4. El oficio diplomático	251
5. Ethos de la diplomacia maquiavélica	268

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

1. *El pensamiento político de Bodino.*—Anuario de Historia del Derecho, Madrid, 1935.
2. *Introducción al Derecho Político actual.*—Ediciones Escorial, Madrid, 1942.
3. *Teoría y sistema de las formas políticas.*—Publicaciones del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
4. *Representación política y régimen español.*—Madrid, 1945.



ESTA OBRA SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES DE GRÁFICAS GONZÁLEZ,
MIGUEL SERVET, 15, MADRID, EL
31 DE DICIEMBRE DEL AÑO
DEL SEÑOR DE MCMXLVII

