

Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo

Sergio A. Sánchez

¿Qué es lo que sujeta a estas bestias devoradoras que llamamos hombres? En el origen de las sociedades está la fuerza brutal y desenfrenada; más tarde, fue la ley, es decir, siempre la fuerza, reglamentada formalmente. Habéis examinado los diversos orígenes de la historia; en todos aparece anticipándose al derecho.

Maquiavelo a Montesquieu
(Maurice Joly: *Diálogo en el Infierno*)

Nada más fructífero en el camino de comprender el pensamiento de Maquiavelo, que ponerlo en relación con la filosofía de Aristóteles.¹ Relación sin dudas polémica, puesto que con Maquiavelo es cuestionada y negada en su raíz la tradición de pensamiento político que, originada en las obras del estagirita e investida a *posteriori* de los prestigios y la autoridad de la Iglesia, se había hecho de un lugar preeminente en la vida espiritual de los últimos siglos de la Edad Media.

Ya la sola lectura de los escritos de uno y otro permite apreciar fisonomías espirituales notablemente distintas, animadas en cada caso de un *pathos* del todo diverso. Mientras Aristóteles representa al pensador entregado a la apacible contemplación de las cosas, escudriñando en ellas la naturaleza eterna que las sustenta, con la disposición y el ánimo de quien busca —más allá de la agitación inmediata de intereses y pasiones— una medida objetiva, tanto para la dirección del pensamiento como para el diseño del obrar, Maquiavelo encarna al hombre de acción, de natural combativo y pragmático, en activa disposición de atender a los hechos a fin de tomar de ellos la lección que su variable y

Sergio Sánchez
es Profesor en la Facultad de
Filosofía y Humanidades de la
Universidad Nacional de Córdoba.

turbulento acontecer sólo dispensa en el lenguaje de la experiencia, esto es, en un lenguaje que desconoce las fórmulas definitivas y seguras, porque nada o casi nada ostenta estos rasgos en el orden empírico inmediato de los acontecimientos. Estas diferencias, claramente apreciables en las obras, son solidarias de distintas maneras de comprender lo real en su conjunto, sea que estas formas fundamentales de comprensión se articulen y expresen en vastas elaboraciones conceptuales, como es el caso de la *Política*, sea que sólo se viertan y plasmen en formas de expresión más modestas, de menor relieve teórico, como lo es el polémico opúsculo al que Maquiavelo debe su mayor fama.

Cualquiera sea el caso, nuestra opinión es que las diferencias decisivas entre el pensamiento político de ambos autores se hacen particularmente inteligibles a la luz del alcance y sentido que en las obras de uno y otro se asigna al concepto de *naturaleza*.

La teoría política de Aristóteles puede exponerse en sus aspectos centrales atendiendo a los elementos que permiten apreciarla, a la vez como una explicación del origen del Estado y como una argumentación antiartificialista de la legitimidad del mismo.

Ya desde las primeras páginas de la *Política* está presente el modo típico de explicación aristotélica en el que lo más complejo es presentado como instancia desarrollada (*en acto*) de lo más elemental y simple. El Estado, en cuanto ciudad o *Polis*, nos dice, no ha sido posible sino por el desarrollo de formas sociales más primitivas. En el origen de la ciudad, y como su verdadero *átomo*, se halla la familia, esto es, una forma elemental de sociedad.² "La familia es la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano".³ Como primer eslabón de la cadena de desarrollo que por extensión progresiva de sociedades menores lleva a la ciudad, la familia no puede ser en sí misma un *fin*, sino que conduce a una superior: la aldea, conglomerado de familias. Pero en ésta no encuentra aún su elemento consumado y propio la naturaleza social del hombre, por lo que la necesidad

1. No nos proponemos aquí, según se hará evidente en las páginas que siguen, contrastar exhaustivamente las ideas de uno y otro pensador en torno a problemas de la teoría política. En vez de esto, todo lo que procuraremos será exponer a grandes rasgos los lineamientos axiales de sus concepciones antagónicas del problema central de la reflexión sobre lo político: el problema del poder, de sus límites y de su legitimación. Lo que de manera especial nos interesa en tal exposición es alcanzar una cierta *localización* de dicho problema en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo, cuyo tratamiento nos parece paradigmático de la modernidad, siquiera por el hecho de que lo aborda en el marco, drásticamente secularizado, de una ausencia total de referencias a instancias extrahumanas o extrahistóricas. Por lo demás, nos sería imposible no reconocer lo incompleto y esquemático de nuestro trabajo.

2. Recordemos que el individuo aislado es para Aristóteles una mera abstracción, en la medida en que entiende que ser hombre entraña necesariamente ser una realidad natural provista de una esencia definida y propia, la cual incluye como nota definitoria a lo social en tanto fin (*telos*) necesario de su realización y acabamiento.

3. Aristóteles, *Política*, Editorial Alianza, Madrid, 1986, Libro I, cap. 2, 1252^b, pág. 43.

lleva a las aldeas a agruparse entre sí bajo la forma perfecta y autosuficiente de la *Polis*, lugar de la realización plena del ser del hombre. "La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total".⁴

La explicación de Aristóteles se encamina a negar la tesis que pretende —como hacían algunos de los sofistas— que el Estado resulta de una convención (contrato) o, en general, de un acto fundante de la voluntad del hombre y a mostrar, en su lugar, cómo el mismo sobreviene *rebus ipsis dictantibus*, por efecto de causas naturales, merced a la acción de condiciones objetivas. En tal sentido, su explicación provee un principio de legitimación de la sociedad política al sostener que ésta tiene su fundamento en la propia *naturaleza* de las cosas.

Asimismo, si cuando se enfrenta con el problema de discernir el *dominio legítimo* del *dominio ilegítimo*, Aristóteles entiende que dicho problema constituye una *cuestión normativa* y no una *cuestión fáctica*, ello se debe a que también entonces adopta como medida autorizada de decisión a la misma naturaleza, cuyo movimiento y fines no están sujetos al arbitrio y los intereses de los hombres. En efecto, lo que en su opinión da legitimidad al ejercicio del dominio es en última instancia un rasgo de valor racionalmente discernible: el que dicho ejercicio sea *justo* y esto significará, en cualquier caso, que concurra al bien o *fin común de la sociedad*, en virtud del cual ésta se ha constituido actualizando sus potencialidades naturales.⁵

La idea de *fin (telos)*, idea que atraviesa toda la filosofía aristotélica, considerada en el ámbito de la política como objetivo trascendente al que se debe ceñir el ejercicio del poder, obra como criterio y norma de valoración de éste. El dominio no se define entonces por quienes sean aquellos que lo ejerzan ni asimismo por el número de quienes lo reconozcan, sino por los fines y objetivos que se persigan en su ejercicio. En tal sentido, "el criterio de los objetivos —como ha escrito Riedel— conduce a enunciados normativamente fundamentados con los cuales puede decidirse y precisarse en detalle la ambigua palabra *dominio*".⁶ Es aquí donde cobra singular relieve la distinción valorativa entre *dominio justo* y *dominio injusto*. Un dominio es justo cuando no es ejercido de acuerdo con los fines arbitrarios de quienes detentan el poder, sino de acuerdo con un fin que para todos es "bueno". E inversamente, se dirá de un dominio que es injusto, cuando su ejercicio excluye los fines "comunes" y, por lo tanto, "rationales", entre dominantes y dominados. Ahora bien, esta noción de "dominio justo" presupone la tesis fundamental con que se abre la *Política*, la cual da por sentado que la posibilidad de que en una sociedad los detentadores del dominio persigan los "intereses" de todos o los fines comunes, depende del hecho de que dicha sociedad no sea cualquier forma de comunidad (*koinonía*), sino precisamen-

4. *Ibíd.*

5. *Op. cit.*, Libro IV, cap 6, 1278^b, págs. 118-118; 1279^a, págs. 119-120.

6. Riedel, Manfred, *Metafísica y Metapolítica I*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1977, pág. 55.

te la *Polis* en tanto comunidad civil (*koinonía politikê*), espacio natural de la total actualización de la naturaleza racional y social del hombre. Vale decir que el dominio puede ser legitimado "de acuerdo con *objetivos generales* y, por tanto *racionales*, si antes se ha aclarado aquel 'objetivo' en virtud del cual surge la propia *Polis*",⁷ *telos* inscripto en el mismo ser del hombre como instancia consumatoria de su desarrollo.

Así pues, Aristóteles encarna de modo paradigmático a un pensamiento de neto corte fundacionalista que en teoría política representa el enemigo "natural" de todo pensamiento artificialista.

Carl Schmitt ha destacado la conveniencia de "analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre "malo por naturaleza" o "bueno por naturaleza", debido a que tales presuposiciones sumarias resultan decisivas "en toda ulterior consideración política".⁸ Siendo así, lo más aconsejable al intentar una exposición de las ideas de Maquiavelo parece ser empezar por aquellas observaciones suyas que, como las siguientes transparentan con toda nitidez las asunciones de índole antropológica de su autor:

"... la naturaleza de los pueblos es variable; y resulta fácil persuadirlos de una cosa, pero es difícil mantenerlos en esta creencia".⁹

"... de los hombres en general se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ansiosos de ganancias..."¹⁰

Estas proposiciones, en las que se ha leído la expresión más cruda y fiel del pesimismo maquiaveliano, han sido con frecuencia malinterpretadas, en la medida en que se ha creído que en ellas se atribuye al hombre una *naturaleza mala*¹¹ pasándose por alto el hecho de que las notas de inconstancia y volubilidad —indicadoras del predominio en el hombre del instinto y las pasiones por sobre su razón— niegan por sí solas la idea fuerte de una *naturaleza*.¹² En efecto, este concepto es inseparable de la noción de perma-

7. *Op. cit.*, pág. 56.

8. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Editorial Folios, México, 1984, 7, pág. 54.

9. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Sarpe, Madrid, 1983, cap. vi, pág. 52.

10. *Op. cit.*, cap. xvii, pág. 104.

11. Tal es el caso, por ejemplo, del estudio de Vicente Gonzalo Massot, *Una tesis sobre Maquiavelo* (Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991), en el que se afirma que el pensamiento del florentino "vendría a coincidir con Maurras, para el cual el postulado esencial de la ciencia positiva es que las sociedades sean hechos de naturaleza y de necesidades" (*op. cit.*, pág. 16). Contrariamente a esta interpretación, las presentes reflexiones son un esfuerzo por comprender a Maquiavelo en la constelación de pensadores que, como es claramente el caso de Hobbes, conciben la comunidad como una realidad artificial, producto de la voluntad humana y sujeta en todo momento a sus movimientos.

12. No pensamos exclusivamente en la idea aristotélica de *naturaleza* —aunque la misma es insoslayable en este contexto— sino, en general, en toda idea substancialista de la realidad que

nencia y estabilidad. De ahí que siempre que se dijo de algo —no sólo del hombre— que constituía una naturaleza, lo que así se destacó propiamente fue, en términos generales, la consistencia de un ser definido y estable, no afectado en su substancia por el cambio y, gracias a esto, articulable en una *teoría*.¹³ Ahora bien, hablar como hace Maquiavelo de una naturaleza caracterizada por la inestabilidad e imprevisibilidad extremas del instinto y las pasiones, equivale no a calificar de mala a la naturaleza humana, sino a negar enfáticamente que el hombre posea alguna naturaleza en sentido propio. El oxímoron "naturaleza inconstante" reduplica esta negación al subvertir el sentido técnico específico del término "naturaleza" desde el momento que le asigna un atributo incompatible con su definición.

excluya de ésta (o relegue a un segundo plano) los aspectos que no se dejan reducir a la permanencia de un substrato necesario: sumariamente, el azar y el artificio. Nos atenderemos, pues, a este núcleo general de significación fuerte del término, invariable en la tradición metafísica. Recuérdesse a este propósito que el mismo ha estado semánticamente unido —más allá de la esfera del pensamiento aristotélico— a conceptos claves de la filosofía occidental, como lo son el de *esencia* y el de *substancia*, es decir, conceptos con base en los cuales ha resultado posible la construcción de sistemas metafísicos capaces de proveer criterios de valoración no afectados por el *interés*.

Con todo, no cabe negar que así como es un concepto fundamental de la filosofía, el de naturaleza es también uno de los más ambiguos y, por tanto, equívocos. Sin embargo, creemos posible discernir en el uso que Maquiavelo hace del mismo, dos aspectos generales. Primero, que con "naturaleza" se refiere al ámbito de todo lo existente: al hombre, a los objetos físicos en general y al orden entero de las instituciones sociales y políticas. (Según este rasgo, el concepto de naturaleza se aproximaría en Maquiavelo al concepto clásico aristotélico). Segundo, que el concepto de *natura* no es sinónimo de *ordine* —como atinadamente ha señalado Massot que puede observarse en los *Discorsi* (Vicente Gonzalo Massot, *Una tesis sobre Maquiavelo*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1991, pág. 28). De modo que al afirmar Maquiavelo que "Todos los hombres... nacen, viven y mueren sujetos a las mismas leyes necesarias" (*Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Librería El ateneo, Buenos Aires, 1952, pág. 96), no está en absoluto suponiendo que al estar movidos los hombres siempre por los mismos deseos y pasiones, no cabe sino una única manera de *ordenar* el mundo y la política. A la luz de este último rasgo, la diferencia respecto de Aristóteles es considerable, como intentamos mostrar en nuestro desarrollo.

13. Recordemos que la respuesta clásica a la pregunta "¿cómo debe ser el mundo para que una teoría se haga realidad?" había sido que el mundo está estructurado en un sistema jerárquico natural de *formas*, sea que éstas se trascendieran platónicamente como orbe de esencias trascendentes (del cual la naturaleza constituye en su conjunto un "reflejo"), sea que se entendiera en sentido aristotélico como inmanentes al mundo. En cualquier caso, era la permanencia y el orden dados en este último lo que hacía posible la teoría. De ahí que negar esas condiciones como *datum* de la realidad equivaliera automáticamente a reconocerla como ininteligible y no teorizable. (Sobre este punto puede verse Sheldon Wolin, "Teoría política" en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Editorial Aguilar, Madrid, 1979, págs. 292-301).

Importa tener presente esta correlación clásica entre teoría y mundo, para comprender el sentido de la afirmación efectuada al paso por nosotros, según la cual los escritos de Maquiavelo revestirían un relieve teórico mucho menor que las obras de Aristóteles. En efecto, aunque el espacio no nos permitirá desarrollar aquí esta idea, las razones que nos llevan a sostenerla podrán deducirse de la caracterización maquiaveliana de la realidad —en especial de la realidad política— de la que nos ocupamos en las páginas que siguen.

EL REINO DE LO INESTABLE

La intuición que se adivina a la base del pensamiento de Maquiavelo es así la de que nada es conforme a una *naturaleza*, nada permanece ni está *naturalmente* dispuesto a fines. De acuerdo al sentido que se le da tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, el vocablo "naturaleza" designa a la realidad vaciada de toda noción de orden o ley finalista subyacente, nociones en las que no se ha de ver sino las nominaciones antropomórficas subsidiarias del pensamiento metafísico.

La idea de que un determinado estado de cosas, una constelación de hechos y relaciones determinada, pudiera durar por sí sola, es una idea sostenible únicamente en solidaridad con la fe en una instancia *substancial* —agreguemos que no importa el nombre que se le dé, si específicamente naturaleza o Ser, Dios, etcétera— que trasciende el juego de circunstancias y costumbres, siendo el lugar de una cierta permanencia en medio de las vicisitudes históricas. Pero si por nuestra parte entendemos que el pensamiento de Maquiavelo es un pensamiento primordialmente artificialista, es porque entendemos que en todo momento se presenta despojado de semejante fe en cualquier instancia equiparable a un concepto *definible* de naturaleza. Antes bien, es la total ausencia de tal concepto lo que lleva a su pensamiento a plantear el problema político como el problema de saber cómo crear orden y duración allí donde nada de esto se da por sí solo. El orden social, así como su duración, no constituye un *datum* de la realidad; tampoco responde a una necesidad histórica, sino que es por entero una creación humana, construcción artificial y precaria de la voluntad del hombre.

En consecuencia, hacer política no sólo consistirá en "un esfuerzo enérgico y tenaz por taladrar tablas de madera dura"¹⁴ sino ante todo en la ardua tarea de edificar sobre arenas movedizas, en ausencia total de *principios* que precedan y/o presidan la institución y conservación del Estado, enclave de duración en medio del cambio.

De esta manera, el problema central que nos presenta el realismo político de Maquiavelo es, antes que toda otra cuestión, un problema de tiempo. El príncipe ha de actuar en contra del tiempo, en procura de adelantarse a contrarrestar la corrosión de las formas, la erosión de la continuidad que el mismo opera. Son conocidas las recomendaciones hechas al príncipe de obrar con toda celeridad, ganando tiempo a fuerza de quitárselo a otros que, de retenerlo, lo utilizarían decididamente en su contra. Tal el acierto de Fernando el Católico, cuyas acciones "siempre han tenido sorprendidos y admirados los ánimos de sus súbditos, y ocupados en el resultado de las mismas. Estas acciones han nacido de tal modo una de

14. Max Weber, "La política como profesión" en *El sabio y la política*, Editorial Universitaria de Córdoba, 1966, pág. 105.

otra, que entre una y otra, nunca han dado a los hombres tiempo para poder urdir algo tranquilamente contra él".¹⁵ Asimismo, resulta ilustrativo de este tópico el consejo dado al príncipe acerca de la conveniente dosificación en el tiempo de las ofensas y beneficios dispensados al pueblo: "Los actos de rigor se deben hacer todos juntos, a fin de que, habiendo menos distancia entre ellos, ofendan menos; en cambio los beneficios se deben hacer poco a poco a fin de que se saboreen mejor".¹⁶

Destinado a ser artífice de permanencia en el seno de un mundo circunstancial y cambiante, el príncipe podrá permitirse todo salvo los pruritos de la moral, cuyas ficciones sólo limitarían su poder y lo precipitarían en manos de sus enemigos. Signadas por la urgencia, sin contar con el tiempo como aliado, se comprende que lo que cuenta de sus acciones no sea más que el resultado y los efectos que produzcan, quedando a un lado tanto las intensiones morales de las que puedan estar animadas, como los medios a cuyo través se inscriban en los hechos. En nada más que el resultado se leerá el dictamen que las apruebe o condene.

LOS MALES NECESARIOS

Un párrafo del capítulo VIII de *El Príncipe*, quizás el más polémico del libro, da el tono y la nota definatorios del realismo maquiaveliano al establecer en el lenguaje glacial y crudo de un técnico del poder al que no inquietan ni distraen cuestiones de valor, el uso correcto de las acciones crueles:

"... Podemos llamar bien empleadas... a aquellas (acciones crueles) que se ejercen de una vez, por necesidad de proveer a la seguridad, y en las que después no se insiste, sino que se convierten cuanto es posible en mayor utilidad de los súbditos; mal empleadas son aquellas que, aunque al principio sean pocas, con el tiempo aumentan rápidamente en vez de disminuir. Los que observan el primer método, pueden, con la ayuda de Dios y de los hombres, poner remedio a su situación... los demás es imposible que se mantengan".¹⁷

Así, no se dirá de las acciones crueles del príncipe que sean malas y deplorables por ser tales. Se atenderá, en cambio, a que no es posible realizar el corte ideal —a lo Platón— que aislaría la substancia de la crueldad, el mal en ellas, con prescindencia de la red de prácticas en que, como todo acto político, están inmersas. Y cuando se ubican las acciones

15. Nicolás Maquiavelo, *op. cit.*, cap. XXI, pág. 61.

16. *Op. cit.*, cap. VIII, pág. 61.

17. *Op. cit.*, cap. VIII, pág. 68.

cruelles del príncipe en la urdimbre de dicha red, las mismas se descubren como un hilo entre otros de los que tejen la *virtú* y la *Fortuna*. Se advierte entonces lo impropio de interrogar por el valor *absoluto* de tales acciones: éstas no son la red. Se trataría en todo caso de establecer en qué juego de relaciones se sitúa cada acto concreto del poder, con qué otros actos se anudan y qué consecuencias se tejen a partir de allí; pero en cualquier caso, hasta que no se hayan consumado en los hechos los resultados de las acciones del príncipe, aquellos en que se verifique sin lugar a dudas su éxito o su fracaso, nada será posible decir del valor de las mismas. Indefectiblemente todo acto vale lo que puede y esto sólo se sabe una vez consumado. En otras palabras, no hay otra luz que muestre a las acciones del príncipe en su dimensión y peso "reales" que aquélla de su efectividad: la luz que las recorta sobre el fondo de su excelencia técnica, no contra el cielo dudoso de valores trascendentes. La tan mentada amoralidad maquiaveliana no es otra cosa que el reconocimiento de este hecho: no hay medida *a priori* del valor de los actos del príncipe. (¿Es necesario aclarar que importa poco la circunscripción a "los actos del príncipe", pues se vuelve inevitable su extensión a "los actos humanos" sin más?).

LA VOLUNTAD SIN LEY

Todo esto implica que Maquiavelo deja en su lugar y en sus funciones a lo arbitrario, pues reconoce que el príncipe no deberá atenerse ni a leyes divinas que su conciencia tendría el deber moral de no ignorar, ni a leyes naturales de cuyo conocimiento su naturaleza humana no lo podría dispensar.

Sencillamente, no hay tales leyes. De lo contrario, en ellas se cifraría el poder, no en la voluntad del príncipe, que entonces le estaría subordinada como lo arbitrario debe estarlo siempre a la necesidad, dondequiera que ésta se dé. Y de ser así, habría que señalarle al príncipe los modos en que debe cuidar de no faltar a tales leyes ni contrariarlas. En otras palabras, habría que recordarle que siendo *príncipe* no es sin más el *principio* de sus acciones sino el decano de algo (o alguien) que lo precede y trasciende: la naturaleza (según entendieron Aristóteles y la tradición que él inauguró) o Dios (según creyó, entre otros, paradigmáticamente Bodino). Entonces también, el problema clásico de saber cuándo resulta legítimo el dominio — más allá de si se impone de *facto* y es reconocido o no— mantendría su vigencia y cumpliría al pensamiento plantearlo. Pero es claro que nada de esto está presente en la obra de Maquiavelo, cuya lectura muestra hasta qué punto las cuestiones de derecho, las cuestiones concernientes a la legitimidad del poder político, constituyen un dominio radicalmente extraño a su pensamiento.

En efecto, éste se mueve en el terreno desnudo de los hechos, esto es, de la fuerza. Y en este terreno se esfuma el problema —fundamental para la tradición de pensamiento que Maquiavelo enfrente— del *dominio legítimo*,

desde el momento en que nada ni a nadie más que al príncipe toca apoyar la fe en su legitimidad con los medios de que disponga, lo que implica sobreentender que el dominio reconocido *de facto* ha de ser considerado ya por eso y sin más "legítimo". Todavía más, resulta absurdo en este contexto buscar lo que quiera que sea el fundamento del poder: siendo éste mismo aquello que "funda", no le puede ser planteada a él la cuestión del fundamento; cuestión que sólo posee sentido *a posteriori* de que el *hecho* del poder haya instituido la problemática de la legitimidad y el fundamento.