

Capítulo VIII

La astucia del león y la fuerza del zorro Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad

Eduardo Grüner

***Por esto, todos los profetas armados tuvieron acierto,
y se desgraciaron cuantos estaban desarmados***

Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo VI

Para empezar con una nota abrupta, digamos que no engañaremos al incierto lector pretendiendo que lo que sigue es una *explicación* de la obra de Maquiavelo. Nada puede sustituir la impresionante *experiencia de lectura* que el estudioso de la filosofía política recibe al abrir *El Príncipe*, los *Discursos* o el *Arte de la Guerra*. Y, ciertamente, nadie podría “explicarlo” mejor de lo que se explica él: son las ventajas de alguien que se atreve, como Maquiavelo, a mirar a la Medusa de frente y a los ojos, sin escamotear tímidamente su mirada en los vericuetos sinuosos de una mediocre ideología mistificadora como la que suele hacer los plácemes de ciertas (así llamadas) Academias.

Lo que sigue puede ser tomado, en todo caso, como testimonio de *una más*, no necesariamente la mejor, de esas experiencias de lectura. Y de la lectura de otras experiencias que esa experiencia provocó. Pero, sea lo que sea, hay que poner el acento en el término *experiencia*:: Maquiavelo no es alguien que sirve, simplemente, para aprobar exámenes de Teoría Política. Es alguien que sirve para *vivir* “políticamente”.

– I –

Hay un problema –un problema serio– con los “clásicos”: tienen la irrefrenable tendencia a cubrirse de telarañas en el bronce del museo. O, mejor dicho: son arrinconados allí por la cultura dominante, atemorizada por la presencia permanente de su palabra interrogadora, *crítica*. Porque, al fin y al cabo, un clásico no es sólo alguien que dijo cosas interesantes hace uno, cinco o veinte siglos: ese es apenas un *antiguo*. Un clásico es alguien que *sigue hablando* en nuestro desgarrado presente; que sigue hablando, es decir, formulando preguntas que únicamente nosotros, sus contemporáneos de *hoy* (un clásico tiene *siempre* contemporáneos) podemos responder. Es lógico que la cultura dominante –la de las *clases* dominantes, diría otro clásico–, puesto que no puede vencerlo, haya renunciado a combatirlo. Y, apelando a una estrategia más astuta, haya optado por

hacerlo olvidar, con ese recurso insidioso del olvido que consiste en recordarnos permanentemente que él “ya fue”. Que pertenece al pasado, que es (así, con mayúscula) Historia. Y revelando, de paso, la interesada concepción de la Historia que defiende la cultura (de las clases) dominante(s): la Historia es puro y cerrado pretérito, nada tiene que ver con nuestro presente ni mucho menos con el futuro. Si se pensara de otra manera, se podría ver que la verdadera política que está detrás de las ideologías del “fin de la Historia” es *la política de la clausura del futuro en un eterno presente donde las cosas ya no pueden ser distintas*. Un clásico –un auténtico clásico– es aquél que viene a recordarnos que en cada generación las preguntas que él se planteó pueden y deben ser reformuladas, que cada generación tiene abiertas las puertas de la construcción de su futuro. En el caso de un clásico del pensamiento político, no se trata, además, de una construcción cualquiera: se trata nada más y nada menos que de la construcción de la *polis*: de la Ciudad Humana como tal, de la trama social, económica, política, cultural y hasta subjetiva que redefine en cada momento histórico la relación dominadores / dominados, que le da su carnadura y su nervadura, su sangre y su barro.

Niccolò Macchiavelli, el secretario florentino, es un clásico de esa naturaleza y de esa estatura. El primer “escritor sombrío de la burguesía” (como alguna vez lo definió Adorno, equiparándolo a Sade o a Nietzsche, es decir a aquéllos productos de la cultura burguesa de los que la burguesía se apresuró a renegar, puesto que iban mucho más allá de lo tolerable) fue ferozmente combatido, denostado y difamado por aquéllos mismos a los que con sus ideas contribuyó a llevar al poder: los propios términos “maquiavelismo” o “maquiavélico” – verdaderos automatismos del lenguaje que inconscientemente transmiten su carga negativa– son la rémora infame de ese ocultamiento ideológico. Lo cual es fácilmente comprensible: toda clase dominante, una vez consolidado su poder, necesita rápidamente borrar sus orígenes bastardos, ocultar la huella de la violencia original de su nacimiento, esconder la *realidad* desagradable y sangrienta de su conquista detrás de la máscara alegre, pacífica y bonachona de las ideas abstractas de Ley, Justicia, Constitución o Contrato. La burguesía, ya a partir del siglo XVIII pero mucho más luego de la afirmación de su poder con la Revolución Industrial, preferirá despachar al incómodo Maquiavelo (y a Hobbes) y retener al moderado y ponderado Locke (y a Montesquieu), que le proporciona un justificativo mucho más tranquilizador, más idealizado y elegante, para su República de Proprietarios: es decir, para su dominación de clase. Maquiavelo (nuevamente: como Hobbes, a su manera) tiene el inconveniente de que, justamente por estar situado en la etapa de transición que da origen al poder burgués, puede darse el lujo –e incluso está obligado– a decir claramente lo que los posteriores ideólogos de la burguesía consolidada tienen que callar prolijamente: que la política es ante todo, nos guste o no, *dominación*; que las estrategias de obtención tanto como las de conservación del poder de dominar suponen necesariamente una *economía de la violencia* con la que muy poco tienen que ver las declaraciones de amor a Dios y a la Humanidad abstracta, o las lágrimas de cocodrilo vertidas por el sufrimiento de las víctimas, o la hipocresía de los victimarios que, mientras pretenden hacer el Bien sin mirar a quien, aplastan a sangre y fuego a quienes tienen opiniones divergentes sobre *qué cosa es el Bien*; que, por lo tanto –y al contrario de lo que quisiera que creyésemos la clase dominante– hacer política no tiene un cuerno que ver con la búsqueda del Interés General, y mucho con la decisión de a quién (a qué clases, a qué grupos sociales, a qué perspectivas ideales y materiales de construcción de la *polis*) se va a beneficiar, y a quién se va a perjudicar. Y que, una vez tomada la decisión y definido el objetivo, es necesario *hacer lo necesario* para satisfacerlo: es necesario darse la estrategia, la teoría, la técnica, la pragmática y la potencia para que la *correlación de fuerzas* –ya que si la política es la dialéctica entre dominadores y dominados, entonces es antes el reino del conflicto que el del consenso, consenso que no es sino el *efecto* de la correlación de fuerzas– nos sea favorable. *Eso es la política* (empezando por la propia política “burguesa” que Maquiavelo objetivamente favoreció) y no la mediocre declaración de principios ahistóricos y moralinas vagamente catequísticas tendientes a esconder lo que *se hace* detrás de lo que *se dice*.

Es justamente esta manifiesta y realista “voluntad de Verdad” (como la llamaría Foucault) lo que demuestra y denuncia el cretinismo cínico de los ideologuitos, politicastros y autodenominados “profesores” de filosofía política que acusan a Maquiavelo de inmoralidad, o de separar la Política de la Ética (no olvidar las mayúsculas, por favor): ¿cómo podrían los cultores de una moral de tenderos y chupatintas, preocupados por pasar en limpio las cuentas manchadas de sangre de sus amos, cómo podrían ellos ni siquiera *sospechar* que la verdadera

ética (la que no requiere de mayúsculas porque se practica en los hechos y no en la solemnidad vacía de los enunciados pomposos) es precisamente la de Maquiavelo, y la de todos aquéllos que como él no vacilan en decir las cosas tal cual ellos consideran que *son* –aún cuando a la larga se demuestre que están equivocados–, negándose a ese artificio fetichista por excelencia que consiste –en el mejor de los casos– a confundir la parte con el todo, sus buenas intenciones con la realidad, lo que declaman con lo que practican? ¿Cómo podrían ellos advertir que la auténtica ética postulada *de hecho* por Maquiavelo –ésta que con interesado simplismo suele presentarse como la del “fin” justificando los “medios”– no consiste sino en el coraje, por parte de aquél dispuesto a *hacer* política, y no simplemente a hablar de ella, de entonces *hacerse cargo* de las consecuencias tanto como de las causas de lo que hace?

Una vez más: no es extraño ni en modo alguno misterioso el destino de malentendidos, infundios, incompreensiones o difamaciones que le ha tocado a Maquiavelo. Pero tal vez haya en ese destino –por una de esas paradojas en que es pródiga la historia– un beneficio secundario: *porque* Maquiavelo fue negado y renegado por los “pensadores” de la clase de la cual fue su pensador originario, pudo ser rescatado y comprendido en toda su gigantesca dimensión por los pensadores más agudos que se proclamaron *enemigos* de la clase que negaba y renegaba de ese su profeta insoportable, y que ahora debía ser “profeta desarmado”, y en lo posible, “desterrado”. León Trotsky y, sobre todo, Antonio Gramsci, tras las huellas del propio Carlos Marx, fueron los primeros en movilizar todos sus recursos de teóricos militantes de la izquierda crítica y revolucionaria, para demostrar que las lecciones que Maquiavelo había dado a la burguesía naciente (aunque fuera bajo la apariencia de destinación más simbólica que real de los *dux* y Príncipes florentinos), podían ser estrictamente *historizadas*, en el auténtico sentido de ese término: es decir, no entendidas como polvorientas reliquias arqueológicas (que es lo que la burguesía querría pensar) sino *traídas al presente* para ser “leídas” en el contexto de un momento histórico preñado de la posibilidad de una transformación todavía más gigantesca que la “revolución burguesa” que Maquiavelo empujaba, a sabiendas o no. Ellos advirtieron, en efecto, que Maquiavelo –por el realismo, la honestidad y la ausencia de hipocresía con la que había intentado decirlo *todo* sobre la construcción de una nueva *polis* – seguía siendo en la actualidad un “profeta armado”, y que sus armas –aunque forjadas en un momento histórico, un espacio geográfico y político y un clima ideológico-cultural precisos e irrepetibles– podían ser recuperadas y cargadas con la pólvora de *este* momento histórico, *este* espacio, *este* clima. Que, en suma, Maquiavelo mismo era un arma que podía ser utilizada contra sus antiguos “amigos”, ahora obsesionados por arrojarla lejos de sus manos sangrientas.

Gramsci, en especial, fue particularmente profundo en su lectura: posiblemente haya sido el primero en saludar en Maquiavelo al verdadero fundador, tres siglos y medio antes de Marx, de lo que el gran marxista italiano llamaría *filosofía de la praxis*: en la dialéctica de los “medios” y los “fines” (en la dialéctica de lo que Max Weber y, más tarde, la Escuela de Frankfurt nombrarían como “racionalidad formal / instrumental” y “racionalidad sustancial / material”) Gramsci supo intuir no la separación sino, por el contrario, la necesaria *articulación conflictiva y abierta* entre teoría y práctica, entre ética y política, entre el pensamiento y la acción, entre los ideales y la estrategia para llevarlos a cabo. Con ello, la interpretación gramsciana de Maquiavelo se opone radicalmente a su lectura “burguesa”; por ejemplo –y no es un ejemplo cualquiera–: la dialéctica “coerción / consenso” (la concepción maquiaveliana de que *la fuerza pura*, por más materialmente potente que sea, no alcanza para conquistar el poder, y menos para mantenerlo), conduce –a través de la analogía entre el Individuo–Príncipe de la era renacentista y el Colectivo–Partido Revolucionario de la era moderna como respectivos mediadores entre “sociedad política” y “sociedad civil”– a nociones decisivas para la teoría política contemporánea como son las de *hegemonía* y la de la distinción entre *guerra de movimientos* y *guerra de posiciones*. Estas ideas, extraídas de una lectura *activa y productiva* de los textos de Maquiavelo, no solamente constituyen una sólida alternativa a la teoría política burguesa (con su distinción ideológica, cimentada ya a partir de Hobbes pero sobre todo de Locke, entre lo “político” y lo “social–económico”, distinción tendiente a ocultar las mutuas determinaciones entre ambos planos, y que se traduce en una práctica fetichista de la “representación” política por la cual *de hecho* la decisión política tanto como la económica–social queda en manos de las clases dominantes, mientras el resto de la sociedad se limita a sufrirla pasivamente), sino que son una anticipación

genial de la importancia que los factores ideológico–culturales generadores de “consenso” –y por lo tanto de su estatuto de “campo de batalla” de las hegemonías y contrahegemonías– tendrían en toda la política del siglo XX, ya sea que queramos reconocerlo o no. Pero si esta “genialidad” se debe sin duda al “genio” de Gramsci, no es menos cierto que encontró en Maquiavelo, y en nadie más (aparte, obviamente, de sus casi contemporáneos Marx y Lenin) el *pre–texto* para su hallazgo.

Gramsci fue, pues, un verdadero pionero en la lectura marxista crítica de Maquiavelo. Pero estuvo lejos de ser el único. A Louis Althusser le debemos la postulación del tándem Maquiavelo / Spinoza como sustitución *alternativa* al canónico nombre de Hegel en tanto precedente filosófico–político de Marx. Se puede estar de acuerdo o no con esta idea, pero su originalidad y su poder de sugerencia teórica es indiscutible: ella permite (al menos, le permite a Althusser y sus continuadores) sustentar la oposición entre un marxismo abstractamente “humanista” e “idealista”, de cuño cuasi metafísico y acechado por tentaciones parareligiosas, y un marxismo “realista”, decididamente materialista y *político*, tan denunciador de las ilusiones moralizantes de origen burgués como en su momento lo fuera el descarnado discurso de Maquiavelo. La filiación Maquiavelo–Spinoza de Marx reaparece (más cerca nuestro en el tiempo, pero siempre dentro de una joven tradición de marxismo abierto, complejo y crítico) en autores como Étienne Balibar o Jacques Rancière, para quienes ese antecedente permite enriquecer los análisis de Marx sobre los fetichismos de la “democracia” representativa burguesa y su ocultamiento del carácter de *dominación de clase* por detrás del llamado “sistema político” en la sociedad capitalista. Para estos autores, en efecto, tanto Maquiavelo como Spinoza, en sus construcciones conceptuales sobre la dominación política, dan cuenta de una relación entre política y sociedad harto más compleja y verdadera que las “buenas intenciones” enmascaradoras de la tradición liberal–burguesa, con sus ficcionales “contratos” e “igualdades jurídicas” puramente formales que buscan desplazar el hecho mismo de la dominación, la exclusión de las masas y la violencia como fundamentos de lo político. *Last but not least*, con una estrategia similar, la línea Maquiavelo–Spinoza–Marx es central en la teoría de Toni Negri sobre el *poder constituyente* de las masas que se encuentra en el origen fundacional de toda *polis* de la modernidad, y que es escamoteado por un *poder constituido* que nada quiere saber de ese origen, puesto que tal reconocimiento conduciría a la posibilidad de un permanente proceso de *re–fundación*, subversivo de la posibilidad misma de la dominación.

Es cierto: Maquiavelo también fue (pretendió ser) fuente de inspiración para una derecha proto/para–fascista que, en las turbulentas primeras décadas del siglo XX, dio origen a las modernas teorías irracionalistas de lo político, a esas teorías complacientemente llamadas “elitistas”, de efectos franca y profundamente reaccionarios (aunque no siempre despreciables desde un punto de vista estrictamente teórico) que se identifican con nombres como los de Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto o Roberto Michels. Pero aquí, el recorte y el “montaje” del pensamiento maquiaveliano –así como el “recorte y el montaje” del pensamiento nietzscheano que hacia la misma época ensayaron los nazis– es lo suficientemente burdo como para no llamarse a engaños: del complejo razonamiento inaugural del florentino sólo queda, y aún así deformado hasta el desconocimiento, su “momento” de pragmatismo cínico y un vago pesimismo sobre la “naturaleza humana” y su carácter de mero instrumento en manos de la élite dirigente. Por otra parte, no sólo Mussolini o Hitler (quien, dicho sea de paso, hizo quemar todos los volúmenes de *El Príncipe* en una de esas ceremonias culturales a las que era tan afecto: “algo habrá hecho” Maquiavelo para merecer tal caluroso destino) fueron acusados de “maquiavélicos”: también recibieron ese epíteto estadistas tan diferentes –de aquéllos y entre sí– como Lloyd George, Lenin, Josef Stalin, Franklin Delano Roosevelt, John F. Kennedy, Charles de Gaulle, o entre nosotros Perón y Arturo Frondizi, por sólo tomar ejemplos de nuestro siglo. Y todos por parecidas y epidérmicas razones: su disposición conspirativa o su habilidad para manipular la opinión pública, por ejemplo. En suma: un craso reduccionismo fetichista que con toda (mala) intención pasa por alto la función específica que esos “momentos” cumplen en la arquitectura totalizadora de la teoría maquiaveliana, transformando –para seguir con la metáfora edilicia– el ornamento en estructura. La izquierda crítica, en cambio, supo apreciar cómo esos “insumos” de la política moderna (el instrumentalismo, la “pasividad” de las masas) constituían no sólo una descripción ajustada de los *males* de la política, sino la contrapartida de *otra* política posible.

Como se ve, entonces, mal que les pese a algunos, Maquiavelo es inevitablemente, *irrenunciablemente*, nuestro contemporáneo. Lo es porque, como veremos, generó un conjunto de conceptos teórico-prácticos y una *actitud* hacia la política que, a casi cinco siglos de su nacimiento en los albores de la Modernidad (traduzcamos sin eufemismos: en el trabajo de parto del modo de producción capitalista desde el seno de la sociedad feudal), pueden ser vueltas como un guante para utilizarlas como “armas de la crítica” contra sus primitivos beneficiarios, tan deseosos ahora de mandarlo al basurero de la Historia. En este sentido, nos parece perfectamente ociosa – cuando no directamente interesada y engañosa– la oposición, postulada por muchos, entre un Maquiavelo “monárquico” o “autocrático” (el de *El Príncipe*) y un Maquiavelo “republicano” o “democrático” (el de *Los Discursos...*). Semejante “dualización” esquizofrenizante podría fácilmente ser el último, y el más insidioso, de los trucos para desembarazarse de los rasgos más inquietantes del “maquiavelismo”, para neutralizar mediante alguna nueva versión del “justo medio” el carácter incómodamente *extremo* –es decir, “radical” y exento de concesiones y componendas– de un pensamiento que en sí mismo no es ni “monárquico” ni “republicano” (esto no es más que el anecdotario de las oportunidades históricas del hombre Maquiavelo), sino que, como un implacable cirujano que no vacila en el momento de la verdad, hunde su escalpelo en las mismas raíces del Mal, y así se transforma en un relámpago de lucidez utilizable como potencial instrumento de análisis crítico e insobornable de *toda* forma de dominación, cualesquiera sean sus vestiduras (que no son, por supuesto, todas iguales). Esa es la manera en que lo leyó la tradición arriba citada de los marxistas críticos y heterodoxos, y esa es la manera en que lo leeremos nosotros, sin ninguna pretensión de “objetividad”: una pretensión que no es más que la engañifa de una “ciencia” política desesperada por olvidar lo más rápidamente posible la lección central de Maquiavelo (de Spinoza, de Marx), a saber, que la política es un *arte*, es decir es una práctica de la *pasión* y del *compromiso*, de una toma de “partido” donde la única “objetividad” posible y auténtica es la de la explícita y frontal *elección de un bando*.

– II –

Para quien haya estado alguna vez en Florencia, le es prácticamente imposible discernir si la fascinación irresistible de esa ciudad única proviene de la luminosidad dorada, sin par en el mundo, que al atardecer se desprende de ese río Arno que refleja al mítico Pontevecchio en sus aguas quietas, o de las esculturas perfectas (quizá *demasiado* perfectas) de Michelangelo Buonarroti que exhiben los Uffizzi, o de la sorpresiva iglesia que de pronto asoma en una callejuela estrecha, y cuyo portón exquisitamente labrado en madera agotó la vida entera de un solo artesano que trabajó en él durante medio siglo. Son dimensiones históricas y estéticas a las que nos hemos desacostumbrado, que exceden nuestra capacidad de pensamiento casi tan abrumadoramente como tratar de pensar en años–luz, o en el laberinto del Infinito del que hablaba Borges.

Y, sin embargo, allí, en el humanismo renacentista del cual Florencia es el paradigma ejemplar y el punto más alto, está en buena medida el origen de todo lo que somos: de lo que es el Occidente “renacido” después de las “tinieblas” medievales, de lo que es la Modernidad, de lo que es el Capitalismo. De lo que es un esplendor cultural, económico y político sin precedentes, fundado en la explotación, la miseria y la semiesclavitud –cuando no el directo exterminio genocida– de continentes enteros (incluyendo ese recientemente descubierto “Nuevo Mundo”, que por supuesto no tiene nada de nuevo, puesto que era tanto o más antiguo que el “Viejo”). Es decir – para retomar la célebre fórmula de Walter Benjamin– de la mezcla insoluble de civilización y barbarie que constituye desde entonces el paisaje cultural en el que habitamos, el aire político que respiramos.

Maquiavelo, *el* Florentino por antonomasia, ocupa un lugar único, irrepetible, en esas callejuelas, en ese puente, bajo esa luz. Hombre del Renacimiento si los hubo (filósofo y teórico de la política de extrema originalidad, literato y escritor de estilo inimitable, historiador erudito como pocos, conocedor de todas las artes) fue el pensador político de mayor lucidez de su tiempo, en su conciencia de las grandes *tareas* histórico–políticas de la nueva época cuyo nacimiento le tocó presenciar. La secularización de la política –es decir, la

separación entre la especificidad de la *praxis* conformadora de la *polis* por un lado, y por otro la heteronomía teológica y eclesiástica a la cual la política estaba tradicionalmente sometida desde la caída del Imperio Romano— y la conformación de los grandes Estados nacionales centralizados —es decir, la ambigua forma política que adquiere la organización territorial, administrativa, militar y económica de lo que Marx llamaría el incipiente proceso de acumulación capitalista— son las ciclopeas demandas de la hora, cuya problemática Maquiavelo se propuso explorar hasta las últimas consecuencias (aunque obviamente no disponga de la terminología muy posterior que estamos utilizando), pero en el curso de cuya exploración descubre tendencias “leyes” de lo político que van mucho más allá de la coyuntura histórica.

Y aunque desconfiemos con razón de los rígidos determinismos, tampoco parece producto de un puro azar o de una contingencia indeterminada el que esas inquietudes se le hayan presentado con urgencia casi obsesiva a un miembro de la *intelligentsia* de las ciudades italianas de principios del siglo XVI. Muchos estudiosos (Marx y Weber no están entre los menores de ellos) han destacado el rol absolutamente decisivo jugado por esas pequeñas ciudades—estado en aquél proceso de acumulación, en virtud de su estatuto privilegiado de centros comerciales y financieros situados estratégicamente en el paso entre Oriente y Occidente, hasta el punto de poder afirmar que fue allí —en esas callejuelas estrechas y bajo esa luz dorada, metáfora de la mezcla de luminosidad brillante y mezquindad sombría que signa a la nueva era— donde puede localizarse y hasta cierto punto fecharse el origen histórico de lo que sería, cuando todas las condiciones mundiales estuvieran dadas, el modo de producción capitalista. Pero vayamos por partes, y retomemos la cuestión de las dos grandes “tareas” históricas a las que nos hemos referido.

A decir verdad, ambas problemáticas sólo pueden distinguirse en términos estrictamente analíticos y con fines pedagógicos: la conformación de los Estados nacionales —aunque sea, en principio, bajo el ropaje del “derecho divino” de los monarcas absolutistas— arroja como *efecto objetivo* la secularización de la política, y a su vez ésta es una condición para el completamiento y estabilización de aquélla. El ordenamiento territorial—administrativo del mercado interno, del comercio exterior y de la circulación del dinero requiere un Estado fuerte, centralizado, planificador, recaudador de impuestos, controlador de los flujos migratorios, con poder de represión propio y políticamente al servicio de sus intereses (el “ejército nacional” profesionalizado será una obsesión de Maquiavelo, en contraposición a los “ejércitos privados” de los señores feudales del período anterior), con una diplomacia reciamente defensora de esos mismos intereses: en definitiva, con una acabada *autonomía de decisión* respecto de los otros “poderes” que disputan la hegemonía sobre los hombres del mundo de entonces. Para la Italia fragmentada y balcanizada del siglo XVI —aunque desde luego no sólo para ella— el poder que representa el principal obstáculo para la conquista de la unidad bajo un Estado nacional que permita el desarrollo de las nuevas relaciones de producción emergentes es, como no podía ser de otra manera, el poder “globalizado” del Papado y la Iglesia Católica: poder “espiritual” (léase: ideológico—cultural) y *simultáneamente* “secular” (léase: económico y político—militar), donde se podría decir —aún a riesgo de caer en cierta simplificación— que su “espiritualidad” no es sino la gigantesca *racionalización*, preparada por lo menos desde San Pablo y San Agustín, de la “obtención y conservación” del poder político y económico.

Maquiavelo sabe perfectamente contra qué está luchando; más aún: en cierto sentido su argumentación toma algunas de sus principales armas teóricas y retóricas, incluso algunas de sus metáforas más eficaces, de la propia *práctica* del poder papal, sólo que para volverlas en su contra. ¿Acaso no es el poder papal el ejemplo paradigmático de esa combinación del Zorro y el León, de la astucia calculadora y la fuerza bruta, que Maquiavelo reputa como indispensable al carácter del verdadero Príncipe? ¿Acaso la Iglesia Católica no es asimismo el ejemplo paradigmático de la articulación entre coerción y consenso, entre temor y amor (el mayor consenso y el mayor “amor”, por cierto, que ideología alguna haya logrado en Occidente antes del capitalismo) que está en la base maquiaveliana de lo que Gramsci llamaría *hegemonía*? ¿Acaso el ya mencionado “derecho divino” de las monarquías absolutas no traduce la pretensión papal de ser el representante infalible de la voluntad de Dios en la Tierra? ¿Acaso la Iglesia Católica no ha sabido aprovechar como ningún otro poder (otra

vez, antes de la emergencia del capitalismo) los factores “objetivos” de la *fortuna* y los “subjctivos” de la *virtù* cuyo equilibrio es la estofa misma del saber político en Maquiavelo?

Es cierto que esa grandiosa unidad “espiritual” que había atravesado, prácticamente incólume, los últimos quince siglos de historia occidental –y que durante toda la Edad Media había sido el *único* factor ecuménico capaz de mantener alguna “unidad” en el disperso paisaje político y económico del modo de producción feudal–, ya en épocas de Maquiavelo había sufrido un duro golpe divisionista en el corazón mismo de su “superestructura”, con la Reforma de Lutero. Se sabe, por otra parte, la importancia de la tesis de Max Weber sobre el papel determinante de la ética protestante en los orígenes del “espíritu del capitalismo”. Ello ha provocado en muchos comentaristas (muy notoriamente en Sheldon Wolin) la idea de una objetiva “complementariedad” entre Lutero y Maquiavelo, basada en su compartida oposición al poder papal, si bien desde flancos opuestos: allí donde Lutero “despolitiza la religión” –en tanto pretende eliminar la mediación institucional, y por lo tanto política, de la Iglesia y así liberar la posibilidad de una relación directa entre los fieles y la Palabra Sagrada–, Maquiavelo, en contrapartida, “desteologiza la política” –en tanto opone el poder autónomo del Príncipe a los postulados eclesiásticos de su sumisión a la autoridad papal–. Por vías distintas pero convergentes, pues, el resultado es una potencial *separación* entre teología (o moral religiosa) y política, que es una condición *sine qua non* para el ulterior desarrollo de la sociedad “burguesa”.

La idea es ingeniosa y atractiva, pero merecería una discusión más cuidadosa. Para empezar, no es tan seguro que haya en Lutero tal “despolitización” de lo religioso –salvo que por “religioso” se entienda exclusivamente al factor *institucional*, y no al “ideológico” que le está estrechamente unido–: cuando Lutero recomienda, sin reservas ni miramientos de ninguna especie, arrasar a sangre y fuego con las rebeliones campesinas cortando todas las cabezas que fueran necesarias (recomendación que, de más está decirlo, fue puntillosamente seguida por los señores alemanes), lo hace *también* invocando justificaciones de orden teológico o de moral religiosa. Por otra parte, la firmeza de Maquiavelo en su lucha contra el papado y su defensa de la especificidad de la *praxis* política, no es obstáculo para que la religión figure entre las “bellas mentiras” necesarias al Príncipe para el mantenimiento del orden y la generación del consenso hegemónico.

Es cierto, sin embargo, que *de hecho* los gestos de Lutero y Maquiavelo produjeron al menos una verosímil posibilidad de concebir aquella separación entre religión y política, y por lo tanto entre teología y filosofía política. Pero también hay aquí en juego otro elemento a nuestro juicio de primera importancia, y que no obstante suele ser poco tenido en cuenta en los análisis, un elemento de orden cultural más amplio pero decisivo como condición de posibilidad de la propia existencia de lo que ahora llamaríamos el “Estado–nación”: la lengua. En efecto: la *unidad lingüística*, y por lo tanto cultural –unidad transmisora de lo que Althusser llamaría un *efecto de reconocimiento* de los sujetos como “ciudadanos” miembros de una comunidad de valores simbólicos, históricos, institucionales, jurídico–políticos, etcétera–, ha sido siempre, pero sobre todo en la modernidad, un terreno privilegiado de la lucha por la hegemonía. Hay una ya larga tradición de marxismo crítico –desde Gramsci o el “austromarxismo” al propio Althusser, pasando por Bakhtin, Lukács, Sartre o la Escuela de Frankfurt– que ha puesto el acento en la importancia histórica y política de este factor que, lejos de ser una mera “superestructura” ornamental, es una *fuerza material* de primer orden que atraviesa la lucha de clases, así como las guerras nacionales y la construcción de la *polis*. Para nuestro caso, basta recordar que el movimiento reformista de Lutero también fue posible, entre otras cosas, porque la invención de la imprenta permitía el acceso *directo* a la lectura de la Biblia –al menos, claro está, para aquéllos pocos alfabetizados de la época– sin pasar por las manipulaciones de la traducción del latín que hacía la Iglesia. Maquiavelo, por su parte, recoge una tradición iniciada desde el escándalo provocado nada menos que por Dante Alighieri al elegir el dialecto toscano (que a la larga se iría a transformar en el idioma oficial de la Italia unificada), y no el latín, para escribir su gigantesca obra literaria. En ambos casos –explícitamente en Maquiavelo, como efecto no necesariamente buscado en Lutero–, de lo que se trata entonces es de utilizar la *lengua nacional* (aunque la Nación como tal todavía no existiera en un sentido jurídico–político estricto) como arma de combate por la construcción del Estado y contra la elitista dominación de un latín identificado con la hegemonía global del papado.

Resulta cruelmente irónico, de todos modos, que estos movimientos convergentes o complementarios que sentaron las bases “ideales” para la construcción del Estado Nacional bajo el imperio creciente del modo de producción capitalista, se hayan producido en territorios como los de Alemania e Italia, que fueron los *últimos* de los grandes países europeos en lograr su unificación política nacional, para lo que tuvieron que esperar a la segunda mitad del siglo XIX, unos tres siglos y medio *después* de Lutero y Maquiavelo (una “llegada tarde a la Historia”, dicho sea entre paréntesis, que explica en alguna medida que haya sido precisamente en esos países retrasados en su “modernización” política donde hayan surgido los dos más poderosos movimientos reaccionarios del siglo XX, el nazismo y el fascismo). Pero hasta las más crueles ironías pueden tener su explicación: por múltiples y complejas razones históricas, Alemania e Italia no sufrieron un desarrollo de sus relaciones de producción capitalistas (y por lo tanto, de una clase “burguesa” con un proyecto político propio) lo suficientemente profundo y generalizado como para “empujar” la construcción del Estado nacional hasta mucho más tarde.

Y no son los únicos casos; vale la pena recordar aquí el caso de España, la gran potencia colonial “global” de la época, en buena medida responsable indirecta del propio *nacimiento* del capitalismo (ya que la afluencia inaudita de metales preciosos de América –ciertamente manchados por el sudor y la sangre de los “indios”– y la apertura de una nueva e inmensa red de vías comerciales –cuya principal mercancía son los esclavos arrancados a la fuerza de las costas africanas– tienen un rol fundamental en el proceso de acumulación primaria y la conformación de un “sistema-mundo” protocapitalista), España, que *sí* había logrado trabajosamente su unidad política nacional bajo los reyes de Castilla y Aragón (Maquiavelo es un ferviente admirador de Fernando e Isabel, justamente por haber construido ese magno Estado) no obstante tampoco ha desarrollado una base social y económica que le permita convertirse en la beneficiaria de esa posibilidad histórica, y se transforma en la paradójica gran “perdedora” de la carrera mundial que ella había contribuido, tan decisivamente, a lanzar.

Es decir: ya fuese porque su mayor aunque todavía insuficiente evolución económica y social no se traducía en un formato de representación estatal fuerte y unificado que permitiera la liberación de sus fuerzas productivas (Italia y Alemania), o al revés, porque su gran Estado nacional unificado no era todavía la expresión de relaciones sociales y fuerzas productivas concomitantes (España, y secundariamente Portugal), la enorme paradoja de los orígenes del capitalismo es que aquéllos países donde, como dijimos, puede *fecharse* y *localizarse* esa simiente (por la Reforma protestante, por la lucha contra el papado y por la unidad estatal-nacional, por el desarrollo comercial y financiero, por las consecuencias del descubrimiento de América, etcétera) son los que más tardíamente aprovecharán sus frutos. El eje del desarrollo capitalista, que en gran parte empieza por ubicarse en el Sur, se desplazará hacia el Norte, si bien salteándose a Alemania: en primer lugar Holanda, que a fines del siglo XVI lleva a cabo la también primera gran “revolución burguesa” (simultáneamente una “revolución nacional” contra la potencia semifeudal ocupante, España); en segundo lugar Inglaterra, que a mediados del siglo siguiente realiza la segunda –y, a los efectos del desarrollo mundial del nuevo modo de producción, determinante– gran “revolución” de la burguesía, y que se transformará hasta principios del siglo XX en la potencia líder del nuevo sistema. En ambas, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aunque todavía en forma embrionaria, están lo suficientemente maduras como para darse las formas político-estatales que mejor representen, garanticen y promuevan los intereses de la nueva clase dominante. En ambas, la producción filosófico-política de sus mejores pensadores se expresa, en sus correspondientes contextos, en la polarización entre la primera gran teoría moderna de una radicalizada democracia de masas que todavía hoy no ha sido realizada (el holandés Baruch de Spinoza) y la primera gran teoría de un Estado “gendarme” fuerte basado en ese individualismo competitivo que será el carácter central del futuro capitalismo liberal, renovado y profundizado en nuestros propios días (el inglés Thomas Hobbes).

De ambos hombres, por lo tanto, puede decirse que son unos “adelantados”, aunque su “adelanto” teórico es el que corresponde al lugar de vanguardia del desarrollo económico, social y político de sus respectivos contextos nacionales. Pero un siglo y medio *antes* que ellos está Maquiavelo. El más adelantado de todos, por lo tanto, y no sólo en términos cronológicos, sino porque pertenecía a un contexto en el cual sus “hipótesis de

trabajo” no podrían ser verificadas por la Historia hasta mucho después (y –quién sabe si no estamos ante otra gigantesca paradoja– tal vez sea *por eso* que se haya transformado en un gigante entre los “clásicos” del pensamiento político: porque su lugar *fundador* debe necesariamente proyectarse y actualizarse a través de los siglos, ya que en su propio siglo y en su propia sociedad no encontró eco en una “base material” que era una caja de resonancia insuficiente para su voz poderosa). Quizá pueda decirse de Maquiavelo lo que más tarde diría Marx del alemán Hegel: que en su cabeza se hizo la revolución que su sociedad no pudo hacer en lo real. Quizá en ese sentido pueda hablarse del “fracaso” de Maquiavelo. Pero qué fracaso magnífico: ya quisiéramos muchos “fracasar” así. Ya quisiéramos, en *nuestro* fracaso, haber acuñado ese puñado de ideas, conceptos y categorías, pensamientos y reflexiones, discursos y pasiones políticas que –como decíamos al empezar– todavía son capaces de *interrogar críticamente* nuestro presente convulsionado, desgarrado e incierto.

- III -

¿Es Maquiavelo o es Hobbes el verdadero iniciador de la moderna “ciencia” política (en el supuesto de que existiera tal entelequia)? Este es otro de esos debates que nos parecen perfectamente inútiles en su pomposidad bizantina. Sin duda él no se piensa a sí mismo como “científico”. Como buen hombre del Renacimiento –es decir, como hombre de la transición entre el pensamiento “antiguo” y un pensamiento “moderno” que recurre a la cultura clásica para pensar su actualidad–, no pretende romper con los clásicos sino continuarlos bajo nuevas formas *informadas* por las necesidades de la hora. Si en el racionalista siglo XVII Hobbes sí apelará a las matemáticas o las ciencias físicas como matriz de pensamiento para una “ciencia” del Estado, en el humanista siglo XVI Maquiavelo, como sugeríamos más arriba, antes que un científico (¡ni hablar de un “cientista”!) es un *artista*: el *arte* de la política, el *arte* de la guerra.

Como artista, sus maestras son la Filosofía y la Historia antes que la geometría o la física: Aristóteles o Tito Livio (a quienes el “ultramoderno” Hobbes tan sarcásticamente despreciará) antes que la certeza helada del cálculo aritmético que conduce a Hobbes (como antes a Platón) a una construcción política simétrica y asfixiante en su lógica de hierro. La “pragmática” teoría maquiaveliana no hace más que expresar su atención a la maleabilidad de la “naturaleza” humana, a la hasta cierto punto imprevisible transformación del “humor” de las masas, a la “psicología colectiva”, a la inestable articulación entre las inviolables resistencias de lo real y el voluntarismo transformador o elaborador de la materia social (entre la *fortuna* y la *virtù*), al lugar de lo imaginario, lo simbólico y lo verosímil en el desarrollo de las pasiones públicas, a las a veces caprichosas y a veces controlables variaciones en la relación de fuerzas, a las verdades que a veces son superfluas y las mentiras que a veces son útiles, a las duras realidades de la violencia y la dominación, a las blandas facultades de la astucia, la sagacidad y la agudeza, al “pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad” que celebraba Gramsci.

En una palabra: a la Historia *como es* y como *podría ser*, al mismo tiempo. Pero, insistimos: a una Historia cuyas lecciones para el *presente* son el insumo para la creación del *futuro*. Lo otro –la “razón instrumental” hobbesiana, sin duda fascinante por su inteligencia férreamente calculadora– es la eterna repetición de las figuras lógicas, desencarnadas, ahistóricas y, en el límite, completamente ajenas a otra *política* que no sea la del Soberano, que es la política de la *inmovilidad* por definición. Las flexibles lecciones de Maquiavelo, en cambio –otra vez: más allá de la coyuntural dedicatoria de *El Príncipe*, por ejemplo–, pueden en principio ser aprendidas *por cualquiera*: he allí por qué, hoy, son tan temidas por una clase dominante que tanto aprendió de ellas.

Espíritu de *fineza* antes que espíritu de *geometría*, pues, para decirlo con la bella expresión de Pascal. Un *artista* antes que un *científico*, agregábamos. Pero, ¿un “moderno”? Hasta los tuétanos: es lo que hemos venido intentando mostrar. Lo muestra esa perspicaz e incisiva atención a los cambios históricos, sociales, psicológicos de la que acabamos de hablar, y que –con las necesarias “adaptaciones”– lo transforman en una

herramienta maleable, siempre a la mano de los diferentes grupos, clases, partidos o individuos que de ella quieran aprovecharse. Lo muestra su concepción de la construcción del Estado y la *polis* –esa mixtura de coerción y consenso asentada sobre la unidad política, geográfica, cultural, y defendida por el ejército nacional– que con cuatro siglos de anticipación responde puntualmente a la definición del Estado moderno canónicamente pergeñada por Weber: la pretensión exitosa de legitimidad del ejercicio del monopolio de la fuerza sobre un territorio determinado. Lo muestra su modernísima, casi diríamos *protomarxista* y *profoucaultiana* noción del Poder como una *relación social* y un *dispositivo de interpelación ideológica* generador de hegemonía –para el grupo dominante *que sea* o para el que le dispute el poder– en los intrincados intersticios de la “sociedad civil” (¿para qué si no esa obsesión con la compleja dialéctica entre el “amor” y el “temor”?) antes que como una institución estática destinada a “representar” los intereses “generales” (los actuales “institucionalistas”, “neocontractualistas” y “neoliberales” de toda laya deben hacer esfuerzos realmente hercúleos para *olvidarse* de Maquiavelo).

Lo muestra finalmente, y a riesgo de repetirnos, la lúcida disposición a no ocultar ni ocultarse la estructura *constitutivamente violenta* de la Historia y de la Política, atravesada por la lucha de clases y en general por el conflicto social del cual, como hemos visto, el florentino era perfectamente conciente, y desprovista de las consolaciones facilongas y las mascaradas hipócritas con las que tanta “ciencia” política “moderna” esconde su (intencional o no, poco importa) servidumbre a la globalizada ideología dominante.

No nos preguntaremos, entonces, si *nuestro* Maquiavelo es o no un “científico”, si es “autoritario” o “democrático”, si es de derecha, de izquierda o de centro (de *extremo* centro, como está de moda ser ahora). Nos limitaremos a intentar hacernos merecedores de su principal enseñanza: que la Historia y la Política es una zona *de y en* conflicto, en perpetuo proceso de redefinición en la lucha por la refundación permanente de la *polis*, una lucha que compete y compromete a todos y cada uno de los sujetos sociales y políticos, y que se desarrolla en la *praxis* cotidiana, “dentro” o “fuera” de las “instituciones” y de la cultura en su sentido más amplio. La conclusión que se desprende de esta enseñanza sólo puede ser una. El “clásico” Maquiavelo *todavía* no es esto, aquéllo o lo de más allá: Maquiavelo es un *campo de batalla*.

Bibliografía Básica

1. Obras de Maquiavelo

1. 1. De lectura indispensable:

El Príncipe (varias ediciones, aunque la más recomendable en castellano es Alianza Editorial)

Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio (Alianza Editorial)

Del Arte de la Guerra (Tecnos)

1. 2. De lectura (altamente) recomendable:

Historias florentinas (Varias ediciones)

La Mandrágora (Varias ediciones)

Correspondencia (Eudeba)

2. Obras sobre Maquiavelo

Althusser, Louis: *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, cap. I: “Deux philosophes: Machiavell, Feuerbach”

Burnham, James: *Los maquiavelistas*, Bs. As., Siglo XX, 1967

- Cassirer, Ernst: *El Mito del Estado* , Mexico, FCE, 1947, caps. X (“La nueva ciencia política de Maquiavelo”) y XI (“El triunfo del maquiavelismo y sus consecuencias”)
- De Grazia, Sebastian: *Machiavelli in Hell* , Princeton University Press, 1989
- Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, la Política y el Estado Moderno* (varias ediciones)
- Horkheimer, Max: *Historia, Metafísica y Escepticismo* , Madrid, Alianza, 1982, cap. “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”
- Kofler, Leo: *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa* , Bs. As., Amorrortu, 1971, cap. 6: “Aportes para la interpretación de Maquiavelo”
- Lefort, Claude: *Le Travail de l'oeuvre Machiavel* , Paris, Gallimard, 1972
- Macek, Josef: *Macchiavelli e il macchiavellismo* , Firenze, La Nuova Italia, 1980
- Mansfield, Harvey C.: *Maquiavelo y los Principios de la Política Moderna* , Mexico, FCE, 1983
- Merleau-Ponty, Maurice: *Eloge de la philosophie et autres essais* , Paris, Gallimard, 1953, cap.: “Note sur Machiavel”
- Negri, Antonio: *El Poder Constituyente* , Madrid, Prodhufi, 1994, cap. II: “Virtud y Fortuna, el paradigma maquiavélico”
- Sfez, Gérald: “Machiavel, la raison des humeurs”, en *Rue Descartes* 12/13, Paris, 1995
- Skinner, Quentin: *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno* , T. I: “El Renacimiento”, Mexico, FCE, 1985
- * Strauss, Leo: *Thoughts on Macchiavelli* , Illinois, The Free Press, 1958
- * Uscatescu, George: *Maquiavelo y la Pasión del Poder* , Madrid, Guadarrama, 1969
- * Wolin, Sheldon: *Política y Perspectiva* , Bs. As., Amorrortu, 1974, cap. 7: “Actividad política y economía de la violencia”