

“Cicerón y Maquiavelo: dos modelos básicos del pensamiento político”.

Dr. Humberto Schettino.
I.I.F. - U.N.A.M.
Junio de 2001.
humberto@filosoficas.unam.mx.

+ Presentación.

Hay un par de modos básicos de estudiar y entender el pensamiento político, ambos abundantemente usados a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Por un lado, tenemos a la tradicional historia de las ideas políticas, que consiste en la descripción y análisis de ideas relativas al poder y sus instituciones, o a los valores de la política (justicia, libertad, igualdad), tomando como hilo conductor la sucesión histórica de las mismas. El otro modo “tradicional” de estudiar el pensamiento político consiste en el análisis conceptual, es decir, en el estudio de las referencias y significados de los conceptos políticos, con miras a establecer su coherencia, validez o relevancia sea para describir o, como está de moda hoy en día, para prescribir.

Ambos modos de aproximarse al pensamiento político tienen, sin duda, ventajas y no en balde han sido los favoritos de los estudiosos de las ideas políticas. Por otro lado, cabe señalar que, para el teórico de la política, casi no hay otras vías: la propia naturaleza de nuestra labor cancela otras posibilidades de indagación que sí están abiertas para científicos (naturales o sociales), tales como la experimentación, el trabajo de campo, o la utilización de instrumento estadísticos. No obstante, hay una tercera vía que cada vez es más usada por filósofos (o teóricos) de la política, como resultado del enorme aumento de la información en la academia contemporánea y de la consiguiente necesidad de ordenar tal información para hacerla “manejable”.

Me refiero a la construcción de “modelos” teóricos que, a manera de descripción, incluyen características básicas de concepciones particulares de la realidad y, con ello, permiten la obtención de una especie de gran resumen general de una concepción específica de la política, de la moral, del mundo, etc. La construcción de modelos ofrece, entonces, una alternativa a los modos tradicionales de estudiar el pensamiento político que, como veremos, conjuga elementos importantes de aquellos: por un lado, permite establecer una sucesión temporal de *concepciones generales del mundo* (o de concepciones particulares como, por ejemplo, de la política) y, por otro, ofrece elementos para desarrollar el análisis de los conceptos centrales del modelo. La utilidad de la construcción de modelos queda de manifiesto, en mi opinión, justo en el uso que autores de prestigio han hecho de ellos en años recientes. Sólo como ejemplos, podemos señalar que Macpherson, Held y Habermas han propuesto distintos modelos de democracia, Michael Walzer o Alasdair MacIntyre, tres “versiones rivales” o “tres caminos” para entender a la ética, J.G.A. Pocock un modelo de estudio del pensamiento político que, según él, rompe con el tradicional modelo legalista y, de manera particularmente importante para Italia y el mundo de habla hispana, Norberto Bobbio ha ofrecido una reconstrucción del pensamiento político occidental y de sus “temas recurrentes”, a partir de la confección de tres grandes modelos: el aristotélico, el hobbesiano y el hegeliano-marxiano.

En lo que sigue ofreceré, primero, una breve reconstrucción de la noción de “modelo” aplicada al estudio del pensamiento político. En segundo lugar, analizaré lo que considero la versión principal (o canónica) que es la propuesta por Bobbio y Bovero. En tercer lugar, presentaré algunas críticas a la reconstrucción del pensamiento político que ofrecen a través de sus modelos, y propondré un par de modelos alternativos, que considero “básicos” para comprender, cabalmente, al pensamiento

político. Presentaré estos modelos a través de la obra política de Cicerón y de Maquiavelo.

+ Los modelos en la teoría política.

El autor contemporáneo que establece con claridad la importancia de construir modelos para estudiar el pensamiento político es, sin duda, Norberto Bobbio, en dos artículos seminales, ambos denominados “El modelo iusnaturalista” en los que expone las características centrales (que revisaremos en las páginas que siguen) de lo que él denomina “modelo iusnaturalista”. Antes de pasar al contenido de este modelo (y de los otros dos que completan la exposición del pensador turinés), es necesario revisar los argumentos propuestos por Bobbio y por su alumno, Michelangelo Bovero, para justificar el empleo de modelos en el análisis del pensamiento político.

En el primero de sus ensayos sobre el “modelo iusnaturalista”, Bobbio acepta una posible crítica a la propuesta de abordar al pensamiento político desde “modelos”. Según Bobbio tal propuesta “... puede parecer una operación arbitraria y estéril”. En efecto, uno de los riesgos que corre quien pretende reconstruir la enseñanza de autores o de tradiciones diferentes, es proponer unidades artificiales, basadas más en el prejuicio del autor, que en una afinidad teórica efectiva. Como se sabe, Bobbio propone reconstruir el pensamiento de los clásicos políticos de la modernidad (Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau), bajo el título “modelo iusnaturalista”, a pesar de que el pensamiento político estoico, romano y medieval está propuesto justo en términos de la doctrina del derecho natural. Es por ello que Bobbio reconoce que se le puede acusar de haber producido un modelo arbitrario y, por lo tanto, inútil. Es de suponer que Bobbio buscaba ofrecer modelos que estuviesen de alguna manera justificados (que no fuesen arbitrarios) y que, además, fuesen útiles en el estudio del pensamiento político. Bobbio

encuentra la utilidad y la justificación del modelo en la contraposición con un conjunto diferente de teóricos de la política que comparten supuestos y argumentos acerca de en qué consiste la política, para qué sirve y como funciona, y que denomina “modelo aristotélico”. El argumento de Bobbio sobre los modelos del pensamiento político puede reformularse, *in nuce*, de la siguiente manera: se trata de ofrecer reconstrucciones teóricas de diversas teorías que tienen algunos elementos en común (supuestos, argumentos, propuestas), cuya utilidad y justificación se encuentra no tanto en el modelo considerado en sí mismo, sino en la oposición con otro “modelo”. Para Bobbio, entonces, la pertinencia del trabajo con modelos reside, fundamentalmente, en la propuesta de modelos *contrapuestos* (que, además, suelen ser “dicotómicos”, como veremos adelante).

No es Bobbio, sin embargo, quien ofreció una justificación y análisis detallados de la utilización de modelos en el estudio de las ideas políticas. Esta tarea fue cumplida por Michelangelo Bovero en su artículo “Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista”. Bovero parte (como es de imaginarse) de una dicotomía: los “modelos teóricos” pueden ser o descriptivos o prescriptivos. En el primer caso, se trata de “copias” y su valor (pertinencia, utilidad) depende de que sean o no “copias fieles” del original, es decir, de que en verdad reconstruyan los elementos básicos de una situación, de un fenómeno o de un conjunto de teorías. En el segundo, se trata de “arquetipos”, que se proponen como principios que pretenden una validez normativa. Esta es una distinción de enorme relevancia para los modelos que propongo en este texto, como espero que quede claro en la segunda sección. Para Bovero, esta diferencia no es tan importante, en la determinación de la pertinencia y la relevancia de los modelos, como el hecho de que, en ambos casos se trata de “tipos” (que recuerdan a la noción de “tipos ideales” de Max Weber). En palabras del propio Bovero:

De la noción de modelo en ambas acepciones, y no solamente en la homóloga a “arquetipo”, es ineliminable la connotación de “tipo”. En otras palabras, para valer como tal frente a un cierto orden de realidad o de clase de fenómenos, un modelo debe contener imprescindiblemente, e independientemente del significado prescriptivo o descriptivo, la referencia a realces esenciales de los cuales presenta la forma o esquema fundamental y la contextura en un conjunto coherente. Sólo que el tipo-arquetipo *precede*, mientras el tipo-éctipo *sigue* aquello de lo que respectivamente quieren ser modelo.

Hay, entonces, dos elementos a destacar en la argumentación que Bovero ofrece para apoyar el uso que él y Bobbio hacen de la noción de “modelo”: en primer lugar, como el propio Bovero reconoce, es imprescindible que todo modelo ofrezca una reconstrucción de teorías que tome en cuenta elementos de las teorías a reconstruir. En segundo lugar, es necesario tener en claro, en la formulación de modelos en teoría política, si el modelo es normativo, descriptivo o analítico y, en caso de que sea normativo, si se trata de normatividad “técnica” o “moral”.

Además de estas consideraciones, Bovero ofrece un análisis de tres referencias distintas del concepto de ‘modelo’, cuando se le usa para elucidar la naturaleza de la política. Un “modelo” puede ser concebido, sostiene Bovero, o como un simple “esquema ordenador”, construido por el estudioso para destacar los elementos principales de las teorías de los clásicos y reagruparlos por “géneros próximos”. También puede ser concebido, en otro nivel, como “... la osamenta fundamental de un determinado modo de pensar la política en una cierta época histórica ...” y, finalmente, ... se puede ver en el modelo una manifestación abstracta de la razón, una estrategia racional para afrontar el problema político, o bien un horizonte que obligatoriamente hace pensar en la política, pero que no está vinculado *per sé* a

alguna época histórica específica. En este caso nuestros modelos aspiran a tener una validez universal, semejante a la de las formas trascendentales, si bien entre ellas opcionales, del pensamiento político o razón política.

Así, Bovero propone tres diferentes modos de entender la noción de “modelo”: como “esquema ordenador”, como “paradigma de política” y como “prototipo” (o “pauta”) de política. Bovero sostiene que su análisis del modelo iusnaturalista se mueve entre la segunda y tercera concepción, es decir, lo considera como una estrategia racional para afrontar los problemas de la política. Podemos concluir legítimamente, por tanto, que tanto para Bovero como para Bobbio, el objetivo fundamental del análisis del “modelo iusnaturalista” (y su preferencia por tal modelo frente al “aristotélico” o al “hegeliano-marxiano”), es obtener un par de cosas: en primer lugar, un resumen de una concepción general de la política y, en segundo lugar, un modelo de solución racional de los problemas de la política. Volveré sobre este tema en la siguiente sección del trabajo.

+ La propuesta de Bobbio.

Dado que los textos de Bobbio son ampliamente conocidos en nuestro medio, no me detendré demasiado en su exposición, aunque sí en la presentación de algunos comentarios críticos; además, tomaré a los textos de Bovero sobre el tema como parte de la misma presentación de los tres modelos antes mencionados.

En su artículo original, Bobbio presenta al “modelo iusnaturalista” como constituido por 6 características básicas:

1) El punto de partida del “... análisis del origen y fundamento del Estado ...” es el *estado de naturaleza*, es decir, un estado *no-político* y *anti-político*.

- 2) Entre Estado político y estado natural hay una relación de contraposición, pues el Estado político tiene por función corregir o eliminar los defectos del estado natural.
- 3) El estado de naturaleza está formado por individuos, considerados singularmente y no asociados (aunque asociables).
- 4) Estos “individuos”, que son los elementos constitutivos del estado de naturaleza, son libres e iguales.
- 5) El paso del estado natural al político no es resultado de “la fuerza de las cosas”, sino de una o mas convenciones, es decir, de la ejecución de actos “voluntarios y deliberados” y, por ello, el estado políticos es un producto, “creado” por seres humanos y, en ese sentido, “artificial”.
- 6) El principio de legitimidad es el “consenso” y no la tradición o la fuerza.

Este modelo puede ser efectivamente un “modelo”, según los comentarios metodológicos del propio Bobbio, sólo si es posible encontrar otro (u otros) conjunto de teorías sobre la política que se le oponga. En el fondo, entonces, Bobbio tendría que encontrar, como temas fundamentales del pensamiento político, los mismos temas que ha enumerado en el artículo señalado, aun si el contenido es distinto. Como el lector se podrá dar cuenta, Bobbio tenía buenas razones para suponer que su modelo podría ser considerado como “arbitrario”.

Como era de esperarse, Bobbio encuentra efectivamente los mismos temas, no sólo en el modelo “aristotélico”, sino también en el “hegeliano marxiano”. De hecho, Bobbio encuentra los mismos temas en *cualquier autor relevante de la historia del pensamiento político*. En palabras del propio Bobbio:

Comparando las seis características de los dos modelos, aparecen claramente algunas de las grandes dicotomías por las cuales está marcado el largo camino de la filosofía política hasta Hegel: a) concepción racionalista o histórico-

sociológica del origen del Estado; b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista atomizante o concepción social y orgánica del Estado; d) concepción idealizada del estado prepolítico de donde traen sus orígenes las teorías de los derechos naturales o concepción realista del hombre en sociedad que sostiene que el hombre ha vivido siempre en estado de sujeción y de desigualdad; e) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; f) teoría de la legitimación a través del consenso o a través de la fuerza de las cosas.

Como el amable lector puede darse cuenta, Bobbio encuentra efectivamente los mismos temas, resueltos de otra manera, en el pensamiento clásico, moderno y decimonónico. Estos son los problemas del origen, naturaleza, estructura, destino, fundamento y legitimidad del poder supremo. Para Bobbio, entonces, hay un grupo de temas clásicos y recurrentes que *agotan* las posibilidades del análisis de la teoría política.

Los elementos que distinguen a los tres modelos, entonces, pueden resumirse en dos grandes dicotomías: natural - artificial e individuo - comunidad. Si estas dos *grandes dicotomías* ordenan el discurso de Bobbio y Bovero sobre los modelos del pensamiento político, podemos ver que, en última instancia, lo que proponen son dos grandes modelos diferentes que, si bien comparten los temas fundamentales (y, por ello, recurrentes) son, a fin de cuentas, modelos *verdaderamente contrapuestos*, es decir, reconstrucciones de cómo se concibe la política y de cuál es el *bien político* que tienen supuestos y objetivos diferentes. A pesar de sus claras diferencias, lo que permite presentarlos como *modelos* del pensamiento político es el hecho de que, aun si de maneras diferentes, ambos grandes modelos tienen por objeto final y, casi podríamos decir, por *razón de ser*, la proposición de una solución racional a los problemas

políticos. Este elemento fundamental ha sido claramente expuesto por Michelangelo Bovero, en un par de artículos distintos:

Efectivamente, por encima de las variantes introducidas por los exponentes específicos de cada escuela [dentro del modelo iusnaturalista] la situación política final es constantemente presentada como la solución racional de los conflictos sociales fomentados por los intereses egoístas, en última instancia por las pasiones, que caracterizan la condición anterior.

Ha sido eficazmente observado que en relación con la tradición iusnaturalista, la filosofía política hegeliana se presenta al mismo tiempo como disolución y realización: disolución en cuanto critica y rechaza el modelo del que se sirven los iusnaturalistas como instrumento conceptual y lo sustituye por un sistema diferente de categorías, y sin embargo *realización en cuanto con el nuevo modelo Hegel persigue el mismo objetivo de una justificación racional del Estado, por lo cual la filosofía política hegeliana sigue siendo una filosofía del Estado-razón, como lo era la iusnaturalista*, aunque sea una filosofía diferente porque la racionalidad que Hegel atribuye al Estado es diferente.

Es claro, a partir de declaraciones tanto de Bobbio como de Bovero, que ambos preferirían, si tuviesen que elegir entre dos alternativas (posibilidad, por cierto, que ellos mismo abren con su tratamiento dicotómico de la historia del pensamiento político), elegirían al modelo iusnaturalista como el modelo que, en efecto, ofrece respuestas *correctas y válidas*, a los grandes temas del pensamiento político enumerados antes. La razón fundamental de esta preferencia ha sido claramente expuesta por Bovero. Lo que se recupera con el modelo iusnaturalista son dos cosas: por un lado, el individualismo frente a cualquier colectivismo y comunitarismo y, por el otro, la perspectiva “racionalista”, atacada a partir del siglo XIX o por el historicismo, o por

irracionalismos sean de origen romántico o, diríamos hoy, “posmodernos”. En el fondo, entonces, a través de su análisis de los modelos del pensamiento político, Bobbio y Bovero proponen una perspectiva privilegiada no sólo para el estudio de las ideas políticas, sino también para la reflexión contemporánea: se trata de una concepción que, claramente, hace a la política dependiente de la ética (de una teoría de la obligación política) y, en segundo lugar, insiste en la posibilidad efectiva de una solución racional a los problemas de la política.

+ Las dificultades del modelo de Bobbio y el desafío maquiavélico.

Es indudable que el modelo propuesto por Bobbio y Bovero recupera efectivamente los rasgos básicos de tres concepciones generales de la política que han sido dominantes, cada una en distintas épocas de la historia de occidente. Sin embargo, es posible señalar algunas dificultades en la propuesta de Bobbio que reducen la utilidad de los modelos y, más importante, que impiden el reconocimiento de una manera distinta de estudiar y analizar la historia del pensamiento político occidental. El problema fundamental, en mi opinión, es la persistencia del modelo de la filosofía política como “ciencia práctica”, es decir, como una ciencia moral que tiene por tarea fundamental el establecimiento racional de los fines de los seres humanos así como de los medios para resolver sus problemas morales y políticos. En este modelo del pensamiento político (que es el dominante en la academia) hay una solución de continuidad entre la moral y la política o, en otras palabras, entre las obligaciones que tenemos como individuos y las que tenemos como ciudadanos. Este *dato* determina al tipo de teoría que buscamos: la política queda, por completo, integrada al interior de la ética. El trabajo del filósofo político, entonces, es el desarrollo de una ética pública, es decir, de una teoría normativa acerca de dos temas básicos: en primer lugar, el “bien

común” y la justicia y, en segundo lugar, el tema de la obligación política, es decir, el tema de por qué estamos *racionalmente obligados* a obedecer al soberano. Hoy en día será difícil encontrar a algún filósofo académico (profesional) de la política que no esté de acuerdo con la breve descripción de su labor expuesta líneas arriba (aun si le pudiese parecer un tanto limitada). Este es precisamente el principal problema de los modelos de Bobbio: cancelan por completo la atención a toda una tradición diferente de pensamiento político. La limitación de los modelos de Bobbio y Bovero aparece con claridad, en mi opinión, en el hecho de que no cubren, ni siquiera de manera general y tentativa, a muchos autores importantes, autores que se caracterizan por rechazar el paradigma de la filosofía política como “ciencia práctica”. El ejemplo fundamental es, probablemente, el de Maquiavelo. Según los modelos de Bobbio, la obra de Maquiavelo debería ser parte del llamado “modelo aristotélico”, al igual que la obra de Cicerón, San Agustín o Santo Tomás. No podría ser de otro modo, pues Maquiavelo escribió cerca de cien años antes que Hobbes, y no pudo recibir la influencia de Newton o Descartes, de manera que tampoco podría compartir elementos centrales de la *propuesta* hobbesiana, como el atomismo o la concepción científicista de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, ¿no resulta un tanto extraño agrupar, en el mismo conjunto, a autores con supuestos y propuestas tan extraordinariamente distintos, como Maquiavelo y Santo Tomás? No obstante, la obra de Maquiavelo cumple con 5 de las 6 características que Bobbio asigna al modelo aristotélico: el punto de partida, es decir, la sociedad natural, relación de continuidad entre familia y Estado, ausencia de noción de estado natural como pre-político, carencia de concepción de igualdad y libertad naturales y solución de continuidad entre sociedades menores y sociedades complejas (con Estado). El único punto en que el modelo claramente no aplica es en el sexto: “... el principio de legitimación de la sociedad política no es el consenso, sino el estado de necesidad (o la

‘naturaleza de las cosas’). Una de las cosas que la lectura de Maquiavelo deja en claro, aun para los intérpretes republicanos del florentino, es que el tema de la legitimidad no aparece, al menos no en su acepción normativa que refiere a la búsqueda de justificaciones racionales para la dominación. Lo que sí aparece en *El Príncipe* y *Los Discursos* es, por un lado, criterios para distinguir entre formas de gobierno mejores y peores (no *buenas o malas*), cuya pertinencia siempre depende de las circunstancias (es decir, no siempre es preferible una república) y, por otro lado, un análisis de índole psicológico sobre las pasiones que inclinan a los hombres a la obediencia y aquellas que los llevan a la revuelta política (miedo y ambición, básicamente). Como intentaré mostrar adelante, Maquiavelo no entra fácilmente en los modelos de Bobbio porque Maquiavelo no comparte la concepción de la teoría política como ciencia práctica que Bobbio utiliza como supuesto de su argumento.

Bobbio reconoce, parcialmente, que hay otra manera de analizar la historia del pensamiento político, pero se resiste a darle el rango de “modelo”, debido a que funciona bajo el supuesto antes señalado (la filosofía política como “ciencia práctica”), cuando acepta la existencia de “*concepciones* realistas e idealistas” de la política. Según Bobbio, las concepciones “realistas” tienen cuatro características básicas:

- 1) la esfera de la política es la esfera en la que se desarrollan las relaciones de fuerza (*potenza - Macht*) y de poder (*Herrschaft*), relaciones que son indicativas de la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas, naciones, cuya característica fundamental es siempre el poder en la doble forma de poder de facto y poder legítimo.
- 2) Esta lucha es incesante porque no hay forma alguna de solución o, como dice Bobbio, *catarsis*, definitiva en la historia.
- 3) Para el realismo político, las reglas de la acción política ni son, ni pueden ser las reglas de la moral, pues en el ámbito de la política el criterio del juicio de las acciones

es el resultado (o las consecuencias). Así, la distinción que, de acuerdo con Bobbio, es “maquiavélica” entre moral universal y moral política se reproduce en la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad.

4) Finalmente, sólo una aproximación realista a la política permite sujetarla a una reflexión objetiva, separada y desencantada. El propio Bobbio propone, como característica de este tipo de reflexión, la formulación maquiavélica: se trata de ir a la “*verità effettuale de la cosa*” en lugar de la *imaginación* de la misma.

Aún esta breve reflexión sobre el realismo muestra que sería muy difícil introducir a autores considerados realistas en alguno de los tres modelos originalmente propuestos. Bobbio acepta que en la historia del pensamiento político hay escritores realistas e idealistas, pero reconoce que quien inicia la tradición es Maquiavelo, y menciona como *momentos* importantes de la misma a Spinoza, Marx, Hegel, Nietzsche y Pareto. Ciertamente, esta no es una lista exhaustiva pero llama la atención la inclusión de Spinoza, Nietzsche y Pareto. ¿Cabrían, junto con Maquiavelo, en alguno de los tres grandes modelos? El problema fundamental, como puede verse si comparamos los listados de las características de los 3 modelos y los de la “concepción” realista de la política, es que para los realistas no se cumplen aquellas condiciones que establecen la solución de continuidad entre los 3 modelos: la solución racional de los conflictos políticos y la dependencia de la política respecto de la obligación moral.

Para Bobbio, como para gran parte de los historiadores del pensamiento político, es prácticamente indiscutible que Hobbes inicia (por no decir que inventa) al pensamiento político moderno. Los argumentos son obvios y los hemos visto, así sea brevemente, en la primera sección de este trabajo. Hobbes parte del individuo y de una concepción científica de las leyes naturales para dar cuenta de las acciones humanas y de la necesidad de la obligación política. Esta interpretación es correcta, si se parte de la

perspectiva de la historia del pensamiento político, pero no lo es si se parte de una perspectiva diferente, de la perspectiva que destaca el problema de la especificidad de la política.

En efecto, es posible *pensar* otra manera de aproximarse a la política y ha sido propuesta, recientemente, por el filósofo francés Alexandre Matherón. Matherón, como parte del análisis de la filosofía política de Spinoza, ofrece una manera radical de analizar la historia del pensamiento político, dividiendo a los autores entre aquellos que insisten en hacer de la filosofía una “ciencia práctica” o aquellos que aceptan lo que Matherón ha llamado el “desafío maquiavélico”. ¿Qué quiere decir que la filosofía (o ‘teoría’, que uso aquí de manera indistinta) política sea una “ciencia práctica”? En palabras de Matherón:

... ella [la ciencia práctica] consiste siempre en determinar el fin verdadero de la naturaleza humana, en deducir los medios necesarios para su realización, y en declarar el empleo de estos medios jurídica y moralmente obligatorio.

Para Matherón, la filosofía política, concebida como ciencia práctica es la manera tradicional de aproximarse al tema, y es empleada por autores tan a primera vista distintos como Santo Tomás, Moro y Hobbes. Entre ellos hay, en efecto, enormes diferencias de contenido (en sus teorías políticas), pero son similares en su concepción general del objetivo y la utilidad de la filosofía política y, por lo tanto, también en lo relativo a los defectos de esta concepción. Un problema (o, para Matheron, error) fundamental es que el funcionamiento efectivo de las propuestas de estos filósofos depende de la virtud de uno o, en el caso de Hobbes, de muchos ciudadanos. El otro gran problema es que son teorías básicamente *normativas* de la política, que ponen poca o ninguna atención en la manera en que efectivamente sucede la política. Revisemos brevemente estos argumentos.

La primera gran pregunta que se puede hacer a Matheron es, ¿cómo juntar en el mismo *paradigma* a filósofos tan diferentes, que tienen propuestas políticas tan distintas, como Santo Tomás, Moro y Hobbes? La respuesta tiene dos partes. Una consiste en que el artículo del que tomo el argumento tiene por objetivo especificar las características distintivas de la filosofía política de Spinoza. La otra, mucho más importante, tiene que ver con la idea de “ciencia práctica”. Esta consiste en primer lugar, como hemos visto, en determinar el fin de la naturaleza humana, es decir, en proponer una concepción finalista, *teleológica*, de las acciones y, en general, de la vida de los seres humanos. Supone, entonces, que tales fines establecen una obligatoriedad o, de otro modo, que el cumplimiento de tales fines se resulta obligatorio. En segundo lugar, se trata de establecer los medios necesarios para la obtención de tales fines. La *puesta en práctica* de tales medios, como Matheron sostiene, resulta también obligatoria, pero no obligatoria en sentido técnico, es decir, no estamos en presencia de un argumento *normativo-técnico* acerca de la necesidad del empleo de tales medios, sino *moral*. ¿Cuál es el problema? El problema radica en dos momentos del argumento: por un lado, su concepción de la naturaleza humana y, por el otro, íntimamente ligado al primero, el requisito del cumplimiento del proyecto. Como Matheron señala, tanto Moro como Santo Tomás (y, uno podría añadir, gran parte de la tradición filosófica occidental), mantienen el mismo modelo de naturaleza humana: “... naturaleza finalista, libre arbitrio, posibilidad permanente de ordenar todo de acuerdo a la razón”. Esta concepción, que inicia con Platón, encuentra su realización lógica en la *Utopía* de Moro: es una descripción propia de una edad de oro, de un país de fantasía que, literalmente, no existe, no ha existido, ni existirá (en contra de lo que los filósofos profesionales de la política creen).

La normatividad del argumento de Santo Tomás depende de una concepción clásica de la ley natural, mientras que el de Moro depende de una concepción del bien político que a su vez depende, aunque no sea explícitamente, de la misma concepción de ley natural que Santo Tomás. La pregunta que se impone es, ¿puede decirse lo mismo de Hobbes? ¿No rechaza Hobbes, como “absurda”, la idea del libre arbitrio,? ¿No defiende una concepción científica o, al menos, geométrica, de la ley natural? Matheron reconoce la especificidad de la obra de Hobbes, y sus diferencias con el pensamiento político greco-latino y medieval, pero sostiene, en un punto crucial de su argumento, que Hobbes pertenece a la tradición que concibe a la filosofía política como una *ciencia práctica*. Según Matheron,

Hay una ley natural que nos obliga a hacer aquello que es indispensable a nuestra conservación y que nos impide [*interdit*] hacer lo contrario. Si el hombre no tiene libre arbitrio, sus desórdenes pasionales no dejan de ser por ello «vicios en los que el hombre cae por sus propias acciones»; dado que la ley esta allí, inscrita en su naturaleza, no puede evitar conocerla, el hombre debe deducir todo lo que se encuentre lógicamente implicado en ella y es culpable si no lo puede hacer; culpable de absurdo lógico. Y es de esta ley que se deduce la necesidad (normativa) de convenir un contrato social que otorga el poder absoluto a un soberano.

Así, Hobbes retoma, si bien con características *modernas*, el viejo proyecto, inaugurado por Platón y Aristóteles, de concebir a la ética y a la teoría política como la misma “ciencia práctica”, es decir, como un esfuerzo normativo que o parte de supuestos insostenible a la luz del conocimiento científico (por ejemplo, la noción de libre arbitrio) o establece, de manera axiomática, obligaciones morales, aun fuera ya del marco teórico que les otorga sentido, es decir, de una reflexión teológica.

Hay, un segundo error, señalado antes, que podríamos denominar como el “síndrome voluntarista”, es decir, la convicción de que las soluciones a la política (que, por lo demás, son siempre finales), vendrán de la racionalidad de uno o varios actores políticos. En respuesta, Matheron afirma que la teoría política de Spinoza (que es una continuación de la de Maquiavelo), no sostiene que el éxito en política depende de la voluntad de algunos individuos moral y cognitivamente privilegiados sino, partiendo del supuesto de individuos pasionales, de equilibrios autorregulados o, en todo caso, inducidos por instituciones. En contra, entonces, de la propuesta que depende del conocimiento del bien político y que propone que éste sea enseñado a individuos racionales capaces de conocerlo y de actuar motivados por tal conocimiento, se propone una teoría especulativa, cuyo objeto es el conocimiento objetivo del determinismo causal (débil) que dirige la conducta real de los hombres pasionales; la tarea, entonces, no será ya el establecimiento de las normas que la razón *debe* seguir, sino la especificación de distintos tipos de sistemas políticos autorregulados con la ayuda de ciertas instituciones.

En resumen, el desafío maquiavélico consiste en pensar a la política desde supuestos inmanentes y naturalistas, concibiéndola como autónoma y, por ello, reconociendo sus imperativos particulares. Consiste, además, en abandonar toda la parafernalia metafísica que la tradición occidental ha producido como elementos centrales de la teoría política concebida como “ciencia práctica”: teleología, definición de la naturaleza humana como racional, concepción legalista de la moral y, con ella, de la obligación como tema central.

En mi opinión, Matheron tiene razón cuando señala que el “desafío maquiavélico” establece una separación radical entre dos modos básicos de entender a la política: uno trascendente y moralista, el otro inmanente y naturalista. Uno podría

contestar diciendo que es por lo menos extraño que nadie, antes de Matheron, se haya dado cuenta de esta partición radical en la historia del pensamiento político y, más importante, en las concepciones generales de la política. Se podría contestar a esta crítica diciendo que justo la radicalidad de la propuesta la hace difícil de concebir para los teóricos de la política; quedaría, sin embargo, la duda acerca de su pertinencia. No obstante, es posible encontrar en la historia del pensamiento político a otro autor, además de Spinoza y Matheron, que reconoce en la obra de Maquiavelo el momento fundamental de la división entre la filosofía clásica y moderna, es decir, que reconoce que Maquiavelo critica y, hasta cierto punto, cancela la enseñanza política de los clásicos. Me refiero a Leo Strauss, quien sostiene que Maquiavelo produce un tipo totalmente distinto de enseñanza política (“diabólica”), como resultado de una pequeña operación mental que altera por completo los supuestos del pensamiento clásico. Maquiavelo, dice Strauss, “baja la mira” de la teoría política, altera los objetivos de la misma; en lugar de buscar el bien político, queda satisfecho con una reflexión sobre los regímenes políticos sacada de la historia, es decir, de la práctica efectiva de la política. En palabras del propio Strauss:

El fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo. Intentó implantar -y lo logró- la ruptura con toda la tradición de la filosofía política ... quiero ir directamente a su crítica de la moralidad, que es idéntica a su crítica de la filosofía política clásica. El punto principal se reduce a esto: es erróneo todo planteamiento de lo político que culmina en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya actualización es altamente improbable. Vamos, pues, a abandonar el camino de la virtud, el objetivo más elevado a que una sociedad puede tender, y vamos a dejar llevarnos de la mano por los objetivos que todas

las sociedades persiguen realmente. Maquiavelo rebaja conscientemente los niveles de la acción social.

Para Strauss, Maquiavelo es un autor *diabólico* [*evil*] puesto que, en primer lugar, cancela el proyecto de la búsqueda del bien político y, en segundo lugar, reconoce sólo a la historia como maestra. En otras palabras, lo que Strauss, en última instancia, no soporta de Maquiavelo, es que parece haber aceptado, antes de tiempo el *dictum* spinoziano: “por realidad y perfección -decía Spinoza- entiendo lo mismo”. Lo que Strauss no acepta es el imperio de la inmanencia.

Independientemente de la opinión que Strauss tenía de la obra de Maquiavelo, lo que queda claro es que, en su opinión, Maquiavelo rompe efectivamente con la tradición clásica. Vale la pena señalar que, si bien considera que Hobbes es parte de la filosofía política moderna y, por tanto, propone una concepción equivocada de la política, también critica la interpretación que lo concibe como un científico de la política y, en su lugar, identifica a la “vanidad” (una pasión) como la base del miedo a la muerte violenta, lo que le permite concluir que en la base de la primera ley natural hay una consideración normativo-moral.

+ Cicerón y Maquiavelo: los dos modelos básicos de la política.

Las interpretaciones que Matheron y Strauss ofrecen de la obra de Maquiavelo, destacan aspectos y consecuencias de la misma que no son tomados en cuenta en los modelos propuestos por Bobbio y Bovero. En primer lugar, queda claro que es al menos posible concebir un *tipo* de pensamiento político que no funcione (ni aspire a funcionar) como una *ciencia práctica*. En segundo lugar, se abre la posibilidad para pensar la política como una *actividad autónoma* (que no autárquica), respecto de la moral y de la religión, es decir, respecto de instancias de valor trascendentes o trascendentales. En

tercer lugar, resulta posible pensar a la política sin recurrir a un esquema de explicación teleológico. En cuarto lugar, se abre la posibilidad de pensar la política partiendo de un individuo esencialmente pasional (no racional) y, finalmente, deviene posible pensar la política ya no desde la pretensión de resolver los conflictos sociales a partir de la razón, sino partiendo del supuesto de la imposibilidad constitutiva de alcanzar una solución definitiva (es decir, frente al cognitivismo político se impone el escepticismo). ¿Es posible proponer un modelo *distinto* (respecto de los de Bobbio), a partir de estos elementos? La única manera de responder a esta pregunta es proponiendo, efectivamente, un modelo distinto: me ocupo de ello en lo que resta del trabajo.

¿Qué características deberá tener un modelo *alternativo* del pensamiento político? Si seguimos las indicaciones metodológicas de Bobbio (revisadas en la sección 1 del presente trabajo), un “modelo” tendría que reconstruir las características fundamentales (más importantes) del pensamiento político común a un grupo de autores y, en segundo lugar, tendría que ser posible contrastar tal modelo con algún modelo opuesto. Es decir, para proponer *un* modelo alternativo, es indispensable reconstruir *dos*. Por ello, ofrezco como modelos *básicos* del pensamiento político a dos maneras distintas de entender la realidad política, ejemplificadas por las obras políticas de Cicerón y de Maquiavelo.

¿Por qué básico? Porque propone como problema fundamental el de estudiar la política como una *actividad autónoma*, es decir, considerada en sí misma, sin dependencias o de otras actividades, como la religión o la moral, o de otras esferas de valor (como la teología o la ética). ¿Por qué Cicerón y Maquiavelo y no, como por ejemplo propone Matheron, Spinoza enfrentado a Santo Tomás? La razón fundamental ha sido ya ofrecida: siguiendo a Matheron y a Strauss, Maquiavelo puede ser considerado como el “inventor” de una forma peculiar de ver la política que la concibe

como autónoma y como una actividad cuyo objetivo fundamental es la seguridad y la paz y cuyo medio específico son el poder y la actividad que lo encarna, la dominación. En la literatura contemporánea sobre la obra de Maquiavelo hay, además de estas dos interpretaciones, otra que identifica con claridad los elementos que hacen de su obra el verdadero parte aguas de la historia del pensamiento político. Esta interpretación ha sido ofrecida por Joseph V. Femia en su libro *The Machiavellian Legacy*. Femia sostiene que en la obra de Maquiavelo podemos encontrar, como supuestos del argumento, una profunda hostilidad al "esencialismo", a la propuesta de valores "a priori", impuestos sobre los hombres por Dios o la naturaleza, y revelados a nosotros por la sagrada escritura o la razón abstracta. Según Femia, para Maquiavelo no hay valores o normas incondicionales, ni modos universalmente válidos de conducta, ni "esencias" supra-históricas, distintas de los atributos observables de los seres humanos". De lo que Femia habla aquí, en mi opinión con enorme perspicacia, es de aquello que distingue a la obra política de Maquiavelo (y de sus seguidores) de la mayor parte de los filósofos de la política, antiguos, modernos o contemporáneos: su radical naturalismo (o materialismo, si se desea) y su clara perspectiva inmanentista. Esta es, en efecto, la llave maestra que permite el acceso a la comprensión correcta de los escritos de Maquiavelo y de la teoría política que ellos inauguran.

Para Femia es precisamente el rechazo a los "universales abstractos", lo que permite explicar por qué la obra de Maquiavelo representa un cambio radical en la historia del pensamiento político. Femia acepta la hipótesis (hoy en día puesta en duda por las interpretaciones que enfatizan el republicanismo en la obra de Maquiavelo), que sostiene que Maquiavelo presenta *una sola* teoría de la política en ambos textos; la única diferencia es que en uno el acento está puesto en los principados y, en el otro, en las repúblicas, que son las dos únicas formas de gobierno posibles (como señala en la

primera oración del *Príncipe*) . La mejor manera de entender la interpretación que Femia hace de Maquiavelo consiste en identificar aquellos elementos de la cultura política clásica y medieval contra los que el florentino se revela: se trata de una concepción del mundo

... teleológica (toda la creación está gobernada por propósitos divinos), holista (todo está orgánicamente unido con todo lo demás), jerárquica (los órdenes cósmicos y sociales están graduados de acuerdo a grados de proximidad o pureza respecto de dios), estática (el plan de dios, como dios mismo, es eterno y no puede cambiar) y ultra-mundana (el espíritu del hombre es alimentado por la vida interna cuyo centro descansa afuera de la ciudad terrena y de la humanidad carnal).

En efecto, para Femia Maquiavelo trabaja a partir de una concepción del mundo y de la naturaleza totalmente distinta: rechaza toda teleología, la noción de cosmos, la noción de una jerarquía natural, la idea de que el mundo y la naturaleza no cambian o de que la justificación de la acción e instituciones humanas está fuera de la naturaleza. Según Femia, para Maquiavelo, “... el universo no está gobernado por la razón o la mente; la estructura de la realidad es básicamente un sistema de movimiento físico” o, en relación a la naturaleza humana “El comportamiento del hombre no está determinado ni limitado por normas o fuerzas trascendentes ... todo es reducible a dimensiones y pasiones humanas”.

Este rechazo de la metafísica o del “razonamiento *a priori*”, se refleja en la preferencia de Maquiavelo por un método y dos temas. El método es algo parecido al llamado “método empírico”. Los temas a los que Femia hace referencia son, por un lado la preferencia por lo que hoy se llama “consecuencialismo” en ética y, el más importante, su concepción del objetivo de la política como el medio que los seres

humanos han encontrado para satisfacer su ambición y su deseo de estima. Para Femia el empirismo de Maquiavelo desemboca en una particular punto de vista para entender la política: el llamado “realismo político”. El contenido de la noción de realismo político en Maquiavelo aparece en el famoso párrafo del cap. XV del *Príncipe* en el que afirma su preferencia por la “*verità effettuale*” de la cosa y su rechazo por las teorías que imaginan repúblicas que nunca existieron. Femia analiza este párrafo y nos ofrece tres “proposiciones” que definen al realismo político de Maquiavelo:

- (1) los hombres no son lo que parecen; a pesar de sus declaraciones de buena fe, son generalmente malvados -al menos en su comportamiento político;
- (2) los proyectos ideales, sin relación con los problemas prácticos, son inútiles; y
- (3) la supervivencia -condición de todos los otros bienes políticos- suele requerir acciones que no son guiadas por la moral bíblica tradicional.

Femia reconoce correctamente tanto el contenido del “realismo político” de Maquiavelo, como el nexo entre este último, el rechazo a la metafísica y la preferencia por el empirismo.

En mi opinión, entonces, la interpretación propuesta por Femia nos ofrece los elementos clave que, a su vez, nos permiten transformar la obra de Maquiavelo en un *verdadero* modelo *básico* del pensamiento político. Queda por mostrar, sin embargo, la pertinencia de oponer la obra del florentino a la de Cicerón, es decir, falta demostrar tanto la pertinencia de la oposición, como la posibilidad de obtener un “modelo” de los desordenados textos del político romano. A reserva de demostrar este punto con la revisión y el análisis de los textos de Cicerón, es posible establecer un par de líneas de justificación. En primer lugar, la obra política de Cicerón, particularmente en sus textos “teóricos” (*De los deberes*, *Las leyes* y *De la República*), se ajusta perfectamente al “paradigma” al que, de acuerdo con Femia, Maquiavelo se enfrentaba. En segundo

lugar, hay suficiente evidencia tomada de la lectura del *Príncipe* y de los *Discursos*, que permite sostener que Maquiavelo tenía en mente, como el “modelo” de teoría a la que debía atacar, a la obra de Cicerón. Espero que estas dos líneas argumentativas queden claras en la exposición de los dos modelos básicos.

+ Cicerón.

Cicerón no ha sido un autor favorito de los filósofos políticos, al menos durante el siglo XX. El político romano ha sido considerado como un autor menor, sin profundidad filosófica, cuyo único valor, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, radica en la popularización (y, muchos dirían, vulgarización) del pensamiento estoico. El rechazo que la modernidad hizo de Cicerón es significativo si tomamos en cuenta que, como ha señalado Richard TUC, los niños de Europa estuvieron expuestos, por 1500 años (del s. IV al XIX), a dos grupos de textos como base de su educación: la Biblia y la obra de Cicerón. En efecto, a pesar del rechazo del siglo XX, es indispensable reconocer que la obra de Cicerón tuvo una enorme influencia en la educación de las élites europeas, influencia que resultó de enorme importancia en dos grandes campos: la retórica y la moral (que, para Cicerón, incluía claramente a la política). La influencia de Cicerón fue especialmente notable durante el renacimiento, particularmente en el movimiento cultural que hoy se denomina “humanismo”. Los elementos del modelo que llamaré aquí “clásico-normativo”, tomados de la obra de Cicerón, son los siguientes:

- 1) Concepción racionalista de la naturaleza humana.
- 2) Concepción teleológica del cosmos.

- 3) Concepción de la existencia de una esfera trascendente de valor, que la razón descubre y plantea en términos de la ley natural. El fundamento de la ley natural es la voluntad de Dios.
- 4) Concepción legalista de la vida moral, basada en el establecimiento de obligaciones derivadas de la ley natural.
- 5) Definición del objetivo de la política como la consecución del bien común, a partir de la voluntad divina expresada en la ley natural. Por lo tanto, dependencia completa de la política respecto de la ética.

Para el político romano, es justo la razón, que es una facultad de la que están dotados los seres humanos, lo que les distingue de los animales y les permite, en primer lugar, entender:

Instinto común de todos los animales es el apetito de unirse, con el fin de procrear y tener cierto cuidado de la prole. Pero entre el hombre y los demás animales hay esta gran diferencia, que éstos se mueven solamente en cuanto los estimula su sentido, y se acomodan tan sólo a lo que tienen delante de sí con muy poco sentimiento de lo pasado y lo futuro. El hombre, en cambio, estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara lo necesario para ella [*Deberes* I,4].

Es justo la capacidad racional lo que, además de distinguir a los seres humanos (convertirlos en un “*imperium in imperio*” como diría Spinoza) del resto de la naturaleza, les permite comprender que hay un orden de valor trascendente, reconocido por la razón, que establece, en primer lugar, el objetivo al que los seres humanos deben conducir sus acciones y, en segundo lugar, las obligaciones que de éste se derivan. Me

refiero, como es obvio, a la noción de “ley natural” que, si bien no es un invento de Cicerón, sí encuentra su primera expresión coherente en la obra del romano. Dicho muy en breve, la enseñanza ético-política de Cicerón, expuesta en *De los deberes*, se resume en la propuesta siguiente: lo útil es, también, lo honesto. Ahora bien, ¿qué es lo honesto?

... sustraer algo a otro y que el hombre aumente su beneficio con el daño de otro es más contrario a la naturaleza que la pobreza, que el dolor, que todo lo demás que puede acaecer al cuerpo o a los bienes externos. Pues ante todo quita la vida en común y la sociedad humana. Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay con la naturaleza [*Deberes* III,5].

En la propuesta de Cicerón, el nexos “honesto” - “útil” queda expuesto con claridad. Si lo honesto consiste en respetar la propiedad ajena y en evitar el daño a los demás, resulta evidente para nuestro autor que vivir de acuerdo con tales normas es, además, *útil*, en tanto que sólo así se evitará el conflicto y, por tanto, la “vida en común y la sociedad humana” podrán mantenerse. Hasta aquí no habría demasiado que objetar a Cicerón, más allá de que es una propuesta demasiado abstracta para poder ser considerada como un principio guía de la acción política. El problema aparece en la última línea: la convivencia humana es “lo más conforme que hay con la naturaleza”. ¿Cómo sabemos esto? Porque tal cosa es lo que “... busca ... la razón natural, que es la ley divina y humana” [*Deberes* III,5]. Quien quiera vivir de acuerdo a esta ley, y sólo los racionales podrían querer tal cosa, entenderán que la “... cortesía, la justicia, la liberalidad, son mucho más conformes a la naturaleza que el placer, que la vida, que las riquezas, y es propio de un alma grande y elevada despreciar todo esto y tenerlo por nada en comparación con el bien común” [*Deberes* III,5].

Esta razón *natural* aprehende, fundamentalmente, a la “ley natural”:

... la ley es la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza, que prescribe lo que debe hacerse y prohíbe lo que es preciso evitar. La misma razón sólidamente establecida y realizada en la mente del hombre, es la ley ... la ley ... es la fuerza de la naturaleza, ella es el espíritu y la razón del hombre prudente, ella es la regla de lo justo y de lo injusto [*Leyes* I,6].

¿De dónde surge esta ley? ¿Cuál es su origen? Cicerón ofrece una respuesta que no deja lugar a dudas: Dios es el origen de la ley natural (que es la ley de la razón y, como vimos, también es la ley divina):

Ahora bien, todos obedecen al orden que reina en los cielos, al principio divino que anima el mundo, y al Dios todopoderoso, de suerte que el universo entero debe ser considerado como la patria común de los dioses y de los hombres [*Leyes* I,7].

El hombre, sostiene nuestro autor, ha sido creado por Dios “en una condición especialísima”, pues sólo él “está dotado de conciencia y de pensamiento”. Además, Dios ha establecido a la naturaleza con el fin de satisfacer los deseos y las necesidades de los seres humanos:

Por eso la naturaleza ha sido tan pródiga de todo lo que hace para ventaja y utilidad de los hombres, de suerte que todo lo que se produce parece que nos lo ha dado premeditadamente, y que no ha nacido por casualidad; y no solamente los granos y las frutas que produce la tierra fecundada, sino también los animales, que se ve claramente que unos han nacido para el servicio de los hombres, y otros para que gocen de sus productos, y otros para que se alimenten de su carne [*Leyes* I,8].

El modelo, me parece, está claramente expuesto en los textos de Cicerón (de los que he tomado sólo algunos párrafos representativos). A pesar de que Cicerón sostiene, en el *De Republica*, que la “ciencia política” tiene por objetivo analizar el camino y las desviaciones de los Estados, para evitar errores y guiarla por el buen camino, los párrafos citados antes muestran con claridad que Cicerón no tenía en mente una “ciencia política” de corte “*pragmático*”, sino una teoría política como “ciencia práctica”, de acuerdo a la definición ofrecida en páginas anteriores.

+ Maquiavelo.

Como el amable lector podrá imaginarse, el caso de Maquiavelo es el opuesto. Siguiendo las recomendaciones de Matheron, será necesario partir, para establecer el modelo “maquiavélico”, del famoso capítulo 15 del *Príncipe*.

Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.

Este párrafo contiene, *in nuce*, la propuesta ético-política y metodológica de Maquiavelo, y muestra con claridad (que será reforzada en otros puntos de su obra) su

profunda diferencia respecto del modelo *ciceroniano*. En primer lugar, no es descabellado sostener que lo que Maquiavelo propone aquí, como criterio de verdad propio de la reflexión acerca de la política, un criterio “pragmático” o “pragmatista”. En otras palabras, Maquiavelo sostiene que el objetivo de una teoría es eminentemente práctico. Se trata de buscar la “verdad real” [*verità effettuale*] de la cosa, a diferencia de una “representación imaginaria” de la misma. ¿En qué consiste esta “verdad efectiva”? ¿Cuál es su criterio? El criterio es la “utilidad”, es decir, que lo que se sostiene haya mostrado su *eficacia*, es decir, que en efecto sirva como guía de la acción política eficaz. La prueba última, sin duda, consistiría, en mostrar que las enseñanzas de Maquiavelo *en efecto* permiten conseguir el poder y la grandeza de los Estados. Esto no se puede probar *a priori*; sólo es posible mostrar, de nuevo, que tales enseñanzas son consecuencias de la experiencia y la historia. Lo que interesa aquí es la diferencia, respecto del modelo ciceroniano, en lo que a perspectiva epistemológica se refiere: Maquiavelo no parte del análisis de una ley establecida por la razón, sino de la experiencia y la historia. En las palabras del florentino, tomadas de la carta en la que Maquiavelo presenta *El Príncipe* a Lorenzo de Medici:

... no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas

Si el punto de partida es distinto, la concepción del *agente* de la política (los seres humanos) también es diferente. Maquiavelo, en contra de lo que sostendrán de historicismos posteriores, acepta la noción de una naturaleza humana que se mantiene a través del tiempo, pero no la concibe en los términos del modelo ciceroniano, es decir, como fundamentalmente racional. Los seres humanos no somos, para Maquiavelo, un

imperium in imperio, ni estamos fuera de la naturaleza. Al contrario, estamos sujetos a las pasiones y, particularmente en política, debemos aprender a usar de nuestro *lado* animal. Como señala con absoluta claridad en el cap. XVIII del *Príncipe*, hay dos formas de combatir, con las leyes y con la fuerza. La primera es propia de los humanos y la segunda de las bestias, pero “... como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre ...”. Para Maquiavelo es claro que lo que nos distingue del resto de la naturaleza es una cuestión de grado (*mayor* inteligencia), más no de calidad. Si no hay diferencia entre nosotros y la naturaleza, no puede haber un origen o justificación trascendente de valores e instituciones. Estos tendrán, *necesariamente*, que ser resultado de la experiencia y las circunstancias, es decir, de la *condición humana*, y no de alguna condición *supra- o infra- humana*. La mejor vía para entender el naturalismo y el immanentismo de Maquiavelo es el tratamiento que ofrece de la noción de fortuna. Maquiavelo *ya* no concibe a la fortuna ni como parte de la providencia, ni como una fuerza cósmica cuyo origen y designio son incognoscibles. Maquiavelo usa ‘fortuna’ para referirse simplemente al “cambio de los tiempos”. La fortuna no es una fuerza de consecuencias irremediables; al contrario, las consecuencias del cambio en las circunstancias pueden ser, si no canceladas sí al menos controladas, si se toman precauciones. No hay nada místico o supra-humano en este análisis: los políticos deben estar preparados para situaciones inesperadas aunque, dada la complejidad de los asuntos humanos, la preparación absoluta es imposible (cosa que, como sabemos, ignoraban los planificadores soviéticos). En palabras de nuestro autor:

Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. Porque se puede apreciar que los hombres proceden

de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riquezas: uno actúa con precaución, el otro con ímpetu; el uno con violencia, el otro con astucia ... y a pesar de estos diversos procedimientos todos pueden alcanzar su propósito [*Príncipe XXV*].

Este párrafo introduce otro elemento crucial para entender la naturaleza de la teoría de la acción humana de Maquiavelo. El florentino parte de un hecho: los hombres buscan un par de fines en sus acciones, la obtención o de gloria o de riquezas. Siguiendo la pista de Spinoza, podemos decir que Maquiavelo pretende *entender* a la naturaleza humana y no sólo *prescribir*, y que sus prescripciones (su teoría de las instituciones políticas) son resultado justo de tal entendimiento. Para Maquiavelo los seres humanos no actúan guiados por la razón, sino por la necesidad: “... los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden” [*Discursos I,3*]. Son las circunstancias las que constriñen a los seres humanos a actuar y, aún más, sólo bajo tal restricción pueden tomar decisiones eficaces o, mejor, *racionales*. No hay, entonces, una guía trascendente, cognoscible mediante la razón, que permita a los seres humanos orientar su acción. Contamos sólo con ciertos rasgos de carácter (virtudes) y la experiencia de cosas “pasadas y modernas”.

Finalmente, todo este discurso sobre la política no plantearía una diferencia radical respecto del modelo ciceroniano si Maquiavelo aceptase a la justicia y al bien común como los objetivos de la política (de la actividad *humana* que llamamos “política”). Es posible afirmar que Maquiavelo *inventa* el realismo político porque establece, como problemas básicos a analizar, los problemas de la seguridad y el poder. El objetivo de la política no es la “gloria”, como muchos intérpretes han sostenido, sino la seguridad. Las ciudades y los Estados se establecen para lidiar con la inseguridad

producida tanto por la escasez como por la naturaleza conflictiva de los seres humanos. Maquiavelo, a diferencia de los defensores del modelo ciceroniano, no se hace ilusiones: sin dominación, la seguridad es imposible: “... los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder...” [Discursos I,1].

+ CONCLUSIONES.

Hace ya muchos años, Isaiah Berlin sostenía que las creencias que guían nuestra actividad (la actividad humana), son resultado de la imagen que tenemos de nosotros mismos y de los demás, es decir, de la concepción que tenemos de los seres humanos. Esta concepción, a su vez, depende de nuestra concepción general del mundo, que a su vez suele estar dominada por varios “modelos o paradigmas”; son los modelos o paradigmas lo que determina “... [tanto] el contenido como la forma de las creencias y la conducta”. En la historia del pensamiento político, estos “modelos o paradigmas”, como hemos visto, son construcciones teóricas que destacan elementos comunes a versiones similares de la política, y que pueden ser contrapuestos a otras versiones. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero han ofrecido tres grandes modelos de la historia del pensamiento político que, como hemos visto, pueden resumirse en dos, a partir de un par de dicotomías básicas: individuo - comunidad y naturaleza - artificio. Hemos visto también que hay un problema básico en la interpretación del pensamiento político ofrecida por Bobbio y Bovero: conciben a la filosofía política *sólo* como “ciencia práctica” y, por ello, establecen como “hilo conductor” de sus modelos la propuesta de una solución racional (con diferentes versiones de razón, claro) al conflicto, es decir, a los problemas de la política. En el trabajo se ha propuesto un par de modelos alternativos, que se distinguen, en parte, justo porque uno mantiene el tema de la solución racional del conflicto, mientras que el otro lo rechaza. Por otro lado, estos

nos modelos no parten de las dos dicotomías antes mencionadas. Los modelos, llamados aquí “ciceroniano” y “maquiavélico”, son construidos a partir de un problema fundamental: el de la autonomía de la política. Es decir, la perspectiva elegida consiste en construir un par de modelos, uno de los cuáles incluye todas las características fundamentales de las teorías que conciben a la política como sujeta o a la religión o a la moral, y el otro propone concebir a la política a partir del “desafío maquiavélico”, es decir, a partir del supuesto de que sólo podemos actuar racionalmente en política si, en efecto, la entendemos como *actividad autónoma de dominación autorizada*. El modelo “ciceroniano” es básicamente prescriptivo, e incluye una concepción racional de la naturaleza humana, una concepción teleológica del mundo, y una concepción jurídica de la moral y de la política, a las que concibe como actividades sujetas a la ley natural, promulgada por Dios y reconocible por la razón. El modelo “maquiavélico” es básicamente analítico-descriptivo, rechaza la utopía y la idea de un orden de valor trascendente, incluye una concepción pasional de la naturaleza humana, rechaza la posibilidad de solución racional y definitiva de los conflictos políticos, y adopta una perspectiva naturalista e inmanentista sobre el mundo, los seres humanos, y la política.

En su “Introducción” a una colección de ensayos, escrita a mediados de los ochenta, John Dunn sostenía que era necesario repensar a la teoría política moderna (Dunn aquí se refería a la teoría política contemporánea) porque es filosóficamente débil y políticamente torpe. Los dos modelos aquí planteados, junto con la crítica a la propuesta de Bobbio, son parte, en mi humilde opinión, de un intento de re-pensar a la teoría política, con el objetivo de reducir su debilidad filosófica y, más que nada, su torpeza e irrelevancia política.

+ BIBLIOGRAFIA.

Bobbio, N. 1973 (1985) “El modelo iusnaturalista”, en Bobbio y Bovero 1985.

- Bobbio, N. y Bovero, M. 1979 (1986). *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna*. México, F.C.E.
- Bovero, M. 1981. “Política y artificio: sobre la lógica del modelo iusnaturalista”, en Bobbio y Bovero 1985.
- Bobbio, N. y Bovero, M 1985. *Origen y fundamentos del poder político*. México, Grijalbo.
- Cicerón, M.T. 1989. *Sobre los deberes*. Madrid, Tecnos.
- Cicerón, M.T. 1986. *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid, Tecnos.
- Femia, J. 1998. *The Machiavellian Legacy*. New York, MacMillan.
- Maquiavelo, N. 1989. *El Príncipe*. Madrid, Alianza.
- Maquiavelo, N. 1987. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza.
- Matheron, A. 1978. “Spinoza et la decomposition de la politique thomiste”, en *Archivo de Filosofía*, no. 1. (También en Matheron, A. 1986. *Anthropologie et Politique au XVIIe Siecle*. París, J. Vrin.
- Strauss, L. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes*. University of Chicago Press.
- Strauss, L. 1999. “¿Qué es la filosofía política?”, en Velasco, A. 1999. *Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx: filosofía, historia y tradición*. México, UNAM.

+ CITAS.