

MAQUIAVELO : ETICA Y MAXIMAS DE DESTREZA POLITICA

JESUS ALBERTO VALENCIA
Profesor
Departamento de Sociología
Universidad del Valle

I

Difícil es llevar a cabo una apreciación justa y cierta sobre la obra de Maquiavelo. Si la primera condición de un espíritu analítico es conquistar un lugar más allá de la veneración y el repudio, de la apología o la denuncia, en pocas obras puede ejercitarse más difícilmente esta condición como en el *Príncipe* de Maquiavelo, objeto como ninguna del escarnio más despiadado o de la más loca aprobación.¹: igual que la imagen de su autor: símbolo del demonio, personaje malvado de innumerables comedias, principio del mal, sinónimo de hipocresía, falsedad, ambición y venganza; o también considerado como un profundo defensor de los más altos ideales políticos y democráticos, “ardiente entusiasta de la libertad”, patriota apasionado o convencido nacionalista. La verdadera figura del hombre o el justo sentido de la obra se desvanecen en un mar inmenso de odios y amores encontrados, en interpretaciones moralistas o en innumerables leyendas que en uno u otro sentido se han ido tejiendo a su alrededor a través de los siglos.

¹ Cassirer hace una excelente reseña de la leyenda de Maquiavelo en *El Mito del Estado* (p. 138-154). Hegel según cuentas fue su primer gran apoloquista. Spinoza lo consideraba un “paladín de la libertad”.

Se trata de comprender es cierto y esto ha de colocarnos en situación distinta. Pero hemos de reconocer lo inevitable y obligado de estas pasiones y prejuicios, en las que aún el lector más desprevenido se encontrará irremediablemente envuelto, y a las que la obra misma presta motivo a pesar de su orientación a describir lo que los hombres efectivamente hacen, a la manera de un empirismo desprevenido, que encuentra útiles sus observaciones para ser sabidas, pero que en ciertos momentos no puede escapar a extremos de cinismo². Lo ineludible de un juicio moral de repudio o aprobación nos obliga aquí más que nunca a colocar por encima de estas connotaciones, las exigencias de comprensión de un espíritu analítico y los problemas de nuestra época y de nuestro contexto particular, como únicos criterios de lectura para pensar una vez más entre tantas otras, la problemática que el texto en mención nos presenta, en cuanto podemos identificar allí elementos fundamentales de nuestra actualidad.

Es difícil por consiguiente, sumarse a la fiesta de conmemoración de una obra y un autor de tales características. En este ensayo se buscará sólo identificar una problemática, a la manera como un lector crítico de una obra literaria encuentra en la situación humana que su texto presenta y describe, los motivos para una reflexión. No se pretende precisar cuál sea el verdadero sentido de la obra de Maquiavelo, no rastrear sus convicciones políticas en contraste con sus descripciones "realistas", no explorar sus ideas religiosas, ni sumarse pampoco a una apología del hombre o a un nuevo moralismo. Solo se trata de identificar las características de la descripción que nos presenta Maquiavelo del actuar de los hombres en el uso del poder y en la vida política, y desde alguna perspectiva contemporánea, reflexionar sobre ella.

II

2

Señala Cassirer (opus cit. p. 168): No son pocos, sin embargo, los escritores modernos que, deliberadamente, hacen la vista gorda ante este hecho patente.

Sabido es que El Príncipe se nos presenta como el resultado de la larga experiencia de un hombre en el conocimiento de los negocios públicos, que adhiere a su soberano como humilde vasallo, ofreciéndole como única dádiva posible desde su modesta condición, la reflexión acerca de cómo deben ser gobernados los principados y cómo deben conservarse, para que “conozca en poco tiempo lo que su experiencia ha sabido en muchos años y con no pocas molestias y peligros”.

En efecto, tomando como referencia su propia experiencia personal como funcionario público que fue durante muchos años, y un gran saber histórico erudito, Maquiavelo trata permanentemente de ofrecer al soberano una serie de máximas políticas que no se derivan de ningún tribunal moral, ni de ninguna referencia teológica, metafísica o religiosa, sino de la propia naturaleza de los hechos históricos que le sirven de fundamento y sustentación. A base de continuos y numerosos ejemplos, ilustra la forma como antiguos y contemporáneos han sabido conquistar un estado, anexarlo, consolidar en él su poder, defenderlo de sus enemigos e incluso perderlo. Lo que trata de captar es cómo han ocurrido allí las cosas en relación a la mecánica de la política, para enseñar a aquellos que en su momento tienen la finalidad de consolidar y sostener un poder, cual ha de ser su comportamiento más razonable en cuanto quieran mantener lo que tienen.

De esta manera por ejemplo compara en el Capítulo III lo que fue la actitud del Rey Luis XII de Francia al ser llamado por los venecianos para ocupar a Italia, con la actitud que los romanos antiguos guardaban con respecto a sus colonias. En el primer caso el rey francés no se acogió a las reglas indispensables para conservar su poder: en lugar de debilitar a la iglesia aumentó sus fuerzas; destruyó las potencias pequeñas en lugar de aumentarlas y apoyarlas; llamó a un rey extranjero para apoderarse de Nápoles; no vino a vivir a Italia y no estableció colonias, y por último labró su ruina definitiva despojando de sus bienes a los venecianos. En contraste con esto los romanos se sometían de manera prudente a las reglas de la política, procurando debilitar a los fuertes, apoyar a los débiles sin aumentar demasiado sus fuerzas, no aplazando las guerras necesarias por evitarlas, habitando y poblando de colonias las regiones conquistadas, etc.

A partir, entonces, de este estilo de razonamiento que busca establecer máximas de comportamiento fundándose siempre en ilustraciones históricas, en comparaciones o en narraciones de éxitos o fracasos, va señalando innumerables y sabias recomendaciones a los gobernantes: es necesario ganarse a los hombres o deshacerse de ellos; cuando los males se preven admiten remedios, pero si se espera a que se presenten se hacen incurables; el príncipe que procura el engrandecimiento de otro labra su propia ruina; una guerra no se evita por aplazarla, y cuando se hace es en ventaja del enemigo; la rebelión permite al príncipe utilizar con menos reparos los medios de asegurar su poder; por numerosas tropas que tenga un príncipe necesita contar con la voluntad de los habitantes; nada hay tan endeble como el poder que no se apoya en sí mismo; los hombres se aficianan a sus semejantes por el bien que les hacen como por el sacrificio que les cuestan; los daños deben hacerse todos de una vez, porque cuanto menos se repitan, menos hieren; los beneficios conviene ejecutarlos poco a poco para que se saboreen mejor; nada hay más arduo ni de éxito más dudoso y arriesgado que la introducción de nuevas leyes; es necesario tomar disposiciones de fuerza para obligar al pueblo a aceptar aquello mismo que empieza a no querer. Y los grandes ejemplos que ofrece la antigüedad son la sustentación esencial de toda su reflexión sobre las limitaciones de la política, los recursos y la posición del adversario, la previsión lógica de los acontecimientos y sus resultados, la mecánica en general en que ha de basarse la conducta de aquel que quiere consolidar y mantener su dominio:

Casi siempre caminan los hombres por sendas trilladas, pocos obran por sí mismos, sino por espíritu de imitación; pero como este espíritu no puede ser exacto en todo, ni suele ser posible llegar a la altura de aquellos que se toman por modelos, el hombre advertido debe únicamente seguir los caminos que abrieron otros, tenidos por superiores, e imitar bien a los que han sobresalido, a fin de que si no consigue igualarlos, tengan al menos sus acciones alguna semejanza con las suyas (Cap. VI.).

Sus máximas morales no encuentran otra sustentación que el conocimiento de hechos anteriores, que sólo basta narrar, para que los juzguen quienes quieran (Cap. VIII). De esta manera se establece lo que es la finalidad de la política: conquistar, consolidar y aumentar el poder. El único juicio sobre ella es verla en relación al éxito en la consecución de tal propósito. De esta

manera la primera parte del texto investiga “las causas de la prosperidad y la decadencia de los estados políticos”, así como la forma y los medios con que se adquieren y conservan. En qué condiciones se encuentra aquel que obtiene el principado por dinero o por el favor de otros? De qué manera el valor y el talento es inútil para conquistar un poder si falta la ocasión propicia para ejecutarlos? En qué forma el buen o mal uso de la crueldad es lo que define el éxito, para aquellos que han llegado a la soberanía por la vía malvada? Cómo ha de ganarse el príncipe la voluntad de su pueblo si quiere tener un recurso para la adversidad? Cómo habría de comportarse un príncipe que conquista una ciudad enseñada a “amar la palabra libertad”; o aquel otro que adquiere la soberanía sobre un pueblo enseñado a ser servil y a obedecer?

A partir del capítulo XV la reflexión se orienta por la vía de demostrar históricamente cuál es la función que las virtudes o los vicios del gobernante adquieren en relación al mantenimiento del poder. Todos los hombres tienen buenas y malas cualidades, todos por tanto son dignos de “alabanza o vituperio”, y el príncipe no menos que cualquier otro ser participa de esta condición humana. Pero ha de saber en relación a su éxito, que el ejercicio de las virtudes o de los vicios tienen en él un significado distinto que en el resto de los mortales: siempre habrá virtudes que si las aplicase producirían su ruina, y vicios y bellaquerías, que puestos en práctica le proporcionen felicidad y provecho.

El príncipe no debe guiarse por ideales que le prescriban cómo debe comportarse, ni querer conducirse con honestidad. Debe saber cómo se vive y no cómo se debería vivir; ha de saber ser malo para no ser víctima de los males; ha de tener un conocimiento de la real condición humana y usar ese conocimiento en la defensa de sus intereses si no quiere correr a su ruina segura e inevitable. Tal es el saber sobre los hombres que quiere comunicar Maquiavelo a su soberano.

Ninguna virtud humana tiene en la lógica del poder un significado trascendente, ni mucho menos un valor en sí misma y por sí misma. Son sólo sus consecuencias en el éxito de la gestión política las que legitiman la coacción de su ejercicio, y las que deben forzar al político a asumirlas o evitarlas, o por lo menos a definir el grado de su aceptación: es bueno que el príncipe

sea generoso pero peligroso serlo demasiado de tal forma que no sea temido y respetado; ha de ser liberal pero en grado conveniente, con medida y discernimiento y sabiendo que es de su avaricia y no de su generosidad de quien depende la estabilidad y prosperidad de su gobierno.

En aras del éxito en la gestión del poder el ejercicio de toda virtud o todo vicio tiene su medida: debe ser clemente pero a tiempo y con medida; debe ser cauto: existe un medio racional entre la seguridad y la desconfianza; ha de buscar un término medio entre el ser temido y ser amado; le conviene más ser temido ya que el temor crea una relación más sólida y fuerte que el amor: la amistad no subsiste contra el interés y depende de la voluntad o del capricho; el temor por el contrario labra una huella más profunda y depende de la voluntad del que gobierna y no del capricho del súbdito. Esta lógica política del éxito ha de contar con los hombres sobre los cuales se ejerce y guiarse por un conocimiento preciso de lo que son en realidad y no de lo que deberían ser. Toda la antropología de Maquiavelo se basa en una sola cosa: los hombres son malos y egoístas. En referencia a tal condición humana ha de referir el príncipe sus actos, si quiere afianzar y mantener su autoridad. Por qué habría el príncipe de supeditarse siempre al cumplimiento de sus promesas, si le causan perjuicios y han cambiado las circunstancias del tiempo en que se comprometió? Todos los hombres están dispuestos a quebrantar sus promesas y el gobernante no sería el bueno entre los malos. Su éxito no depende de la buena fé de sí o de los otros: cuando pueda engañar impunemente porque es útil, debe hacerlo: "tan útil le es perseverar en el bien cuando no hay inconveniente como saber desviarse de él cuando el interés lo exige" (Cap. XVIII).

Pero no es necesario siquiera practicar el bien cuando el interés lo exige. Basta aparentarlo, cuando la apariencia presta idéntico servicio¹. Los hombres son débiles, incautos y tontos. Juzgan por lo que ven y carecen de la suficiente perspicacia para ir más allá de lo que ven sus ojos. Aquellos que algo distinto perciben, son lo suficientemente débiles para tener valor de enfrentarse a la opinión de todos.

El Príncipe ha de saber que muchas veces el ejercicio efectivo de una virtud puede perderlo, y que en tales casos ha de lograr que lo tengan por "piadoso, bueno, fiel, clemente, amante de la justicia" sabiendo muy bien com-

portarse en sentido contrario: "si sus obras correspondieran a sus palabras habría perdido sus estados y su fama".

Y como bien comenta el autor al final del texto, "si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, de nosotros depende la otra mitad" todas estas máximas se dirigen a la prudencia política del príncipe, que logrará entonces poner "barreras y diques" a la avalancha loca del infortunio.

Su enseñanza está dada por su interés de salvar a Italia de la anarquía y lograr la ansiada unidad nacional. Para ello se requería un príncipe que supiera ser "astuto como el zorro para conocer la trampa y fuerte como el león para espantar al lobo".

El sentido fundamental de toda su enseñanza al gobernante puede resumirse en esta frase:

Quando se trata pues de juzgar el interés de los hombres, y principalmente de los príncipes, como no se puede recurrir a los tribunales, ES PRECISO ATENERSE A LOS RESULTADOS, y así lo que importa es allanar todas las dificultades para mantener la autoridad; los medios, sean los que fueren, parecerán siempre honrosos y no faltará quien los alabe" (Cap. XVIII - final).

1 Compare el lector este capítulo XVIII de *El Príncipe*, con el discurso de Benjamín Franklin que comenta Max Weber en "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo" (Cap. 11 - 1a. parte). Comenta este autor: "... aquí no solo se enseña una simple técnica vital, sino una ética peculiar, cuya infracción constituye no solo una estupidez sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No solo se enseña la prudencia en los negocios, es un verdadero ethos lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa". Ambos procesos, la "técnica" de los negocios y la "técnica" de la política que describe Maquiavelo son parte de la racionalización creciente de la vida que describe Weber como característica esencial del mundo moderno.

III

Suele encontrarse en los comentaristas de Maquiavelo dedicados a resolver el enigma de su éxito, y a develar el secreto escondido de su sentido, la tendencia a contrastar el hombre y su obra. No aparece claro cómo alguien que ha sido definido por sus biógrafos como un “hombre de gran y noble espíritu” haya sido el autor de “un manual de la astucia y la maldad”. Tal contradicción es aún mayor cuando se compara la actitud de Maquiavelo en sus Discursos sobre la segunda década de Tito Livio y en *El Príncipe*. En el primer libro se muestra como un decidido republicano, admirador entusiasta de la república romana, y partidario de los plebeyos en su lucha con los patricios como los depositarios y agentes de los más altos valores políticos. En *El Príncipe* por el contrario, ese demócrata convencido, es el autor de máximas al servicio de la tiranía y el despotismo.

Esta contradicción no tiene sentido sin embargo cuando se considera que Maquiavelo ha desarrollado en *El Príncipe* las reglas generales que definen la política como una técnica. Y cómo es esencial al carácter instrumental de toda técnica en cualquier actividad humana de que se trate, ella en sí misma considerada no está orientada hacia ninguna finalidad particular; no tiene partido tomada hacia ningún uso fijo. Todo depende por el contrario de factores extrínsecos a la técnica misma, que en determinado tiempo y condiciones pueden utilizarla en un sentido o en otro, pero ella siempre conservando su inocencia y su falta de orientación, como su constitución fundamental. De esta manera, “siendo el maquiavelismo una ciencia, sirve tanto a los reaccionarios como a los democráticos, como el arte de la esgrima sirve a los señores o a los bandidos, para defenderse como para asesinar”¹.

La más conocida de las interpretaciones de *El Príncipe* nos lo presenta como un libro ajeno a ser considerado en los criterios del bien y el mal y extraño a toda consideración de “inmoralismo”: “se limita a abstraer la polí-

¹ Frase de Benedette Croce citada por Gramsci en su muy célebre trabajo sobre *El Príncipe*.

tica de toda otra consideración y escribe acerca de ella como si fuera un fin en sí. La mayor parte de su obra no es tanto inmoral, como amoral”¹.

Tal es también la interpretación de Cassirer, quien como un ortodoxo Kantiano, nos presenta el texto como un libro simplemente técnico a cualquier consideración de moralidad e inmoralidad. Un libro técnico no contiene recetas de conducta ética, ni prescripción alguna sobre el bien y el mal: dice simplemente lo que es útil y lo que es inútil en la vida política. No invita al gobernante a cometer crímenes y villanías”. “Los juicios de Maquiavelo son todos políticos y no morales. Lo que le parece censurable e imperdonable en un político no son sus crímenes, sino sus errores”².

El Príncipe tiene por tanto que se leído y entendido de este modo, según la interpretación de Cassirer. Los consejos de Maquiavelo tendrían el mismo sentido que los consejos de un médico cuando nos describe los síntomas de una enfermedad: nos interesa la verdad de la descripción, no la cosa de que habla. Sería la forma en que Maquiavelo nos describe la política. Tanto el vicio como la virtud entrarían en su descripción elementos de un análisis: habla de estas cosas “como si fueran líneas planas y volúmenes”; con el mismo espíritu con que un químico habla de los ditintos compuestos químicos. Su espíritu científico “frío y distante” lo habilita para tratar con “cosas venenosas y peligrosas”. El da sus recetas políticas de la misma manera como un químico prepara sus venenos. Sobre su uso para buenos o malos fines, para definir la vida o la muerte de los hombres, nada dice pues no es de su incumbencia quien haya de utilizarlos.

Y efectivamente, en términos de la ortodoxia kantiana que expresa la interpretación de Cassirer y que está implícita en la mayor parte de las interpretaciones de El Príncipe, los consejos de Maquiavelo son imperativos hipotéticos; *máximas de la destreza política*, ajenos a toda moralidad y considera-

¹ Tomado de un *Manual de Historia de las ideas políticas*.

² Estos párrafos son parafrasis de la interpretación de Cassirer en *El Mito del Estado*, (pp. 154-193).

ción de fines, y reductibles por tanto a juicios técnicos.

En la perspectiva kantiana no es posible considerar que Maquiavelo ha desarrollado en estas máximas una ética peculiar. En el contexto filosófico de Kant es donde se han organizado las interpretaciones de *El Príncipe* que han señalado y acentuado su acierto como la definición de la política en una esfera autónoma e independiente de la moralidad.

Y efectivamente, la manera de proceder de Maquiavelo en la formulación de sus consejos de la prudencia política, es completamente ajena al espíritu de la investigación kantiana sobre el sentido y valor moral de una acción. Si las recomendaciones de *El Príncipe* fuesen consideradas normas éticas, y no juicios prácticos y técnicos, tendríamos que considerar que Maquiavelo hace una "ciencia realista de lo ético" es decir trata de deducir la validez de un imperativo y la razón de ser de su coacción de la comprobación empírica de hechos. Sus ilustraciones históricas, el recuento de los éxitos y los fracasos de los gobernantes, y todo el sustrato empírico en que se apoyan sus conclusiones, es el motivo por el que se considera necesario que los gobernantes se acojan a un determinado comportamiento. En su caso el problema de señalar el fundamento y el modo de obligatoriedad de un imperativo y "el valor absoluto y moral de una acción" sería el resultado de una minuciosa investigación histórica¹. Muy por el contrario encontramos en Kant el establecimiento de la moral como una legislación propia, con sus peculiares principios formales, como una región completamente heterogénea a la comprobación de hechos y al pensamiento teórico y científico. Ajeno a su espíritu es la idea de una ciencia de la cual puedan deducirse obligaciones morales. La respuesta a la pregunta "Cómo debemos vivir" no puede darla un pensamiento teórico. El sentido del mundo y el establecimiento de ideales no puede ser derivado de la experiencia, sino que es una actividad a priori del espíritu, que no se entiende con

¹ A propósito de la sociología: tal es uno de los fundamentos básicos del positivismo expuestos nítidamente en la obra de Emilio Durkheim. Ver: *De la División del Trabajo Social y Reglas del Modelo Sociológico* (Cap. III.).

objetos materiales sino con principios formales¹.

Todo lo anterior nos da un sentido de cómo no pueden considerarse los consejos de El Príncipe al gobernante como normas de carácter ético, sino como simples imperativos de la sagacidad o de la habilidad. Solo el imperativo categórico, la representación de la acción como buena en sí, sin referencia a propósito alguno, sin ningún otro fin, puede llamarse el imperativo de la moralidad.

Las máximas del Príncipe asumen la forma de una relación medios fines; no son requeridas en sí mismas, sólo en relación a las consecuencias del obrar, "como medio de conseguir otra cosa que se quiere" que en este caso es el éxito en el mantenimiento del poder. Postulado tal fin la investigación del texto se orienta sólo a señalar los medios de su consecución. En ningún momento se dice si el poder ha de usarse en un sentido u otro; si tiene un sentido su posesión, si es la condición necesaria para imponer valoraciones, sobre cuáles serían las restricciones de su uso en términos de ideales universales, de cuáles serán los fundamentos de su legitimidad. Allí solo se habla de los medios necesarios para mantener el poder, descritos de manera fría y calculada en la mayor parte del texto, y sin referencia a ningún idealismo político al cual referir la necesidad del poder, el sentido de su conquista. De esta manera sus consejos no están ligados a ninguna utilización particular, sino que pueden ser tomados por quien quiera y hacer de ellos el uso que a bien tenga: pueden ser útiles a la libertad o a la tiranía, a la democracia o al despotismo.

A diferencia de muchos textos políticos, no se trata de investigar los fines y el sentido de la política o la existencia y el uso del poder, sino que tomando

¹ "Por todo lo dicho se ve claramente: que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen completamente a priori, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual por lo tanto sería contingente; que en esa pureza de su origen reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; . . . "Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ed. Porrúa, p. 33.

el poder como un fin dado e incuestionable, se trata de presentar los medios fríos e indiferentes a partir de los cuales el poder se sostiene: las reglas del juego político en su escueta realidad, en sus astucias, engaños, fraudes, crímenes y mentiras. De esta forma todas las recomendaciones al gobernante descritas en este libro, toman la forma de *imperativos de la habilidad o máximas de la destreza política* y pueden expresarse fielmente en los propios términos de la exposición kantiana:

No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre, y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito"¹.

IV

En algún capítulo culminante de *El Príncipe* se pregunta Maquiavelo cuál sería la actitud más adecuada del gobernante ante el cumplimiento de sus promesas y su respuesta apunta a mostrar cómo no existe para él consideración alguna que tenga más valor que su propio interés: si no quiere perderse, no debe supeditarse al cumplimiento de sus promesas. Ha de saber por experiencia y sabiduría que los hombres son malos y están siempre listos a "quebrantar su palabra", y tal conocimiento de la "maldad originaria" de ser la referencia fundamental de la afirmación de su propio interés. Aquí la necesidad y posibilidad de la verdad o la mentira se definen por el efecto que de ellas se espera. Una pregunta muy similar orienta la indagación de Kant sobre el valor de un acto: "me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? "Habré de tener en cuenta una consideración a la prudencia y el cálculo con astucia de las consecuencias favorables o no que pueda tener tal mentira, y los contratiempos que podría traerme o evitarme"². O habré de "conducirme en este

¹ KANT, *Fundamentación* . . . Ed. Porrúa, p. 35.

² *Idem*, p. 27.

punto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo? ”

“Ahora bien; es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales; porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que comenzar por observar alrededor cuáles efectos para mí puedan derivarse de la acción” (opus cit. p. 27).

La pregunta por el valor moral de un acto se orienta en muy otro sentido de la consideración de las consecuencias, o de los efectos esperados, o del propósito que a través de una acción se quiere alcanzar, que “no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral”. Despojada una acción de sus efectos esperados tal valor reside solo en el principio de la voluntad, en la “máxima por la cual ha sido resuelta” en el principio del querer, en la comprobación interior de que tal máxima ha sido absolutamente debida y de que es un fin último del hombre. Esa moralidad no está en el acto, ni en los motivos empíricos de la acción y su materialidad, sino en la voluntad misma; en la motivación y no en el objeto; en la máxima de la acción y no en la acción misma; en el fundamento que mueve la voluntad a querer algo como fin absoluto y no en aquello que se quiere: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”¹. Es decir: moral es una voluntad que obra por el motivo llano y escueto de que así debe ser, y no en la consideración de motivos empíricos del obrar, de sus consecuencias o de una felicidad esperada. Tal el sentido de una voluntad buena o pura. Solo un carácter formal tal da a la ley su necesidad.

O en otra manifestación de tal imperativo: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”². Es decir: el hombre siempre como fin y nunca como medio; como

¹ KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Ed. Porrúa, p. 112.

² KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. Porrúa, p. 45.

persona y nunca como cosa¹. Tal sería el profundo sentido de la crítica de Kant a la sociedad moderna según conocida interpretación² y a su vez el punto de partida para la consideración de la política como esfera determinada por fuera y en tensión a lo ético, tal como se expresa en la consideración de El Príncipe. En el reino de la moralidad el hombre actúa como fin en sí mismo, su existencia es en sí misma un fin. En la política el hombre es cosa, en la consideración de ser solamente un medio, definido por fines existentes y determinados por fuera de sí mismo.

Y en cuanto es definitorio de toda ley moral su universalidad y necesidad, el imperativo de la moralidad no tendría otro fundamento que la propia autonomía de la voluntad. Solo existe necesidad cuando la voluntad es al mismo tiempo quien da la ley y quien la recibe: "la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal". En un reino de la moralidad la voluntad no puede depender de interés alguno por fuera de ella; no puede estar subordinada a leyes a las que se encuentre atada por un interés, ya que en tal caso tal voluntad sería contingente y no necesaria.

En la política la voluntad está sujeta a otra, como bien lo expone Maquiavelo: "que como los hombres aman por su voluntad o por capricho, y, por el contrario, *temen según la voluntad del que gobierna*, un príncipe prudente no debe contar sino con lo que tenga por sí mismo; pero, sobre todo, cuide, según ya tengo advertido, de hacerse temer, sin llegar a ser odiado". (Cap. XVII).

La posibilidad misma de la moralidad y del imperativo categórico es que la ley no lleve consigo un interés, atracción o coacción, que "sea una voluntad forzada por alguna otra cosa a obrar de cierto modo" a la manera de la des-

1 "Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como *medios*, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismo, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)". Fundamentación, p. 44.

2 GOLDMAN, Introducción a la Filosofía de Kant. Amorrotu.

cripción de la política de Maquiavelo, sino que esa ley surja, como ley, de su propia voluntad. La autonomía de la voluntad es la posibilidad misma del imperativo categórico, como norma de moralidad.

Todos estos conceptos conducen a la síntesis de la noción ideal de la libertad moral como su expresión suprema. Todas las fórmulas de la moralidad, del imperativo categórico, de la universalidad de la máxima en el querer, de la consideración de un reino de los fines y del hombre como un fin en sí, de la autonomía de la voluntad como fundamento de la moralidad, conducen a la postulación de la hipótesis de que "todo ser no puede obrar de otra forma que bajo la idea de libertad."

"Ahora bien; yo sostengo -dice Kant- que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos"¹.

La libertad sin embargo es un concepto moral y no físico. Del mundo de la experiencia sensible ha de excluirse toda noción de libertad. La naturaleza está sometida a la consideración de una causalidad física y no es objeto de una voluntad moral y libre y autónoma².

Esta libertad en Kant no es definida como una esencia, o una realidad empíricamente existente definidas en las coordenadas básicas de la experiencia externa o interna del hombre, sino "una ley universal para acciones posibles". El mundo de la moralidad no es un hecho físico sino una idea y como tal definido en términos de un principio de finalidad. Es una idea reguladora de la experiencia y no un principio constitutivo. Es un posible y no un hecho; un propósito y no una realidad.

¹ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Porrúa, p. 56.

² Dice Kant : . . . el imperativo categórico puede expresarse así : obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales". En otro sentido se señala la analogía con lo formal de la naturaleza. (opus cit. p. 50).

La investigación de la moralidad en Kant no busca los determinantes reales y concretos de una conducta a la manera de una sicología empírica, o una ciencia del hombre. No se trata de investigar “por qué unas cosas agradan o desagradan”, ni indagar “en qué descansa el sentimiento de placer y dolor” ni el comportamiento del hombre en “cuanto fundado en leyes empíricas”, sino solo la forma como la razón a priori determina la conducta; *“no se trata de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder*, aún cuando ello no suceda nunca”; la investigación de cómo “la voluntad es una facultad de determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes”, según un principio de finalidad¹.

La fórmula del imperativo moral no se basa en la cópula es que define una existencia en el juicio teórico, sino en el deber ser que no define una existencia sino una posibilidad y como tal una verdad moral de otro sentido que una verdad teórica. La idea moral tiene una realidad distinta que el juicio científico o empírico: es algo que debe ser realizado como posible, no algo que debe ser constatado como un hecho. Responde a la pregunta por el “¿Qué debe hacer?”, y no por el “¿Qué puede pensar?”. La idea moral no es deducida de la experiencia, sino dada en la razón a priori. Por tal motivo no puede ser fundamentada en un conocimiento empírico. Sin embargo, aunque no dada en la experiencia, la libertad es una idea reguladora de la experiencia humana; ordenadora de la vida como un ideal de perfección; como un reino posible y universal de los fines, donde el hombre es siempre superior a sí mismo y en sí mismo fin. De la misma manera cómo el pensamiento humano es relativo y finito, pero internamente determinado por un ideal de perfección, que nunca realizará pero que funciona como una aspiración infinita a alcanzar una totalidad, y como tal es el incentivo y el motivo de su incesante desarrollo; la vida humana está regulada en su aspiración a la libertad, a la constitución de “un posible mundo de seres racionales como reino de los fines”; “cuya realización jamás se alcanza, pero a cuya consecución debe aspirarse siempre como objetivo y debe llevarse siempre en la intención”. Aún cuando su realización no sea idéntica y adecuada al propósito, ni la vida sea jamás conforme al ideal de la moralidad y

¹ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Porrúa, p. 43.

de la libertad, es la orientación de todo nuestro esfuerzo.

De esta manera el mundo de la libertad, como mundo inteligible, aparece definido en Kant por fuera del mundo sensible de la experiencia: como idea, como propósito, como deber ser, como posibilidad.

De otro lado quedaría la consideración del hombre en su carácter empírico; de sus actos no en cuanto posibles sino en cuanto dados por la experiencia; no en cuanto libertad sino como causalidad; no en cuanto idea sino en cuanto sucesión de causas reales empíricas.

A esa consideración empírica del hombre pertenecería la política, y su investigación no está dada por dilucidar que deba suceder, sino que sucede realmente. De esta forma da cuenta el mismo Maquiavelo del sentido de su trabajo: "Mi propósito es presentar las cosas como son en realidad", "el que prefiera lo que debe hacerse a lo que se hace en realidad, corre a su ruina segura e inevitable". (Cap. XV).

De esta manera igualmente en cuanto la política se refiere a la consideración empírica del hombre, de ella se habla no en términos de un imperativo absoluto e incondicionado, sino de máximas de la destreza o de la habilidad, que como tales son contingentes: "en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito"; y reductibles a juicios técnicos o científicos: la relación medios fines no es otra cosa que una simple relación de causalidad y como tal dada en la naturaleza y en la experiencia sensible.

Tal es a grandes rasgos el contexto filosófico en que es interpretado El Príncipe como un libro técnico, y las máximas de la política que ofrece allí su autor, como consideraciones pragmáticas o en el mejor de los casos científicas. Resulta obvio a partir de este contexto considerar que la política es una región autónoma y diferenciada de la moralidad. En las máximas de la destreza política se trata de una consideración de medios a fines. En las normas la moralidad se trata de un reino de los fines. En el primero se refiere a una consideración a la causalidad natural y la política integrada a tal criterio. En el segundo se trata de un reino de la libertad.

No en vano se dice una y otra vez que Maquiavelo es el establecimiento inicial de una nueva ciencia de la política liberada de toda implicación teológica o metafísica. Que así como Galileo estableció los caracteres básicos de las leyes del movimiento, fundando la moderna ciencia de la naturaleza, Maquiavelo abrió un nuevo camino para la consideración científica de la política, al integrar métodos empíricos y no deducciones imaginarias o silogísticas en el tratamiento de los hechos políticos. Tal interpretación es perfectamente coherente con el marco filosófico en que hemos colocado la interpretación de *El Príncipe*: la política queda del lado de la consideración empírica del hombre.