

## LECTURAS DE MAQUIAVELO

Manuel Anxo Fortes Torres  
*I.E.S. Auga da Laxe de Gondomar*

### Resumen

En este trabajo se ofrece una panorámica de las lecturas más conocidas del pensamiento político de Maquiavelo. Se comienza por aquella (o aquellas, pues cabe diferenciar entre ellas) críticas con la obra del florentino que se presentan movidas por razones de moralidad. Se sigue por la de los que ven en nuestro autor un abanderado de la unidad italiana. Después se presenta a los que lo juzgan como técnico o científico de la política. Se continúa con los que lo entienden como un momento de la tradición republicana o del patriotismo cívico. Para acabar con la interpretación marxista, apoyada en las obras, al respecto, de Gramsci, Althusser y Negri. A cada lectura acompaña un, más o menos breve, comentario crítico.

*Palabras clave:* maquiavelismo, ciencia política, realismo político, autonomía de la política, republicanism.

### Abstract

This essay deals with the best known texts of Machiavelli's political thought. We begin with that one or those ones ( since we can find some differences between them) which criticize the Florentine's work due to morality reasons. Next we discuss the texts of the ones who see our author as a torchbearer of the union of Italy. Then we set out the texts of those who think that he is a technician or a politics scientist. Then we deal with those who consider him a moment of the republican tradition or of the civic patriotism. Finally we set out the marxist interpretation based on the works on this matter of Gramsci, Althusser and Negri. Each text is followed by a more or less brief critical commentary.

*Keywords:* machiavellianism, politics as a science, political realism, autonomy of politics, republicanism.

---

*Recibido: 24/05/06. Aceptado: 20/06/07.*

1. Neste traballo queremos presentar, brevemente e minimamente comentadas, as lecturas máis coñecidas de Maquiavelo, sen outra pretensión que a de facer un mapa das mesmas. Non imos proceder tan exhaustivamente como no coñecido de I. Berlin<sup>1</sup>; nin ser tan breves, na súa relación, como R. del Águila: “*Maquiavelo como cínico, Maquiavelo como patriota y Maquiavelo como científico de la política*”<sup>2</sup>. Nin tampouco profundizaremos tanto nos comentarios sobre as mesmas como fai C. Lefort coas que el denomina “interpretacións exemplares”<sup>3</sup>; ademais de que, aínda facendo referencias a algúns autores concretos tentaremos, as máis das veces, comentar modelos de lecturas.

As citas dos textos do florentino as tomamos da edición en galego no caso do *Príncipe* e da edición orixinal en italiano nas poucas que aparecen das demais obras (o que significa que a tradución ao galego é nosa).

2. Unha desas primeiras lecturas é a de rexeitamento, por motivos de moralidade, do pensamento maquiaveliano.

2.1. E aquí cabe achar máis dunha liña; e ben diferenciadas. Unha sería a que pretendería ocultar a realidade da política, acusando a Maquiavelo de perverso, de ensinar aos príncipes a ser malvados. Trátase aquí dunha lectura da obra do noso autor no sentido en que o adxectivo que se fai a partires do seu nome significa vulgarmente: “*logique malfaisante, ruses accumulées, perversité sereine, jouissance dans le crime, telles sont sans doute les composantes du concept de machiavélisme*”<sup>4</sup>; e para estes “*era como si Maquiavelo hubiese creado no la teoría de la política, sino la política misma, sin más; como si antes de él los monarcas hubiesen sido todo candor, bondad y buena fe, y sólo de él hubiesen aprendido a regir el Estado con medios que no fuesen los padrenuestros*”<sup>5</sup>.

2.1.1. Para algúns, entre os que nos encontramos, o que farían estes críticos sería precisamente velar aquilo que o propio florentino fai claro: as motivacións reais e o proceder efectivo dos dirixentes políticos; porque debe terse en conta que “*hay una forma de condenar a Maquiavelo que es maquiavélica, es la piadosa astucia de los que dirigen sus ojos y los nuestros hacia el cielo de los principios para que los apartemos de lo que hacen. Y hay una manera de alabar a Maquiavelo que es todo lo*

<sup>1</sup> [Berlin, I. (1992), 133-134]

<sup>2</sup> [Águila, R. del (1990), 90]

<sup>3</sup> [Lefort, C. (1986), 153-309]

<sup>4</sup> [Lefort, C. (1986), 75]

<sup>5</sup> [Chabod, F. (1984), 236-237]

contrario del maquiavelismo, puesto que honra en su obra lo que tiene de contribución a la claridad política”<sup>6</sup>. Ou dito máis brevemente: “el disfraz de antimachiavélico es lo políticamente más adecuado para un maquiavélico”<sup>7</sup>. Quizais por isto poderíase dicir que Maquiavelo non era moi maquiavélico, por criticar algo máis a estes críticos, pois “si Maquiavelo hubiera sido maquiavelista, seguramente no habría escrito libros que le dieran mala fama. Habría publicado libros piadosos y edificantes y, mejor aún, un anti-Maquiavelo”<sup>8</sup>. É dicir, en conclusión, que “sans doute est-on d’abord étonné de la fonction du machiavélisme dans la lutte idéologique: loin qu’il ait une valeur univoque, il ne se détermine qu’au sein de courants antagonistes”<sup>9</sup>.

Isto é, o que pensamos, e non só nós, evidentemente, é que con esta crítica ao que se procede é a un ocultamento do proceder real da política: négase a Maquiavelo para afirmar a política; ou, se se quere, deféndese a bondade da política, fronte á maldade do florentino; e a el habería que achacar todo o de repugnante daquela, pois por el estaría influenciada. Isto, obviamente, oponse a toda visión da obra maquiaveliana como realista.

Precisamente, moitos destes críticos son uns ferventes seguidores daquelo que están retoricamente a criticar; así, por exemplo, no seu momento, “los jesuitas combatían teóricamente a Maquiavelo mientras eran en la práctica sus mejores discípulos”<sup>10</sup>.

Cabe lembrar algo que podemos empregar como resposta do mesmo florentino a estes seus críticos, que, en efecto, «un príncipe debe, xa que logo, ter bo cuidado de non articular nin unha soa palabra que non posúa as cinco calidades mencionadas e debe semellar para quen o vexa e o oia que é todo compaixón, todo lealdade, todo integridade e todo relixión. Os homes, en xeral, xulgan máis polos ollos que polas mans, porque todos poden ver, pero poucos poden tocar. Todos ven o que se aparenta, pero poucos senten o que se é e eses poucos non ousan contradici-la opinión da maioría.

[...] Trate, polo tanto, o príncipe de gañar e conserva-lo poder; entón os medios serán sempre xulgados honrosos e gabados por todos, xa que o vulgo se deixa

<sup>6</sup> [Merleau-Ponty, M. (1964), 279]

<sup>7</sup> [Águila, R. del (1999), 216 (nota a pé de páxina)]

<sup>8</sup> [Schmitt, C. (1962), 93]

<sup>9</sup> [Lefort, C. (1986), 78]

<sup>10</sup> [Gramsci, A. (1988), 460]

*cativar polas aparencias e polo éxito da acción e no mundo non hai máis ca vulgo»<sup>11</sup>.*

Normalmente, simplemente, o que ocorre era o que xa dicía Maquiavelo, que hai que aparentar o que dea réditos políticos; e defender a moralidade retoricamente dá réditos políticos; e o mesmo, ao parecer, presentarse como moi crítico dalguén tan retorcido e impresentábel como nos fan ver ao florentino.

Non está de máis lembrar, polo que a isto respecta, unha anécdota que nos narra Q. Skinner<sup>12</sup>: nunha entrevista a Henry Kissinger, o periodista fai notar a fonda influencia de Maquiavelo nel; naturalmente, o político norteamericano o nega, case ofendido. Non podía ser doutra maneira. Quizais, en definitiva, ten o seu sentido, e moi claro, que os poderosos sempre viron con maos ollos ao florentino, por máis que o lesen e aplicasen en segredo, mentres que só desde posicións emancipadoras se lle recoñece o valor da súa teoría política; é coma se Maquiavelo sacase á luz algo que debería permanecer oculto; e unha vez que iso se fixo o que cómpre é desprestixiar a quen tivo tal ousadía e condenar ao inferno tal ensinanza, que ninguén, obviamente, debería seguir; antes ben, rexeitala con todos os espaventos posíbeis e tentando mostrarse moi convincente.

2.2. Pero tamén cabe a posibilidade, dentro desta mesma liña, que a cuestión sexa a reivindicación da moralización da política asentánda na integrista intención de que a política estea dirixida por unha relixión transcendente, por unha moralidade derivada teoloxicamente. E aquí, quizais poidamos situar ao primeiro antimachiavelo que comunmente se soe citar, a Gentillet; e tamén, para seguir, a unha serie de escritores españois dos séculos XVI e XVII, como Juan de Mariana, Pedro de Ribadeneira, Francisco de Quevedo, Saavedra Fajardo ou Sor María de Agreda<sup>13</sup>. César Silió Cortés, estudoso destes antiMachiavelos, tenno moi claro tamén: “*la doctrina de Maquiavelo queda expuesta como doctrina coexecrable y la frialdad, la llaneza con que la razona su autor, como si se tratase de lo más natural y evidente, aumenta la repugnancia*”<sup>14</sup>; se ben móstrase comprensivo, que non o xustifica, polo momento histórico que lle tocou vivir; e non é o único que atopa algunha eximente, para comprender dita inmoralidade, pois «*lo que Maquiavelo puso en*

<sup>11</sup> [Maquiavelo, N. (2002) (XVIII),139,140]

<sup>12</sup> [Skinner, Q. (1991), 10-11]

<sup>13</sup> [ver Silió Cortés, C. (1946)]

<sup>14</sup> [Silió Cortés, C. (1946), 37]

*sus escritos, y particularmente en el 'Príncipe', fué, mucho más que la perversidad de su propia alma, la perversidad del siglo XVI»<sup>15</sup>. Se ben o citado Silio Cortés non ten a máis mínima dúbida de que “la ley moral obliga en todos los momentos y circunstancias: no depende de que su cumplimiento origine éxitos o reveses; marca un camino cuya meta está en la ultravida, que es lo definitivo y eterno, mucho más importante que lo efímero y temporal”<sup>16</sup>.*

E a outros que poderíamos citar son a Bosio e Posevino, aos que algún considera os antimaquiavélicos máis honrados, xunto co xa amentado Ribadeneyra<sup>17</sup>. Se ben algún dos anotados con anterioridade, a pesares da súa declaración expresa de antimaquiavelismo, manifesto, ademais, en boas páxinas da súa obra, “*en otras resbala tranquilamente hacia lo mismo que condena*”<sup>18</sup>. E estamos a falar de Saavedra Fajardo, por certo eminente diplomático ao servizo do rei de España; o que, ao mellor, axuda a comprender esta duplicidade, que non é o anteriormente estudoso citado o único que a acha, o único que entende que “*no es difícil, por tanto, sorprender a veces en él párrafos auténticamente maquiavélicos*”<sup>19</sup>; e imos supoñer que esta duplicidade non era consciente; e que, conscientemente, honradamente, criticaba moralmente ao florentino, para non situalo nos maquiavélicos antimaquiavelos, liña que, por outra parte, nunca está do todo clara, cando menos nunha boa parte destes críticos.

Os que adoptan esta posición non dubidan “*en afirmar, como otros muchos han afirmado antes que nosotros, y como trataremos de probar más adelante, que la doctrina de Maquiavelo es inmoral e irreligiosa*”<sup>20</sup>.

2.2.1. Esta posición semella asentarse naquela idea ben coñecida de que “*nada é xusto e lexítimo na lei temporal que non o derivasen os homes da lei eterna*”<sup>21</sup>; o que significa que só é aceptábel se partimos dese acto afirmativo da vontade, que non é outra cousa un acto de fe; e que, polo mesmo, non estaría disposto a admitir como criterio político quen aí non estivese. En fin, pouco hai que dicir, a estas alturas, sobre a pretensión de fundamentar integristamente a política.

<sup>15</sup> [Nourrisson, J.J. (1928), 23]

<sup>16</sup> [Silio Cortés, C. (1946), 282-283]

<sup>17</sup> [ver: Uscatescu, G. (1951), 64]

<sup>18</sup> [Silio Cortés, C. (1946), 123]

<sup>19</sup> [Uscatescu, G. (1951), 183]

<sup>20</sup> [Strauss, L. (1963), 12]

<sup>21</sup> [Tomé de Aquino (1981), 126]

Mais o propio Maquiavelo aparécenos dabondo claro, tanto no seu realismo político, como na súa representación do fin último da política, ao referirse ao lugar que lle corresponde á moral e á relixión: «*un príncipe non deberá ter necesariamente tódalas calidades mencionadas, pero é moi conveniente que pareza que as posúe. Incluso me atrevería a dicir que son prexudiciais cando téndoas se poñen sempre en práctica, mentres que son útiles se se fai ver que se posúen —como semellar clemente, leal, humano, íntegro, devoto e selo—. Pero cómpre te-lo ánimo disposto de tal xeito que, se fose necesario non selo, se poida e se saiba face-lo contrario. Hai que entender que un príncipe, especialmente un príncipe novo, non pode observar todo aquilo polo que se considera que os homes son bos, xa que a miúdo se ve na necesidade, para conserva-lo estado, de obrar contra a fe, contra a caridade, contra a humanidade e contra a relixión*»<sup>22</sup>. É dicir, tanto moral como relixión contémplaas Maquiavelo como funcionais politicamente, pero non recoñecéndolle valor político de seu; mais non se trata dunha opción que tome o pensador florentino, senón da «lectura» que el fai da realidade política: as cousas son así e mal lle irá a quen non tome boa conta de como efectivamente son. Pretender, pois, dirixir a política desde presupostos relixiosos, o que lle parece ao florentino é simplemente irreal, sen entrar a valorar se está ben ou mal que sexa así (o que non quita o que Maquiavelo puidese opinar sobre iso): a cuestión é que é así.

Mais quizais sexa ese desposuír á Igrexa da forza lexitimadora da política un dos motivos fundamentais da súa posterior persecución pola mesma: xa non se trata dunha cuestión «teórica», da relación entre moral ou relixión e política; trátase de algo moito máis importante, «práctico», trátase dunha cuestión de poder, pois “*la sécularisation de la théorie politique qu’accomplit Machiavel prive le prince de sa légitimité spirituelle et prive du même coup l’Eglise de son pouvoir de légitimer*”<sup>23</sup>; é dicir, que a Igrexa, como tal, vese desprovista dunha capacidade de intervención e decisión, da capacidade de presentarse como un referente; e iso de aceptarse o que di o florentino. Non é, por tanto, de estrañar que os seus libros acabasen na lista dos prohibidos polos que se consideraban testamenteiros da verdade; isto é, non tanto pola verdade, como por cuestións máis «políticas».

<sup>22</sup> [Maquiavelo, N. (2002) (XVIII), 139]

<sup>23</sup> [Ehnmark, A. (1988), 136]

2.3. Outra liña, dentro dos moralistas, sería a dos que consciente e honestamente, pero non integristamente, reivindicando a moralización da política, considerando que “*el veneno de Maquiavelo está demasiado extendido*”<sup>24</sup>; e, así, preséntanos un antídoto: “*este libro del rey de Prusia constituye una hermosa refutación de Maquiavelo, pero algún día se podrá ver una refutación todavía más hermosa, que vendrá dada por la historia de su propia vida*”<sup>25</sup>. Desgrazadamente para quen iso escribía “a historia da súa propia vida” o que deixou ver foi algo ben distinto, que el mesmo reconece, e que confirmaría as perspectivas do mesmo Maquiavelo: “*al rey de Prusia, algún tiempo antes de morir su padre, se le ocurrió escribir contra los principios de Maquiavelo. Si Maquiavelo hubiera tenido un príncipe por discípulo, la primera cosa que le hubiera recomendado habría sido escribir contra él. Pero el príncipe heredero no hubiera comprendido tanta sutileza*”<sup>26</sup>.

2.3.1. Aquí, nas reivindicacións honradas, e non integristas, da tal moralización da política, topámonos coa dificultade que entraña a plena consciencia ou non do que se está a facer (e a nosa propia ignorancia, ás veces, de canto hai de honrado e canto de maquiavélico); é dicir, non só todas as consecuencias das propostas, senón, máis aínda, os presupostos que se está disposto a admitir.

En último termo, e no mellor dos casos, para os que fan tal crítica, o que cabe dicir é que “*Maquiavelo corre aquí la suerte del mensajero portador de malas noticias. Desde siempre se ha tenido la tentación de confundir a éstas con aquél y pensar que, suprimiendo al primero, se lograban conjurar los infortunios que nos transmitía*”<sup>27</sup>. Esa política benintencionada resulta incapaz de modificar a orde vixente e colabora, quéirase ou non, co maquiavélico ataque a Maquiavelo; forman parte deses que conseguen facer rendíbel politicamente simular moralidade, sen ser capaces de impoñer que o rendíbel sexa selo. Ou máis aínda, “*el idealismo no es simplemente una actitud inofensiva, ‘de buena voluntad’, sino que encubre la mala fe de quien quiere atribuir a la maldad de los demás lo que deriva de la misma concatenación histórica y social de los hechos; y de quienes con esto se consideran ya disculpados de toda responsabilidad*”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> [Voltaire (1995), 200]

<sup>25</sup> [Voltaire (1995), 203]

<sup>26</sup> [Voltaire. *Memorias*. Citado por Roberto R. Aramayo (1995), XLVII]

<sup>27</sup> [R. Aramayo, R. (1995), XXIII]

Quizais non houbese máis que lembrar estas palabras de Nietzsche, para os que se chaman antimaquiavélicos (especialmente para os que non o fan maquiavelicamente, claro): “*Tucídides, y, acaso, el Príncipe de Maquiavelo son los más afines a mí por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, —no en la ‘razón’, y menos aún en la ‘moral’*”<sup>29</sup>. Ou tamén que “*Lenin lo recomienda en sus Enfermedades de niños del comunismo a sus fieles como el veneno contra la estupidez*”<sup>30</sup>.

E, polo que fai a Maquiavelo, a mesma cita que podíamos ler unhas liñas máis arriba ten a mesma vixencia como resposta a estes outros críticos.

3. Hai, tamén quen ve en Maquiavelo un abandeirado da unidade italiana, un defensor e promotor da mesma; especialmente na época e na literatura do *Risorgimento*. “*Che Machiavelli fosse uno dei classici italiani più letti e amati dalle generazioni del Risorgimento è cosa risaputa [...]: chi cercava nelle sue opere, come gli esponenti della storiografia e della letteratura neoghibellina, il profeta dell’unità d’Italia e il fustigatore dei vizi del clero e della Chiesa*”<sup>31</sup>. O príncipe sería ese autócrata dotado da capacidade política para liderar un proceso unificador, convertendo o ben do Estado, que sería a súa finalidade política, no ben do Estado italiano; o príncipe sería ese refundador da patria italiana sobre novas virtudes superadoras da súa actual prostración insoportábel.

3.1. Mais o certo é que Florencia, a súa cidade natal, foi sempre a súa patria en sentido estrito, o seu principal centro de interese político, polo que dificilmente se pode atopar nel unha preocupación que transcenda a este; e os poucos lugares nos que hai unha referencia a Italia, como o capítulo vinteseis do *Príncipe*, hai que tomalos coas reservas que existe as constantes e case exclusivas referencias á política florentina; polo que é normal que moitos o que vén, cando fala de liberar a Italia, é unha chamada a unha unión conxuntural para expulsar aos ultramontanos, pero non entenden que haxa remisión a unha unidade na permanencia que transcenda á cidade á que serviu como secretario.

Pero hai máis; cómpre lembrar que estaba a entender Maquiavelo por Italia cando emprega esta palabra, como xa vimos. Nun texto ben claro

<sup>28</sup> [Bueno, G. (2003), 1]

<sup>29</sup> [Nietzsche, F. (1989), 131]

<sup>30</sup> [Marcu, V. (1967), 240]

<sup>31</sup> [Procacci, G. (1995), 411]

e, para o que estamos a tratar, dabondo significativo, di que: “*Querendo fuxir desta confusión, dividirémola [a Italia] nas súas provincias: Lombardía, Romaña, Toscana, a terra de Roma e o reino de Nápoles*”<sup>32</sup>; é dicir, nin Turín, nin Xénova, nin Venecia, nin Sicilia, nin Cerdeña.

Concluindo, que as referencias á unidade italiana non contemplan en ningún caso un camiño ou unha proposta sobre como realizar esta, que non haxa referencia algunha aos diferentes papeis a xogar no mesmo por parte dos máis importantes Estados italianos, que non se saiba de que modo lle afectarían ao seu ordenamento actual a suposta unificación, que máis alá dunha referencia ocasional non haxa en ningún escrito unha rigorosa proposta política, nin referencia seria, que cando se fala nalgún momento de unidade non se saiba claramente que lugar teñen aí Estados próximos a aqueles que dirixían tal proceso, máis as sinaladas limitacións do “espazo xeográfico italiano”, lévanos a considerar como fundamentalmente retóricas as reclamacións unitarias maquiavelianas; e que remiten máis ben a un sentimento italiano para nós equiparábel ao sentimento común grego das polis helénicas; pero tamén para estas estaba claro que unha cousa era Atenas e outra Esparta ou Tebas; aínda que tamén unha cousa eran os gregos e outra os bárbaros. Pois algo semellante vemos en Maquiavelo polo que fai a Italia.

Non sería contraditorio co que vimos dicindo o desexo de expulsar aos estranxeiros do chan italiano; e con iso a recuperación dun equilibrio italiano, como nos tempos de Lorenzo o Magnífico; e tampouco quita isto que, en boa medida para acadar o tal equilibrio, poida constituírse na Toscana e no centro de Italia un poder —probabelmente tendo como centro a Florencia— capaz de impoñer a orde desexada.

4. E damos, así mesmo, con lecturas que defenden un Maquiavelo técnico ou científico, no que “*domina un interés puramente técnico, como era característico del Renacimiento, a consecuencia del cual incluso los grandes artistas del Renacimiento buscaban resolver en su arte más bien los problemas técnicos que los problemas estéticos*”<sup>33</sup>. Neutralidade da política, por tanto; non inmoral, senón amoral. Para estes intérpretes “*Maquiavelo veía las luchas políticas como si fueran un juego de ajedrez. Había estudiado las reglas del juego muy detalladamente. Pero no tenía la menor intención de criticar o de cambiar dichas reglas. Su experiencia política le había enseñado que el juego político siempre se ha jugado con*

<sup>32</sup> [Maquiavelo, N. (1971: *Discurso o dialogo intorno alla nostra lingua*), 924]

<sup>33</sup> [Schmitt, C. (1968), 39]

*fraude, con engaño, traición y delito. El no recomendaba ni censuraba estas cosas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada —la que gana el juego. [...] A veces movía la cabeza cuando veía una mala jugada; otras veces prorrumplía en admiración y aplauso. Nunca se le ocurrió preguntar quienes eran los que estaban jugando*”<sup>34</sup>. Noutras palabras, esta lectura entende que a “*sua era la passione per la tecnica politica nella sua purezza, egli finiva con l’essere l’artista incantato del suo stesso osservare e speculare: la tecnica per la tecnica, si potrebbe dire, è l’insegna storica del suo pensiero e della sua azione*”<sup>35</sup>.

4.1. Quizais este podería ser, no seu caso, o máis radical maquiavelismo, por canto ese modo de facer política preséntase como inevitábel; condenando calquera crítica ao limbo das meras ideas ou a un inxenuo utopismo irrealizábel, por ir contra a natureza mesma das cousas. Ou sexa, a política é así, fatalmente, e non lle hai que facer.

Agora ben, para emprender a tal crítica, que en Maquiavelo haxa algo máis que iso, que técnica política, entón debemos atopar no mesmo unha fundamentación ou uns principios operantes, sexa consciente ou inconscientemente. Ben para localizar no mesmo florentino unhas propostas superadoras dese realismo, ou ben para, na crítica aos seus supostos, imaxinar outra política posíbel (e desexábel, no seu caso).

E nós entendemos que sempre hai principios, que sempre hai filosofía; e que esta subxace como condición de posibilidade a toda investigación científica, óntica. Polo tanto a teoría política maquiaveliana, aínda que se entendese, como se fai desde a lectura que estamos a comentar, que é unha pura técnica ou ciencia política, esta presupoñerá necesariamente unha comprensión ontolóxica, un contexto epocal, sen necesidade de que se faga explícito, pero sempre actuando implicitamente. De maneira que nunha interpretación do florentino podemos tamén atender a aqueles que son os seus presupostos, sexan ou non explícitos, pois entendemos que, en todo caso, están a operar para facer posíbel o seu pensar. En consecuencia, este traballo hermenéutico integrárase na tal análise; e, pensamos, pois, que “*a hermenéutica ten unha laboura: desvelar todo aquilo previo ou anterior a todo pensamento*”<sup>36</sup>. O que significa, desde o noso punto de vista, que “*toda política posible queda sempre dentro dunha comprensión do ser que xa está decidida de antemán*”<sup>37</sup>. Así que

<sup>34</sup> [Cassirer, E. (1997), 170]

<sup>35</sup> [Russo, L. (1983), 27]

<sup>36</sup> [Leyte, A. (1995a), 28]

<sup>37</sup> [Leyte, A. (1995b), 323]

clarificar esa comprensión do ser permitíranos un acercamento máis global á teoría política maquiaveliana, coa posibilidade de non reducir a nosa análise ao que aparece como exposición da mesma, senón tamén, acudindo aos seus presupostos, dilucidar que está implícito na forma de ser, realista, da política, que defende o florentino. Podemos, en consecuencia, non renunciar á crítica do seu realismo, pero, para iso, teremos que acudir aos fundamentos do mesmo. O que, evidentemente, non é o tema deste traballo; pero o que queremos era deixar clara esta posibilidade e con ela a de non ter que resignarnos á imposibilidade dunha crítica da realidade política, segundo Maquiavelo, claro.

Por dicilo cos termos empregados na metáfora do citado Cassirer: efectivamente poderíamos aceptar que o florentino só atende ao saber xogar, só se preocupa da elaboración e posta en práctica das mellores xogadas; e que, de ningún modo, entra a preocuparse polas regras do xogo. É dicir, que sempre hai unhas regras do xogo, que cando se xoga estase a empregar unhas regras; e que, se pense ou non nelas, estas existen e supóñense no xogo mesmo, supóñense nos movementos a realizar e supóñense no noso mesmo pensamento ao respecto. Así que, como dicíamos, unha interpretación do pensamento maquiaveliano tamén pode atender a esas regras implícitas, das que el se despreocuparía, pero que actúan de feito como condición de posibilidade do seu “xogar político”. Unha análise da teoría política de Maquiavelo non ten porque contentarse con expresar as súas ideas explícitas, tamén pode ter como obxectivo explicitar, desvelar, o oculto, os fundamentos do explícito; e aquí cabe, pois, unha análise crítica que non se sinta impotente diante do seu realismo, senón que, ao coñecelo nos seus fundamentos, poida propoñer opcións que rexeiten a aceptación do dado, que só é inevitábel se se presumen acriticamente as súas condicións.

Outra opción sería a de localizar no mesmo Maquiavelo algo máis que realismo político; e outra cousa que unha mera técnica. E isto farán os que defenden a liña interpretativa que comentaremos a continuación.

5. A opción da que falabamos é a que toman os que consideran a Maquiavelo un representante do patriotismo cívico, un dos momentos históricos da opción política republicana. Normalmente aquí se soen ler os *Discursos* como referencia, entendendo que hai unha cesura entre esta obra e a dedicada ao príncipe, que “*a perspectiva dos Discursos retoma o ideal clásico da cidadanía. Aquí o modelo da acción estratéxica, todos os ingredientes da tecnoloxía do poder, pasan a un segundo plano ante o que serán os dous elementos básicos da cidade: as leis e as virtudes*”

cívicas”<sup>38</sup>; de aí que, “a menudo se ha interpretado el pensamiento de Maquiavelo dentro de su contexto renacentista como una defensa del republicanismo y como una llamada a la restauración de los modelos de la antigüedad clásica”<sup>39</sup>. Dentro desta percepción do pensar maquiaveliano, aínda que non estea clara que sitúe a diferenza en función das dúas obras, mais poderíamos entendela así doadamente, estaría aquela que ve “dos modelos alternativos para comprender la teoría de la acción política en Maquiavelo: el modelo individualista de la estrategia y el modelo republicano de las razones colectivas”<sup>40</sup>; e, para aclarar o que caracteriza a cada un deses modelos teríamos o seguinte: “1) *Tecnología del poder: un sujeto indiferenciado utiliza un conjunto de medios siguiendo un criterio técnico de adecuación al fin y siendo ese fin su propio provecho (igualmente indiferenciado)*. 2) *Razones colectivas: un sujeto extraordinario (Fundador) utiliza un conjunto de medios siguiendo un criterio técnico de adecuación al fin y siendo ese fin el provecho (creación, seguridad, autonomía) de la comunidad de ciudadanos virtuosos. Dicho de otra manera, el funcionamiento de la estrategia parece el mismo en ambos casos. Pero el fin que se persigue es indeterminado en el primer supuesto (provecho de aquel que usa la estrategia) y, en el segundo, se engarza con el bien de la comunidad como conjunto*”<sup>41</sup>. Nesta posición, fronte da anterior pretensión de neutralidade deféndese a existencia dunha ideoloxía no pensamento do florentino, cuxas referencias fundamentais serían a defensa dun vivir libre, dunhas leis que organicen e permitan tal vivir, asentado nunhas virtudes cívicas que se procuran (algúns asocian a isto o entendemento dunha moral talmente adxectivada, cívica; ou pagá, que din outros); en suma, como organización política orientada ao ben común: o republicanismo. A ideoloxía republicana sería, para estes, a ideoloxía maquiaveliana, de modo que o ben común máis ben e non a razón de Estado (se esta non se puidese ler no anterior sentido) guiaría a política defendida por el.

Para uns, isto é produto dunha evolución que leva do *Príncipe* aos *Discursos*, cando non consideran aquela unha obra de circunstancias, asociada a motivacións de índole bastante subxectiva; para outros, a primeira obra non sería máis que a aplicación dos presupostos da outra en situacións de excepción, xa comprendidas na segunda; para outros máis,

<sup>38</sup> [Álvarez Yágüez, J. (2000), 84]

<sup>39</sup> [Arenas, D. (1999), 105]

<sup>40</sup> [Águila, R. del (1999), 209]

<sup>41</sup> [Águila, R. del (1999), 228-229]

esa situación de excepción sería o estado de prostración, de división, italiana; e, en fin, hai quen pensa que unha lectura máis atenta do *Príncipe* móstranos xa nel os elementos básicos deste republicanismo, cando non é senón unha esixencia do desenvolvemento do mesmo.

5.1. En liñas xerais, nós pensamos que os que defenden esta visión o que fan é centrar a súa análise no tema concreto da forma política e as implicacións e consecuencias da mesma; mais, ao deixar de lado o que entendemos é o núcleo do seu pensar (o realismo político, que implica o ben de Estado como criterio, e a autonomía da política), esquecen tamén a súa visión fundamental dos sistemas políticos, que é unha visión funcional dos mesmos, segundo nós pensamos, que deben aterse ás necesidades que a realidade impón e que, dada a indiferenza dos feitos políticos que a autonomía da política presupón, resulta un sistema indiferente, substancialmente, a calquera outro; e só a razón de Estado xustifica a elección que se realice. Pois como el mesmo di: “*Isto merece ser anotado e imitado por todo cidadán que queira aconsellar á súa patria, pois nas deliberacións en que está en xogo a salvación da patria, non se debe gardar ningunha consideración ao xusto ou o inxusto, o piadoso ou o cruel, o laudábel ou o vergoñento, senón que, deixando de lado calquera outra consideración, débese seguir aquel camiño que salve a vida da patria e manteña a súa liberdade*”<sup>42</sup>. E esta razón de Estado, evidentemente, razoa en función das necesidades que a realidade real lle impón.

Compartimos que a opción republicana resulta ser a preferida polo florentino e que moi boas razóns aporta para iso, nas que non imos, por tanto, insistir; é dicir, que pensa que é a que mellor serve aos intereses do Estado —en xeral, ou “normalmente”—; mais el entende que iso acontece na normalidade, mentres que para a excepcionalidade (fundacións e refundacións) outras serán preferíbeis, de modo que “*debe tomarse como regra xeral que nunca ou raramente, sucede que unha república ou reino estea, desde un principio, ben ordenado, ou reordenado de novo fóra dos usos antigos, se non foi ordenada por unha soa persoa. De modo que é necesario que sexa un só aquel de cuxos métodos e intelixencia dependa calquera organización semellante*”<sup>43</sup>.

E non só o criterio antedito será o que se utilice para optar por un ou outro sistema político; pois tamén haberá criterios de índole material, o que o realismo materialista do florentino ten ben claro, pois “*quen queira facer unha republica onde hai moitos xentilhomes, non o poderá facer*

<sup>42</sup> [Maquiavelo, N. (1971: *Discorsi* III, 41), 249]

<sup>43</sup> [Maquiavelo, N. (1971: *Discorsi* I, 9), 90]

*se primeiro non se desfai de todos: e o que, onde hai moita igualdade, queira fundar un reino ou un principado, non poderá facelo se non extrae de entre os iguais moitos de ánimo ambicioso e inquieto, e os converte en xentilhomes de feito, se non de nome, dándolles castelos, posesións e favorecéndoos con bens e con homes.*

[...] *Cómpre, pois, fundar unha república onde existe ou se instituíu unha gran igualdade, e, pola contra, establecer un principado onde a desigualdade sexa grande, pois doutro modo farase algo desproporcionado e pouco duradeiro*<sup>44</sup>.

Isto é, segundo nós, non hai unha defensa dos valores intrínsecos do republicanismo, senón dos funcionais, polo que a aposta polo mesmo dependerá da súa eficacia política e de máis nada. Consideramos, entón, que *“Maquiavelo se hallaba lejos de creer ingenuamente en la virtud natural e inquebrantable del republicano, y que también consideraba la república más desde arriba, desde el punto de vista del gobernante, que desde abajo, desde el punto de vista de la forma democrática”*<sup>45</sup>. En fin, que compartimos plenamente o que se nos di na segunda cita coa que comezabamos este punto (a número trinta e nove, de D. Arenas); e compartimos, sobre todo, o resto que lle faltaba e que agora lle engadimos: *“Pero estas interpretaciones [as dun Maquiavelo republicano] contradicen pasajes importantes del autor florentino y mitigan el radicalismo de su pensamiento”*<sup>46</sup>.

Ademais, resulta habitual nunha lectura republicana asociar o vivir libre coa vida política, entendendo que non merece tal nome unha actividade na que non hai participación popular na toma de decisións, senón que estaríamos diante da pura violencia e o dominio; e isto imposibilita toda acción que mereza a denominación de política. Respecto disto queremos sinalar o seguinte: en primeiro lugar, que non vemos a posibilidade de derivalo de Maquiavelo; para este, entendemos, é actividade política toda aquela que teña que ver co poder, realícese nun principado ou nunha república. En segundo lugar, non compartimos, por non ver razoábel, esa restrición, como se as decisións de dominio non fosen decisións políticas, como se as decisións tomadas no dominio en orde a ordenar a comunidade, á súa organización, por moi elitistas e/ou autocráticas que sexan, sonno en referencia a iso que é a polis, a comunidade e, polo mesmo, políticas. En conclusión, que esa restrición para o significado de política

<sup>44</sup> [Maquiavelo, N. (1971: *Discorsi* (I,55), 138-139]

<sup>45</sup> [Meinecke, F. (1997), 34]

<sup>46</sup> [Arenas, D. (1999), 105]

non ten porque ser compartida; e ese é o noso caso. Ademais, de que comportaría outra restrición engadida, pensamos, a de limitar tamén a política ao ámbito institucional (único no que ten sentido falar de “participación na toma de decisións”), como se, mesmo nas democracias, non cabe pensar noutros modos de actividade política.

E, finalmente, o que non nos parece o menor, senón o máis relevante, que a pretensión de que só hai política en ausencia de violencia e de dominio levaría, segundo o vemos, a dúas opcións posibles: ou a negar a súa existencia, a da política, en toda sociedade de clases, por recoñecer que son sociedades de dominio e explotación; ou, pola contra, a intentar velar tal situación de violencia económica (e non só económica), de dominio e de explotación consubstancial a un sistema económico asentado nunha necesaria desigualdade e orientado ao mantemento da mesma; ou a versión feble deste veo, que sería a discutíbel opción de que, en certas circunstancias, cabería falar de ausencia de violencia e dominio: por exemplo, na democracia; co que se estaría, de feito, a negar que existise unha violencia estrutural inherente a un sistema asentado nunha escisión social, ao pensar que esa violencia podería poñerse entre parénteses polo simple mecanismo de optar por determinada forma política.

5.2. Pensamos que, como colofón do comentario a esta lectura republicana resultará de interese referirnos a un dos seus máis salientábeis representantes: I. Berlin, por canto nos ofrece unha peculiaridade na súa interpretación, asumida por unha boa parte dos que se sitúan nesta liña da que estamos a falar e que consiste na súa diferenciación, en Maquiavelo, entre dúas morais alternativas, que se opoñerían ao que outros, como é o noso caso, defenden como característica central do pensar do florentino, que é a autonomía da política.

Para I. Berlin, *“lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos; lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión [...]; lo que instituye es algo que corta aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción. [...] Contra este universo moral [...] se coloca en primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la vida*

ulterior, la creencia en la salvación del alma individual, como valores incomparables, más elevados que, y de cierto absolutamente inconmensurables a, cualquier meta social, política u otra terrestre”<sup>47</sup>; e continúa, para aclarar aínda máis o seu punto de vista, afirmando que “al oponer las ‘leyes de la política’ a ‘el bien y el mal’, Maquiavelo no contrasta dos esferas ‘autónomas’ de acción, la ‘política’ y la ‘moral’: contrasta su propia ética ‘política’ con otra concepción de ética que gobierna las vidas de personas que no le interesan. [...] En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana, no entre esferas autónomas de moral y política”<sup>48</sup>. En suma, entende Berlin, que o que hai que facer, segundo Maquiavelo, é decidirse entre dúas opcións incompatíbeis, “una vida privada, buena, virtuosa, o una existencia social buena, de éxito, pero no ambas”<sup>49</sup>.

Pero o caso é que os xuízos morais en base a unha moral convencional, dos mesmos feitos políticos, tamén axuizados politicamente, fanse, e fanse reiteradamente na obra de Maquiavelo; as accións virtuosas politicamente dun Aníbal ou dun Valentino non escapan a unha valoración moral das mesmas, aínda que se recoñeza a súa necesidade política e, polo mesmo, a súa virtude política. Pero aínda máis significativo é o caso do tirano Agatocles: “*Quen examine, xa que logo, as accións e a vida deste home, verá que nada ou case nada, se pode atribuír á fortuna. [...] Conservou [o principado] gracias a moitas decisións valentes e perigosas. Certo é que non se pode chamar virtude a asasina-los seus concidadáns, traizoalos amigos, carecer de palabra, de respecto e de relixión: tales medios poden levar ó poder, pero non á gloria. Porque se consideramo-lo valor de Agatocles para enfrontarse ós perigos e librarse deles, a súa grandeza de ánimo para soportar e vencer as adversidades, faise patente que non se pode reputar inferior a ningún destacadísimo capitán. Pero a súa feroz crueldade e inhumanidade, xunto cos crimes que cometeu, non nos permiten aclamalo entre os homes máis excelentes. É imposible, polo tanto, atribuír á fortuna ou á virtude o que el conseguiu sen ningunha delas*”<sup>50</sup>. Pero non só Agatocles non escapa ao xuízo moral, mesmo os que si acadan a gloria non escapan a unha axioloxía moral, aínda que politicamente tivesen gañado o ceo, ou o inferno: “*Examinando agora en contraposición as calidades de Cómodo, Severo, Antonino, Caracala*

<sup>47</sup> [Berlin, I. (1992), 105-106]

<sup>48</sup> [Berlin, I. (1992), 115-116]

<sup>49</sup> [Berlin, I. (1992) 134]

<sup>50</sup> [Maquiavelo, N. (2002), (VIII) 106]

*e Maximino, verase que foron extremadamente crueis e rapaces e que, para satisfacer-los seus soldados, non se abstiveron de ningunha inxustiza contra o pobo e que todos, excepto Severo, tiveron un triste fin. Severo tivo tal habilidade que, conservando a amizade dos soldados, a pesar de oprimi-lo pobo, puido reinar felizmente”<sup>51</sup>.*

Concluindo o anterior, nós concordariamos máis ben con que “*la radical novedad [de Maquiavelo] [...] estriba en la defensa de la autonomía de la política y en la afirmación de la separación y fractura ineliminable entre política y moral. Pero debe advertirse, en contra de ciertas posturas descalificadoras con que se juzgó la obra maquiaveliana, que ésta mantuvo la independencia entre la esfera ética y la política y nunca sostuvo que todo aquello que fuese políticamente conveniente o útil para la conservación y defensa del Estado fuese, por eso mismo, moralmente correcto. Al contrario, creyó que no se podía valorar como justo todo aquello que el Estado considerase útil o necesario para la propia conservación, pues los principios morales que están en la base de la vida civil son válidos en toda forma de vida en sociedad, aun cuando reconozca de forma traumática, y sin hipocresías de ningún tipo, que a veces es necesario violarlos, pero no por ello pierden su predicado moral convirtiéndose en moralmente válidos.*

*Maquiavelo sostendrá que toda violación de los principios morales y humanos es siempre moralmente condenable, aun cuando sea políticamente necesaria.*

*[...] La gravedad de la tesis maquiaveliana reside en que no duda en justificar y legitimar el recurso a este tipo de medios, que suponen sacrificar los principios morales o humanos a un determinado fin político. Es precisamente en estos casos cuando se hace más evidente la autonomía de la política y el inevitable conflicto con la ética, como la experiencia testimonia de forma continua y constante”<sup>52</sup>.* Entendemos, por tanto, que non hai clausura da moral nin sequera no ámbito político; non porque o político teña que aterse á mesma, senón porque o político pode ser xulgado moralmente, á par que politicamente.

En consecuencia, coidamos que está ben clara a aposta maquiaveliana por unha moral do seu tempo, só que arredada de toda intervención política; mais iso non obsta para que os mesmos feitos xulgados politicamente tamén poidan someterse a unha valoración moral; e se alguén denomina maquiavelismo ao que son as súas propostas de acción, entón

<sup>51</sup> [Maquiavelo, N. (2002), (XIX) 146]

<sup>52</sup> [González, M. (1992), 110-111]

compartimos que “*Maquiavelo nunca asumió el ‘maquiavelismo’ como doctrina moral en general; al contrario, en el campo de la moral privada se mostró francamente conservador y convencional. Si fue maquiavélico, lo fue en política, no en el reino de la moral privada, respecto al cual fue enormemente respetuoso con los valores de la moral común*”<sup>53</sup>.

E se do que se trata é de introducir unha moral cívica alternativa, para facer mellores cidadáns, entón non se ve o lugar para esa moral privada, que resultaría alternativa e poderíamos dicir contraditoria, non só coa moral desexábel civicamente, senón aínda coas posibilidades da súa asunción cidadá. Non se entende que Maquiavelo poida defender unha moral cívica, por considerar que iso repercute na constitución dunha cidadanía responsábel e comprometida coa patria e, ao mesmo tempo, el poida adoptar privadamente unha moral convencional. Máis aínda, se se tratase de formar cidadáns orientados por esa moralidade, entón non se ve moi ben que haxa lugar para outra moral, a convencional.

Ou ben, se mantemos unha dobre moral, privada e pública, a mencionada moral para políticos e moral convencional para o común, entón desvíamonos nidiamente da pretensión dunha educación cívica da cidadanía, dunha recuperación pola mesma da antiga moral pagá, dada a súa incompatibilidade coa da relixión imperante. Isto é, se a aposta é por unha moral pagá para políticos entón non o é por unha moral cívica, construtora dunha nova cidadanía, pois isto só sería factíbel desde a extensión desta moral ao conxunto da comunidade.

Tamén hai quen non ve gran diferenza entre unha “moral política” e unha “autonomía política”; quen pensa que “*no me parece que el poner de manifiesto una dimensión moral en la política, como hace Berlin, colisione con lo que Croce denominó ‘autonomía de la política’, esto es, la independencia de las leyes que rigen el mundo de la política respecto de las normas morales que actúan —querámoslo o no— como principios éticos en el mundo occidental, o, con otras palabras, el divorcio entre el ser y el deber ser*”<sup>54</sup>. Nos dous casos a política e a moral teñen regras distintas e, por tanto, esixencias de condutas ben distintas; e, por tanto, virtudes non sempre compatíbeis.

Pero nós entendemos que realmente si hai unha diferenza considerábel entre falar de “moral política” e de “autonomía da política”. No segundo caso non se clausura a crítica moral á conduta política, como xa indicamos, por moi virtuosa politicamente que esta poida ser; e sempre

---

<sup>53</sup> [Bermudo, J.M. (1994), 56]

<sup>54</sup> [Roldán, C. (1999), 188-189]

cabe estudar o motivo desa esixencia de inmoralidade na vida pública; e tratar de ver se é casualidade ou hai algún fundamento da mesma; e se cabe remover os tales cimentos, de modo que sexa pensábel unha nova política sobre novos fundamentos; isto, por exemplo. No outro caso xa o dito non ten sentido; clausúrase a crítica moral á conduta política, porque a conduta política é moral —cando o é, cando é virtuosa politicamente, enténdese— en si mesma.

O que si habería, para esta interpretación que estamos a comentar, sería unha dobre moral, o que evitaría que se puidese xulgar moralmente —desde unha moral convencional ou non convencional— as condutas políticas, pois estas remiten á súa propia moral. A defensa da autonomía da política, pola contra, non impide o xuízo moral da actividade política; o que diferencia é a perspectiva coa que estamos a realizar a valoración, de modo que cabe ese dobre axuizamento; desde aquela outra interpretación sálvese ao político de todo xuízo moral, por canto el responde á súa propia moralidade; desde esta, a da autonomía da política, o que se fai é diferenciar ao político do home particular e os actos políticos dos actos humanos; eses actos, como políticos, seguen as súas regras, pero como humanos, caen dentro dunha valoración moral. E a cuestión non é banal se temos en conta que, aínda partindo desde a perspectiva maquiaveliana, podemos non estar de acordo con aquel “todo vale” (se está en xogo “a patria”); cousa que clausura a interpretación contraria, que impediría todo xuízo externo á política como tal, ao dotala dunha virtualidade ética, dunha ética propia.

Recollendo o núcleo das nosas diferenzas, e non só nosas, evidentemente, este está na distancia entre unha lectura deontolóxica do pensar maquiaveliano (a defensa dun deber ser político —entre outros—) e unha lectura epistemolóxica —a teoría do florentino como ciencia— (a explicitación de cómo é o político —como debe ser se quere ser—). Nós entendemos que non hai unha defensa dun modo de actuar valorábel intrinsecamente, senón unha exposición do funcionamento real da política. É a distancia que hai entre facer unha proposta de orientación desa actividade, que podería debater con outras propostas alternativas, e desvelar o real funcionamento da política. Pois unha conclusión, segundo entendemos nós, da proposta berliniana sería pensar que esa moral política é unha opción ante a que un político non ten que claudicar necesariamente, senón que pode realizar eleccións morais alternativas á mesma. Ese modo de entender a política sería unha proposta, a de Maquiavelo; mais existe a posibilidade de rexeitala como tal e optar por alternativas de comprensión da política, e de praxes políticas, que nos merezan unha mellor consideración. Ou

sexa, trataríase de ler a teoría política maquiaveliana como dun proxecto desa índole, proxecto que podería asumirse ou non, dentro da ampla panoplia que dos mesmos pode un acharse.

O político debe actuar, desde unha moral pagá, que nos di Berlin, ou o político ten que actuar, desde o realismo político, que entendemos é o que di Maquiavelo. Podería haber outros políticos que non aceptasen as regras que propón Maquiavelo, diría Berlin; podería habelos, tal e como nós o lemos, pero serían maos políticos. Semella un intento de salvar aos políticos e á política; de dicir, defender, que a política non é como o florentino nola presente, senón que el só nos ofrece un modo de ser, que a política pode rexerse por criterios diferentes.

Para nós isto a onde conduce é a un velar o que Maquiavelo nos desvelou: a realidade da política. En suma, pode deducirse que para Berlin a política non ten que ser como, segundo nós, Maquiavelo di que é.

En suma, e aínda que sexa repetirnos, a nosa posición coincide con quen pensa que *“la necesidad política del mal no condona el mal mismo: el fin puede hacer inevitables los medios y éstos pueden ser excusados por el vulgo y por el mismo sabio, pero no se afirma en Maquiavelo ninguna razón de Estado ni ninguna jerarquización entre ética y política que hagan del mal y del crimen un bien o establezcan una especie de suspensión provisional de la moral en aras de la bondad última del fin propuesto; mal y crimen son lo que son y de hecho no hay mistificación posible”*<sup>55</sup>. Coidamos, por tanto, que recolle mellor o pensar maquiaveliano defender que *“Machiavelli non patrocina il male per partito preso; non desiderava rovesciare ogni valore morale. Ma è altrettanto erroneo sostenere l’opposto: che Machiavelli volesse sostituire alla morale cristiana un’altra morale, e incoraggiasse i politici a non tener conto della morale tradizionale perché la loro azione doveva aver per movente il bene della società politica, quale valore etico supremo. [...] Machiavelli credeva che gli uomini potessero ordinare la propria vita in modo da poter seguire la morale cristiana. Ma quando gli uomini entravano nel gioco della politica dovevano seguirne le regole; e queste regole non contenevano una distinzione fra azioni morali e immorali”*<sup>56</sup>.

6. E, para rematar este panorama das lecturas, unha breve referencia á lectura marxista de Maquiavelo. E para presentar esta tomaremos como

<sup>55</sup> [Granada, M.A. (2002), 555]

<sup>56</sup> [Gilbert, F. (1970), 168]

referencia as tres que nos parecen máis interesantes: as de Gramsci, Negri e Althusser.

6.1. Sintetizando aquilo que de común localizaríamos nos autores citados, toparíamos cun pensador político que inaugura unha nova ciencia, a ciencia política, da que é característica primordial o seu realismo e autonomía. En segundo lugar, que se trataría dun home que vive no seu tempo, o que diseña as liñas e obxectivos do seu pensar, que se fai desde unha orientación patriótica, converténdose nun teórico da unidade italiana: “*Maquiavelo ha planteado en términos magistrales la cuestión política de la unidad italiana, es decir, el problema político de la constitución de la nación italiana mediante un Estado nacional*”<sup>57</sup>; e a forma política, o suxeito político que terá como tarefa histórica levar a bo porto tal obxectivo será o Príncipe Novo, dado que “*el Príncipe Nuevo de Maquiavelo es, pues, una forma política definida encargada de realizar las exigencias históricas ‘que están a la orden del día’: la constitución de una nación*”<sup>58</sup>. Para rematar cunha valoración revolucionaria, pola clarificación e as ensinanzas políticas de que prové aos asoballados.

Outro aspecto salientábel, particularmente tanto da lectura gramsciana como da de Negri, estaría na comprensión do príncipe como metáfora da colectividade, metáfora dun suxeito colectivo, que sería o sentido actual do mesmo, fronte da individualidade en que aparecía literalmente en Maquiavelo, mais sen ser unha necesidade substancial da súa proposta, segundo o entenden estes intérpretes aludidos.

Esta última cuestión quizais sexa a de máis orixinalidade da interpretación gramsciana; así, afirma que “*se ha dicho que el protagonista del nuevo Príncipe no puede ser en la época moderna un héroe personal sino que debe ser el partido político*”<sup>59</sup>; e algo semellante diranos Negri, toda vez que en todas as súas caracterizacións desta figura vaina entender como un nome para o poder, para un poder que, dominando os tempos, establece unha nova orde; así nos di que “*el príncipe no puede ser más que una nueva potencia, un nuevo paradigma, una dirección ontológica*”<sup>60</sup>; ou se refire a el como “*aquel sujeto colectivo que se expone en Il Principe*”<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> [Althusser, L. (2004), 50]

<sup>58</sup> [Althusser, L. (2004), 52]

<sup>59</sup> [Gramsci, A. (1992), 83]

<sup>60</sup> [Negri, A. (1994), 76]

<sup>61</sup> [Negri, A. (1994), 85]

Considérase, en fin, a Maquiavelo, segundo dicíamos, como teórico da clase dominada, en canto ensinante das tecnoloxías propias do poder, coas que pretende precisamente un labor pedagóxico; e está claro a quen se dirixe tal labor: “*se proponía educar politicamente ‘al que no sabe’*. [...] *¿Quién es, pues, el que ‘no sabe’? La clase revolucionaria de la época, el ‘pueblo’ y la ‘nación’ italianos, la democracia urbana*”<sup>62</sup>. E o seu *Príncipe*, o suxeito político de que falabamos, sería o instrumento para a procura dos intereses de tal clase e para dirixila no seu proceso revolucionario.

E se no traballo gramsciano a única referencia é o *Príncipe*, para os outros dous, que tamén están a manexar os *Discursos*, non haberá fondas diferenzas entre as súas obras, nin, polo tanto, como en función delas se fai ás veces, oposición entre as mensaxes das dúas: “*Aclaremos rápidamente un punto: ocuparse del ‘Principado’ no es lo contrario de ocuparse ‘de las Repúblicas’*. [...] *Principado es el principio del poder, es la potencia en acto*”<sup>63</sup>. Non hai discontinuidade entre principado e república: “*Il Príncipe es una fórmula republicana, ‘el nuevo príncipe hace la república’*”<sup>64</sup>; e continúa máis adiante: “*el principio constituyente anima la teoría de las repúblicas; la república se convierte en el cuerpo del Príncipe, la materia viva del poder constituyente*”<sup>65</sup>; para concluír que “*Maquiavelo pone al príncipe al servicio del gobierno democrático*”<sup>66</sup>. O Príncipe, por tanto, non sería propiamente o nome para o poder en tempos de excepción; sería o nome para o axente, sexa cal sexa, que exerce o poder político. Como nos vén dicir Negri, o Príncipe maquiaveliano será, en esencia, republicano; a consumación da súa virtude iría nese sentido. E algo parecido dirá Althusser: “*La oposición monarquía república, que aparentemente quedaría ilustrada por la oposición entre ‘El Príncipe’ y los ‘Discursos’, esta oposición cae: lo que le interesa a Maquiavelo no es esta tipología simplificada y su contraste; lo que le interesa es la fundación, el comienzo de un Estado duradero, y que, una vez fundado por un Príncipe, sea duradero por el efecto de un gobierno ‘combinado’*”<sup>67</sup>.

Pero Negri, se da república pasa á democracia, non se queda aí e chega a dicirnos que “*el método de los cuatro primeros libros [da “Historia*

<sup>62</sup> [Gramsci, A. (1992), 72]

<sup>63</sup> [Negri, A. (1994), 75]

<sup>64</sup> [Negri, A. (1994), 88]

<sup>65</sup> [Negri, A. (1994), 90]

<sup>66</sup> [Negri, A. (1994), 91]

<sup>67</sup> [Althusser, L. (2004), 82]

de Florencia”] es el de un materialismo histórico maduro y concluso”<sup>68</sup>. Para continuar con que “de la historia de las instituciones y del precipitado histórico de las disensiones pasamos, con el segundo libro de las Istorie, a una teoría dinámica de la desunión y de la lucha de clases. El esquema genérico viene concretado en una perspectiva materialista en la que es la lucha social de las clases la que da el tono del desarrollo y fragua las instituciones”<sup>69</sup>. Pero también Althusser nos fala de clases e de loita de clases, cando nos di que “Maquiavelo designa ya como los Grandes y el Pueblo, ya como ‘humores opuestos’, ya como ‘clases’”<sup>70</sup>; e máis adiante que “en su teoría de la lucha de clases como origen de las leyes que la limitan ...”<sup>71</sup>.

Respecto do *materialismo histórico* maquiaveliano só un breve comentario; e é que nós entendemos que hai materialismo se se considera que non son as ideas as que explican a historia, senón a realidade material; e nese sentido poderíamos xulgar a Maquiavelo como materialista; pero tamén pensamos que, no florentino, non se pode adxectivar o tal materialismo como histórico; e o problema non é que Maquiavelo non sexa economista, senón que non entenda que “la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política”<sup>72</sup>.

E, polo que fai ás *clases* e á *loita de clases*, que tamén estaría en estreita relación co anterior, nós máis ben coincidimos con quen pensa que “quelques généralités sur l’opposition des riches et des pauvres, sur l’insolence des nobles et l’envie de la plèbe, ne constituent pas l’embryon d’une analyse des classes sociales”<sup>73</sup>. Pensamos que a concepción maquiaveliana dos *humores* en modo algún é asimilábel ao concepto marxista de *clase social*; e non só nós, claro está: “la noción marxista de ‘clase social’ en modo alguno es homologable a la maquiaveliana”<sup>74</sup>; polo que, en consecuencia, a contradición entre as mesmas que expresa tal concepto nunha tradición marxista, tamén lle é absolutamente alleo.

Pero é que, ademais, “l’idée de Machiavel sur la lutte des classes se distingue ainsi des concepts modernes en ce sens que le but est l’équilibre, non pas la victoire d’un bord ou de l’autre”<sup>75</sup>. Ou sexa, e que non vemos

<sup>68</sup> [Negri, A. (1994), 118]

<sup>69</sup> [Negri, A. (1994), 121]

<sup>70</sup> [Althusser, L. (2004), 92]

<sup>71</sup> [Althusser, L. (2004), 92]

<sup>72</sup> [Marx, K. (1978), 42]

<sup>73</sup> [Mounin, G. (1966), 220]

<sup>74</sup> [Bermudo, J.M. (1994), 66, nota 140]

<sup>75</sup> [Ehnmark, A. (1988), 206]

*antagonismo* entre os Grandes e o Pobo, por canto entendemos que non son senón sectores dunha mesma *clase*, que poderán, iso si, ter conflitos de intereses, pero nunca *antagónicos*, cando menos segundo entendemos que significa en Marx ese concepto; pero, ademais, porque o obxectivo da vehiculación institucional de tales conflitos para Maquiavelo diríxese á harmonización destes, a súa superación nun interese xeral, produto da relación de forzas existente; cousa imposíbel para o modo marxiano, tamén realista, de pensar o antagonismo de clases. Tras o cal quedamos concluír que aceptariamos a valoración revolucionaria de Maquiavelo, pero sen poder superar o marco burgués, segundo o que acabamos de comentar.

Finalmente, a visión de Maquiavelo en relación coa construción dun Estado nacional (-popular) italiano, defendido con máis ou menos énfase por case todos os intérpretes marxistas vistos, pensamos que tería que enfrontarse ao xa comentado con anterioridade ao tratar a lectura patriótica de Maquiavelo (3.1); polo que, para non repetírmonos, remitímonos, a este respecto, ao alí dito.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fontes

#### 1.1. Maquiavelo

MACHIAVELLI, Niccolò (1971): *Tutte le opere* (edición de Mario Martelli), Sansoni Editore, Firenze, 1971.

MAQUIAVELO, Nicolás (2002): *O Príncipe* (traducción de Isabel González), Universidade de Santiago de Compostela, A Coruña, 2002.

MAQUIAVELO, Nicolás de (1987): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (edición de Ana Martínez Arancón), Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1987.

MAQUIAVELO, Nicolás de (1979): *Historia de Florencia* (edición de Félix Fernández Murga), ed. Alfaguara, Madrid, 1979.

MAQUIAVELO, Nicolás de (1988): *Del arte de la guerra* (edición de Manuel Carrera Díaz), ed. Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, Madrid, 1988.

MAQUIAVELO, Nicolás de (1991): *Escritos políticos breves* (edición de María Teresa Navarro Salazar), ed. Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, Madrid, 1991.

- MAQUIAVELO, Nicolás de (1987): *Textos cardinales* (edición de Miguel Ángel Granada), Ediciones Península, Barcelona, 1987.
- MAQUIAVELO, Nicolás de (1990): *Epistolario 1912- 1927* (edición de Stella Mastrangelo), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

### 1.2. Otros clásicos

- AQUINO, Tomás de (1981): *Suma Teológica (selección)*, ed. Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1981.
- ARISTÓTELES: *Política* (1986) (edición de Carlos García Gual e Aurelio Pérez Jiménez), Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1986.
- FEDERICO II de Prusia (1995): *Antimaquiavelo o refutación del Príncipe de Maquiavelo*, Centro de Estudios Constitucionales, Bilbao, 1995.
- MARX, Karl (1975): *El capital*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1975.
- MARX, Karl (1978): *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón editor, Madrid, 1978.
- MARX, Karl (1979): *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1979.
- MARX, Karl-ENGELS, Friedrich (1975): *Obras escogidas*, ed. Akal, Madrid, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich (1989): *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1989.
- PLATÓN (1986): *República* (edición de Conrado Eggers Lan), ed. Gredos, Madrid, 1986.
- VOLTAIRE (1995): “Borrador del Prefacio. Prefacio. Reseña”, a Federico II de Prusia: *Antimaquiavelo o refutación del Príncipe de Maquiavelo*, Centro de Estudios Constitucionales, Bilbao, 1995.

## 2. Estudios

- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del (1990): “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en Fernando Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, vol. 2, Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1990, pp. 69-170.
- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del (1999): “Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo”, en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps., *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 209-240.
- ALTHUSSER, Louis (2004): *Maquiavelo y nosotros*, ed. Akal, Madrid, 2004.

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge (2000): *Individuo, Liberdade e Comunidade*, ed. Ludus, A Coruña, 2000.
- ARENAS VIVES, Daniel (1999): “El crimen en el pensamiento político de Maquiavelo y de Tucídides”, en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps., *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 105-132.
- BERLIN, Isaiah (1992): “La originalidad de Maquiavelo”, en I. Berlin: *Contra la corriente*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 85-243.
- BERMUDO ÁVILA, José Manuel (1994): *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1994.
- BUENO, Gustavo (2003): “El Manifiesto de la Alianza de Intelectuales y el “No a la guerra” de los premios Goya”, *El Catoblepas* n°12, febrero 2003.
- CASSIRER, E. (1997): *El mito del Estado*, ed. Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios, México, 1997.
- CHABOD, Federico (1984): *Escritos sobre Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- EHNMARK, Anders (1988) : *Les secrets du pouvoir. Essai sur Machiavel*, Actes Sud, Avignon, 1988.
- G. SOTO, Luís (2003a): *Paz, guerra e violencia*, ed. Espiral Maior, A Coruña, 2003.
- G. SOTO, Luis (2003b): *Aristóteles*, ed. Bahía, A Coruña, 2003.
- GILBERT, Felix (1970): *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, ed. Einaudi, Torino, 1970.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (1992): “Maquiavelo o la pasión por la política”, en Moisés González García, ed.: *Filosofía y cultura*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 99-118.
- GRAMSCI, Antonio (1992): *La política y el Estado moderno*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.
- GRANADA, Miguel Ángel (1981): *Maquiavelo*, ed. Barcanova, Barcelona, 1981.
- GRANADA, Miguel Ángel (1987): “Introducción”, a N. Maquiavelo: *Textos cardinales*, ediciones Península, Barcelona, 1987, pp. 9-19.
- GRANADA, Miguel Ángel (1987): “Notas introductorias”, a N. Maquiavelo: *Textos cardinales*, ediciones Península, Barcelona, 1987, pp. 25-28, 41-43, 60-65, 134-136, 146-148, 165-167, 182-185, 199-200, 221-223, 229-230, 239-243, 293-297.
- GRANADA, Miguel Ángel (1987): “Notas”, a N. Maquiavelo: *Textos cardinales*, ediciones Península, Barcelona, 1987.

- GRANADA, Miguel Ángel (1992): “Introducción” (y notas), a N. Maquiavelo: *El Príncipe*, Alianza Ed., Madrid, 1992.
- GRANADA, Miguel Ángel (1999a): “Maquiavelo y César Borgia”, en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps.: *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 133-154.
- GRANADA, Miguel Ángel (1999b): “Maquiavelo y Giordano Bruno: Religión civil y crítica del cristianismo”, en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps.: *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 155-178.
- GRANADA, Miguel Ángel (2002): “La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías”, en Victoria Camps: *Historia de la ética*, ed. Crítica, Barcelona, 2002, pp. 541-574.
- LEFORT, Claude (1986): *Le travail de l'oeuvre machiavel*, Ed. Gallimard, Saint-Amand, 1986.
- LEYTE COELLO, Arturo (1995a): “O camiño á hermenéutica como filosofía”, en A. Leyte: *Ensaíos sobre Heidegger*, ed. Galaxia, Vigo, 1995, pp. 15-46.
- LEYTE COELLO, Arturo (1995b): “A política da historia da filosofía de Heidegger”, en A. Leyte: *Ensaíos sobre Heidegger*, Ed. Galaxia, Vigo, 1995, pp. 315-343.
- MARCU, Valeriu (1967): *Maquiavelo. La escuela del poder*, ed. Espasa Calpe. Colección Austral, Madrid, 1967.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1978): *Ensaíos marxistas*, Edicións do Rueiro, A Coruña, 1978.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1979): *Revolución e ideología*, ed. Fontamara, colección Aportes, Barcelona, 1979.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1980): *(Re)Introducción ó marxismo*, Edicións Xerais, Madrid, 1980.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1983): *La filosofía de “El capital”*, ed. Taurus, Madrid, 1983.
- MEINECKE, Friedrich (1997): *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964): “Nota sobre Maquiavelo”, en M. Merleau-Ponty: *Signos*, ed. Seix&Barral, Barcelona, 1964, pp. 263-279.
- MOUNIN, Georges (1966) : *Machiavel*, Éditions du Seuil, Saint-Amand, 1966.
- NEGRI, Antonio (1994): *El poder constituyente*, Ediciones Libertarias/ Prodhufi, Madrid, 1994.

- NOURRISSON, J.F. (1928): *Maquiavelo*, La España Moderna, Madrid, 1928.
- POCOCK, John Greville Agard, (2002): *El momento maquiavélico*, ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- PROCACCI, Giulano (1995): *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, ed. Laterza, Bari, 1995.
- R. ARAMAYO, Roberto (1995): “Estudio introductorio”, a Federico II de Prusia: *Antimaquiavelo o refutación del Príncipe de Maquiavelo*, Centro de Estudios Constitucionales, Bilbao, 1995.
- R. ARAMAYO, Roberto (1997): *La quimera del Rey Filósofo*, ed. Taurus, Madrid, 1997.
- RENAUDET, Agustín (1964): *Maquiavelo*, ed. Tecnos, Madrid, 1964.
- ROLDÁN, Concha (1999): “Maquiavelo y Leibniz: dos conceptos de acción política”, en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps.: *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 179-208.
- RUSSO, Luigi (1983): *Machiavelli*, ed. Laterza, Bari, 1983.
- SCHMITT, Carl (1962): *Diálogos. Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.
- SCHMITT, Carl (1975): *Estudios políticos*, ed. Doncel, Madrid, 1975.
- SILIO CORTÉS, César (1946): *Maquiavelo y su tiempo*, ed. Espasa Calpe, Madrid, 1946.
- SKINNER, Quentin (1985): *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- SKINNER, Quentin (1991): *Maquiavelo*, Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid, 1991.
- STRAUSS, Leo (1963): *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1963.
- USCATESCU, George (1951): *De Maquiavelo a la razón de Estado*, Imprenta de José Luis Cosano, Madrid, 1951.
- USCATESCU, George (1969): *Maquiavelo y la pasión del poder*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1998): *O César o nada*, ed. Planeta, Barcelona, 1998.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1999): “Excepcionalidad y modernidad: Principe nuovo y vivere politico” en Roberto R. Aramayo-José Luis Villacañas, comps.: *La herencia de Maquiavelo*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 15-42.
- VIROLI, Maurizio (2000): *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets editores, Barcelona, 2000.