

# FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Una exploración desde Platón hasta la actualidad

S724f Santiesteban, Luis César (coord.)  
2020 *Filosofía y política* / coordinador Luis César Santiesteban  
Santiesteban.— 1a edición.— Ciudad de México: Casa Aldo  
Manuzio, S. de R.L. de C.V. / UACH, 2019  
320 p.; 13.4 x 21 cm  
Texto para nivel medio superior.  
ISBN: 978-607-633-xxx-x (UACH)  
ISBN: 978-607-xxx-xx-x (ALDVS)  
1. Filosofía  
Dewey: 100

Primera edición, 2020

D.R. © LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN

D.R. © 2020, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA  
Escorza 900, Colonia Centro, C.P. 31000  
Chihuahua, Chihuahua, México

D.R. © 2020, CASA ALDO MANUZIO, S. DE R. L. DE C.V.  
Flamencos 72, col. San José Insurgentes  
C.P. 03810, Ciudad de México

D.R. © 2020, MATADERO EDITORIAL (diseño, maquetación,  
corrección de pruebas e impresión)  
Cda. Mártires de Tacubaya 1Bis, col. Escandón  
C.P. 11800, Ciudad de México  
[www.mataderoeditorial.com](http://www.mataderoeditorial.com)

ISBN: 978-607-xxxx-xx-x

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

# FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Una exploración desde Platón hasta la actualidad

Luis César Santiesteban  
Coordinador

UACH

ALDVS

## CONTENIDO

Introducción LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN	9
El sentido de la política en Platón: la ficción discursiva del Estado ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ	19
Política y naturaleza en Aristóteles ROBERTO ESTRADA OLGUÍN	47
Maquiavelo: Antes y después VÍCTOR M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ	75
Por qué Hobbes tenía razón: Hobbes como fundador del pensamiento políticomoderno GUSTAVO HERÓN PÉREZ DANIEL	105
El contractualismo en la filosofía política de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant EDUARDO FERNÁNDEZ	127
Hermann Cohen: Hacia una (ética) política desde el profetismo JOSÉ L. EVANGELISTA-ÁVILA	143
Heidegger, la política y los <i>Cuadernos negros</i> ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ	161
Despolitización política. El pensamiento arendtiano como pensar-politizador HÉCTOR MAURICIO CATALDO GONZÁLEZ	181

Emmanuel Levinas y la tachadura de la política. Hitlerismo, guerra, excedentebiopolítico, rostroyética JOSÉ CARLOS LÓPEZ IRACHETA	205
Derrida y el marxismo LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN	233
Literatura y politeísmo en la conformación de la propuesta democrática de Richard Rorty JORGE ALAN FLORES FLORES	261
Cuerpo y política, una relación necesaria ARTURO RICO BOVIO	287
Sobre los colaboradores	309

## MAQUIAVELO: ANTES Y DESPUÉS

Víctor M. Hernández Márquez

### EL PROBLEMA

De acuerdo con una venerable tradición que se remonta a Platón, en la medida que el filósofo posee como nadie un conocimiento de la justicia y de todo aquello que es bueno para los hombres, se ve obligado a gobernarlos, o bien, a brindar consejo a quien o a quienes gobiernan. Sin embargo, en la historia de la filosofía son escasos los pensadores en el cumplimiento cabal de este mandato, cuyo único nombre visiblemente incuestionado pero lejos del perfil del filósofo-rey sea Marco Aurelio. En cambio, es posible encontrarlos en mayor proporción como consejeros y educadores de príncipes, como cancilleres y diplomáticos en la corte o en el gobierno; tal es el caso evidente del mismo Platón, de Aristóteles, de Marco Tulio Cicerón, de Lucio Anneo Séneca, de Guillermo de Occam, de Nicolás Maquiavelo, de Francis Bacon, de Tomas Moro, de Thomas Hobbes, de W. G. Leibniz, de David Hume, de John S. Mill, y de Kurt Riezler (y como educadores ocasionales de los déspotas ilustrados, Dennis Diderot y Voltaire). También hay colaboradores circunstanciales o servidores públicos de menor rango e influencia que por una razón u otra figuraron o aún lo hacen, para bien o para mal, como legitimadores o defensores de algún gobierno. Pero a partir del siglo XIX una cantidad nada despreciable de filósofos se han ubicado deliberadamente del lado opuesto al ejercicio del poder, anteponiendo en ocasiones su autoridad intelectual para influir en la sociedad civil o bien tomando abiertamente las calles en la participación de manifestaciones espontáneas o en movimientos sociales organizados. La lista es tan amplia que quizá solo valga a modo de mera ilustración mencionar los nombres de algunas de las figuras más visibles: Karl Marx, Pierre Proudhon, Bertrand Russell, Antonio Gramsci, John Dewey, José Ingenieros, Otto Neurath, Jean-Paul Sartre, Eli de Gortari, Herbert Marcuse, Michael Foucault y Franz Fanon.

Hay además, otro grupo de filósofos que sin estar involucrados directa o indirectamente en actividades de orden político, tiene como objeto de su orientación teórica cuestiones relativas al dominio de la ética y de la filosofía política. Este es el caso de pensadores como Baruch Spinoza y Jean-Jacques Rousseau.

En abierta contracorriente encontramos en todas las épocas filósofos ajenos a cualquier reflexión o actividad vinculada con el gobierno de los otros, o a su confrontación, ya sea porque su concepción de la filosofía es ajena a consideraciones de orden político, ya sea porque se trabaja en dominios de especialización sin conexiones o implicaciones políticas a la vista. Este es el caso de Ludwig Wittgenstein, para quien la actividad filosófica, incluso en sus mejores momentos, no altera en lo más mínimo lo que ocurre en el mundo, pues tiende a “dejar todo como está”.

Las menciones anteriores, como otras omisiones evidentes, no se hallan exentas de discusión, polémica e incluso escándalo, cuando se entra en los detalles sobre la forma como los pensadores se han involucrado en el dominio de lo político y sobre la relación que guarda su filosofía con su práctica. Es verdad que con relativa frecuencia se recuerda el escaso éxito de Platón como consejero político en su aventura por el reino de Dionisio, tirano de Siracusa, así como del pobre resultado como maestro y guía de sus discípulos políticos inmediatos, pero se aduce menos aquello que en sus propios diálogos va contra la pretensión de hacer del rey un filósofo o de hacer del que filosofa un gobernante, pues ¿acaso Sócrates no se ha ganado la enemistad del político y de sus escuchas cuando le ha hecho ver que no es el sabio que suponía?, o mejor, como dice más adelante en la *Apología*, ¿no ha sido esa voz interior la que le ha aconsejado abstenerse de hacer política porque eso implicaría actuar a costa de sus principios?<sup>1</sup>

1. Si bien el pasaje es conocido vale la pena citarlo una vez más: “Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es la que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me

En el mismo tenor, sobre Bacon se habla de su poco honorable —por no decir, turbio— paso por la cancillería en la corona británica; por el contrario y como señaló en alguna ocasión Georges Canguilhem en referencia al papel de Jean Cavaillès durante la ocupación alemana, mientras el lógico se lanza sin más a las acciones de resistencia, el profesor de ética duerme apaciblemente en casa. En cualquier caso, la falta de compromiso político se puede considerar un mal menor en relación con filosofías “perjudiciales” o presuntamente alentadoras de actitudes políticas inadmisibles o, en cualquier caso, portadoras de dudosa sabiduría.

Karl Popper, se ha distinguido, entre otras cosas, por señalar que el verdadero gran problema de la filosofía política no es, como creía Platón y todos sus seguidores, la cuestión relativa a quién debe gobernar, sino más bien la cuestión: ¿qué mecanismo podemos echar a andar cuando los gobernantes se han apartado del bien común? No es, desde luego, el único rechazo a lo que también se ha denominado, la quimera del rey-filósofo, pues ya Vico había señalado que Platón no había hecho otra cosa que pretender revivir la opinión antigua según la cual los primeros reyes eran sabios.<sup>2</sup>

Todos estos cuestionamientos conducen de una forma u otra a echar más leña a la hoguera de la duda sobre la capacidad del filósofo para hacerse del poder o servirle de guía, o todavía peor, si el filósofo posee un conocimiento especial sobre el arte de gobernar (retórica, terapia, *phronesis*, etc.). De hecho, no hay en el mundo antiguo una palabra inequívoca para designar esa clase de sabiduría para el gobierno recto, como tampoco hay una idea clara sobre cómo el filósofo, a diferencia de los demás, llega a hacerse de dicho saber. De allí que por

parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo [...] es necesario que el que en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente” (A 31c, d; 32a).

2. Vico señaló: “Es también tradición vulgar que los primeros reyes fueron sabios, y por ello Platón añoraba en vano aquellos antiquísimos tiempos en que los filósofos reinaban o filosofaban los reyes” (*Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* LXXV).

lo común se entienda de forma esquemática, sino es que simplista, la aplicación correcta de la idea de justicia al ámbito de la política, o dicho de manera más amplia, de la aplicación adecuada de la moral o la ética en los asuntos públicos.

Sin embargo, desde el origen de la reflexión sobre lo que ahora denominamos la esfera de lo público, se ha dudado acerca de si la justicia tiene realmente cabida en el ejercicio del poder, ya sea porque, como señala el Sócrates de Platón, quien quiera hacer uso de ella no podría durar mucho tiempo vivo, ya sea porque se asume que la justicia nada tiene que ver con el arte de gobernar y conservar el poder. Maquiavelo, suele ser mentado como el responsable de rechazar de manera tajante la pertinencia de la ética o la conducta recta para el ejercicio y conservación del gobierno. No es su único mérito pues también se le atribuye ser un pionero fundamental en la concepción del Estado moderno; y como consecuencia de los dos logros anteriores, se le considera el artífice del surgimiento de la ciencia política como tal y, por lo tanto, el responsable de la superación de la filosofía política.

Las tres tesis han sido criticadas y matizadas por separado y en conjunto desde diversas posiciones y con éxito desigual a lo largo del tiempo, pero sin que estos tres pilares de su pensamiento hayan sufrido una modificación sustancial. Sin embargo, no existe un consenso sobre los fundamentos sobre los cuales descansan y la manera como se encuentran relacionados entre sí. En lo particular, mi interés se centra en lo que de manera pintoresca Roberto Aramayo ha descrito como el papel de notario que lleva a cabo Maquiavelo para atestiguar el divorcio entre la ética y lo político. Y en particular, si ese saber que supuestamente posee el filósofo para ejercer el gobierno es efectivamente un saber ético, o algo distinto, un saber específico sobre la esfera de lo público que llamamos ahora *filosofía política*; o bien si ambos términos son solo dos vocablos para referirse a lo mismo, y, lo más relevante para el caso, si ese saber filosófico ha sido superado, o solo cuestionado por ese nuevo saber que llamamos *ciencia política*.

Para llevar a cabo esta tarea tomaré dos interpretaciones contrapuestas sobre la obra de Maquiavelo que gozan de aprecio desigual en el mundo académico. Ambas fueron elaboradas en el siglo XX y entre ellas media una distancia de casi 30 años. La primera, debida a

Max Horkheimer, apareció en 1930 en pleno ascenso del nacionalsozialismo y constituye un paso importante en el desarrollo intelectual del autor.<sup>3</sup> La segunda, traducida al español como *Meditación sobre Maquiavelo*, se publicó en 1958, y forma parte de los escritos tardíos de Leo Strauss. Ambas difieren también en extensión, siendo el *Maquiavelo* de este último el de mayor aliento, aunque por lo regular se le conoce por medio del capítulo que le dedica al florentino en el volumen colectivo sobre *Historia de la filosofía política* que coeditó junto con Joseph Clopsey.<sup>4</sup> La lectura de Horkheimer es, como suelen decir los historiadores, *presentista* o *anacrónica*, mientras que Strauss interpreta a Maquiavelo desde la antigüedad, o al menos pretende hacerlo. Ambos eran judíos semiasimilados con un entorno social muy semejante y en relativa proximidad.<sup>5</sup> Si bien desde el punto del espectro

3. Martin Jay (*La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)* 415), confundió este texto con la Habilitationsschrift (de 1925 y que lleva por título *Crítica de la facultad de juzgar como vínculo entre la filosofía teórica y la práctica*) seguramente porque sirvió para apuntalar la designación de Horkheimer como sucesor de Carl Grünberg en la dirección del Instituto de investigaciones sociales; sin embargo, como apunta Abromeit (*Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt school* 91), este extenso estudio se basa en los cursos sobre filosofía moderna y en las lecciones sobre filosofía de la historia impartidas en 1928. Si bien la investigación de Abromeit se ocupa de los primeros escritos de Horkheimer, dedica muy poco espacio a la interpretación de Horkheimer sobre Maquiavelo.

4. Este resumen, si cabe llamarlo así, aparece también reimpresso en la compilación de Thomas Pangle (*Estudios de filosofía política platónica* 294-318). Si bien Claude Lafort (*Maquiavelo. Lecturas de lo político*) considera la lectura de Strauss —a la par con la de Gramsci— una interpretación ejemplar, lo cierto es que el mismo Pangle no le otorga un papel relevante en el pensamiento de Strauss, ya que en su *Introducción al pensamiento de Strauss* apenas le dedica unas líneas. En contraste, Hilb (en *Leo Strauss: el arte de leer*), dedica a dicha interpretación todo el extenso capítulo primero.

5. Horkheimer era 4 años mayor que Strauss, y ambos frecuentaron los mismos espacios académicos con casi la misma diferencia de años (i.e., entraron en contacto con Heidegger, cuando este era aún el asistente de Husserl, ambos pasaron un corto período en Francia y en los inicios de su exilio norteamericano entraron a la New School of Social Research), pero hasta donde he podido investigar en ningún momento mostraron interés por sus respectivos trabajos. Esto es entendible si se toma en cuenta que su único contacto común era Benjamin, con quien

político, Horkheimer se ubica en el ala izquierda mientras que Strauss figura en las filas del conservadurismo,<sup>6</sup> ambos consideran la obra de Maquiavelo como un punto de inflexión radical en la irrupción de la Modernidad. Comparar interpretaciones tan disímbolas permitirá sopesar mejor el alcance de las contribuciones de Maquiavelo como filosofía o ciencia política.

#### LA INTERPRETACIÓN NATURALISTA DE MAQUIAVELO

La interpretación de Horkheimer es bastante anómala en su premisa fundamental y es quizá debido a ello que no ha recibido la debida atención, a pesar de contar con varios elementos que se han adjudicado a la concepción de la política de Maquiavelo. Esa premisa consiste en identificar el Renacimiento con el surgimiento de la cien-

Horkheimer entabla una crítica sobre su concepción de la historia, y es posible que Strauss se sintiera más afín al primero si no en los detalles sí en la perspectiva general. No obstante, al referirse al descubrimiento de la escritura esotérica, Steven Smith, señala que la existencia de este tipo de escritura en pensadores de la Modernidad es un indicio de que a pesar de la apertura a la libertad de pensamiento, las sociedades modernas se hallan propensas también a los peligros de la intolerancia y al autoritarismo; de tal forma que “con esta comprensión, Strauss ha descubierto lo que más tarde habría de conocerse como ‘la dialéctica de la Ilustración’” (“Leo Strauss: The outlines of a life” 27).

6. Una parte de la literatura polémica —relativamente reciente— en torno a Strauss gravita sobre el tipo de conservadurismo profesado, y por la influencia ejercida sobre aquellos de sus pupilos involucrados en administraciones republicanas de extrema derecha. Por otra parte, vale la pena observar que la traducción castellana de las *Meditaciones sobre Maquiavelo* se haya debido a la gestión de Willmoore Kendall, su colega y admirador claramente identificado con el ala conservadora de la política norteamericana. Lenzner, en “Leo Strauss and the conservatives” (79) sostiene que la relación con Kendall no hace de Strauss un conservador y ofrece una definición del propio Strauss en la cual desde luego no entra, pero el conservadurismo es tan variopinto como el liberalismo, lo que se puede apreciar en *El pensamiento conservador* (70, 96-7, 105-6) de Harbour, en donde también se puede ver en qué aspectos la obra de Strauss (en particular *Natural right and history*) presta apoyo a determinadas posiciones conservadoras. Sin embargo, como veremos más adelante, Strauss no se veía a sí mismo como un conservador, al menos en el sentido moderno.

cia moderna y es sobre la base de dicha concepción de la ciencia de donde surge la concepción psicológica de la historia que presuntamente subyace en los escritos de Maquiavelo. De acuerdo con esta lectura, la ciencia del Renacimiento se yergue sobre el supuesto de la existencia de regularidades en los fenómenos naturales; regularidad que se observa en el pasado y se proyecta de forma hipotética hacia el futuro con el propósito expreso de encontrar las leyes que rigen esas regularidades.

Esta nueva ciencia surge con la no menos nueva sociedad burguesa en la medida que se halla relacionada con la técnica y la industria; y por consiguiente, el nuevo saber solo puede entenderse como el instrumento por medio del cual esa sociedad busca el dominio de la naturaleza. Pero si la sociedad burguesa pretende hacerse del dominio de la naturaleza es porque ella misma consiste en la dominación de unos hombres sobre otros, de tal suerte que la política se concibe como el método por medio del cual se consigue y se preserva esa dominación. Es en este contexto en el cual Horkheimer ubica el visionario descubrimiento de Maquiavelo de una ciencia política cuya virtud principal consiste en que comparte las mismas propiedades que las ciencias de la naturaleza, como la física, la química o la biología, y que le permiten dominar a los hombres del mismo modo como la ciencia natural consigue controlar a la naturaleza.

Es curioso que en este ejercicio de autoaclaración —como lo denomina Horkheimer— inicie discutiendo la idea de regularidad que asume la ciencia del Renacimiento, alegando su supuesta circularidad, para después excusarse de ofrecer una explicación sobre los motivos —evidentes de suyo, según él— que presuntamente llevaron a Maquiavelo a establecer la analogía entre ciencias naturales y la nueva ciencia política:

No tenemos por qué investigar aquí en qué medida era Maquiavelo consciente de dicha analogía, ni qué estímulos debe a la lectura de autores antiguos o de investigadores coetáneos, su intención es evidente. En la sociedad real unos hombres son dominados por otros hombres, basándose en la observación y en un estudio sistemático de los hechos se deben adquirir los conocimientos acerca de cómo

conseguir y conservar ese dominio. (Horkheimer “Los inicios de la filosofía burguesa de la historia” 21).

Sin embargo, la evidencia de dicha intención resulta sospechosa cuando se le somete al mínimo escrutinio, empezando por las mismas dudas que él expone sobre la demostración del supuesto sobre la regularidad de los fenómenos naturales, ya que al tratarse de una afirmación que se considera evidente, se encuentra exenta de demostración y, por consiguiente, pierden sentido los comentarios sobre la petición de principio en los cuales se incurre cuando se pretende establecer su demostración. Pero dejemos de lado este tipo de criticismo y volvamos sobre la forma que según Horkheimer adquiere este presunto naturalismo en Maquiavelo.

De acuerdo con este enfoque, la fuente que nutre la ciencia política lo encuentra Maquiavelo en la historia de Roma de Tito Livio, en la historia de Florencia y, en menor grado, en la de otros pueblos tal y como la consignan los historiadores del mundo clásico (y en particular Polibio). El examen atento de la historia de esos pueblos permite a Maquiavelo extraer los principios universales del comportamiento humano que serán de gran utilidad para la elaboración de la ciencia política que se encuentra dispersa en sus escritos. Y para respaldar su interpretación Horkheimer cita aquellos pasajes en los cuales, efectivamente, Maquiavelo asienta la inmutabilidad de la naturaleza humana, y por lo tanto, la perdurabilidad de sus deseos y humores. Sin embargo, frente a la cuestión sobre cuál es la mejor forma de gobierno, y ante la cual parece dar una respuesta inequívoca en *El Príncipe*, a favor de la monarquía, o en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, a favor de la república, la verdad es que su opinión al respecto es por completo negativa, ya que ningún sistema de gobierno puede permanecer de manera indefinida. La eterna sucesión de un tipo de régimen a otro parece responder a un ciclo de vida semejante al cual se encuentran sujetos todos los individuos. Y dado que la conservación del poder no puede depender entonces de este o aquel sistema de gobierno, lo único humanamente posible es dotar de fuerza y grandeza al Estado burgués.

Lo anterior implica que en Maquiavelo, según Horkheimer, el Estado burgués no es ni puede ser identificado con un sistema de

gobierno en particular, pues cualquier sistema es adecuado si es capaz de promover “las aptitudes burguesas para el comercio y la industria”. Pero para salir del paso a la objeción obvia sobre cómo es que esas aptitudes burguesas pueden encontrarse en la historia de Roma, y, en la historia en general, Horkheimer se ve obligado a rebajar el peso de su tesis por medio de la atribución subjetiva de la creencia de Maquiavelo; es decir, no es que se trate de una regularidad histórica incontrovertible, y, por ende objetiva, sino que —sostiene— Maquiavelo simplemente “creyó verla confirmada en toda la historia universal”.<sup>7</sup>

Sea como fuere, según este punto de vista, la noción de *virtù*, uno de los conceptos fundamentales de la presunta ciencia política de Maquiavelo, solo se explica a partir de la existencia de ese Estado burgués. Es decir, los hombres solo pueden poseer *virtù*, si el Estado la posee y la fomenta entre sus miembros; y quizá no esté por demás añadir que esa virtud no es otra cosa que el conjunto de cualidades asociadas al espíritu burgués. Por consiguiente, son cualidades del hombre aquellas que hacen posible el libre comercio y el fomento de la industria, todas ellas cualidades que no solo no coinciden con los atributos del hombre bueno exaltados en la moral cristiana, sino que incluso entran en conflicto con estos o bien, supone dejarlos de lado:

Ahora es cuando podemos comprender lo que esta doctrina de Maquiavelo tiene en común con el concepto usual de *maquiavelismo*, entendido como carencia radical de escrúpulos en el terreno político y como modo de actuar totalmente *amoral*. Maquiavelo exige que se subordine todo escrúpulo a lo que, a su entender, es la meta suprema: la realización y el mantenimiento de un Estado fuerte y centralizado como condición de la prosperidad burguesa (Horkheimer 28).

Esto no significa, desde luego, que la mentira, el abuso de confianza, o el crimen sean atributos del hombre que posee *virtus*, sino

7. Horkheimer (26), poco antes había indicado que la ardiente propaganda por la unificación de Italia en el último capítulo de *El Príncipe* se prestaba a una interpretación psicológica que tendería a ignorar el lado objetivo del pensamiento de Maquiavelo.

que son solo instrumentos, medios, a los cuales puede recurrir en caso de ser necesario para alcanzar sus fines políticos. La virtud del político consiste, en este sentido, en saber echar mano de esos recursos en el momento preciso. Para Horkheimer, como para muchos intérpretes, Maquiavelo formula aquí una concepción política que más tarde será desarrollada y bautizada como doctrina de la razón de Estado. Sin embargo, Maquiavelo incurre aquí, a juicio de su intérprete, en un error al generalizar una concepción que tenía solo una validez temporal, la suya, en la cual dichos métodos eran necesarios para el ascenso de la burguesía. Obviamente, Horkheimer no se plantea cómo pudo Maquiavelo deducir de la historia universal una pauta de conducta política que tenía solo su justificación en la época que le tocó vivir y cómo “una doctrina filosófica-histórica trascendental” —para usar su propia designación— puede tener fecha de caducidad y al mismo tiempo plantearse como una ley universal de la nueva ciencia política. Es decir, para que pudiera echarle en cara a su autor el error, tendría que haber mostrado que dicha doctrina no se deduce válidamente de la historia, que no representa una regularidad y que en efecto, se encuentra solo justificada si su utilización tiene como objeto asegurar la promoción de la nascente clase burguesa. Para evadir esas cuestiones incómodas podría sostenerse que en ningún momento Horkheimer afirma que dicha doctrina ha sido extraída de la historia, pero este recurso supondría echar por la borda la médula de la interpretación que se quiere defender.

De cualquier forma, no es este el único error que Horkheimer encuentra en Maquiavelo, puesto que al hacer explícito aquello que de forma intuitiva se encuentra ya en la práctica en la lucha por el poder, incurre en la presunta ingenuidad, propia de todo hombre del Renacimiento que se deja seducir por sus hallazgos, al exponer de manera abierta lo que merece secrecía. Es decir, no se puede recomendar abiertamente la extinción de una estirpe ni la utilización de la religión para mantener controlada a la plebe si todo mundo se entera que se recurre a estos medios para satisfacer los objetivos políticos. Dicho de otra forma, al volver tan evidente el uso de esos métodos, pierden por entero su eficacia puesto que previenen al enemigo de su probable utilización. Por lo demás, este aspecto de la interpretación

de Horkheimer es, como mostraré más adelante, opuesto a la interpretación de Leo Strauss, pero contraviene también en sentido amplio la opinión común sobre la contribución del florentino.

Otro rasgo importante de la aplicación de la regla y dicho sea de paso, que pone en entredicho la presunta ingenuidad del florentino, es su falta de correlato en las ciencias naturales a las cuales presuntamente la nueva ciencia política emula. Como no es claro el sentido exacto de lo que se propone sostener Horkheimer, será mejor citar sus propias palabras:

A pesar de todas las semejanzas estructurales existentes entre la ciencia de Maquiavelo y las disciplinas científico-naturales, cuyos fundamentos se expusieron también en el Renacimiento, existe sin embargo una diferencia en lo que respecta a su aplicación. Cuando el investigador de la naturaleza expone abiertamente las leyes que ha descubierto, no tiene nada que temer con respecto a sus posibilidades de aplicación. Pero las relaciones que Maquiavelo establece no pueden ser eficazmente aprovechadas más que si son presentadas como calamidades que ocurrieron en el pasado y cuya persistencia en el presente no se admite (Horkheimer 29).

A renglón seguido, comenta como la valoración positiva de Bacon y más tarde, de Hegel por afirmar lo que es y no lo que debería ser, contraviene “en el fondo la intención propia de Maquiavelo”. Pero para que esta observación pudiera ser plenamente consistente, debería transferir la contradicción al mismo Maquiavelo, pues de acuerdo con la afirmación previa, ha sido él quien ha cometido una imprudencia al revelar aquellos métodos para hacerse, asegurar y preservar el poder. Por lo demás, el intérprete se aleja de nueva cuenta de la ciencia política para entrar en el terreno de la subjetividad, pasando ahora de las creencias a las intenciones del florentino. Desde luego, habría que explicar también cómo ha sido posible que una imprudencia semejante haya sido objeto de tanta alabanza y, justo es también reconocerlo, de condena.

Otro rasgo, igualmente polémico, asociado a la convicción del Estado fuerte es la presunta creencia en el progreso intelectual y mo-

ral; el cual señala Horkheimer de manera escueta, está materialmente determinado. La posibilidad misma de dicho progreso no depende de condición innata alguna, sino en “las necesidades del desarrollo social en continua transformación”. Por consiguiente, no tiene reparo alguno en presentar a Maquiavelo como un precursor de Marx, al identificar las causas del progreso cultural con la lucha de clases. Es verdad que para sostener su tesis Horkheimer recurre a varios pasajes tanto de los *Discorsi* (que considera su obra principal) como de la *Historia de Florencia* en donde Maquiavelo distingue con claridad los bandos en pugna, y da voz a los rebeldes que desafían la legitimidad de los que gobiernan. Pero para hacer de estos pasajes una muestra de la convicción del autor en la lucha de clases como el mecanismo del progreso se requiere tomar demasiadas licencias que nadie estaría dispuesto a conceder. Tal es así que Rolf Wiggshaus, en su voluminoso estudio sobre la Escuela de Frankfurt, se limite a reproducir un fragmento de la extensa cita del discurso del rebelde solo para indicar que Horkheimer compartió toda su vida la convicción sobre la condición servil que adoptan invariablemente la mayoría ante quienes detentan el poder, guardando completo silencio sobre el propósito principal que tiene la cita dentro de la interpretación.<sup>8</sup>

En cualquier caso, Horkheimer se plantea la pregunta, un tanto retórica, de si esta tesis sobre las causas materiales del progreso no entra en conflicto con el propósito principal de Maquiavelo; esto es, en tanto pueda ser incompatible con la tesis relativa a que el conocimiento de las leyes históricas puede servir para el progreso de la humanidad. Para intentar dar respuesta a esta cuestión dirige ahora su atención a uno de los temas clave de *El Príncipe*, en el cual se discuten las estrategias para poder hacer frente a la fortuna. De acuerdo con esta lectura, las recomendaciones del florentino tienen como objetivo limitar al máximo y en la medida de lo posible las calamidades y circunstancias naturales a las que todos los seres humanos se hallan expuestos, pero dentro de estos eventos naturales no solo se encuentran aquellos fenómenos de los cuales dan cuenta las ciencias naturales, sino también todos los procesos sociales. Con esto último

8. Wiggshaus (*La escuela de Fráncfort* 139) y Horkheimer (32 y 33).

se refiere básicamente a la presunta ley sobre las formas de gobierno, la cual establece que todos los sistemas de gobierno están condenados a sucederse unos a otros sin la menor posibilidad de que una de dichas formas pueda imponerse de manera permanente sobre las demás. Si bien es imposible romper el carácter cíclico de este proceso, se puede alternar en cierta forma ya sea porque se establecen estrategias adecuadas para acelerar el cambio de sistema de gobierno, ya sea porque se han tomado todas las medidas pertinentes para dilatar al máximo su caída. Pero de nueva cuenta, lejos de resolver o contribuir a despejar las dudas sobre la viabilidad de la atribución sobre la convicción en el progreso de la cultura, tanto la ley de los ciclos de las formas de gobierno como las estrategias para acelerar o retardar el cambio de sistema parecen más bien objeciones a dicha tesis.

Si a esto se añade la variante naturalista sobre los instintos, que Horkheimer introduce poco después, para señalar que son estos, junto con las pasiones, “los que determinan el curso de las cosas e incluso explican la alternancia entre el orden y el desorden, así como el ciclo de las formas de gobierno”; las sospechas sobre la manera como estas ideas encajan con la tesis del progreso se vuelven cada vez más grandes y poco importa, si, como dice más adelante, la tesis sobre la invariabilidad de los instintos y las pasiones es errónea (Horkheimer 40).

#### LA INTERPRETACIÓN ESOTÉRICA DE MAQUIAVELO

Pasemos ahora a la interpretación completamente opuesta de Leo Strauss, lo cual no significa que no haya coincidencias en sus juicios sobre ciertos aspectos del pensamiento de Maquiavelo. Como ya he mencionado, la lectura de Horkheimer es presentista, naturalista y materialista. Es presentista o anacrónica porque atribuye a Maquiavelo conceptos que no estaban a su disposición, como por ejemplo, la tesis sobre el surgimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX; esto es, encuentra la novedad del florentino en la inauguración de la ciencia política tomando como modelo las ciencias naturales pero haciendo uso de la historia, como fuente de donde brotan las leyes

de la nueva ciencia; y en el mismo sentido es materialista, ya que atribuye a las condiciones materiales la idea de progreso intelectual y moral. Por consiguiente, el Maquiavelo de Horkheimer es un hombre completamente moderno, incluso un precedente marxista, cuyo único gran pecado obedece a su apego naturalista. Por el contrario, para Leo Strauss no hay novedad alguna en cada una de las tesis distintivas de Maquiavelo. Forman parte de la práctica política desde tiempos remotos y sus promotores son los Calicles y Trasímacos del mundo antiguo. En cualquier caso, su mérito es haber expresado y explotado de manera abierta y bajo su nombre una doctrina que solía permanecer en secreto o cuando era formulada, solo se hacía con el objeto de asentar su reprobación. Por consiguiente, Strauss rechaza todas aquellas interpretaciones que intentan reivindicar al florentino apelando ya sea a su apasionado patriotismo, ya sea a su supuesto papel como científico social o, al menos, como su precursor. De acuerdo con este punto de vista, su patriotismo no puede anteponerse a una forma de pensamiento que en sustancia posee carácter universal; aunque su universalidad se encuentra lejos de la universalidad científica, ya que según la concepción weberiana y de todas las teorías afines, la ciencia es una empresa libre de juicios de valor y es meramente descriptiva;<sup>9</sup> pero como es fácil constatar, las obras de Maquiavelo abundan en juicios de valor y son —como en el caso obvio de *El Príncipe*— claramente normativas. En consecuencia, las interpretaciones del sentido

9. La crítica de Strauss a Weber se extiende también a la tesis sobre el papel de la ética calvinista en el desarrollo del capitalismo. En lo que aquí nos concierne, por ejemplo, observa: “Además, [Weber] no logra considerar un hecho de la mayor importancia; a saber, que *en* el Renacimiento emerge un espíritu enteramente nuevo, el moderno espíritu secular. El gran representante de este cambio radical fue Maquiavelo y existe una línea recta que lleva de Maquiavelo a Bacon, Hobbes y otros ingleses que vendrían a ejercer una influencia poderosa sobre el ‘puritanismo’ [...] Al buscar el origen del espíritu del capitalismo en la forma de pensar que se originó con Maquiavelo se evita también la dificultad obvia de la investigación de Weber: que su estudio sobre el origen del espíritu capitalista se encuentra por momento desligado del origen de la ciencia económica; pues la economía es la auténtica interpretación de ‘el espíritu capitalista’” (“Comment” 101-2).

Véase, no obstante, las observaciones finales de este ensayo con respecto a la neutralidad de Maquiavelo.

común que ven en Maquiavelo a un hombre malvado son en lo esencial correctas.

Sin embargo, la lectura de Strauss es también anómala en varios respectos, pero en particular porque se halla supeditada al problema teológico-político que domina todo su pensamiento maduro y cuya tensión da lugar a evidentes aporías que es necesario resolver o al menos, intentar reducir a su mínimo para paliar su efecto devastador. Este problema teológico-político solo se hace manifiesto de manera patente en la Modernidad, aunque sus raíces se hunden en el mundo antiguo, ya que se trata del rasgo principal de esta nueva etapa de la humanidad y, por ende, figura también como su homónimo por medio de denominaciones tales como *la era de la secularización* o *la época del desencantamiento del mundo*. Planteado en su forma antigua, representa la encrucijada presente al momento de decidir entre Atenas o Jerusalén; pero en el caso de Maquiavelo, la disyuntiva se convierte en la vieja confrontación entre Roma y Jerusalén, en donde la primera simboliza el predominio del hombre irreligioso, de la ciudad sin Dios, negadora de la verdad revelada.<sup>10</sup> Que la tradición posterior se haya hecho una imagen más benevolente de tan maligna personalidad solo se explica por el hecho de ser todos ellos herederos del mismo Maquiavelo, y por consiguiente, se encuentran bajo su influencia. Es por

10. Al margen de las simplificaciones excesivas y las licencias en las que a menudo incurre Foucault, en su lección del 28 de enero de 1976, del curso publicado como *Defender a la sociedad*, recuerda que ya en la Edad Media se opuso Jerusalén a la Roma pagana, y de allí surge “una historia que contenía, precisamente, algo muy distinto de la alabanza de Roma; una historia en que, al contrario, se trataba de desenmascarar como una nueva Babilonia y reivindicar, contra ella, los derechos perdidos de Jerusalén” (75). El comentario es relevante en la medida que aporta claves para ubicar el origen del problema teológico-político de Strauss no en la antigüedad clásica, sino en el Medioevo tardío, y como derivación de una forma peculiar de hacer historia. Brague, en “Atenas, Jerusalén, la Meca: la comprensión ‘musulmana’ de la filosofía griega de Leo Strauss”, sostiene que la disyuntiva es efectivamente Medieval, y dependiente de la lectura que hace Strauss de Farabi, y por consecuencia, abre una tercera vía hacia la Meca. Brague atribuye el mismo origen a la lectura esotérica de Strauss y adelanta otras tesis interesantes, en particular sobre la forma Medieval de leer a Platón, pero sobre el Maquiavelo de Strauss no aporta casi nada salvo el hacer manifiestas las dudas habituales sobre el modo de lectura esotérico. Cf. Los comentarios de Lechterman a la versión francesa de Brague.

eso que “hacer justicia a Maquiavelo requiere mirar de atrás hacia delante, desde un punto de vista pre-moderno”.<sup>11</sup>

Lejos de elaborar una simple refutación del florentino, Strauss se embarca en un proyecto hermenéutico que adquiere el aspecto de una teodicea, al reconocer en él algo más alto y profundo que la llana y mundana maldad. Dicho de otro modo, Strauss no duda en hacer una lectura teológica al ver en Maquiavelo la expresión de un alma diabólica, de un ángel caído capaz de elaborar profecías ocultas tras el velo de un discurso que se presenta como poseedor de una franqueza que todo mundo es capaz de reconocer. Strauss no se detiene en explicar los motivos que llevaron presuntamente a Maquiavelo a cifrar su mensaje por medio de un discurso en sí mismo blasfemo, pues le basta indicar que el florentino se ve precisado a elaborar un sistema de escritura secreto para evitar la censura; y para desentrañar los mensajes ocultos es menester entonces no dar nada por evidente y estar alertas a las claves lingüísticas que fungen como señales, de las correspondencias numéricas en las estructuras de una y otra obra, en los silencios con respecto a ciertos temas, en los usos de los pronombres, en las referencias al mundo antiguo en relación con los acontecimientos del presente renacentista, etc. Si como hemos visto, el joven Horkheimer había visto en Maquiavelo la imprudencia típica del humanista de la época que se regocija con sus descubrimientos y le da por hablar abiertamente a favor de lo que sería más propio mantener oculto, Strauss advierte con reservas la palabra en apariencia fácil, bajo la premisa de que la mejor forma de ocultar una verdad, o una doctrina, es ponerla a la vista de todos.

Por otra parte, es cierto y reconocido por quienes se han ocupado del asunto, que al igual que Horkheimer, Strauss se ha toma-

11. (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 12[13]; el número en corchetes indica en las referencias la versión española *Meditación sobre Maquiavelo*).

Si lo que se ha dicho en la nota anterior es correcto entonces esta lectura es medieval. Sin embargo, solo puede serlo en sentido figurado puesto que las determinaciones hermenéuticas de Strauss se localizan en la corriente nihilista alemana de la época de la República de Weimar. De hecho, el principio de perennidad determina la lectura de Strauss e ignora los condicionamientos del círculo hermenéutico.

do demasiadas licencias a la hora de fundar sus juicios en los textos mismos. Pero a diferencia del primero —cuya lectura ha merecido el silencio incluso entre sus propios exegetas—, esos desaseos no han impedido que su interpretación haya cautivado y atraído la atención de un número considerable de comentaristas posteriores, sin que ello implique negar también, como señala Steven Smith en “Leo Strauss: The outlines of a life” (37), “fuera acogido con una desconfianza que con frecuencia rayaba en el desprecio”. Y no faltan motivos, ya que Strauss en un gesto que quizá se pueda entender como una cortesía o una muestra sincera de agradecimiento al país de acogida, señale a los Estados Unidos como “el único país del mundo que fue fundado en explícita oposición a los principios maquiavélicos”. Sin embargo, por más chocante que pueda parecernos ahora semejante valoración es preciso no incurrir en el pecado del *presentismo* y recordar que después del holocausto que trajo consigo la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos fue visto por la mayoría de los europeos, pero particularmente por los refugiados, como el país de la libertad y demás virtudes civiles.<sup>12</sup>

Es quizá también este mismo contexto de posguerra el que condiciona de alguna manera el problema teológico-político como problema fundamental de la filosofía política, y como consecuencia, la razón por la cual Maquiavelo se presente ante sus ojos como el paladín por excelencia de la negación de la verdad revelada y, por ende, el artífice de todos los males sociales que llevaron a la destrucción radical del viejo mundo. Pero no es ésta, desde luego, la lectura que Strauss quisiese que se hiciera de su obra, en especial si se le reconoce como el responsable de haber recuperado los grandes temas de la filosofía política clásica en una era donde el positivismo y el historicismo parecían haberle cerrado definitivamente las puertas. Es por

12. Strauss sale del paso a posibles críticas echando a andar el recurso retórico de invocar a Maquiavelo para considerar como los “pecados”, como la compra de Luisiana y la “suerte” de los pieles rojas, podrían justificarse aludiendo a que la grandeza de los E.U. se debe tanto a los altos valores que expresa como a desviaciones flagrantes de los mismos. De cualquier forma, parece extraño que después del Holocausto, un judío pueda referirse al exterminio de los pueblos originarios con tal eufemismo.

lo demás, a primera vista sorprendente como los extremos, es decir, el *presentismo* materialista de Horkheimer, y la lectura teológica de Strauss, terminen confluyendo en una crítica a la Modernidad, y, en particular, en un rechazo del positivismo por representar la formulación intelectual más detestable de la misma.

Ahora bien, esa recuperación de la filosofía política clásica solo es posible si se acepta una afirmación semejante a la que Horkheimer atribuye a Maquiavelo en relación con la presunta inmutabilidad de la naturaleza humana; es decir, para que la filosofía política clásica pueda recuperar su brillo, primero es menester aceptar que los problemas planteados poseen un estatus especial con respecto a su vigencia; esto es, que en el tiempo presente nos atañen con la misma fuerza con la cual irrumpieron por primera vez en la faz de la tierra. Únicamente bajo este principio de perennidad se puede admitir la actualidad de la disyuntiva entre Atenas o Jerusalén, Roma o Jerusalén, que como he mencionado antes, figura como metáfora toponímica del problema teológico-político que Strauss ha decidido enfrentar. De allí que admita que su “estudio crítico de las enseñanzas de Maquiavelo puede no tener, en último término, otro propósito que contribuir a la recuperación de los problemas permanentes” (*Thoughts on Machiavelli* 14 [15]).

Para Horkheimer no hay duda en considerar los *Discorsi* como la obra principal del florentino, pero Strauss problematiza la relación que existe entre esta obra y *El Príncipe* y su interpretación en gran medida se propone elucidar la relación oscura entre ambas obras (dejando de lado la *Historia de Florencia* y sin determinar la relación que guarda con las dos obras en cuestión). Pero esa nebulosidad solo se vuelve tangible si se superan las apreciaciones superficiales sobre las relaciones que guardan entre sí; esto es, no basta con indicar que en los *Discorsi* se ocupa de la República o de las repúblicas, mientras que *El Príncipe* trata de los principados o monarquías, porque si éste fuese realmente el caso habría que preguntarse por qué los *Discorsi* no se tituló *De la república*, como era la usanza en los tratados sobre la materia. Sin embargo, Strauss parece ignorar que los *Discorsi* expresan el tópico de la época al tratar los asuntos de la república contemporánea a la luz de la primera república romana. Pero al margen de este inconveniente, arguye, si se pone atención en las respectivas dedicatorias,

se pone de manifiesto la confesión de que en ellas se ha expuesto todo cuanto sabe el autor sobre el tema. Luego, Strauss se las arregla para llegar a la conclusión de que en cierta forma el tema es el mismo en ambas obras; es decir, que ambas tratan de las cosas políticas. Por consiguiente, ambos libros deben diferir en la manera como tratan el mismo tema.

Como Strauss está especialmente interesado en echar por tierra aquellas interpretaciones —como la de Horkheimer— que descubren a Maquiavelo como un científico social, o al menos como un pionero en el ramo, aduce por qué no es posible considerar que tanto en un texto como en otro no se ha propuesto dar su consejo como todo un técnico profesional sin comprometer su juicio personal en cada caso. Por el contrario, sostiene Strauss, “Maquiavelo no es un científico político de esta clase. No se propone ser neutral hacia temas cuya comprensión es incompatible con la neutralidad”.<sup>13</sup>

Es importante hacer notar el principio hermenéutico que aquí se enuncia ya que para Strauss resulta incuestionable y se presenta como piedra de toque en su campaña hacia la posibilidad de una ciencia política en el sentido contemporáneo. De acuerdo con este punto de vista, hay temas, problemas, fenómenos —como lo son los asuntos políticos *par excellence*—, de los cuales no es posible alcanzar su comprensión desde una posición neutral. Desde luego, este principio le resulta tan evidente que no requiere elucidarse ni ponderar su coherencia, sino tan solo constatarse. En el caso de Maquiavelo, por ejemplo, le resulta obvio que en su papel de “analista de la sociedad”, haya preferido en principio las repúblicas a las monarquías pero no repara en si esta preferencia implica una mayor comprensión de las repúblicas que de las monarquías. Y si fuese lo suficientemente consecuente con ese principio hermenéutico, se vería obligado a admitir

13. Strauss, en *Thoughts on Machiavelli* (20 [23]). Antes había criticado en una reseña el libro de Olschki *Machiavelli the scientist*, por no ofrecer suficiente evidencia de la presunta tarea científica de Maquiavelo, por identificar las *regola generale* con leyes naturales exagerando su importancia y presencia en los textos. Pero también le reprochaba, que si bien el autor pretendía entender a Maquiavelo a la luz de su propia época, terminara haciéndolo “a la luz de la ciencia social del siglo diecinueve” (“Review of Leonardo Olschki’s, *Machiavelli the scientist*” 122).

que en algún sentido la comprensión que tiene el florentino en *El Príncipe* es menor que la alcanzada al escribir los *Discorsi*. Como posible respuesta, Strauss podría alegar que la toma de partido supone ya una comprensión completa del todo; esto es, tanto de las repúblicas como de las monarquías. Pero eso simplemente retardaría un poco la objeción, puesto que se estaría admitiendo de manera tácita que la toma de partido es posterior a la comprensión, y por consiguiente, no le es inherente. Por otra parte, si en efecto Maquiavelo muestra una clara preferencia por el régimen republicano, ¿por qué se presenta entonces tan oscura la relación entre ambas obras?<sup>14</sup>

Como Horkheimer, Strauss otorga un papel preponderante al papel que juega la historia en el pensamiento de Maquiavelo, pero difiere de su colega alemán en la forma como entiende esa relación. No se trata pues de la fuente de donde el florentino extrae los hechos sobre el comportamiento de los hombres para arribar a las leyes de una ciencia política, sino de la autoridad sobre la que hay que fundar los nuevos modos y órdenes propios del programa pagano de la Modernidad. Es la *lex* que autoriza la restauración del paganismo y el laicismo, y por ello no teme en señalar que la *Historia de la fundación de Roma* es para Maquiavelo su Biblia, o mejor dicho, su *contra* Biblia, pero siendo el mismo Maquiavelo el nuevo Moisés, y no Livio. Sin embargo, si tales analogías deben tomarse en serio surgen de inmediato ambigüedades y contrasentidos cuando se revelan las supuestas enseñanzas secretas del florentino.

Más adelante, por ejemplo, Strauss advierte las diferencias enunciativas entre ambas obras al tomar en cuenta sus respectivos destinatarios, y llega a la conclusión de que, en algunos casos, es fac-

14. De lo que señala enseguida se colige que la elección no es en absoluto clara y puede incluso usarse en su contra: “Además no es verdad que en los *Discursos* considere sus temas solo desde el punto de vista republicano; en numerosos pasajes de este libro considera el mismo tema así desde un punto de vista republicano como desde el punto de vista principesco”. (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 20 y 21 [23]). Pero también considérese el siguiente comentario: “El libro de Maquiavelo sobre los principados y su libro sobre la república son igualmente republicanos: la alabanza de la república que se expresa en el libro sobre las repúblicas no es contradicha por ninguna alabanza de los principados en ninguno de los dos libros” (282 [343]).

tible sostener que Maquiavelo haya sido más franco en *El Príncipe* que en los *Discorsi*. Pero si bien se entiende los motivos por los cuales el comportamiento verbal asumido no puede corresponder a la voz de un caballero, de un santo o de un profesor de moral, no es claro como ese cambio de registro pueda ser indicativo de sinceridad y cómo en relación con los amigos se puede en comparación ser menos franco, si por ejemplo, comparamos el capítulo sobre las conjuraciones de los *Discorsi* con su análogo en *El Príncipe*, pues si en el primero faltara a la verdad ¿cómo se podría sostener entonces la preferencia del florentino por la república? Por si fuera poco, Strauss sostiene más adelante, cuando afirma que los *Discorsi* sugieren que Maquiavelo imita a Jesús, y no a Moisés, el profeta inerme,<sup>15</sup> pues dichos discursos “están dedicados a príncipes en potencia”.<sup>16</sup> Esto es aun más extraño si recordamos que al ofrecer las claves para leer a Maquiavelo, Strauss aconseja leerlo del mismo modo como el florentino lee a Tito Livio, al atribuirle una autoridad incuestionada, pero sin advertir lo que esto supone para su comentario previo, y si como dice, Livio es su Biblia, ¿por qué entonces tendría que ser menos franco al comentar una obra con semejante autoridad? De nueva cuenta, Strauss deja de lado un rasgo importante del humanista italiano en el plano político: su declarada insinceridad, su capacidad para pasar de un bando político a otro, como de hecho pretende hacerlo Maquiavelo por medio de *El Príncipe*, que como ha dicho Viroli (2004), representa la solicitud de empleo más extensa y magistral de la historia de la humanidad.

De hecho, un análisis detallado de la forma como Strauss se ocupa del discurso franco, y por ende, verdadero, parece echar por tierra su método de lectura entre líneas y en capas, puesto que en tanto profeta inerme, los textos de Maquiavelo son portadores de un mensaje, de una propaganda cuyo destino es la posteridad, y sin embargo, se transmite de manera oculta, con el objeto doble de librar la

15. Si lo que tiene en común Maquiavelo con Moisés es su papel de profeta, pero como se trata de un profeta desarmado, se asemeja más a Jesús, ¿para qué establecer la primera analogía? Puede consultarse: Strauss *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* 59.

16. Aunque en realidad, Maquiavelo se refiere a los que merecen ser príncipes, sin que esto suponga que logren serlo. Cf. la dedicatoria de los *Discorsi*.

censura y llegar solo a aquellos hombres sabios capaces de descifrar el mensaje. Es decir, si efectivamente son los lectores futuros los únicos habilitados para conocer el verdadero sentido del pensamiento de Maquiavelo, ¿qué caso tiene discurrir sobre la franqueza del discurso de *El Príncipe* en función de su destinatario inmediato? Y si se echa a andar el mismo recurso de la sospecha sobre las omisiones, ¿qué grado de franqueza le habría otorgado a *La historia de Florencia* si ha sido dedicada a Clemente Séptimo, santísimo y beatísimo padre?

Pero de nueva cuenta, Strauss se halla en desventaja ante la evidencia histórica sobre los motivos que pudieron llevar a Maquiavelo a ocultar sus propias convicciones, pues como comenta James Hankins:

El hombre de la Italia renacentista no tenía que sobrellevar la carga del culto a la sinceridad, tan típico de la sociedad democrática de nuestros tiempos. La sinceridad, para él, era un tropo como cualquier otro, y resultaba más importante que un discurso cumpliera con la propiedad, la elegancia y la eficacia aunque no se ajustara estrictamente a la verdad. De hecho, las reglas del decoro reclamaban la *celatio* (encubrimiento) o *suppressio* de la verdad e incluso la *suggestio* de algo falso en un contexto retórico conveniente. (“El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” 162-163).

Como diplomático y cortesano, Maquiavelo dominaba todos estos recursos retóricos y sabía cuánto podía conseguir haciendo buen uso de ellos. ¿Cómo distinguir entonces la *celatio* o *supressio* con fines mundanos del ocultamiento de doctrinas que buscan trascender las épocas para alcanzar objetivos ignotos? Por otra parte, Foucault ha dicho, en sus lecciones sobre la *parrhesía*, que la relación entre el *príncipe* y su *consejero* en confrontación con el par *democracia* y *ciudadano*, representa uno de los temas más importantes de la filosofía política de la antigüedad.<sup>17</sup> Sin embargo, cuando se ocupa de Ma-

17. [...] “el gran debate político del pensamiento antiguo entre la democracia y la monarquía no se da simplemente entre democracia y poder autocrático. La confrontación es, en cambio, entre dos pares: el par [con] una democracia en que la gente se levanta para decir la verdad (por consiguiente, si se quiere: democracia y orador, democracia y ciudadano que disfruta del derecho de hablar y lo

quiavelo y *El Príncipe*, esa relación pierde relevancia al ser desplazada por la nueva idea sobre el arte de gobernar.

Antes de cerrar este breve examen de las *Meditaciones* Straussianas, quiero detenerme, aunque sea un momento, en un par de temas importantes que se encuentran íntimamente entrelazados. El primero de ellos, de orden antropológico, consiste en afirmar la maleabilidad del ser humano; es decir, para Maquiavelo los hombres no son ni buenos ni malos en sí mismos, y por consiguiente, su conducta puede y debe ser moldeada de acuerdo con la educación y la habituación. Es cierto que el hombre se deja conducir por motivos egoístas pero el egoísmo no es tampoco algo malo en sí mismo, ya que habrá gente que se vea movido a hacer el bien por motivos egoístas (como adquirir reputación y gloria). Sin embargo, a juicio de Strauss esto significa que para Maquiavelo el hombre no siente una inclinación natural hacia su ser social, y, por consiguiente, “no posee un fin natural propiamente dicho; es decir, no tiene una inclinación natural hacia la perfección de la naturaleza que le es peculiar, la naturaleza del animal racional y social” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 280 [340]).

El segundo tema es el propósito mismo de la filosofía política tal y como Strauss sostiene que se halla plasmada en las doctrinas de Maquiavelo. Si como sostiene, la filosofía política clásica se funda en “la más alta virtud”, en la naturaleza más noble del ser humano; esto es, el hombre en estado contemplativo, de tal suerte que los asuntos propiamente políticos se sitúan en el lado mundano del ser humano, siendo entonces la condición de lo político el abrirse o cerrarse a la vida filosófica, para Maquiavelo, por el contrario, la filosofía política pierde su carácter irrealizable al entrar de lleno a la polis, guiando a los hombres no por los más altos ideales de la perfección humana, sino de acuerdo a como estos actúan, de manera no filosófica, no racional, no social. Esto es posible dada su maleabilidad, la cual puede trabajarse y moldearse a conveniencia por todos los métodos que éste aconseja en sus libros. Sin embargo, de nueva cuenta se

ejerce), mientras que el otro par está constituido por el príncipe y su consejero. Y el enfrentamiento entre estos dos pares, es a mi parecer el meollo de una de las grandes problemáticas del pensamiento político de la antigüedad” (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* 206).

presenta aquí un problema sobre quiénes y de qué manera les será lícito llevar a cabo esa nueva *paidéia* filosófica, ¿quién, sin estar él mismo previamente moldeado puede ser consciente de la tarea que tiene frente a sí? Para escapar a dicha aporía Strauss parece recurrir a una suerte de naturalismo darwiniano que en realidad recuerda más a Louis Agassiz, que al propio Darwin: “La buena sociedad en el nuevo sentido es posible siempre y en todas partes, puesto que los hombres de suficiente cerebro pueden transformar al pueblo más corrompido, a la más corrompida materia, en otra incorrupta mediante la juiciosa aplicación de la fuerza necesaria” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 297 [361]). Pero no es así, puesto que Strauss sostiene que la “infinita maleabilidad” del hombre no autoriza a los filósofos a hablar de “evolución”; por el contrario, el hecho de que los hombres sean educados por medio de la coacción en un sinnúmero de variedades significa “la rebelión del hombre contra la naturaleza”. Sin embargo, esta respuesta deja intocada la aporía puesto que Strauss sostiene que Maquiavelo asume la existencia de grandes hombres, o cerebros, encargados de hacer realidad la emancipación del hombre de su naturaleza, y es a esa clase de hombre a quien va dirigida esa “retórica sutilísima” que presumiblemente constituyen las doctrinas secretas de Maquiavelo.

#### OBSERVACIONES FINALES

Es momento de señalar algunas cuestiones finales a partir de lo que se ha dicho aquí. En primer lugar, es hasta cierto punto plausible plantear una objeción seria a mi sugerencia de adecuar la disyuntiva toponímica en el marco de su interpretación de Maquiavelo, en tanto no es posible igualar las virtudes políticas y filosóficas de Atenas con Roma. Certo, pero el problema teológico-político en la interpretación del florentino tiene como modelo, o antecedente obvio, *De civitate Dei* de Agustín; incluso podría decirse sin temor a equivocarse, que la interpretación de Strauss es agustiniana en sentido inverso, si se tiene presente la explicación que ofrece Agustín de la caída de Roma. Es posible rechazar tal atribución sobre la base de la ausencia

de mención o referencia a Agustín y su obra, pero la omisión es en sí misma reveladora de pertinencia.

Quizá esto se vuelve más transparente en relación con la tesis de Horkheimer que aparentemente rechaza con respecto al papel de Maquiavelo como precursor o fundador de la ciencia política. Ya había hecho mención antes que uno de los argumentos de Strauss consistía en negar la presunta neutralidad de la ciencia tal y como la entiende Weber. Sin embargo, al final de sus meditaciones, el lector se topa con la inesperada alusión a la “aparente inhumana neutralidad de Maquiavelo” (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 282 [343]). Es, como añade de inmediato, “inhumana” desde la posición del mismo Maquiavelo, para quien la toma de partido es ineludible en cuanto el asunto en cuestión le concierne. Para superar la paradoja, paradoja que atañe tanto a Maquiavelo como a él mismo, sostiene que dicha neutralidad se explica en la medida que la defensa de las repúblicas no pueda ser absoluta, del mismo modo como el rechazo de las tiranías tampoco puede ser definitivo, cuando las primeras se alejan y las segundas se aproximan al bien común. Persiste, empero, el reconocimiento explícito por parte de Strauss de la insuficiencia de este comentario para superar la contrariedad:

Hemos visto que la aparente recusación por Maquiavelo de la “vía neutral” es de hecho una recomendación de imparcialidad crítica, y, por lo tanto, de lo que podríamos llamar la más alta forma de neutralidad. De acuerdo con esto, no considera que sea un defecto defender con razones cualquier opinión y en particular, por lo tanto, lo mismo la opinión favorable a las repúblicas como la opinión favorable a la tiranía. La dificultad, sin embargo, perdura (Strauss, *Thoughts on Machiavelli* 283 [344]).

Quienes conocen las reiteradas críticas de Strauss a la tesis weberiana de la neutralidad de la ciencia política, reconocerán aquí una piedra de toque que pone a prueba la lectura entre líneas y de allí que, siguiendo a Lefort, sea posible también atribuir a la interpretación straussiana de Maquiavelo un doble discurso, un doble forro de significados, en tanto que el mismo Strauss esté “necesitado” de una

lectura “inteligente” que resuelva sus contradicciones “aparentes” y revele su verdadero sentido. Pero de igual forma, es posible atribuir a Strauss una suerte de síndrome de Estocolmo intelectual con respecto a Maquiavelo. En cualquiera de ambos casos, persisten otras dificultades cuando se escudriña en algunas de las declaraciones desconcertantes vertidas en su correspondencia privada; en particular aquellas en donde declara de forma abierta su ateísmo<sup>18</sup> y su anhelo por una Alemania bajo el ideal de aquella Roma imperial, pero también en su rechazo a ser considerado un conservador, y aún más, un conservador en el sentido moderno.

A pesar de sus diferentes orientaciones políticas, tanto Horkeimer como Strauss muestran un acuerdo llamativo en —al menos— dos rasgos sobresalientes con respecto al pensamiento de Maquiavelo: el primero de ellos es con respecto a la idea negativa que ambos se han hecho de la ciencia, sin importar por el momento si el primero le atribuye ese tipo de saber mientras el segundo se lo niega. El segundo, consiste en que ambos incurren en varias ocasiones en el anacronismo y la prolepsis, que a los ojos escudriñadores de historiadores como Skinner y Pocock, dejan muy mal parados estos ejercicios hermenéuticos sobre la figura de Maquiavelo.

18. Según Scholem, en una carta a Benjamin del 29 de marzo de 1935, el ateísmo de Strauss se había hecho patente ya en su primer escrito importante sobre Maimónides (Scholem, *Correspondencia con Walter Benjamin, 1933-1940* 160), lo cual impone una lectura particular sobre el papel del filósofo como alguien que se aparta de la ley revelada para dar pie a su propia reflexión. Pero tal aseveración no es otra cosa que “la vieja premisa judía según la cual ser judío y ser filósofo son dos cosas incompatibles” (Strauss “How to begin to study *The guide of the perplex*” xiv). Y es, desde luego, de esa vieja premisa de donde deriva también la disyuntiva toponímica.

OBRAS CONSULTADAS \*

- Abromeit, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt school*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Aramayo, Roberto R. *La quimera del rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político*. Taurus, Madrid, 1997.
- Ardito, Alissa M. *Machiavelli and the modern state. The Prince, The Discourses on Livy, and the extended territorial republic*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Barthas, Jérémie. "Machiavelli in political thought from the edge of revolutions to the present". *The Cambridge companion to Machiavelli*, comp. J. M. Najemy. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 257-273.
- Bragué, Remi. "Atenas, Jerusalén, la Meca: la comprensión 'musulmana' de la filosofía griega de Leo Strauss", versión de Dolores Amat, *Leo Strauss, el filósofo de la ciudad*, comp. Hilb. Prometeo, Buenos Aires, 2011, 101-128.
- Fichte, Johann G. "Sobre Maquiavelo como escritor y pasajes de sus obras", versión castellana, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina Coves. Tecnos, Madrid, 1986, 68-140. Publicación original 1807.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, versión de Horacio Pons. FCE, Buenos Aires / México, 2009.
- . *Defender la sociedad*, versión de Horacio Pons. FCE, Buenos Aires / México, 2000.
- Hankins, James. "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno", *Introducción al humanismo renacentista*, ed. Jill Krave, versión de Luis Cabré. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 159-187.
- Harbour, William R. *El pensamiento conservador*, versión de Juan

\* Todas las traducciones al español de las obras que no cuentan con su respectiva versión en nuestro idioma son mías.

- Carlos Gorlier y Bibiana Tonnelier. Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1985.
- Hilb, Claudia (comp.). *Leo Strauss, el filósofo de la ciudad*. Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- . *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. FCE, México / Argentina, 2005.
- Horkheimer, Max. “Los inicios de la filosofía burguesa de la historia”, *Historia, metafísica y escepticismo*, tr. de Ma. del Rosario Zurro. Alianza, Madrid, 1982, 15-118.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)*, versión de J. C. Curutchet. Taurus, Madrid, 1974.
- Lenzner, Steven. “Leo Strauss and the conservatives”. *Policy Review*, 75-82. 2003
- Maquiavelo, Nicolás. *Epistolario 1512-1527*, traducción, edición y notas de Stella Mastrangelo. FCE, México, 2013.
- . *El Príncipe* (EP), versión de Antonio Hermosa Andújar, Gredos, Madrid, 2011.
- . *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (DPD), estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rashella, Losada, Buenos Aires, 2004.
- . *Historia de Florencia* (HF), prólogo, traducción y notas Félix Fernández Murga. Alfaguara, Madrid, 1979.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, traducción de Pedro Lomba. Trotta, Madrid, 2010.
- Pangle, Thomas L. *Leo Strauss: An introduction to his thought and intellectual legacy*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- Platón. *Apología. Diálogos 1*, versiones de J. Calonge, E. Lledo, C. García Gual, Gredos, Madrid, 1985.
- . *República, Diálogos IV. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Grados, 1986.*
- Scholem, Gershom. *Correspondencia con Walter Benjamin, 1933-1940*, versión de Rafael Lupiani. Trotta, Madrid, 2011.
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*, Versión de Manuel Benavides. Alianza, Madrid, 1984.

- “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, ed. E. Bocardo Crespo. Tecnos, Madrid, 109-125, 2007.
- Smith, Steven B. “Leo Strauss: The outlines of a life”, *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S. B. Smith. Cambridge University Press, Cambridge, 13-40, 2009.
- Strauss, Leo. Review of Leonardo Olschki’s *Machiavelli the scientist*. *Social Research*, 13: 121-124, 1946.
- *Natural right and history*. Chicago University Press, Chicago, 1953.
- *Thoughts on Machiavelli*. The Free Press, Illinois, 1958.
- Comment [on “The Weber thesis reexamined” by Winthrop S. Hudson]. *Church History* 30: 100-102, 1961.
- “How to begin to study *The guide of the perplexed*”, en la traducción inglesa de *La guía de perplejos*, de Maimónides, vol. I, versión, introducción y notas de Shlomo Pines. The University of Chicago Press, Chicago / London, xi-lvi, 1963.
- *Meditación sobre Maquiavelo*, versión de Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1964.
- “Maquiavelo”, *Historia de la filosofía política*, eds. Strauss y Clopsey según la tercera edición ampliada, versiones de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. FCE, México, 1993, 286-304.
- ¿Qué es filosofía política?, tr. de Amando A. de la Cruz. Guadarrama, Madrid, 1970.
- *Estudios de filosofía política platónica*, introducción de Thomas L. Pangle, versión de Amelia Aguado. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- ¿Qué es filosofía política? *Y otros ensayos*, presentación, selección y traducción de Juan García Morán Escobedo. Alianza, Madrid, 1914.
- Vico, Giambattista. *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor, introducción, versión y notas de J. M. Bermudo. Planeta De Agostini, Madrid, 1996. Edición original de 1744.

VÍCTOR M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ

Viroli, Maurizio. *La sonrisa de Maquiavelo*, versión de Atilio Penti-  
malli. Folio, Barcelona, 2004.

Wiggshaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, versión de Marcos Roma-  
no Hassán. UAM / FCE, México, 2009.

