

# *La quimera del Rey Filósofo*



**Roberto R. Aramayo**



**TAURUS**



---

ROBERTO R. ARAMAYO

LA QUIMERA  
DEL REY FILÓSOFO

LOS DILEMAS DEL PODER,  
O EL FRUSTRADO IDILIO  
ENTRE LA ÉTICA  
Y LO POLÍTICO

TAURUS

---

FILOSOFÍA

---

© 1997, Roberto R. Aramayo  
© Santillana, S. A. Taurus, 1997

Juan Bravo, 38. 28006 Madrid  
Teléfono (91) 322 47 00  
Telefax (91) 322 47 71

Diseño de cubierta: Juan Pablo Rada  
Fotografía: Alfonso Zubiaga  
ISBN: 84-306-0013-2  
Dep. Legal: M-31.314-1997  
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.  
Esta publicación no puede ser  
reproducida, ni en todo ni en parte,  
ni registrada en o transmitida por,  
un sistema de recuperación  
de información, en ninguna forma  
ni por ningún medio, sea mecánico,  
fotoquímico, electrónico, magnético,  
electroóptico, por fotocopia,  
o cualquier otro, sin el permiso previo  
por escrito de la editorial.

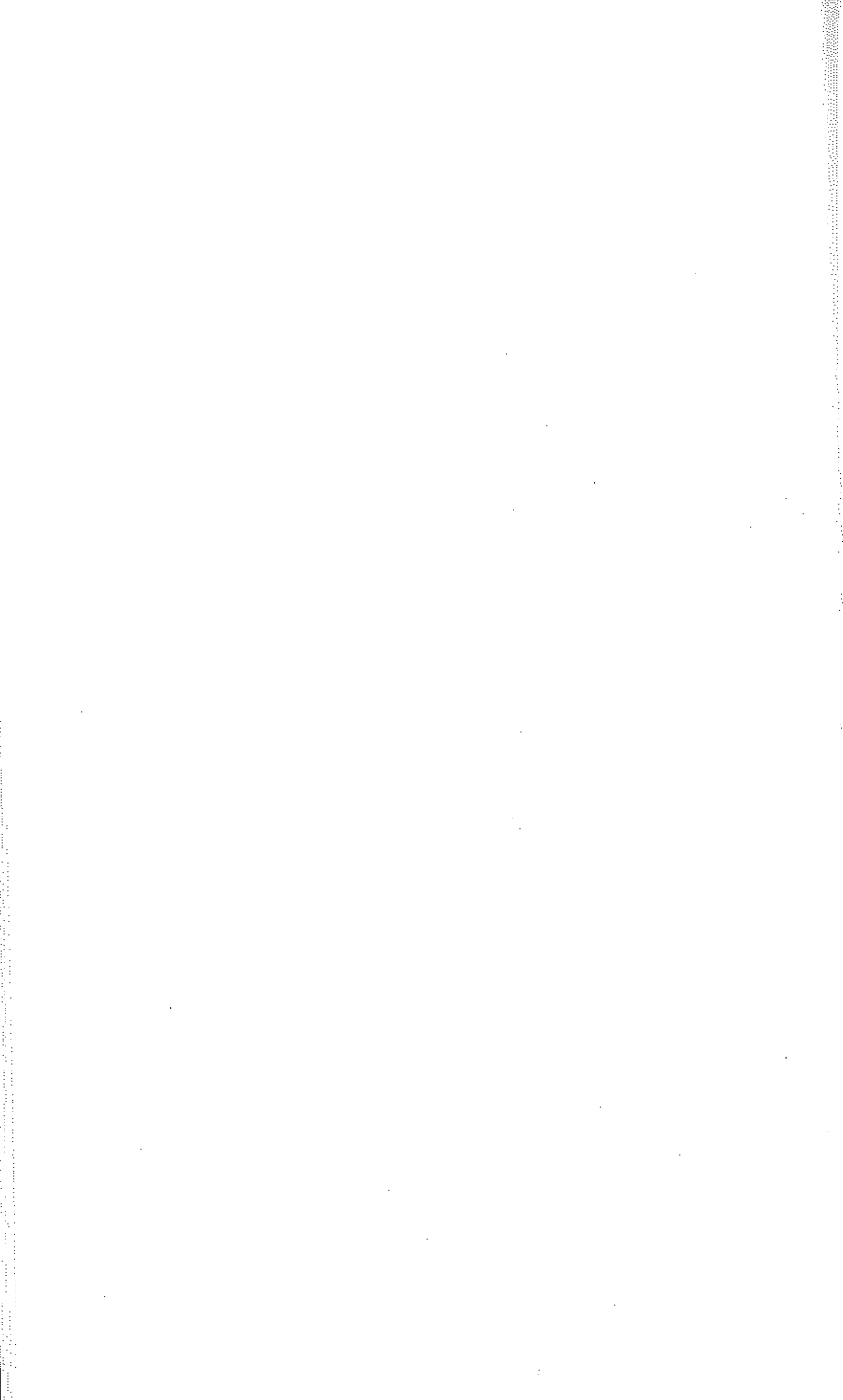
---

## ÍNDICE

|                                                                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Preámbulo.....                                                                                                  | 11 |
| I. El síndrome de Gíges.....                                                                                    | 19 |
| II. La panacea platónica del rey-filósofo.....                                                                  | 25 |
| III. Maquiavelo como notario del divorcio entre<br>la ética y lo político .....                                 | 37 |
| 3.1. La metáfora del ajedrez .....                                                                              | 48 |
| 3.2. El político ante los requiebros de la for-<br>tuna.....                                                    | 55 |
| 3.3. Acerca del vicio como clave de la políti-<br>ca.....                                                       | 62 |
| IV. Los dilemas del poder en Federico el Grande,<br>o el sueño de Voltaire y la pesadilla de Dide-<br>rot ..... | 71 |
| 4.1. Las cuitas morales del «filósofo de Sans-<br>Souci» .....                                                  | 77 |
| 4.2. Los coautores del <i>Antimaquiavelo</i> .....                                                              | 84 |

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. El efímero sueño de Voltaire .....                                                                     | 95  |
| 4.4. Una pesadilla para Diderot .....                                                                       | 107 |
| V. «Político moral»/«moralista político». Kant y su artículo secreto sobre la quimera del filósofo rey..... | 117 |
| VI. En torno al distingo weberiano entre convicción y responsabilidad .....                                 | 133 |
| VII. Epílogo: el «Arthasastra» de Kautilya, un ancestro del maquiavelismo en la India milenaria .....       | 149 |
| A modo de colofón .....                                                                                     | 173 |

*A ti*  
(tú ya sabes quién)



*«Cuando nuestros políticos dicen que la política no tiene entrañas aciertan alguna vez en lo que dicen y en lo que quieren decir. Una política sin entrañas es, en efecto, la política hueca que suelen hacer los hombres de malas tripas.»*

(Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*)



---

## PREÁMBULO

Desde la noche de los tiempos hasta hoy mismo, el oficio del político no ha gozado de muy buena fama, pese a haber contado entre sus filas con honrosas excepciones. ¿A qué obedece tal fenómeno? ¿Acaso estamos ante un episodio más de los estragos causados por la envidia, empeñada en calumniar a cualquiera que descuelle por encima de la media? ¿O quizá nos las habemos con causas aún más profundas? ¿Por qué la política ha tenido tan mala prensa desde siempre? ¿Cuál es el motivo de que sus prácticas hayan sido identificadas en todo momento con la perfidia, las malas artes o el engaño? ¿Es realmente incompatible con los dictados de la ética?

Hace muy poco un prestigioso jurista metido transitoriamente a ministro quiso pensar que no, y así lo manifestaba en cuanto podía, aun cuando su cargo le hiciera protagonizar algunos comentarios periodísticos que ponían en tela de juicio tan beneméritas reflexiones<sup>1</sup>. El biministro Juan Alberto Belloch hacía esta declaración de principios al prologar un texto kantiano que cumplía su primer bicentenario:

---

<sup>1</sup> Tengo presente la columna firmada por Manuel VÁZQUEZ MONTALBÁN que publicó *El País* del 7.8.95 bajo el título de *El ascenso*.

«Frente a “la política de la astucia”, como Kant denomina al pragmatismo incondicionado en la acción política, la moral debe actuar como freno. Ése es, sin duda, el juicio de valor que respalda esa idea que hemos repetido desde este Ministerio: “sólo lo ético es político”»<sup>2</sup>.

Por azares del destino a mí me tocó escribir una introducción para esta obra de Kant prologada por Juan Alberto Belloch<sup>3</sup>, y redacté un pequeño estudio introductorio que llevaba este significativo título: *De la incompatibilidad entre los oficios de filósofo y Rey, o del primado de la moral sobre la política*<sup>4</sup>. Dicho trabajo fue realizado en medio de grandes escándalos políticos. En aquellos días los medios informativos le hacían desayunarse a uno con innumerables casos de corrupción (malversación de fondos públicos, cobro sistemático de comisiones ilegales, criminales actuaciones antiterroristas con presunto respaldo por parte del Estado...) y las tesis kantianas contenidas en su ensayo sobre la paz perpetua parecían cobrar una inusitada vigencia, máxime cuando quedaban

<sup>2</sup> Cfr. Juan Alberto BELLOCH, prólogo al ensayo kantiano *Por la paz perpetua*, Ediciones del Ministerio de Justicia e Interior, Madrid, 1994, p. vi.

<sup>3</sup> Eugenio Nasarre (al frente del servicio de publicaciones en el Ministerio de Justicia) necesitaba con toda premura un especialista en Kant y el profesor Elías Díaz tuvo la gentileza de dar mi nombre para este menester. El encargo no podía sino complacerme, puesto que por aquellos tiempos me había ocupado del texto en cuestión, tal como demuestra cierto volumen colectivo que acaba de aparecer: Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (En el bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant)*, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>4</sup> Cfr. Manuel KANT, *Por la paz perpetua* (versión castellana de Rafael Montestruc), Ediciones del Ministerio de Justicia e Interior, Madrid, 1994 (pp. IX-XXXIV).

suscritas por quien había recibido el encargo de regenerar nuestra vida política. El político —a juicio tanto de Kant como del mentado biministro— debería someterse a las exigencias de la moral<sup>5</sup> y no limitarse a utilizar un discurso pseudoético como mero instrumento para conquistar el poder.

Una vez más estaba en candelero el viejo sueño platónico de moralizar la política; tal era para Platón la panacea de todos los males. A su modo de ver, si el filósofo moral se convirtiera en gobernante, o viceversa, las corruptelas propias del poder desaparecerían como por ensalmo. Sin embargo, hace más de dos milenios que su fórmula fue patentada y nadie parece haber conseguido ponerla en práctica de un modo plenamente satisfactorio. De ahí que, andando el tiempo, Kant habría de calificar como quimérica la propuesta platónica del rey-filósofo.

Para decirlo en dos palabras, las relaciones entre la moral y lo político suponen un ejemplo paradigmático de *liaison dangereuse*, puesto que ambas partes vienen a quedar seriamente perjudicadas en ese peculiar idilio. El político encaprichado de la ética se vuelve *impotente*, dado que sus devaneos con la moral suele tornar ineficaz su determinación política, mientras que, a su vez, el moralista prendado del poder no consigue sino verse *pervertido* por éste, al quedar corrompido su discernimiento ético por mil y una tentaciones. A decir verdad, el matrimonio entre la política y lo específicamente moral nunca ha gozado de muy buena salud, como bien puso de manifiesto Maquiavelo, a quien la historia había destinado el oficiar como notario de semejante di-

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XXXIII-XXXIV y VI-VII.

vorcio<sup>6</sup>. Cuando uno penetra en los aposentos de la política y queda seducido por el secretismo de sus encantos, parece condenado a renegar de todo cuanto había pensado hasta entonces, al margen de cuál fuera previamente su condición ética. Tal como apuntó el célebre diplomático florentino, parece inevitable que nuestro talante moral sea de muy distinto tenor según estemos en la plaza (*piazza*) o dentro del palacio (*palazzo*)<sup>7</sup>.

Así lo experimentó en carne propia Federico el Grande, quien antes de acceder al trono llegó a escribir una especie de manual ético para gobernantes y, sin embargo, no dejó luego de contradecir en cuanto monarca todo cuanto había predicado como príncipe heredero dedicado a la filosofía. Una vez instalado en su palacio, el llamado filósofo de *Sans-Souci* olvidó muy pronto lo que había mantenido fuera del mismo. Se diría que, cuando se accede al poder, se atraviesan las aguas del mítico río Leteo y que, tras cruzar ese Rubicón, la suerte de cada nuevo César esta echada. Enfrentado al dilema de tener que optar entre *la razón de Estado* y los considerandos morales, el político suele olvidar con frecuencia someter sus actuaciones al refrendo de la ética.

En este libro<sup>8</sup> se quieren analizar las relaciones entre la ética y el quehacer político, algo que tradicionalmente ha

---

<sup>6</sup> Cfr. mi trabajo «Maquiavelo: el político en estado puro», en Enrique BONETE (comp.), *La política desde la ética* (en prensa).

<sup>7</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (introd., trad. y notas de Ana Martínez Arancón), Alianza Editorial, Madrid, 1987 (Libro I, cap. 47; ed. cast., p. 145).

<sup>8</sup> El cual se ha ido fraguando de modo casual en algunas publicaciones que le han precedido, como es el caso del estudio introductorio que antepuse a

solido presentarse como la crónica de un rotundo fracaso sentimental. Esta relación fracasa sobre todo cuando se hace gala de la misma, pues entonces nos encontramos con ese Don Juan de pacotilla que Kant denominó *moralista político*. A éste no le preocupa tanto consolidar esa conquista cuanto presumir de haberla realizado. Su discurso ético pretende únicamente obtener el poder o preservarlo. Instrumentaliza sin más a su *partenaire* sin tenerle para nada en cuenta. Sin embargo, dicha relación se revela mucho menos espuria cuando es clandestina y no sale a la luz. Nos encontraríamos entonces ante un *político moral*, empeñado en conjugar —*malgré Weber*— intereses tan dispares como los provenientes de sus convicciones éticas y las responsabilidades políticas inherentes al cargo que desempeñe. Si no estoy equivocado, la exigencia moral y el imperativo político estarían condenados a ser una suerte de amantes clandestinos, es decir, a mantener un idilio imposible de institucionalizar, habida cuenta de que oficializar semejante matrimonio significaría tanto como acabar con su mutuo y benéfico apasionamiento. Puede que no haya lugar para un quimérico rey-filósofo de corte platónico, pero acaso sí lo haya para un monarca que —*more kantiano*— coquettee puntualmente con la filosofía moral, o para un pensamiento ético que seduzca de vez en cuando al poder y sepa llevar las aguas a su moli-

---

mi edición castellana de FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo* (o *Refutación del príncipe de Maquiavelo*) —editado por Voltaire en 1740—, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995 (pp. IX-LVI) o el trabajo que lleva por título «Las *liaisons dangereuses* entre la moral y lo político», el cual forma parte de un volumen colectivo que han copilado Roberto R. ARAMAYO y José Luis VILLACANAS (eds.), *La herencia de Maquiavelo: Modernidad y Voluntad de Poder*, gracias al curso homónimo auspiciado por la UIMP valenciana en marzo de 1996.

no. Pero tampoco resultaría conveniente sistematizar sus encuentros, a fin de que sus citas no caigan en la rutina y estén libres de las tentaciones propias del régimen de bienes gananciales. Quizá sólo manteniendo la clandestinidad logren conjurar el peligro de tornarse una perniciosa *liaison dangereuse* que malogre sus respectivos destinos.

El problema que sirve de hilo conductor al presente trabajo fue planteado por Weber en su famosa conferencia sobre *La política como vocación*. Sus interrogantes, lejos de intentar simplificar el tema, lo exhiben en toda su complejidad:

«¿Cuál es entonces la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como se ha dicho en muchas ocasiones? ¿O es cierto, por el contrario, que “la misma” ética resulta válida tanto para el obrar político como para cualquier otro proceder? De vez en cuando se ha pensado que ambas afirmaciones vienen a excluirse mutuamente y que sólo puede ser correcta una de las dos. ¿Pero existe alguna ética en el mundo que pueda establecer preceptos cuyo contenido sea *idéntico* para las relaciones eróticas y las comerciales, para las relaciones familiares y las profesionales, para las relaciones con la esposa, con la verdulera, con el hijo, con el rival o con el amigo, por no mencionar al reo? ¿Acaso pueden las exigencias éticas mostrarse indiferentes ante que la política opere con un instrumento tan singular como es el poder y que tras éste se halle agazapada la *violencia*?»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*—1919— (hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod),

Ojalá supiésemos responder sin titubear a todas estas preguntas. Como no es así, bien podremos contentarnos con reflexionar en torno a ellas y explorar lo que la historia de las ideas ha ido diciendo respecto a tales cuestiones. Tal es el objetivo de las páginas que siguen: brindar una visión panorámica del escabroso idilio que, según los celestineos de turno, han ido manteniendo entre sí la ética y lo político.

Aunque no sé si se trata de un imperativo moral o de una obligación política, debo reconocer que, de no haber mediado cierto acicate, este libro quizá no se hubiera escrito jamás. Me refiero a la suerte de haber sido agraciado por el Ministerio de Cultura con una de sus Ayudas para la Creación Literaria (Ensayo). Por otra parte constituye una de mis contribuciones al Proyecto «Ética y antropología: un dilema kantiano» (PS94-0049).

---

en *Gesamtausgabe*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1992; vol. 17, p. 233. Del célebre texto de Weber existen dos ediciones castellanas igualmente solventes: *El político y el científico* (traducción de Francisco Rubio Llorente; introducción de Raymond Aron), Alianza Editorial, Madrid, 1994<sup>14</sup> (1967<sup>1</sup>), y *La política como profesión* (edición de Joaquín Abellán), Espasa Calpe, Madrid, 1992; cfr. pp. 160 y 150-151, respectivamente.



---

## I. EL SÍNDROME DE GIGES

Según cuenta Heródoto<sup>10</sup>, Giges era el oficial favorito del rey de los lidios, llamado Mírsilo entre sus compatriotas griegos, aun cuando sería recordado por la historia merced al apodo que le dispensó su pueblo: Candaules<sup>11</sup>. Este monarca estaba muy enamorado de su esposa Nisia y la consideraba extraordinariamente hermosa. Se ufanaba de poseer a su amada y estaba orgulloso de su enorme belleza. Para convencer a su confidente y leal servidor de que no exageraba lo más mínimo, decidió que Giges debía ver desnudarse a la reina, permitiéndole así apreciar su incomparable hermosura. Pese a la resistencia inicial de Giges, Candaules le hizo esconderse dentro de su propio dormitorio y logró que contemplase a Nisia completamente desnuda. La reina, que había simulado no darse cuenta de nada<sup>12</sup>, llamó al día siguiente

---

<sup>10</sup> Cfr. HERÓDOTO, *Historia*, I, 8-14; cfr. ed. cast. (trad. y notas de Carlos Schrader) en Gredos, Madrid, 1977, pp. 92-97.

<sup>11</sup> *Candaules* es un epíteto lidio aplicado a Hermes y que significa «estrangulador de perros».

<sup>12</sup> El fragmento del papiro de Oxirrinco, publicado en 1949 por Lobel (cfr. «A Greek historical drama», *Proceedings of the British Academy*, 35), se refiere justamente a los pensamientos albergados por Nisia durante aquella interminable noche de insomnio; cfr. JOSÉ ALSINA, *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*, Ariel, Barcelona, 1967, p. 110. Tras descartar

te a Giges para decirle que alguien debía pagar por semejante afrenta y que, si no quería morir él mismo, habría de matar al rey para uncirse su corona, tras esposarla. Puesto ante semejante dilema, Giges escogió la segunda opción y se convirtió así en rey de Lidia, echando mano de la traición y de una felonía presuntamente impuestas por Nisia, quien —a mi modo de ver— simbolizaría el poder en su sentido más amplio.

Esta crónica ha inspirado distintas recreaciones literarias a lo largo de todas las épocas. Ya Plutarco utiliza esta narración para ilustrar una de tantas luchas por la sucesión dinástica. Muchas centurias después, el dramaturgo alemán Friedrich Hebbel (1813-1863) escribirá una tragedia, titulada *El anillo de Giges*, donde se resalta el choque cultural representado por las distintas concepciones que griegos y lidios tenían acerca de la desnudez corporal, escudriñando las motivaciones psicológicas de sus personajes. Pero, desde luego, no es el único que se interesó por esta historia. Distintos ecos del mencionado relato sobre Giges también están presentes en obras tales como *El rey Candaules* de André Gide o las *Nouvelles* de T. Gautier. Entre nosotros, junto a Guillén de Castro y José de Cañizares, hay varios autores que no dejan de aludir a ella, como es el caso de Ramón J. Sender en *Donde crece la marihuana* o de Valle-Inclán hacia el

---

que se tratara de un atentado contra su marido y percatarse de que éste había brindado su cuerpo desnudo a ojos extraños (algo que no casaba bien con la mentalidad lidia, tan opuesta en este punto a la griega) urde su venganza, sin llegar a decidir cuál de los dos hombres debe morir. Uno ha de castigar al otro, sin importarle demasiado quién oficie como víctima o verdugo.

final de *La lámpara maravillosa*<sup>13</sup>. Y tampoco deja de discutirse sobre la posible inspiración que Cervantes hallara en este relato cuando concibió *El curioso impertinente*<sup>14</sup>. También el catalán Jacinto Grau (1877-1958) decidió recrear la fábula contenida en la noticia dada por Heródoto y en una esquemática obra teatral nos describe a un rey cuya estirpe se halla entroncada con los dioses del Olimpo, Candaules, ávido por compartir su mayor tesoro, la hermosura de su mujer, con el capitán de su guardia, Gíges, bien dispuesto a servirle con la lealtad ciega propia de un perro; luego Nisia hace comprender a Gíges que su belleza no puede ser compartida (como también suele ocurrir con el poder) y le hace optar por suicidarse o traicionar a su señor<sup>15</sup>, con el resultado que ya conocemos.

En el segundo libro de la *República*<sup>16</sup> se nos ofrece una versión algo distinta del mismo relato debido a Heródoto, introduciendo un elemento de gran interés para el tema que nos ocupa. Platón cuenta que Gíges, a la sazón un simple pastor del rey de Lidia, sedujo a la reina y mató al rey sirviéndose de un anillo mágico que le tornaba invisible cuando lo hacía girar en su dedo<sup>17</sup>. Con esta le-

<sup>13</sup> Joaquín Álvarez Barrientos es quien ha realizado este pequeño inventario en el prólogo a su edición de José DE CAÑIZARES, *El anillo de Gíges*, CSIC, Madrid, 1983, pp. 65 y ss.

<sup>14</sup> Cfr., v.g., Paul M. ARRIOLA, «Varia fortuna de la historia del rey Candaules y El curioso impertinente», *Anales cervantinos*, 10 (1971), pp. 33-50.

<sup>15</sup> Cfr. Jacinto GRAU, «Las bodas de Camacho y El Rey Candaules» (edición y estudio de Luciano García Lorenzo), *Anales Cervantinos*, 11 (1972), pp. 49-56.

<sup>16</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, II, 359d-360d; cfr. PLATÓN, *Diálogos IV* (pról., trad. y notas de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986, pp. 107-108.

<sup>17</sup> Los aficionados a la ufología podrían encontrar en estas páginas de Platón un pasaje bastante sugestivo para su oficio. Me refiero a éste: «Un día

yenda el aventajado discípulo de Sócrates pretendía ilustrar un dato bien avalado por la experiencia, cual es el de que los hombres acostumbran a esquivar la virtud en cuanto se consideran inmunes al castigo. Sólo el temor a ser castigados evitaría la tentación de secundar nuestro provecho sin más miramientos. Glaucón, el personaje del diálogo platónico encargado de relatarnos esta historia, termina su crónica sobre Giges con estas pesimistas consideraciones:

«Si existiesen dos anillos de semejante índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara con firmeza en la senda de la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente de quien se muestra injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino»<sup>18</sup>.

---

sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que cuentan los mitos, *un caballo de bronce, hueco y con ventanillas*, a través de las cuales divisó adentro *un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre* y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano» (cfr. *República*, II, 359d; ed. cast. cit., p. 107). La cursiva es mía y queda dedicada —como ya he apuntado— a los ufólogos de turno.

<sup>18</sup> Cfr. *República*, II, 360b; ed. cast. cit., p. 108.

Sin duda, esta fábula recreada por Platón entraña una moraleja que resulta muy digna de atención para la reflexión moral, pero quizá se muestre todavía mucho más fructífera en el terreno de la política, donde quien se sitúa en la cúspide del poder parece tener garantizado por ello mismo una suerte de *anillo de Giges*, que le sirve para recubrir sus dislates con una inescrutable opacidad.

El manto del poder suele propender a tornar invisibles ciertos actos de quienes lo detentan. Y no es necesario remontarse a los tiempos del absolutismo para constatar ese fenómeno. Basta con recordar que una oportuna Ley de Secretos Oficiales puede servir para ocultar, incluso a los ojos de la judicatura, determinadas actuaciones llevadas a cabo por los gobernantes de un sistema democrático, aun cuando existan indicios de comportamientos delictivos. El estadista que, como el Giges del que nos habla Heródoto, accede a secretos que permanecen ocultos ante los demás, parece considerarse perfectamente autorizado para sacrificar los requisitos de la moral en aras del Estado, una vez que se ha visto seducido por los inefables encantos del poder. A este singular hechizo, que cuenta con la clandestinidad como su más firme aliado, me referiré a lo largo del presente trabajo con la denominación de *síndrome de Giges*.

Con estos datos en la mano, se diría que a la exigencia ética y al imperativo político no les ha podido ir demasiado bien en sus intentos por arrejuntarse a lo largo de la historia. ¿Nos hallamos acaso ante la crónica de un inevitable fracaso sentimental? ¿Cabe recordar aquello del ni contigo ni sin ti? Contigo porque me matas —le diría el político a la ética— y sin ti porque me muero —podría replicar la filosofía moral al político en activo. ¿Se trata de

dos lógicas cuyos afanes e intereses no admiten reconciliación alguna y su avenencia es absolutamente inviable?

Platón quiso rehuir este diagnóstico, esforzándose por consumir esa difícil unión entre política y moral. Veamos cómo lo hizo y en que pararon sus intentos tanto teóricos como prácticos.

---

## II. LA PANACEA PLATÓNICA DEL REY-FILÓSOFO

«**A**ntaño, cuando yo era joven —confiesa Platón en su *Carta VII*— sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos»<sup>19</sup>. Pero, como es bien sabido, Platón jamás ejerció ningún papel de relevancia política y gracias a ello se convertiría en uno de los grandes pensadores que jalonan la historia de las ideas. Lo cierto es que sólo se dedicó a cultivar la filosofía tras ver frustrada reiteradamente su fuerte vocación política. Y, de hecho, será esta honda vocación política la que impulsará desde un primer momento todos los afanes teóricos de su sistema filosófico<sup>20</sup>. Finalizada la guerra del Peloponeso, Atenas experimenta una serie de convulsiones políticas que darán al traste con las ilusiones depositadas por Platón en el quehacer de la gestión pública. Primero accedieron al poder los llamados Treinta Tiranos, entre los que se contaban algunos familiares y amigos de Platón, el cual fue invitado a colaborar con ellos. Pero, según con-

---

<sup>19</sup> Cfr. PLATÓN, *Carta VII*, 325b; cfr. PLATÓN, *Diálogos VII* (pról., trad. y notas de Juan Zaragoza), Gredos, Madrid, 1992, p. 486.

<sup>20</sup> Cfr. la magnífica exposición de Carlos GARCÍA GUAL, autor del capítulo dedicado a Platón en V. CAMPS (ed.), *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, vol. I, pp. 80-133 (*pássim*).

fiesa él mismo, el nuevo gobierno pronto hizo añorar a sus predecesores. Entre otros innumerables desafueros, Platón destaca el de haber querido utilizar a Sócrates para corresponsabilizarle de sus desmanes. Una vez derrocados los Treinta Tiranos, asumieron el poder quienes habían sido desterrados por aquéllos, y Platón siente otra vez el impulso de consagrarse a la política. Sin embargo, el ajusticiamiento de su maestro, de aquel Sócrates que se había negado a intervenir en crímenes dirigidos hacia quienes ahora lo condenaban, le hace desistir definitivamente de tales aspiraciones.

Al comprobar que «no hay nada sano en la actividad política —leemos en el sexto libro de la *República*—, quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propios asuntos, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticias a través de su vida»<sup>21</sup>. Guthrie resume del siguiente modo la incidencia de su frustrada vocación política en el pensamiento platónico: «Reacio él mismo a participar en la política, llegó incluso a sentirse avergonzado de su desgana y de ese modo llegó a la notable conclusión de que un filósofo no debería tomar parte en la política de una sociedad existente, sino sólo en una ideal, y, al mismo tiempo, a la idea de que el Estado ideal nunca se podría realizar hasta que el filósofo accediera a tomar parte en la política»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. *República*, VI, 497d; ed. cast. cit., p. 314.

<sup>22</sup> Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1990, vol. IV, p. 482.

Planteado en estos términos, el dictamen platónico acerca del rey filósofo difícilmente podría resultar más aporético. El filósofo, sabiéndose impotente para cambiar el orden establecido, prefiere limitarse a no mancharse las manos con los turbios asuntos propios de la política y sólo se dispone a intervenir en ellos cuando haya tenido lugar una serie de cambios que sólo serían posibles merced a su intervención. Tal como Aquiles nunca podrá ganar a la tortuga, según la célebre aporía propuesta por Zenón de Elea, tampoco el filósofo platónico podría nunca llegar a officiar como rey, pues para ello habría de haber sido rey antes que filósofo, toda vez que sólo así se libraría de sus escrúpulos para verse salpicado por el barro de las decisiones políticas, lo cual constituye a su vez la condición de posibilidad que le permitiría ejercer como gobernante. Pero estas paradójicas consideraciones no hubieran conseguido hacer abdicar a Platón de su célebre panacea. Pese a tratarse de un pasaje sobradamente conocido, resulta inexcusable transcribirlo de nuevo aquí:

«A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, no habrá fin de los males para los Estados ni para el género humano»<sup>23</sup>.

Sólo el matrimonio entre la filosofía y el poder, esto es, entre la moral y lo político, sería capaz de cambiar el

<sup>23</sup> Cfr. *República*, V, 473d; ed. cast. cit., p. 282; «antes de que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos» (cfr. *ibíd.*, VI, 501e; p. 322).

lamentable orden de cosas establecido. Profundamente decepcionado por las actuaciones políticas de sus allegados, y sintiéndose incapaz de participar él mismo en el juego, Platón entiende que la única solución es moralizar a los políticos o hacer entrar en el terreno de lo político a quienes mejor conocen las premisas éticas, es decir, que los filósofos devengan reyes o bien que los reyes aprendan a filosofar. «Al observar yo estas cosas —escribe— y ver a los hombres que llevaban la política, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos. Por una parte, no me parecía poder hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran. Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres, se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar todo el sistema político. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible reconocer lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. *Carta VII*, 325d-326a; ed. cast. cit., p. 488.

Recogiendo el testigo de su maestro Sócrates, Platón decide forjar una *paideia* que reforme la *politeia*<sup>25</sup>. Pero esta pedagogía ético-política no se imparte ya de forma oral en el ágora, como hiciera Sócrates, sino a través de los textos y en el foro de una institución pedagógica: la Academia —que ha sido calificada por Lledó como «la primera universidad europea»<sup>26</sup>. Platón presta su pluma para que las enseñanzas de Sócrates no caigan en el olvido. El coloquio socrático quedará immortalizado gracias a los diálogos escritos por Platón, cuya obra filosófica está guiada por el empeño de moralizar la política. Y ésta, como cualquier otro ámbito del quehacer humano, precisa del concurso de los especialistas. Al entender de Platón, los filósofos, esto es, los expertos en materias tales como la justicia o el obrar virtuoso deberían tomar las riendas del gobierno y, de no ser así, habrían de comunicar su saber a los gobernantes para instruirlos convenientemente. Con arreglo a estas convicciones, Platón viajará por tres veces a Sicilia<sup>27</sup> para ejercer como consejero en la corte de Siracusa. El fracaso de su primer viaje a Sicilia, realizado cuando Platón frisaba la cuarentena, no pudo ser más rotundo, pues Platón estuvo a punto de ser vendido como esclavo por el tirano al que se proponía ilustrar. Sin embargo, su amistad con

<sup>25</sup> «Su ética política educa adoctrinando al hombre e ilustrándolo sobre sus verdaderos fines. Si en el Estado dominaran los conocedores, los filósofos, se impondría el sentido de lo justo como la suprema virtud política» (cfr. Georg RITTER, *El problema ético del poder* —trad. de Francisco Rubio Llorente—, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 17-18).

<sup>26</sup> Cfr. Emilio LLEDÓ, «Introducción general» a la edición castellana publicada por Gredos de los *Diálogos* platónicos (cfr. PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 1981, p. 125).

<sup>27</sup> Cfr., v.g., W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 28-41, y E. LLEDÓ, *op. cit.*, pp. 124-127.

Dión, cuya hermana estaba casada con Dionisio I, le haría regresar veinte años después. Al morir su cuñado, Dión le instó para que instruyese a su joven sobrino, Dionisio II, e hiciera de él un rey filósofo. Pero Platón estuvo de nuevo muy lejos de conseguir semejante hazaña y sólo consiguió que su amigo Dión fuera condenado al destierro. Pese a todo, un Platón casi septuagenario visitará nuevamente Siracusa.

Con estos reiterados intentos Platón quiso dar —tal como nos recuerda Carlos García Gual— «un valeroso ejemplo de que el sabio debe sacrificar su tranquilidad a la oportunidad de actuar en política para dirigir a los demás, del mismo modo que el prisionero de la caverna que ha salido a ver la luz deberá retornar a la oscuridad para adoctrinar sobre la verdad a los compañeros de prisión, aun a costa de su propia felicidad»<sup>28</sup>. El filósofo, consagrado por entero al estudio de la justicia y cualesquiera otros ideales, tendría la misión de iluminar las tinieblas en que se hallan sumidos quienes no están familiarizados con esas ideas o, cuando menos, así debe intentar hacerlo, sobre todo con aquellos que detentan el poder, habida cuenta de que sus decisiones acaban por afectarnos a todos.

Para enderezar el rumbo de la nave del Estado y conseguir que arribe a buen puerto haría falta un piloto experto, y ese papel no podría jugarlo sino el filósofo. En el sexto libro de la *República* Platón nos brinda una espléndida parábola (donde se forja una metáfora con gran tradición en la politología moderna). En ella el Estado es comparado con una embarcación cuyo au-

<sup>28</sup> Cfr. C. GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 86-87.

téntico capitán —el pueblo— se deja embaucar por su tripulación, es decir, por los políticos. Cada uno de tales marineros está empeñado en tomar el timón entre sus manos, aun cuando desconozca por completo el arte de la navegación. Todos ellos acosan al patrón para que les deje hacer de timonel y, si alguno se sale con la suya, los otros le arrojan por la borda para seguir disputándose su puesto. Luego embriagan al patrón para hacerse dueños del barco y saquearlo, designando como primer oficial a cualquiera que prometa secundar su motín y les permita seguir esquilmando las provisiones del navío. El verdadero navegante, aquel que para fijar el rumbo habrá de tener muy en cuenta las estaciones, el cielo, los vientos y los astros no dejará de ser considerado un inútil por semejante tripulación, tal como le ocurre al auténtico filósofo en los negocios de la política<sup>29</sup>.

Una vez recreado el mundo de la política en estos términos, Platón concluye que «la culpa de semejante inutilidad no es atribuible a los filósofos, sino a quienes no recurren a ellos. Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él. Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso»<sup>30</sup>. En esto se cifraba el auténtico sueño de Platón. Su mayor anhelo

<sup>29</sup> Cfr. *República*, VI, 488b-489a; ed. cast. cit., pp. 301-302.

<sup>30</sup> Cfr. *República*, VI, 489b-c; ed. cast. cit., p. 303.

era que los tripulantes de la nave del Estado recurriesen al filósofo y le aclamaran como piloto, comprendiendo que sólo él dispone de los conocimientos adecuados para ello. Su Academia fue concebida como una cantera de futuros gobernantes, quienes, tras dedicar a la filosofía casi toda su vida, echarían sobre sus hombros el para ellos desagradable peso de la política, en aras del bien común<sup>31</sup>. La indudable ventaja de su planteamiento es que, lejos de considerar un privilegio semejante cometido, estos pilotos gobernarían la nave del Estado por un estricto sentido del deber, sabiendo conjugar el conocimiento del buen gobierno con una indiferencia hacia las presuntas prebendas de la política<sup>32</sup>.

Lo que no está dispuesto a consentir Platón de buen grado son las medias tintas; el filósofo que decida participar en la política habrá de hacerlo asumiendo todas y cada una de sus consecuencias. En el *Eutidemo* Platón arremete contra lo que hoy denominaríamos «asesores» o «intelectuales orgánicos», aquellos que, por ejemplo, redactan discursos para los oradores u ofician como leguleyos de pacotilla<sup>33</sup>.

Aquellos que se colocan en un terreno intermedio entre la filosofía y la política merecen un enorme desprecio por parte de Platón, pues lo único que logran es no ser ninguna de las dos cosas, ni filósofos ni políticos. Dichos personajes «se consideran sabios y se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política; juzgan que participan de ambas en la

<sup>31</sup> Cfr. *República*, VII, 540b; ed. cast. cit., p. 375.

<sup>32</sup> Cfr. *República*, VII, 540d; ed. cast. cit., p. 376. Cfr. asimismo K. W. C. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 499.

<sup>33</sup> Cfr. *Eutidemo*, 289d; cfr. PLATÓN, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983, p. 240.

medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos»<sup>34</sup>. Situándose a caballo entre la ética y la política creen haber sabido encontrar una buena manera de «nadar y guardar la ropa», como diríamos ahora en castellano; su objetivo sería influir en las decisiones políticas, pero sin llegar a responsabilizarse de sus propias propuestas. «Lo cierto —hace decir Platón a Sócrates— es que, participando de ambas, son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política. Es necesario, no obstante, que les perdonemos por su ambición y que no nos enojemos, considerándolos en cambio por lo que son»<sup>35</sup>. El tema tiene cierto interés porque arroja cierta luz sobre la definición del rey filósofo platónico, el cual habría de involucrarse por entero en la política cuando le toque hacerlo así, aunque preserve su condición de filósofo moral.

Respecto a la fortuna histórica del empeño platónico por forjar filósofos-reyes corren muy diferentes versiones. El inventario que hace Guthrie, por ejemplo, es altamente positivo. Guthrie nos recuerda que, según Plutarco, Platón envió a varios de sus discípulos para reformar exitosamente diversas constituciones, y él mismo habría sido llamado por los tebanos para redactar la constitución de Megalópolis<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. *ibíd.*, 305d-e; p. 270.

<sup>35</sup> Cfr. *ibíd.*, 306b-c; p. 271. Sobre la pista de tan curioso texto nos puso G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón* (trad. de Tomás Calvo), Gredos, Madrid, 1973, p. 399.

<sup>36</sup> Cfr. K. W. C. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 33-34. En todo caso siempre lo intentaron fuera de Atenas; cfr. I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, vol. I, p. 173.

En cambio, el balance que nos brinda sir Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* no puede resultar más desolador. Tras detallar las tropelías cometidas por algunos de sus colaboradores, Popper concluye que «Platón podría jactarse de un total de por lo menos nueve tiranos entre los que fueron alguna vez sus discípulos o amigos, circunstancia que viene a poner de manifiesto —según Popper— las peculiares dificultades que obstaculizan la selección de los hombres más aptos para recibir el poder absoluto. Parece difícil encontrar al hombre cuyo carácter no sea corrompido por él. Como dice lord Acton, todo poder corrompe y el poder absoluto, en forma absoluta»<sup>37</sup>.

Sin embargo, Popper no se conforma con facilitar esta desastrosa cuenta de resultados y da un paso más allá, para demostrar que incluso a nivel teórico el empeño platónico por moralizar la política representa todo un fiasco. Justo al comienzo del capítulo que titula *El filósofo rey*<sup>38</sup>, subraya cierto pasaje de Platón que serviría para convertirlo en un pionero defensor de la razón de Estado, al sostenerse allí que la mentira es un privilegio exclusivo del estadista. El texto en cuestión sostiene lo siguiente:

«Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y siempre que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. Karl POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 139.

<sup>38</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 141.

<sup>39</sup> Cfr. *República*, III, 389b; ed. cast. cit., p. 153.

Por lo tanto, si nos atenemos a este informe popperiano y lo cumplimentamos con el reiterado fracaso de los viajes de Platón a Siracusa, prevalecerá la impresión de que sus esfuerzos por matrimoniar al filósofo con el político, de casar moral y política, no tuvieron éxito alguno.



---

### III. MAQUIAVELO COMO NOTARIO DEL DIVORCIO ENTRE LA ÉTICA Y LO POLÍTICO

Este intento platónico por matrimoniar ética y política sería puesto en cuestión un par de milenios más tarde, al irrumpir Maquiavelo en el escenario de la historia filosófica. Maquiavelo entiende que semejante casamiento sólo se ha basado en la hipocresía de mantener las apariencias y por ello procede a levantar acta de lo que a él se le antoja un divorcio irreconciliable, teniendo en cuenta que los antagónicos caracteres de ambos cónyuges imposibilitarían su convivencia. Y así vienen a testimoniarlo toda una legión de intérpretes que suscriben la tesis lanzada en su día por Benedetto Croce, para quien la gran aportación realizada por Maquiavelo es haber sabido reconocer un estatuto autonómico de la política que viene a situarla «más allá —o mejor dicho más acá— del bien y del mal moral, pues tiene leyes ante las que resulta inútil rebelarse y tampoco puede ser exorcizada con agua bendita»<sup>40</sup>.

«Maquiavelo —apostilla Croce— confrontó la antinomia de la política y la moral al agudizarse ésta tras el de-

---

<sup>40</sup> Cfr. Benedetto CROCE, *Elemento di politica*, Bari, 1925, p. 60 (cit. por Miguel Ángel GRANADA, «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías», en Victoria CAMPS (ed.), *Historia de la ética. — I. De los griegos al Renacimiento*, vol. I, p. 554.

clinar del dominio que la doctrina de la Iglesia católica había mantenido durante siglos y que hacía de la política un capítulo de la moral considerándola mala si se apartaba de sus preceptos. Y él vendrá a sostener con briosa osadía que la política no es ni la moral ni la negación de la misma —esto es el mal—, sino que tiene su propio ser positivo y distinto como fuerza vital, una fuerza que ninguna otra puede abatir ni ningún juicio cancelar, como no se abate ni se cancela aquello que es necesario»<sup>41</sup>.

Algunos, como Isaiah Berlin, pretenden oponerse a este divorcio, pero a cambio solicitan una suerte de nulidad matrimonial, al declarar que dicha unión tendría un carácter más o menos incestuoso, puesto que —conforme a su argumentación— los consortes pertenecerían a distintas generaciones de una misma familia entre las cuales mediaría el consabido abismo generacional. «Se dice comúnmente —observa Berlin— que Maquiavelo separó a la política de la moral, recomendando como políticamente ciertos caminos que la opinión común condena moralmente. 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 respecto de la ética o la religión, sino una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles: la moral del mundo pagano y la moralidad cristiana»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. Benedetto CROCE, «Una questione che forse non si chiuderà mai. La questioni di Machiavelli», en *Quaderni della «Critica»*, 14 (julio de 1949), p. 3; cit. por Luis A. AROCENA, *El maquiavelismo de Maquiavelo*, Seminarios y ediciones, Madrid, 1975, p. 38.

<sup>42</sup> Cfr. Isaiah BERLIN, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente (Ensayos sobre historia de las ideas)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 105. En la primera parte de su trabajo Berlin traza una espléndida

En mi opinión, Berlin y sus acólitos ahondan todavía más esa escisión constatada por quienes han seguido en este punto a Benedetto Croce o a Federico Chabod<sup>43</sup>. Si Berlin piensa que los imperativos políticos no pueden divorciarse de las pautas morales, ello se debe al hecho de no admitir en modo alguno su casamiento, que considera simplemente como algo impensable. La política supone para Berlin una suerte de moralidad social absolutamente incompatible con la ética individual, siendo así que ambas cosas podrían entremezclarse tanto como el agua y el aceite. Por eso no cabe separar lo que nunca se ha juntado.

«Hay dos mundos —insiste Berlin—, el de la moralidad personal y el de la organización pública. En Maquiavelo se dan dos códigos éticos, ambos fundamentales; no dos regiones “autónomas”, una de “ética”, otra de “política”, sino dos alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí»<sup>44</sup>. Pero, aun cuando recojamos esta redefinición de la política en cuanto morali-

---

panorámica de las variopintas corrientes interpretativas a que ha dado lugar Maquiavelo (cfr. pp. 85-99). En un momento dado las resume y nos dice que Maquiavelo ha sido representado «como un cínico y por lo tanto, finalmente, como un superficial defensor del poder político, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un contemporizador, o como un amargado fracasado político, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empíricos, o como un criptorrepblicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto...» (cfr. *ibid.*, pp. 133-134).

<sup>43</sup> Cfr. Federico CHABOD, *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 107.

<sup>44</sup> Cfr. I. BERLIN, *op. cit.*, p. 120.

dad pública (que otros han dado en llamar *ética del Estado*<sup>45</sup>) propuesta por Berlin, la tesis de Croce y sus partidarios no queda desautorizada en absoluto. La gran contribución de Maquiavelo, por encima de cualquier otra, sigue siendo la de haber escindido esas dos esferas valorativas que tanto Platón como el cristianismo se habían empeñado en fusionar por muy distintas razones. El propio Maquiavelo se tuvo a sí mismo por un pionero cuya curiosidad le hizo explorar tierras ignotas y, al inicio de sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, declara haberse decidido a «entrar por un camino que no ha sido recorrido aún por nadie»<sup>46</sup>. Por utilizar las palabras de Leo Strauss, Maquiavelo quiso presentarse a sí mismo como «otro Colón, como el descubridor de un hasta entonces insospechado continente moral, como un hombre que había fundado nuevos modos y órdenes»<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> «En las primeras décadas del siglo XVI la ética de Maquiavelo constituye una novedad. La ética de los cristianos tiene por centro el alma humana y su salvación. La ética de Maquiavelo no se preocupa del individuo y su destino: sólo le pide que sirva al Estado [...]; el Estado, republicano o autoritario, ejerce su imperio más allá del bien y del mal, y hasta la muerte, sobre el individuo. En el momento en que se trata de servir al Estado, el centro del debate se desplaza; el imperativo de la ley moral pierde su carácter absoluto y se reduce al deber de obedecer; el problema ético se plantea para quien manda en nombre del Estado. No hay más ética que la del gobierno» (cfr. Agustín RENAUDET, *Maquiavelo* —trad. de Francisco Díez del Corral y Daniele Lacascade—, Tecnos, Madrid, 1965, pp. 338-339). Quizá convenga recordar que Renaudet publicó su libro en la primavera de 1942, es decir, cuando su país —Francia— estaba ocupado por los alemanes.

<sup>46</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (pról., trad. y notas de Ana Martínez Arancón), Alianza Editorial, Madrid, 1987; Libro I, p. 25.

<sup>47</sup> Cfr. Leo STRAUSS, *Meditación sobre Maquiavelo* (traducción de Carmela Gutiérrez Gamba), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, p. 65.

También George Ritter, en *El problema ético del poder*, nos recuerda que Maquiavelo fue todo un pionero, «el primero en enseñar al mundo que, en determinadas circunstancias y en interés del poder, un buen príncipe había de tener el ánimo, no sólo de no ser bueno, sino de ser radicalmente malo, pérfido, cruel y traidor»<sup>48</sup>. Maquiavelo toma nota de algo extraordinariamente obvio, como es el que la ética suele constituir un obstáculo dentro del ámbito de lo político. El universo axiológico de la moral y los raseros de la política se muestran absolutamente incompatibles, a la vista de que su coexistencia suele arruinar sus respectivos intereses. Aquel contexto sociocultural que le tocó vivir era bien propicio para ello, pues es entonces cuando la corona pierde aquel resplandor místico que había ostentado durante todo el medievo. «Sobre el suelo de la Italia del siglo XIV, país abandonado por el Emperador y por el Papa, se multiplican en feroz anarquía las fundaciones de Estados, en su mayor parte totalmente desarraigados de la tradición, obra casi siempre de hombres de presa, condotieros y tiranos, que se elevan por sí mismos a través de desenfrenadas luchas por el poder llenas de espantosos actos de crueldad. Hombres apoyados únicamente en la energía de su voluntad, sin ninguna legitimación jurídica, sin ningún paliativo moral para su proceder y frecuentemente en abierto desprecio del derecho y de la moral. En estas luchas políticas, llenas de violencias sangrientas, desenfrenada ambición e indómito activismo, naufragó definitivamente la teoría moral del Estado. Con ello se planteó por primera vez en su forma mo-

<sup>48</sup> Cfr. G. RITTER, *op. cit.*, p. 29.

terna el problema de las relaciones entre política y ética»<sup>49</sup>. Por supuesto, Maquiavelo no señala nada nuevo en relación con una praxis política cuya dinámica no ha cambiado ni un ápice desde la noche de los tiempos. La novedad consistió en explicitar sus reglas internas y filosofar acerca de las mismas para conferirles un estatuto teórico.

Sus ideas no eran muy originales por lo que atañe a su contenido, el cual es tan añejo como la propia existencia del hombre, pero, sin embargo, sí suponía toda una novedad el atreverse a expresar esas viejas ideas intentando insertarlas dentro de una compleja sistematización filosófica<sup>50</sup>. Tal es al menos la opinión de Friedrich Meinecke, para quien todo el pensamiento político de Maquiavelo «no es otra cosa sino una continua reflexión sobre la razón de Estado»<sup>51</sup>, y por eso mismo le dedica el primer capítulo de su obra *La razón de Estado en la edad moderna*. Pero, como es natural, Friedrich Meinecke no es, ni mucho menos, el único de sus comentaristas que lo entiende así. Luis Arocena le adjudica esa misma tarjeta de presentación: «El Estado, como cuerpo político, reclama para sí un imperio insólito; sus necesidades aparecen como fines, enérgicos y exigentes, ante los cuales declinan su primacía los éticos y religiosos. Para indicarlo una vez más con fór-

<sup>49</sup> Cfr. G. RITTER, *op. cit.*, pp. 27-28. Estas reflexiones fueron dictadas el año 1943 en Berlín y enviadas a los estudiantes de la Universidad de Friburgo que se hallaban en el frente.

<sup>50</sup> Cfr. Friedrich MEINECKE, *La idea de razón de Estado en la edad moderna* (traducción de Felipe González Vicen; pról. de Luis Díez del Corral), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983<sup>2</sup>, p. 40.

<sup>51</sup> Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 31.

mula no por reiterada menos significativa, Maquiavelo fue en su tiempo el primer expositor de la *razón de Estado*<sup>52</sup>. Son muchos los pasajes de las obras del secretario florentino que hacen escasamente controvertible semejante presentación, pero pocos pueden acreditarla con tanta rotundidad como lo hacen estas líneas entresacadas del tercer libro de sus *Discursos*, en donde Maquiavelo dejó escrita la siguiente reflexión:

«En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración de lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad»<sup>53</sup>.

Una cosa era que dentro del juego de la política se violara fácticamente cualquier ley moral y otra muy distinta que dichas violaciones vinieran a justificarse por mor de una necesidad inevitable<sup>54</sup>. Con todo, eso no significa, ni mucho menos, que Maquiavelo pretenda cancelar los valores morales con la preeminencia de los políticos<sup>55</sup>. Como bien apunta Miguel Ángel Granada, Maquiavelo no establece «ninguna jerarquización entre ética y política que haga del mal y del crimen un bien o establezca una especie de suspensión provisional de la moral en aras de la bondad última del fin propuesto; mal y crimen son lo

<sup>52</sup> Cfr. L. A. AROCENA, *op. cit.*, p. 39; cfr. igualmente pp. 56-57.

<sup>53</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos*, ed. cit., Libro III, cap. 41, p. 411.

<sup>54</sup> Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 41.

<sup>55</sup> Cfr. L. A. AROCENA, *op. cit.*, p. 47.

que son y de hecho no hay mistificación posible. Maquiavelo constata, pues, una irreductible escisión entre la política (el reino de la fuerza) y las exigencias de la moral»<sup>56</sup>.

Ahora bien, aun cuando no establezca un primado de lo político sobre la moral, sí es evidente que aboga por su mutua emancipación. «Porque —según viene a explicarnos Leo Strauss en su *Meditación sobre Maquiavelo*— si la virtud presupone la sociedad política, la sociedad política está precedida por hombres pre-morales o sub-morales; aún más: ha sido fundada por dichos hombres. No puede existir una ley moral de validez incondicional; las leyes morales no pueden encontrar oyentes y, por tanto, destinatarios, antes de que los hombres se hayan convertido en miembros de la sociedad civil, es decir, se hayan civilizado. La moralidad sólo es posible después de haberse creado su condición, y esta condición no puede crearse moralmente: la moralidad se apoya en lo que a los hombres morales tiene que parecerles inmoral»<sup>57</sup>. Así pues, al exponer la doctrina de Maquiavelo, algún estudioso de su pensamiento ha sostenido que lo político y la moralidad constituyen dos momentos diferentes, por lo que nunca podrían llegar a coincidir en un mismo instante.

Comoquiera que sea, para Maquiavelo se trataba de dos continentes distintos que se hallaban separados por el océano del antagonismo. Cualquier otra lectura que no retenga este profundo hiato señalado un poco más arriba por Miguel Ángel Granada desvirtuará el auténtico significado del discurso de Maquiavelo, cuyo mayor

<sup>56</sup> Cfr. M. A. GRANADA, *op. cit.*, p. 555.

<sup>57</sup> Cfr. L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 309.

empeño consistió en demostrar que los objetivos de la política no coinciden para nada con regla moral alguna, habida cuenta de que la ética no consigue sino arruinar su éxito. Intérpretes tan egregios como Spinoza o Rousseau<sup>58</sup> quisieron convertirlo en un subrepticio moralista cuyos escritos debían ser leídos en clave «maquiavélica», puesto que habrían enmascarado su verdadero sentido: instruir al pueblo sobre los entresijos del poder para que sepa enfrentarse mejor a sus gobernantes. En esta misma línea, y con el ánimo de perfilar tanto explícita como implícitamente lo apuntado por Berlin, se inscribe un documentado estudio en el que su autor, José Manuel Bermudo, ve a Maquiavelo como un moralista empecinado en forjar *una ética de urgencia* que sólo resultaría válida para circunstancias cuyo carácter excepcional pusiera entre paréntesis los dictados de la moralidad convencional<sup>59</sup>. Al entender de Bermudo, «Maquiavelo descubrió, tal vez intuitivamente, que las situaciones excepcionales constituyen el verdadero reto de la política y de la moral política; que es en esas situaciones reales de absoluta emergencia donde se pone a prueba la fidelidad y los límites del respeto a la legalidad y a la moralidad»<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. Baruch SPINOZA, *Tratado político*, cap. V, epígrafe 7; y Jean Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, cap. III, una nota del epígrafe 6.

<sup>59</sup> Cfr. *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Univ. de Barcelona, 1994, p. 95. «Suscribimos los análisis y conclusiones de Berlin con la única corrección —aunque es importante— de aceptarlos sólo como circunscritos a las situaciones excepcionales; en los momentos de normalidad política el conflicto se diluye y la moral común es suficiente» (cfr. *ibid.* p. 97).

<sup>60</sup> Cfr. J. M. BERMUDO, *Op. cit.*, p. 20; cfr. *pássim*, v.g.: pp. 19, 56-57, 130, 168, 203 y 229. Contra esta lectura existen opiniones contrarias *avant la lettre*. «Las recetas del *Príncipe* son, ciertamente, medicina fuerte, mas no

Es cierto —difícilmente podría negarlo nadie— que los conflictos y las encrucijadas dilemáticas representan el mayor desafío de cualquier teoría política o moral, cuya eficacia sólo queda compulsada gracias a esos experimentos cruciales al margen de la cotidianidad; mas no es menos cierto que, desde luego, no es ese perogrullesco descubrimiento lo que ha convertido a Maquiavelo en un hito inexcusable de la filosofía política y moral, sino el que se atreviese a trazar en términos teóricos una línea divisoria entre dos lógicas tan irreconciliables como son las de la ética y lo político. Ésta, más que ninguna otra, constituye su principal aportación. La experiencia de Maquiavelo como emisario diplomático, conjugada con su atenta lectura de los clásicos latinos, le convertían en un buen conocedor de la naturaleza humana en general y de la casta política en particular, es decir, de la normalidad politológica<sup>61</sup>.

Ante todo, Maquiavelo fue un observador cuya proverbial curiosidad le hacía tomar buena nota de todo cuanto veía y se limitó a exponer con toda franqueza lo que le dictaba la realidad circundante. Ahora bien, como en el caso de cualquier otro clásico, los escritos de Maquiavelo se caracterizan por saber elevar a categoría lo puramente anecdótico, acertando a extraer un retrato universal de

---

remedios heroicos para una situación de irremediable crisis. Son, en suma, encarnación y sustancia de la sabiduría maquiavélica, porque la conciencia de crisis es esencialmente extraña a la mente del gran florentino» (cfr. Francisco Javier CONDE, *El saber político de Maquiavelo*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, p. 65).

<sup>61</sup> «Sólo quiere definir las reglas más útiles y ciertas del arte de la política. Maquiavelo no considera ni el bien de los hombres ni sus derechos, sino los medios más seguros de imponerles un orden y una autoridad» (cfr. A. RENAUDET, *op. cit.*, p. 141).

los ejemplos particulares proporcionados por la historia y sus coetáneos, de suerte que su perfil del *homo politicus* es dibujado *sub specie aeternitatis* y dista mucho de responder a una coyuntura determinada más o menos excepcional —como sugiere Bermudo en el estudio al que aludíamos hace un momento. Maquiavelo fotografía de cuerpo entero al político profesional, recolectando los rasgos que le han adornado a lo largo de la historia. Pero en ese fidedigno retrato no encuentra por ninguna parte a la moral como consorte suya. De ahí que oficie involuntariamente como notario del divorcio de un matrimonio, el de la ética y lo político, que sólo se había consumado en sueños como el acariciado por Platón.

«El problema de Maquiavelo —señala Schopenhauer— consistió en responder a la cuestión de cómo puede un príncipe mantenerse sobre su trono *a toda costa*. Por lo tanto, su problema no era en modo alguno una cuestión ética, referente a si el príncipe debiera o no querer semejante objetivo en cuanto hombre; sino una cuestión puramente política sobre cómo podría llevar a cabo tal cosa, *si* así lo quería. Y por eso se limita sin más a brindar una solución para dicho problema, como cuando uno en una partida de ajedrez prescribe algún movimiento, por muy disparatado que sea, sin preguntarse si es moralmente aconsejable jugar al ajedrez. Reprochar a Maquiavelo la inmoralidad de sus escritos sería tanto como echarle en cara al maestro de esgrima el no iniciar sus enseñanzas con una lección en contra del asesinato»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. Arthur SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke* (hrsg. von Arthur Hübscher) Brockhaus, Wiesbaden, 1972; vol. II, p. 612 n. En la edición castella-

Este símil schopenhaueriano relativo al ajedrez sería bien rentabilizado por Ernst Cassirer. «Maquiavelo —señala el autor de *El mito del Estado*— 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 fraude, con engaño, traición y delito. Él no censuraba ni recomendaba estas cosas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada —la que gana el juego. Cuando un campeón de ajedrez se lanza a una combinación audaz, o cuando trata de engañar a su adversario mediante toda suerte de ardidés y estratagemas, su habilidad nos deleita y admira. Ésta era exactamente la actitud de Maquiavelo cuando contemplaba las cambiantes escenas del gran drama político que se estaba representando bajo su mirada. No sólo se sentía interesado; se sentía fascinado. No podía por menos de dar su opinión. A veces movía la cabeza cuando veía una mala jugada; otras veces prorrumplía en admiración y aplauso»<sup>63</sup>.

### 3.1. LA METÁFORA DEL AJEDREZ

Eso es justamente lo que, conforme a esta metáfora del ajedrez, merecieron Savonarola y César Borgia por parte de Maquiavelo: un despectivo cabeceo y una ve-

---

na de Ovejero y Mauri no figura esta nota del Apéndice a *El mundo como voluntad y representación*.

<sup>63</sup> Cfr. ERNST CASSIRER, *El mito del Estado* (versión castellana de Eduardo Nicol), Fondo de Cultura Económica, México, 1993<sup>8</sup>, p. 170.

hemente admiración. ¿Cuál es la razón de que ambos personajes causaran tan dispar impresión en su ánimo? Pues el representar dos estilos paradigmáticos dentro del juego de la política. De ahí su particular interés hacia ellos. Ante los ojos de Maquiavelo, Savonarola<sup>64</sup> era un mero «profeta desarmado» que pretendió cambiar las cosas e imponer ciertas reformas políticas con la sola fuerza de su persuasión y por ello estaba condenado al más rotundo de los fracasos, ya que «carecía de medios para conservar firmes a su lado a quienes le habían creído, así como para hacer creer a los incrédulos»<sup>65</sup>. El célebre fraile florentino<sup>66</sup> supone así un buen ejemplo respecto a lo que no se debe hacer en ese singular tablero de ajedrez configurado por la política, en

<sup>64</sup> En su correspondencia Maquiavelo se refiere un par de veces a Savonarola para describirle como alguien que «sabe colorear sus mentiras acomodándose a las circunstancias» (cfr. la carta de Maquiavelo a Ricciardo Becchi fechada el 9 de marzo del año 1498; en las *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo* —introd., versión castellana y notas de Luis A. Arocena—, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979, p. 14) o para tildarlo de «astuto fray Girolamo» (cfr. *ibíd.*, p. 201). Sin embargo, en los *Discursos* mantiene que «de un hombre de su talla se ha de hablar con respeto» (cfr. Libro I, cap. 11; ed. cast. cit., p. 67), ya que sus escritos muestran «la prudencia y la virtud de su ánimo» (cfr. Libro I, cap. 45; p. 138); y también lo compara con Piero Sonderini, gonfaloniero de Florencia, con quien habría compartido el destino de no saber «derrotar a la envidia» (cfr. Libro III, cap. 30; p. 383).

<sup>65</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *El príncipe* (pról., trad. y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza Editorial, Madrid, 1995<sup>13</sup>, cap. VI, p. 50.

<sup>66</sup> «Maquiavelo autoriza sin vacilar al hombre de genio que engañe a los pueblos para su bien; pero debe engañar con arte y la obra debe justificar los medios. Savonarola sostuvo, por una débil mentira, una obra de débil virtud. A Maquiavelo no le gustan las gentes de la Iglesia. Desprecia a los monjes, les considera trapaceros, hipócritas y simuladores: así imaginó en su comedia *La Mandrágora* el personaje de fray Timoteo» (cfr. A. RENAUDET, *op. cit.*, p. 51).

donde nada cabe lograr sin el concurso de las armas, es decir, sin el apoyo de la violencia, en tanto que la retórica y las amonestaciones morales no constituyen sino un pertrecho muy subsidiario para quien pretende ostentar el poder.

La estrategia seguida por César Borgia resultaba, por el contrario, absolutamente modélica, hasta el punto de hacerle afirmar a Maquiavelo que «no sabría dar a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta»<sup>67</sup>. Poco, por no decir nada, podía importarle a Maquiavelo el perverso *curriculum* ético de César Borgia. Bajo una óptica moral, César Borgia puede aparecer como el colmo de la perfidia. Pero el hecho de haber mantenido relaciones incestuosas con su hermana Lucrecia o el que hubiese mandado asesinar tanto a su hermano mayor como a su cuñado, por ceñirnos tan sólo a los parientes más cercanos<sup>68</sup>, no restaban mérito alguno a su brillantísimo expediente político<sup>69</sup>, al que Maquiavelo no duda ni por un momento en conceder el premio extraordinario<sup>70</sup>. Desde una perspectiva

<sup>67</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

<sup>68</sup> Este inventario de felonías puede verse ampliado con suma facilidad. Sin ir más lejos, Federico el Grande brinda un buen muestrario de las mismas en el capítulo VII del *Antimaquiavelo*; cfr. FEDERICO II de Prusia, *Antimaquiavelo (o Refutación del Príncipe de Maquiavelo —editado en 1740 por Voltaire)—* estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo—, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 49-50.

<sup>69</sup> «Maquiavelo le absuelve sin dificultad de todos sus crímenes. Lo único que cuenta en la política es el fin, y la utilidad del Estado. Poco importa, pues, que César haya utilizado la violencia y no haya dudado nunca ante un crimen útil» (cfr. A. RENAUDET, *op. cit.*, pp. 256-257).

<sup>70</sup> «Cuando Maquiavelo escribió el capítulo VII de su libro hacía seis años que César había muerto obscuramente durante el sitio de una pequeña

estrictamente política su estrategia se le antoja irreprochable. Los planteamientos desarrollados por César Borgia en el tablero ajedrecístico de la política —por seguir utilizando el símil de Schopenhauer y Cassirer— no pudieron ser más atinados, a juicio de quien se propuso estudiar las reglas del «ajedrez político».

El hacer ajusticiar a su leal Ramiro de Lorca, al que previamente había dado plenos poderes para pacificar a cualquier precio los recién conquistados territorios de La Romaña, es considerado por Maquiavelo como una jugada maestra, comparable al sacrificio de la dama en el ajedrez. César Borgia no vaciló en sacrificar a su mejor hombre con tal de ganar la partida; «como sabía —explica Maquiavelo en *El príncipe*— que los rigores pasados le habían generado algún odio, para curar los ánimos de aquellos pueblos y ganárselos plenamente decidió mostrar que, si alguna crueldad se había ejercido, no había provenido de él, sino de la acerba naturaleza de su ministro. Así que, cuando tuvo ocasión, le hizo llevar una mañana a la plaza partido en dos mitades y con un

---

plaza de Navarra. Sin embargo, el secretario florentino quiso glorificar en él al príncipe, dueño de los hombres y los acontecimientos, deseoso únicamente de realizar, más allá del bien y del mal, un ideal sobrehumano de grandeza trágica. Esta transfiguración permite comprobar los dos planos en que se desarrolla el pensamiento de Maquiavelo, político positivo y poeta visionario. El político vive en el dominio de los hechos, los anota fríamente, los examina y los juzga sin ninguna preocupación de orden moral o jurídico. Pero el poeta se evade fuera de lo real y su imaginación recibe el mito y la leyenda. En el pensamiento de Maquiavelo el mito dantesco del redentor que vendrá un día a salvar a Italia se funde con el mito romano del dictador genial que salva a su pueblo del desastre. Despojado por el tiempo de sus debilidades y miserias, la imagen de César Borgia se va embelleciendo poco a poco para la eternidad» (cfr. A. RE-NAUDET, *op. cit.*, p. 274).

cuchillo ensangrentado al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos permanecieran durante un tiempo tan satisfechos como estupefactos»<sup>71</sup>. Con ello logró esa misma y turbadora sorpresa que suscita un inesperado gambito de dama. Por otra parte, cuando el duque Valentino (título con el que Maquiavelo gusta de referirse a César Borgia) sospechó que sus otrora fieles lugartenientes le podían volver la espalda y aliarse con el enemigo, decidió adelantarse a ellos y recurrir al engaño, con el fin de tenderles una celada para exterminarlos<sup>72</sup>, antes de que sus adversarios pudieran llegar a coronar algún peón bien situado. Como bien sabe todo aficionado al ajedrez cualquier artimaña resulta valiosa para evitar que nuestro rival ponga en jaque a nuestro rey.

Sin embargo, los planteamientos de César Borgia deberán ser tenidos en cuenta por todo aquel que, por decirlo así, juegue con las piezas blancas del ajedrez; esto es, por quien llegue al poder a través de la veleidosa *fortuna*. Al que le toque jugar con las negras, o a la defensi-

<sup>71</sup> Cfr. *El Príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 55).

<sup>72</sup> César Borgia «supo disimular tan bien sus verdaderas intenciones que los Orsini se reconciliaron con él por mediación del señor Paulo. El duque desplegó todo tipo de cortesías para ganar su confianza, regalándole dinero, vestidos y caballos, hasta el punto que su ingenuidad los condujo a Sinagiglia, a sus propias manos. Exterminados, pues, estos cabecillas y convertidos sus partidarios en aliados suyos, el duque había conseguido unos cientos bastantes sólidos para su poder» (*El príncipe*, cap. VII, p. 54). Maquiavelo escribió una detallada crónica de tal hazaña que fue publicada junto a la primera edición de *El príncipe*, contribuyendo a forjar la leyenda del «maquiavelismo» como el arte de una política inmoral basada en la traición (cfr. Miguel Ángel GRANADA, *Antología de Maquiavelo*, Península, Barcelona, 1987, p. 116 n.). Este opúsculo relativo a la matanza de Sinagiglia está recogido por Miguel Ángel Granada en su antología y en Nicolás MAQUIAVELO, *Escritos políticos breves* (edición de María Teresa Navarro Salazar), Tecnos, Madrid, 1991, pp. 25-33.

va, habrá de imitar otras estrategias, como las de Francesco Sforza, el cual —según Maquiavelo— se convirtió en duque de Milán gracias a su gran *virtù* y pudo conservar por ello «con poco trabajo lo que había conquistado con mil esfuerzos»<sup>73</sup>. En este sentido, Rafael del Águila pretende rescatar del olvido a la figura de Lucio Junio Bruto, de la que se ocupa Maquiavelo en los *Discursos*<sup>74</sup>, aduciendo la tesis de que sería más bien este personaje histórico, y no tanto César Borgia, quien encarnaría más cabalmente todos los ideales de la teoría política maquiaveliana<sup>75</sup>. Bruto —recordémoslo— se hizo pasar por idiota<sup>76</sup> para escapar del destino de su hermano, asesinado por su tío Tarquino el Soberbio, el último rey de Roma. El hijo de dicho monarca vendría célebre por una violación que Shakespeare inmortalizaría en *El rapto de Lucrecia*. La víctima se suicidaría tras narrar a su marido el ignominioso trance al que había sido sometida, y este gran escándalo fue aprovecha-

<sup>73</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

<sup>74</sup> Cfr. *Discursos*, Libro III, caps. 2 y 3; ed. cast. cit., pp. 295-297. Pietro Sonderini habría fracasado como gonfaloniero vitalicio de la república florentina por «no saber asemejarse a Bruto» (cfr. *ibíd.*, p. 298).

<sup>75</sup> «Tradicionalmente se ha considerado a César Borgia como su figura histórica preferida para ejemplificar el concepto de práctica política. No obstante, a la luz de lo aquí analizado, se diría que tal figura debería ser la de Lucius Junius Brutus... En este ejemplo histórico, así como en su valoración positiva por Maquiavelo, se dejan traslucir las tres imágenes de la política [zorro, fundador y ciudadano] en forma intercambiable, y es Brutus, y no César Borgia, el que ejemplificaría más adecuadamente la tensión que entre ellas se produce en la teoría política de nuestro autor» (cfr. Rafael DEL ÁGUILA, «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en Fernando VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política. — 2. Estado y teoría política modernos*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, vol. II, p. 114).

<sup>76</sup> *Brutus* en latín, de ahí el apodo que recibirían tanto él como sus descendientes, entre los que se cuenta el famoso ahijado de Julio César.

do por Bruto para desterrar a toda la familia tarquina e instaurar la república. Más adelante Bruto habría de ajusticiar a sus propios hijos, empeñados en restaurar la dinastía de los tarquinos.

Ciertamente, nadie podrá regatearle a Bruto su enorme habilidad para deambular por el tablero ajedrecístico de la política. Haciendo un somero recuento de su estrategia, comprobaremos que Bruto supo enrocarse a tiempo, aprovechar los fallos cometidos por el adversario y sacrificar sus piezas predilectas para rematar una partida que ganó pese a la debilidad inicial de su posicionamiento. Después de todo, puede que no le falte razón a Rafael del Águila y Lucio Junio Bruto hubiera de ser, en consideración a sus méritos «ajedrecísticos», el héroe preferido de Maquiavelo. Pero, sin embargo, el autor de *El príncipe* se siente fascinado por César Borgia, y esta fascinación eclipsa cualquier otra. ¿Por qué?

Acaso porque, además de haberle tratado personalmente<sup>77</sup>, César Borgia era impetuoso y había sabido desafiar con éxito a la fortuna en situaciones harto comprometidas. Pues, como es bien sabido, entre la prudencia y el arrojo Maquiavelo se inclina decididamente por los audaces, acatando el viejo adagio latino de *audentes fortu-*

<sup>77</sup> Maquiavelo coincide con César Borgia en tres momentos clave de su carrera política: en su apogeo, una vez que se ha convertido en duque de La Romaña y la república florentina teme correr igual suerte que sus vecinos (en junio de 1502), su apoteosis, cuando se deshace de sus lugartenientes para quedar consolidado en el poder (a comienzo de 1503), y su caída (a finales del mismo año), provocada por el nombramiento de Julio II como nuevo Papa. En este orden de cosas, resulta muy provechoso consultar la documentación que de dichos encuentros ha incluido Miguel Ángel Granada en su brillante antología (cfr. cap. 2.2, «Auge y caída de un *príncipe nuevo*: la experiencia de César Borgia», en *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., pp. 60-133).

*na iuvat*: la fortuna suele auxiliar a los más osados; «vale más ser impetuoso que precavido —leemos al final del penúltimo capítulo de *El príncipe*— porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla»<sup>78</sup>. La hoja de servicios esgrimida por César Borgia como prototipo del *principe nuovo* es impecable y Maquiavelo ni siquiera le responsabiliza de su fracaso final, dado que «si sus disposiciones no le rindieron fruto en última instancia, no fue por culpa suya, sino por una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna»<sup>79</sup>. ¡Esa caprichosa e impredecible damisela!

### 3.2. EL POLÍTICO ANTE LOS REQUIEBROS DE LA FORTUNA

A juicio de Maquiavelo, sólo un cúmulo de circunstancias imprevisibles y singularmente adversas logró que se desmoronaran todas las prudentes cautelas adoptadas por César Borgia para cuando muriera su padre, el papa Alejandro VI, cuya protección había resultado decisiva para propiciar su fulgurante carrera. Pío III, un papa que hubiera podido manejar a su entero capricho, murió al mes de ser elegido y, de otro lado, al hallarse a su vez postrado por la enfermedad<sup>80</sup>, nada pudo hacer por evitar la elección de Julio II, uno de sus más encarnizados adversarios. «Él mismo —refiere Maquiavelo— me dijo personalmente en los días en que

<sup>78</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., p. 120).

<sup>79</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

<sup>80</sup> Según se dice, tanto César Borgia como su padre habrían resultado intoxicados en una comida donde se proponían envenenar a un enemigo político.

fue elegido papa Julio II, que había pensado en lo que pudiera suceder a la muerte de su padre, encontrando el remedio conveniente a cada cosa, pero que no había pensado jamás en que él mismo estuviera a punto de morir»<sup>81</sup>. Una inesperada dolencia había debilitado esa osada *virtù* que poseía César Borgia y que le permitía domeñar a la veleidosa fortuna. Esa malhadada e imprevisible circunstancia le impidió levantar los preventivos diques que sirven para contener esas aguas torrenciales en las cuales gusta de transmutarse a veces la fortuna, según indica una metáfora utilizada en ciertas ocasiones por Maquiavelo. Así, la fortuna es comparada en *El príncipe* con un río torrencial que «muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente»<sup>82</sup>; y en el denominado *Capítulo de la Fortuna* Maquiavelo le dedica estos versos: «Como un torrente rápido y soberbio / al máximo, todo aquello destruye / por donde su curso brama, / y una parte acrecienta y otra rebaja, / varía las orillas, varía el lecho y el fondo, / y hace temblar la tierra por donde pasa, / así Fortuna, con su furibundo ímpetu, muchas veces aquí y allí va cambiando las cosas del mundo»<sup>83</sup>.

Teniendo en cuenta todo ello, el balance global de la biografía política del duque Valentino es altamente positivo y Maquiavelo le obsequia con estas elogiosas palabras: «Recogidas todas las acciones del duque, no sabría censurarlo. Creo más bien que se le ha de proponer como modelo a imitar a todos aquellos que por la fortu-

<sup>81</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 57).

<sup>82</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., p. 117).

<sup>83</sup> Cfr. versos 151/159; en *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., p. 197.

na y con las armas ascienden al poder»<sup>84</sup>. Se quiera o no, César Borgia es el ejemplo del político *virtuoso*—en sentido maquiaveliano—, cuyo coraje le hace capaz de aprovechar lo mejor posible las ocasiones más o menos propicias que se le van presentando, al mostrarse capaz de domesticar a la fortuna. «Esta voluble criatura [la fortuna] / frecuentemente con más fuerza oponerse suele / allí donde ve que naturaleza más fuerza tiene. / Su potencia natural a todos toma, / su reino siempre es violento / si virtud superior no la doma»<sup>85</sup>. Ciertamente, «la esperanza de Maquiavelo se apoya en la suposición de que la humana providencia puede conquistar la fortuna»<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 57). «He aquí qué reglas de arte político puede enseñar el ejemplo de César Borgia a todo fundador de un nuevo Estado: reducir a sus enemigos a discreción; procurarse una clientela; no dudar jamás en la elección de los medios; vencer por la fuerza o el fraude; hacerse popular y, en todo caso, hacerse temer; procurarse una fuerza militar habituada a la obediencia pasiva y, para eso, desembarazarse de las tropas no totalmente seguras; aniquilar de antemano toda oposición desde que se la prevé; renovar y remozar la constitución del Estado; mostrarse inflexible justiciero, pero dispuesto a recompensar los servicios hechos; dar la impresión de un jefe con amplitud de miras, que sabe gastar y ser generoso; dirigir con cuidado su política exterior, conservar y cultivar las amistades y las alianzas, de tal forma que el extranjero comprenda la ventaja de favorecer al nuevo Estado y lo piense dos veces antes de atacar» (cfr. A. RENAUDET, *op. cit.*, p. 256).

<sup>85</sup> Cfr. de nuevo el *Capítulo de la Fortuna*—versos 10/15—, recogido por Miguel Ángel Granada en su excelente antología de Maquiavelo; ed. cit., p. 194. «Allí donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder» (cfr. *Discursos*, Libro II, cap. 30; ed. cast. cit., p. 281).

<sup>86</sup> El texto citado prosigue así: «La filosofía política clásica había enseñado que la salvación de las ciudades depende de la coincidencia de la filosofía y el poder político, lo cual es realmente una coincidencia, algo que puede desearse o esperar, pero que no puede realizarse a voluntad. Maquiavelo es el primer filósofo que cree que la coincidencia de la filosofía y el poder político puede realizarse mediante la propaganda, que gana multitudes cada vez mayores a los nuevos modos y órdenes, y de este modo transfor-

Quintin Skinner también ha querido insistir en este punto: «La característica que define a un príncipe verdaderamente *virtuoso* debe ser la disposición a hacer siempre lo que la necesidad dicta —sea mala o virtuosa la acción resultante— con el fin de alcanzar sus fines más altos. De este modo *virtù* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe»<sup>87</sup>. Saber mudar los propios designios al compás de los vaivenes a que va sometiéndonos la fortuna, tal es la clave del éxito en términos políticos. El político puro, sentencia Maquiavelo, «necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, no alejándose del bien, cuando sea posible, pero sabiendo entrar en el mal, si se ve obligado a ello»<sup>88</sup>. Es más, añade, por lo general seguir los dictados de la virtud conllevará su ruina, mientras que lo catalogado como vicio le procurará la salvación<sup>89</sup>. Tal es el perfil de la política según Maquiavelo. El autor de la *Historia de Florencia* lo tenía muy claro:

«A las faltas pequeñas, se les impone una sanción, mientras que a las grandes y graves se les da premios. [...] Si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis

---

ma el pensamiento de uno o de pocos en opinión del público, y con ello en poder público» (cfr. L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 207). Hay un reciente trabajo que se ocupa de analizar esta perspectiva del pensamiento maquiaveliano: Manuel SANTAELLA LÓPEZ, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza Universidad, Madrid, 1990.

<sup>87</sup> Cfr. Quintin SKINNER, *Maquiavelo* (trad. Manuel Benavides), Alianza Editorial, Madrid, 1991<sup>2</sup>, p. 54.

<sup>88</sup> Cfr. *El príncipe*, cap XVIII (ed. cast. cit., p. 92).

<sup>89</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XV (ed. cast. cit., p. 84).

que todos aquellos que han alcanzado grandes riquezas y gran poder, los han alcanzado o mediante el engaño o mediante la fuerza. [...] Por el contrario, los que por poca vista o demasiada estupidez dejan de emplear estos sistemas, viven siempre sumidos en la esclavitud y en la pobreza, ya que los siervos fieles son siempre siervos y los hombres buenos son siempre pobres. Los únicos que se libran de la esclavitud son los infieles y los audaces, y los únicos que se libran de la pobreza son los ladrones y los tramposos»<sup>90</sup>.

Fuese o no a su pesar, se regocijara o no con ese «descubrimiento», Maquiavelo constató que dentro del universo de la política rigen otras normas diferentes a las pautas éticas, unas reglas distintas a las imperantes en el orbe moral. La lógica del poder sólo responde al imperativo de la eficacia y se le antoja extremadamente hipócrita no reconocerlo así. De ahí que cuanto más camaleónico sea el ánimo del político y mayor sea su destreza para saber adaptarse a las variables circunstancias, tanto mejor le irá en un juego donde la diplomacia y el disimulo (amparados por la coacción) se revelan como las mejores armas, por no decir las únicas. Maquiavelo está convencido de que, «si se pudiese cambiar convenientemente la propia naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca mudaría el signo de la fortuna»<sup>91</sup>. Sin embargo, esto es prácticamente imposible. «Pues no

<sup>90</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Historia de Florencia* (prólogo, traducción y notas de Félix Fernández Murga), Alfaguara, Madrid, 1979; Libro III, cap. XIII, pp. 172-173. Cfr. el comentario de L. STRAUSS, en *op. cit.*, p. 152.

<sup>91</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., p. 119). Cfr. *Discursos*, Libro III, cap. 9, ed. cit., p. 330.

existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta ese punto; en primer lugar, porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza y, en segundo lugar, porque, al haber prosperado siempre caminando por una determinada senda, no puede persuadirse de la conveniencia de apartarse de dicho camino. Por eso el hombre precavido, cuando llega el tiempo de echar mano al ímpetu, no lo sabe hacer y por lo tanto se hunde»<sup>92</sup>. A la hora de administrar nuestro destino, la fortuna parece controlar algo más del cincuenta por ciento de las acciones en esa empresa<sup>93</sup>, ya que nuestro carácter no sabe adaptarse a sus vertiginosos cambios de humor. «Los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, pueden tejer sus redes, mas no romperlas» —dictaminará en los *Discursos*<sup>94</sup>.

En los llamados *Caprichos* o *Fantasías para Sonderini*, Maquiavelo desarrolla un poco más esta reflexión suya sobre la fortuna: «comoquiera que los tiempos y las cosas cambian con frecuencia tanto en lo general como en lo particular y, sin embargo, los hombres no cambian sus fantasías ni sus modos de proceder, sucede que uno tiene durante un tiempo buena fortuna y durante algún otro mala. Quien fuera tan sabio como para conocer los tiempos y el orden de las cosas, sabiendo acomodarse a ellos, tendría siempre buena fortuna o se guardaría siem-

<sup>92</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., pp. 118-119. Cfr. *Discursos*, Lib. III, cap. 9, ed. cit., p. 332.

<sup>93</sup> «Para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, bajo nuestro control» (cfr. *El príncipe*, cap. XXV; ed. cit., p. 117).

<sup>94</sup> Cfr. *Discursos*, Libro II, cap. 29; ed. cit., p. 277.

pre de la mala, y vendría a ser cierto que el sabio domina a las estrellas y a los hados. Pero, como no se dan tales sabios, porque los hombres no pueden gobernar su propia naturaleza, se sigue de ello que la fortuna cambia y gobierna a los hombres, teniéndolos bajo su yugo»<sup>95</sup>.

Al igual que no puede uno saltar sobre su propia sombra, tampoco es capaz de mudar su temperamento y sus hábitos al ritmo que imponen los regates de la fortuna, «porque los humores que actuar te hacen / —según concuerden o no con ella [la fortuna]— / son causa de su daño y de tu bien; / no te puedes, sin embargo, fiar de ella / ni creer evitar su fiera mordedura [...]; / porque mientras te ves llevado por el dorso / de la rueda, a la sazón feliz y buena, / suele cambiar a veces en mitad de la carrera / y no pudiendo cambiar tú de persona / ni dejar el orden de que el cielo te dota, / en el medio del camino te abandona»<sup>96</sup>. La emblemática rueda de la fortuna gira caprichosamente, sin que nuestro talante sea capaz deacompañarse a tales vaivenes, al resultarnos imposible pronosticar cabalmente sus veleidosos designios.

<sup>95</sup> Cfr. el cap. 2.6.3 de la *Antología de Maquiavelo*: «Fantasías escritas en Perugia a Sonderini» (ed. cit., p. 192). Un momento antes ha escrito lo siguiente: «Yo creo que, al igual que la naturaleza ha dado al hombre un rostro diverso, también le ha dado diverso ingenio y diversa fantasía. Y como, por otra parte, los tiempos cambian y el orden de las cosas es diverso, se cumplen sus deseos a gusto y es feliz aquel que armoniza su manera de proceder con la condición de los tiempos y, por el contrario, es desgraciado quien se separa con sus acciones de los tiempos y el orden de las cosas».

<sup>96</sup> Cfr. el reiteradamente citado *Capítulo de la Fortuna*, en *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., p. 196.

## 3.3. ACERCA DEL VICIO COMO CLAVE DE LA POLÍTICA

Aunque, bien mirado, quizá sí quepa conjeturar algún que otro pronóstico basado en una experiencia con ribetes estadísticos, pues por lo que suele verse habitualmente la diosa fortuna no sólo gusta de recompensar a quienes esgrimen una gran audacia, sino que también parece decantarse con suma frecuencia por los deshonestos en detrimento de la gente honrada. Cuando menos, eso es lo que piensa el autor del *Capítulo de la Fortuna*. La fortuna —leemos allí— «frecuentemente a los buenos bajo su pie tiene, / a los deshonestos ensalza y, si acaso te promete / cosa alguna, jamás te la mantiene»<sup>97</sup>.

Son sólo tres líneas entresacadas de un poema, pero uno tiene la honda impresión de hallarse ante un magnífico resumen del ideario maquiavélico. Se diría que, aparte de intentar domeñar a la fortuna mediante su portentosa *virtù*<sup>98</sup> (para rentabilizar al máximo las oportunidades brindadas por el azar), el político maquiaveliano está igualmente llamado a emularla y proceder, por lo tanto, a engañar al honesto, ensalzar al canalla y, por descontado, no mantener casi nada de cuanto pro-

<sup>97</sup> Cfr. *ibíd.*, versos 28-30 (ed. cit., p. 194).

<sup>98</sup> Sobre las distintas acepciones del concepto de *virtud* en Maquiavelo puede acudirse con provecho al trabajo de Angelo PAPACCHINI, «Virtud y Fortuna en Maquiavelo», en *A propósito de Nicolás Maquiavelo y su obra*, Grupo editorial Norma, Barcelona et alia, 1993, pp. 35-76, *pássim*. El trabajo que precede al recién citado, cuyo título es «Maquiavelo y *El Príncipe*» —de Lelio Fernández— tampoco tiene desperdicio (cfr. *op. cit.*, pp. 9-33). Cabe acudir también al trabajo de Alberto SAONER, «Virtud y *virtù* en Maquiavelo», recogido en las actas de la «V Semana de Ética»: José María GONZÁLEZ y Carlos THIEBAUT (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 21-40.

meta. Tales fueron, al menos, algunas de sus recetas más célebres, unos preceptos que habrían de forjar la leyenda negra del maquiavelismo y harían que su nombre se convirtiera en un sinónimo de la más refinada perfidia o extrema inmoralidad. Al entender de Maquiavelo, el meollo de la política sería el disimulo. De ahí se derivarían cual corolarios el resto de las pautas a seguir, como es el caso del quebrantamiento de las promesas. César Borgia dominaba el arte de la simulación y por eso mismo fue un consumado maestro del juego de la política.

En el capítulo XVIII de *El príncipe* se nos deja muy claro que más vale «parecer clemente, leal, humano e íntegro a serlo de verdad, pues ello nos permite tener el ánimo predispuesto de tal manera que uno pueda fácilmente adoptar la cualidad opuesta en cuanto sea necesario»<sup>99</sup>. El saber adoptar esas cualidades o virtudes morales como un actor hace con sus personajes, esto es, utilizándolas como se usaban antaño las máscaras en una tragedia griega, nos dota de una mayor versatilidad que nos permite acoplarnos mejor a las variables circunstancias dictadas por la caprichosa fortuna. En cambio, identificarse plenamente con ellas podría provocar nuestra ruina dentro del escenario de la política. De hecho —insiste Maquiavelo—, «si se poseen realmente todas esas cualidades y se las observa en todo momento serán perjudiciales, pero, si tan sólo se aparenta tenerlas, entonces es cuando resultarán útiles». Así pues, conviene aparentar el ser leal, siempre y cuando sea de mentirijillas, habida cuenta de que un político prudente «no puede, ni tampoco debe, guardar fidelidad a su

<sup>99</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 92).

palabra cuando tal fidelidad se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que determinaron su promesa; además —apostilla—, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la violación de sus promesas»<sup>100</sup>.

Manteniéndose al margen de toda consideración estrictamente moral, Maquiavelo se limitó a officiar como un simple notario de la realidad política, levantando acta de lo que había ido siendo sancionado por el devenir histórico: «Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra que quienes han hecho grandes cosas han sido aquellos príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad»<sup>101</sup>.

Burla e infidelidad son precisamente los dos temas que vertebran *La Mandrágora*, una comedia en la que su protagonista, Callimaco, logra obtener los favores de una mujer casada gracias al servicio que le presta fray Timoteo, bien dispuesto a embaucar al marido por cierta suma de dinero que le permita ejercer la caridad comenzando, claro está, consigo mismo. En términos alegóricos, Lucrecia representaría el poder y su galanteador a cualquier político que pretenda conquistarlo engañando sin escrúpulos al pueblo, simbolizado aquí por el esposo, sirviéndose para ello de la religión, encarnada en esta ficción por un eclesiástico que no duda en prestarse

<sup>100</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 91).

<sup>101</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 90).

al juego si extrae algún beneficio propio. Con arreglo a estos paralelismos trazados por una inteligente alegoría, Maquiavelo no se habría olvidado de su constante meditación politológica ni siquiera cuando escribe un aparente divertimento teatral. Por lo menos, así lo ha sugerido por ejemplo —entre otros muchos<sup>102</sup>— Leo Strauss: «El caso del amante de Lucrecia es estrictamente paralelo al del tirano. El triunfo del amor prohibido que se celebra en *La Mandrágora* es estrictamente paralelo al del triunfo del prohibido deseo de oprimir o gobernar. En ambos casos, lo que se desea es un intenso placer divorciado de su fin natural (la procreación o el bien común, respectivamente). En ambos casos, es la necesidad la que hace a los hombres “obrar bien”, es decir, adquirir mediante prudencia y fuerza de voluntad aquello que ansían»<sup>103</sup>.

Tanto la historia como el presente le allegan ciertos datos estadísticos que Maquiavelo se limitó a recopilar

<sup>102</sup> Cfr. el estudio preliminar con que Helena Puigdoménech presenta su edición castellana del texto de Maquiavelo: *La Mandrágora*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 57 y ss.

<sup>103</sup> Cfr. Leo STRAUSS, *op. cit.*, p. 346. En este contexto, quisiera recomendar la lectura de una curiosa novela. Me refiero a la obra de W. Somerset MAUGHAM, cuyo título es *Entonces y ahora* (Plaza & Janés, Barcelona, 1994). La imaginación de Maugham utiliza con una gran habilidad los escritos del propio Maquiavelo para ofrecernos un ameno relato donde se combinan sus dos grandes pasiones, a saber, el estudio de los entresijos del poder y su debilidad por las mujeres. En esta fábula, Maquiavelo habría querido cortejar a la bella esposa del anfitrión que le albergaba durante una de sus misiones diplomáticas. Pero, a diferencia del héroe de su propia obra teatral, en esta ficción histórica Maquiavelo no consigue culminar con éxito sus propósitos, al verse burlado por su joven criado, quien toma su lugar en el anhelado lecho, mientras el pobre Maquiavelo queda retenido por César Borgia, un personaje que le impresiona tanto como su amada. Como cataris de su fracaso se pone a escribir una comedia: *La Mandrágora*.

y a poner sobre la mesa. De poco le servirán la ingenuidad y el candor a quien tenga que deambular entre los espinosos vericuetos del mundo de la política. Eso es lo que Maquiavelo aprendió en sus misiones diplomáticas y ésa es la lección que quiere impartir a todos cuantos apetezcan el poder. Dando por supuesto que sería preferible obrar honestamente y guardar fidelidad a la palabra dada, sólo advierte que nadie inmerso en el juego de la negociación política estará dispuesto a sacrificar su conveniencia por un posicionamiento moral, el cual queda hipotecado a la eficacia y al éxito de sus objetivos e intereses. A la base de sus tesis nos encontramos con un radical pesimismo antropológico. Los hombres, cuando menos en la esfera de la política, nunca serán de fiar<sup>104</sup>. De ahí que sus consejos no supongan sino un baño de realismo, una cura contra la ingenuidad. Quien detenta el poder debe tener como referente al centauro Quirón y «saber utilizar correctamente la bestia y el hombre» que lleva dentro de sí<sup>105</sup>, conjugando astucia y fiereza según convenga. Su «prudencia no consiste sino en conocer la naturaleza de los inconvenientes y adoptar el menos malo como bueno»<sup>106</sup>. Así ha de preferir «ser temido que amado cuando haya de renunciar a una de las dos cosas; máxime cuando puede combinarse perfectamente el ser temido y no ser odiado»<sup>107</sup>. Para ello, al igual que hiciera César Borgia con Ramiro de

<sup>104</sup> «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya» (cfr. *El príncipe*, p. 91).

<sup>105</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., pp. 90 y 91).

<sup>106</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XXI (ed. cast. cit., p. 111).

<sup>107</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVII (ed. cast. cit., p. 88).

Lorca, podrá delegar en sus ministros las faenas más ingratas, «ejecutando a través de otros las medidas que puedan acarrearle odio y reservándose para sí aquellas otras que le reporten el favor del pueblo»<sup>108</sup>.

A veces Maquiavelo se pone sentencioso y expone tan concisamente sus observaciones que nos hace recordar el estilo aforístico de La Rochefoucauld<sup>109</sup>. Veamos algunos ejemplos de tales aforismos: «es preciso —leemos en el capítulo XVIII de *El príncipe*— ser como el zorro, para reconocer las trampas, y como un león, con objeto de amedrentar a los lobos»<sup>110</sup>. «No puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes»<sup>111</sup> —dejó escrito en el capítulo XII. El VII se cierra con estas palabras: «quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los hombres las viejas injusticias, se engaña»<sup>112</sup>. «A los hombres —aconseja el cap. III— se les ha de mimar o aplastar, pues se vengán de las ofensas ligeras, ya que de las graves no pueden; la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por lo tanto, tal que no haga temer su venganza»<sup>113</sup>.

Todas estas divisas, al igual que todo cuanto señaló Maquiavelo en este sentido, responden a un único propósito, cual es el de adiestrar a quienes quieran jugar

<sup>108</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XIX (ed. cast. cit., p. 96).

<sup>109</sup> Por eso hay que celebrar la iniciativa de Fancesc Miravittles, el antólogo de *Maquiavelo. Pensamientos y Sentencias*, Península, Barcelona, 1995.

<sup>110</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 91).

<sup>111</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XII (ed. cast. cit., p. 72).

<sup>112</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 58). Cfr. *Discursos*, Libro III, cap. 4, ed. cast. cit., p. 299.

<sup>113</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. III (ed. cast. cit., p. 37).

en el tablero político y vacunarles contra el candor. Su mensaje no puede ser más rotundo. Los hombres, al menos cuando se dejan seducir por el poder y quedan apresados dentro del peculiar juego de la política, no son de fiar, ya que su afán por ganar la partida les hace ser hipócritas, desleales, mentirosos y retorcidamente perversos. Nada ni nadie les hará desviarse de su camino. Ante semejante panorama resulta obvio que quien pretenda introducir otras pautas de conducta, como sería el caso de cualesquiera reglas morales o imperativos éticos, no tendrá nada que hacer en esa contienda. De ahí que, según Maquiavelo, valga más atender a lo que acontece y tomar buena nota de todo ello:

«Siendo mi propósito —declara— escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque *hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir*, que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina *entre tantos que no lo son*. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que *aprenda a poder ser no bueno* y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad»<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> Cfr. *El príncipe*, cap. XV (ed. cast. cit., p. 83). De nuevo soy responsable de la cursiva.

Desde luego, Maquiavelo no se propuso desbancar a la ética y colocar en su lugar al arte del disimulo diplomático, alzaprimando las marrullerías propias de la contienda política. Pero le parece una necesidad no aprestarse a reconocer lo evidente, a saber, que los considerandos morales no constituyen la premisa básica del juego político y que, por añadidura, suelen resultar perniciosos para su eficacia, por cuanto que la observancia de ciertas pautas éticas podría reportarnos una seria desventaja con respecto a nuestros contrincantes, bien predispuestos a eludirlas o subvertirlas a la menor oportunidad que se les presente. Por lo tanto, se impone conocer todas esas artimañas para esquivarlas o incluso aplicarlas cuando sea menester hacerlo. «Si se quisiera —escribió Federico II de Prusia— prestar probidad y buen sentido a los enmarañados pensamientos de Maquiavelo, habría que plantearlos más o menos así. El mundo es como una partida de algún juego en donde, junto a los jugadores honestos, también hay bribones que hacen trampa; para que un príncipe, que deba jugar esta partida, no se vea engañado, es preciso que sepa el modo como se hacen las trampas en el juego [...] para no quedar burlado por los demás»<sup>115</sup>.

Conviene conocer las trampas de los tahúres para no verse timado por ellas. E incluso el autor del *Antimaquiavelo* reconoce que se impone conocer esas artimañas para esquivarlas, o no dudar en aplicarlas cuando sea menester hacerlo así —según demostraría luego con su conducta. Hay que saber no ser bueno en caso de necesidad. Eso es todo cuanto dice Maquiavelo, mas no es poco, puesto que con ello abre las puertas a una ciencia nueva: la poli-

<sup>115</sup> Cfr. *Antimaquiavelo*, cap. XVIII, ed. cit., pp. 122-123.

tología. Su radiografía de la lógica inherente al poder, el haber sabido deslindar los ámbitos de la ética y lo político como dos esferas autónomas e independientes, es lo que hacen de él un clásico y elevan a categoría las anécdotas contenidas en sus escritos. «El gran mérito de Maquiavelo no es el de haber resuelto el dilema de las relaciones entre la política y la moral, sino el de haber formulado este problema de una manera tal que dicho dilema no haya podido ser olvidado o esquivado»<sup>116</sup>.

Todo esto parece bastante claro y no hace falta insistir en ello. Sí nos interesa, en cambio, recoger ahora un comentario de Friedrich Meinecke que nos conduce hasta el próximo capítulo del presente trabajo. «Con los fines e ideas rectoras de Maquiavelo hubiera podido conciliarse, sin duda, la exigencia para el príncipe de una actitud moral interior, siempre que ésta se combinara con la fuerza necesaria para, en caso de necesidad política, echar sobre sí el conflicto entre moral individual e interés del Estado, realizando así un sacrificio trágico. Sin embargo, esta solución del problema, tal como ha de ofrecérsela más tarde Federico el Grande, quizá no era todavía posible para la mentalidad de Maquiavelo y de su época. El pensar en conflictos internos, refracciones y problemas trágicos, presupone una mentalidad refinada, más moderna, una mentalidad que acaso no comienza hasta Shakespeare»<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Cfr. Georges MOUNIN, *Machiavel*, PUF, París, 1964, p. 38; cit. por Manuel Formoso, en «Perennidad de Maquiavelo», *Revista de Filosofía* (Costa Rica), vol. XXIII, núm. 58 (1985), p. 166.

<sup>117</sup> Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 42-43. El texto prosigue así: «El espíritu prefería entonces trazar líneas rectas por todos los sectores vitales, y al camino recto de la moral cristiana opuso Maquiavelo un camino, no menos recto, orientado exclusivamente al fin de la utilidad del Estado, un método del que no dudó en extraer sus últimas consecuencias».

---

#### IV. LOS DILEMAS DEL PODER EN FEDERICO EL GRANDE, O EL SUEÑO DE VOLTAIRE Y LA PESADILLA DE DIDEROT

Federico el Grande sufrió de un modo paradigmático y en sus propias carnes estos conflictos internos propios de una mentalidad moderna. Por supuesto, él también solía romper sus tratados a su entera conveniencia, como por otra parte lo hacía todo el mundo, pero no dejaba de tener cierta mala conciencia por hacerlo, llegando a experimentar una necesidad compulsiva de justificarse tanto ante sí mismo como —y acaso esto le importa todavía más— ante la posteridad. Al enjuiciar sus actos debía desdoblar su personalidad, a fin de que una faceta compensara la otra; su vocación filosófica le servía para enjugar los errores (u horrores) imputables a la vertiente política. En el primer prefacio a su *Crónica de mi época*, remitido a Voltaire hacia finales de mayo del año 1743, Federico II de Prusia hace votos para que las generaciones venideras puedan discernir en él esas dos vertientes y no confundan al filósofo moralista, cuyo corazón quiere conservarse puro e inmaculado, con el político instado a cometer mil y una tropelías por mor de las circunstancias. Entre no respetar la palabra dada y arruinar los intereses del pueblo, el político se veía obligado —*malgré lui*— a escoger el mal menor:

«Confío en que la posteridad acierte a distinguir dentro de mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político. Debo confesar que resulta muy difícil conservar un talante ingenuo y caracterizado por la honestidad al quedar atrapado en el gran torbellino político de Europa. Expuesto a ser constantemente traicionado por sus aliados, abandonado por sus amigos, avasallado por los celos y la envidia, uno se ve constreñido finalmente a escoger entre la terrible resolución de sacrificar sus pueblos o su palabra»<sup>118</sup>.

El monarca prusiano se ha encontrado en el tablero político con unas reglas de juego que no puede cambiar y a las que debe plegarse toda política, una de cuyas premisas más elementales determina una relación inversamente proporcional entre virtud y eficacia. «Dicho arte —ha de confesarnos a regañadientes— se diría diametralmente opuesto en muchos extremos a la moral de los particulares, mas no lo es con respecto a la de los príncipes, quienes, sobre la base de un mutuo consentimiento tácito, se otorgan el privilegio de propiciar su ambición al precio que sea, aunque para ello tengan que secundar todo cuanto exija su interés e imponerlo a sangre y fuego, cuando no mediante intrigas o añagazas en las negociaciones, faltando incluso a la escrupulosa observancia de los tratados, que para ser francos no son sino juramentos consagrados al fraude y la perfidia»<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Cfr. *Nachträge zu dem Briefwechsel Friedrichs des Grossen* (hrsg. von Hans Droysen, Fernand Caussy und Gustav Berthold Volz), Leipzig, 1917, p. 85.

<sup>119</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Prefacio de 1743 a *L'Histoire de mon temps*», ed. cit., p. 85.

Este filósofo que, al acceder al trono de Prusia, parecía predestinado a encarnar el sueño platónico del rey-filósofo, decide pluriemplearse y oficiar también como historiador para calmar así su mala conciencia. Considerándose a sí mismo, con toda razón, un testigo privilegiado de su tiempo, por cuanto ha tomado parte activa en los acontecimientos de su época, quiere ofrecer un relato bien documentado y objetivo de lo acaecido durante su reinado, sin «ocultar nada sobre su propia persona», para demostrar(se) que, pese a haber acatado aquellas «razones que obligan a todo príncipe y le hacen seguir la práctica que autoriza el engaño, abusando del poder», su corazón dista mucho de haberse visto corrompido por ello, a la vista de la generosidad que supo derrochar para con sus vecinos<sup>120</sup>. Esta singular catarsis autopsicoanalítica será empleada en cada una de las nuevas introducciones que Federico redacte para sus memorias. Tanto en el prólogo escrito tres años después, en 1746, como en el redactado en 1775, este ánimo autoexculpatorio ante sí mismo y ante la historia continúa siendo el principal protagonista de tales páginas.

«A la posteridad —escribirá en 1746— le toca juzgarlos tras nuestra muerte y a nosotros juzgarnos durante nuestra vida. Para ello debe bastarnos el que nuestras intenciones hayan sido puras y hayamos amado la virtud, pues eso evita que nuestro corazón sea cómplice de los errores cometidos por nuestro espíritu»<sup>121</sup>. Tras esta sal-

<sup>120</sup> Cfr. *ibíd.*, pp. 86 y 84.

<sup>121</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Prólogo de 1746 a *L'Histoire de mon temps*», en *Oeuvres de Frédéric le Grand* (J. D. E. Preuss —editeur—), chez Rodolphe Decker, Berlín, 1846 y ss., vol. II, p. xvi.

vedad, advierte a sus lectores que quizá se sorprendan al toparse con algunos datos, como el de no haber podido respetar ciertos tratados. En su descargo apuesta por una ética contextualista y sostiene que «son las circunstancias de cualquier acción, es decir, todo cuanto la rodea y aquello que se deriva de la misma, lo que nos debe hacer juzgar si es buena o mala»<sup>122</sup>. No deja de ser curioso que, tras haber invocado —*more kantiano*— a una buena voluntad en sí misma como piedra de toque para compulsar nuestro valor moral, abdique tan radicalmente de tal formalismo ético y apele al éxito para refrendar ese mismo criterio valorativo. La contradicción es demasiado espectacular para no reparar en ella y por eso distinguirá entre dos raseros harto diferentes: el de la moral privada y las obligaciones del estadista u hombre público, abundando en la idea de que ser honesto con arreglo a las propias convicciones morales es algo vedado para el político; de ahí su obsesión, explicitada ya en 1743, de que la posteridad no llegue a confundir al filósofo con el príncipe. Incluso dentro de una y la misma persona, estos dos personajes observarán un comportamiento sobremanera distinto con respecto al mantenimiento de las promesas:

«En tanto que particular, un hombre que compromete a otro su palabra debe mantenerla, por mucho que su promesa pueda perjudicarle al haberla hecho de un modo irreflexivo, pues el honor se halla por debajo del interés; sin embargo, un príncipe podría exponer sus Estados a enormes desgracias»<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Cfr. *op. cit.*, p. xvii.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*, pp. xvi-xvii.

La suerte del estadista es asimilada con la de un médico cuyos escrúpulos le impidieran cortar al enfermo el brazo gangrenado, aduciendo que amputar cualquier miembro del cuerpo humano es algo reprochable moralmente. Años después, en 1775, retoma este mismo razonamiento con el firme propósito de reforzar sus argumentos. En un alarde que nos recuerda, mal que le pese al monarca prusiano, la franqueza cultivada por Maquiavelo, Federico asegura tomarse la licencia de recitar en alta voz lo que cada cual piensa dentro de su fuero interno sin atreverse a reconocerlo. Y a renglón seguido establece una serie de principios que refuerzan su postura, queriendo hacernos ver que la conducta de todo soberano sólo está regida por el interés del Estado y cómo los príncipes no son sino esclavos de dicha ley<sup>124</sup>.

Atrapado por su propio discurso, Federico II de Prusia enumera los motivos que pueden habilitar a un soberano para no respetar sus tratados. De los cuatro, sólo dos resultan inobjectables, a saber, que los aliados falten a sus compromisos o que se adolezca de recursos para cumplir lo pactado. Los otros le sumergen en una resbaladiza y arbitraria casuística, donde todo acaba por servir de coartada para incumplir la promesa hecha. Desde sospechar sin más que vamos a ser engañados hasta una causa de fuerza mayor. Al final afirma textualmente: «¿Acaso vale más que la población perezca o que rompa su tratado el príncipe? ¿Quién sería tan idiota como

<sup>124</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Introducción de 1775 a *L' Histoire de mon temps*», ed. cit., pp. XXV y XXVI.

para titubear ante semejante cuestión?»<sup>125</sup>. Su argumentación acaba por justificar el secreto de Estado, cuyo mantenimiento es presentado como toda una heroicidad. Como su develamiento podría beneficiar al enemigo, «la prudencia exige que se deje al público emitir sus juicios temerarios y que, no pudiendo justificarse sin comprometer el interés del Estado, [el soberano] se contente con legitimarse ante los ojos desinteresados de la posteridad»<sup>126</sup>.

En su *Informe acerca del gobierno prusiano*, Federico advierte que, a su juicio, «el secreto es una virtud tan esencial para la política como consustancial al arte de la guerra»<sup>127</sup>. Tanto el juego político como la contienda bélica precisarían de su servicio para tener éxito. El monarca prusiano sucumbe así ante lo que se ha dado en llamar al principio del presente trabajo *síndrome de Gíges*. Pero, sin embargo, también debemos darnos cuenta de que, al mismo tiempo, se ve obligado a confesar con toda sinceridad que la hipocresía y el fingimiento constituyen los rasgos fundamentales del político, cuyas acciones han de ser juzgadas con un rasero distinto a las pautas morales del hombre particular, teniéndose muy presente su contextualización, y por parte del único juez imparcial que, al no estar escorado por la envidia, no se deja cegar por panegíricos o sátiras interesados: la historia<sup>128</sup>. Este tri-

<sup>125</sup> Cfr. *op. cit.*, p. XXVII.

<sup>126</sup> Cfr. *ibíd.*, p. XXVIII.

<sup>127</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Exposé du gouvernement prussien, des principes sur lesquels il roule, avec quelques réflexions politiques* (1775/1776), en *Oeuvres de Frédéric Le Grand*, ed. cit., vol. IX, 188.

<sup>128</sup> Cfr. *Discours sur les satiriques* (1762), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX, p. 50.

bunal administra nada menos que la gloria, un valor al que todo el mundo parece rendir pleitesía, puesto que «incluso los filósofos más austeros encabezan con su nombre obras cuyo contenido versa sobre la vanagloria de las cosas humanas»<sup>129</sup>. Consciente de que un poder absoluto puede caer con suma facilidad en la tentación del desenfreno y llegar a convertir los propios caprichos en leyes, busca tranquilizarse a sí mismo erigiendo al apetito de gloria como el mejor freno contra los abusos del soberano<sup>130</sup>. Muy a pesar suyo, Federico debe terminar por admitir que la política o «ciencia del gobierno supone un capítulo aparte» de todas las demás y no puede ser enjuiciada sin conocimiento de causa por el filósofo<sup>131</sup>.

#### 4.1. LAS CUITAS MORALES DEL «FILÓSOFO DE SANS-SOUCI»

Reconocer esta escisión entre gobierno y filosofía, es decir, ese radical antagonismo entre lo político y la moral que ha ido constatando a través de los dilemas con que le ha enfrentado el poder, no podía resultarle nada fácil a quien declaró en su testamento «haber vivido como filósofo»<sup>132</sup>, a pesar de haberle tocado jugar un relevante papel político. A lo largo de sus escritos, Federico refleja con insistencia su gran afición por la filosofía, que viene a caracterizar como «una pasión que acompa-

<sup>129</sup> Cfr. *ibíd.*

<sup>130</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 49.

<sup>131</sup> Cfr. *Examen de l'Essai sur les préjugés* (1770), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX, p. 141.

<sup>132</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Testament du roi*, en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. II, p. 215.

ña fielmente todos mis pasos»<sup>133</sup>. En su opinión, al filósofo le deben acompañar a su vez una serie de cualidades morales tales como «la moderación, la humanidad, la justicia y la tolerancia»<sup>134</sup>. Es más, la propia filosofía es presentada en muchas ocasiones casi como un sinónimo de moral, puesto que su interés primordial se centra en la ética y no desde luego en las especulaciones metafísicas<sup>135</sup>. Por eso le gustaría «que los filósofos, menos aplicados a investigaciones tan peregrinas como estériles, ejercieran sobre todo sus talentos en materia moral y su vida sirviera como ejemplo para los discípulos»<sup>136</sup>.

Filosofía y ética se identifican en quien gustaba de publicar sus escritos como las *Obras del filósofo de Sans-Souci*<sup>137</sup> (el nombre que había puesto a su palacio de Potsdam:

<sup>133</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Dissertation sur l'innocence des erreurs de l'esprit* (1738), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. VIII, p. 33.

<sup>134</sup> Cfr. *Examen de l'essai sur les préjugés*, ed. cit., p. 137.

<sup>135</sup> «Cuando me refiero a la filosofía no estoy pensando en la geometría o en la metafísica. La primera, pese a su carácter sublime, no está concebida para favorecer las relaciones entre los hombres; la dejo en manos de algún fantástico inglés, para gobernar el cielo como le plazca, mientras yo me afianzo en el planeta que habito. Por lo que hace a la metafísica, lleváis razón en haberla descrito como un balón lleno de aire. Cuando no se hace otra cosa que viajar por ese país, se deambula de forma errática entre precipicios y abismos; y estoy convencido de que la naturaleza no nos ha preparado en modo alguno para adivinar sus secretos, sino para cooperar al plan que se propone llevar a cabo. Saquemos todo el partido posible a la vida, sin inquietarnos por la cuestión de si son móviles superiores o es nuestra libertad lo que nos hace actuar» (cfr. carta de Federico a Voltaire del 13.2.1749; en *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire*—hrsg. von Reinhold Koser und Hans Droysen—, Hirzel Verlag, Leipzig, 1908/1911, 3 vols.; vol. II, p. 245).

<sup>136</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale* (1770), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX, p. 98.

<sup>137</sup> Estas ediciones, que fueron engrosando su volumen con el paso de los años, agrupaban sus distintos escritos bajo este rótulo: *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci. Au donjon du château. Avec privilège d'Apollon*.

«sin preocupaciones»). De hecho algunos de sus trabajos con más enjundia filosófica tratan precisamente sobre cuestiones éticas. Me refiero, por ejemplo, a su *Ensayo acerca del amor propio considerado como principio de la moral*. En él se analiza lo ventajosa que resulta la virtud como cimiento de toda sociedad.

Sin ella el hombre se comportaría como un monstruo intratable, incurriendo en toda serie de atrocidades; en orden a dulcificar sus bárbaras costumbres los legisladores promulgan leyes y algunos filósofos enseñan la virtud<sup>138</sup>. Ahora bien, como únicamente los grandes genios pueden conservar el buen sentido al explorar las tinieblas de la metafísica o las abstracciones de la religión<sup>139</sup>, se hace necesario emplear un principio más general y simple para volver virtuosos a los hombres; «este resorte tan poderoso —nos dice Federico— es el amor propio, ese guardián de nuestra conservación, ese artesano de nuestra felicidad, esa fuente inagotable de nuestros vicios y virtudes, ese oculto principio de todas las acciones humanas»<sup>140</sup>. Un filósofo suficientemente hábil podría servirse de tal principio para contrarrestar las pasiones con lo único que puede conseguir frenarlas: otras pasiones de distinta índole. La gran recompensa del comportamiento virtuoso sería la felicidad alcanzada por un ánimo sereno y contento consigo mismo porque no tendría nada que reprocharse. Esta felicidad suprema se consigue al acallar esa implacable voz secreta de la conciencia que conde-

<sup>138</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 87.

<sup>139</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 89.

<sup>140</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 90.

na el vicio devorando nuestro fuero interno mediante los remordimientos<sup>141</sup>.

Hay otro escrito, titulado *Diálogo sobre moral para uso de la nueva nobleza*, donde también se abordan estos mismos temas. En un momento dado, uno de los dos personajes del diálogo en cuestión, aquel que interroga sistemáticamente al otro, le plantea esta interrogante: «Es cierto que las leyes castigan los crímenes públicos; pero, ¡cuántas malas acciones, envueltas entre tinieblas, quedan ocultas a la penetrante mirada de Temis [la justicia]! ¿Por qué no seríais vos uno de tantos culpables dichosos que disfrutan de sus fechorías a la sombra de la impunidad?»<sup>142</sup>. La respuesta es que nada queda tan escondido como para no aflorar a la luz tarde o temprano y el paso del tiempo se hace insoportable al abrigar el temor de ser descubiertos un día u otro. Y por si esto fuera poco, mientras nuestro crimen permanece oculto, nos vemos atormentados por el remordimiento. «¿Acaso podría sofocar la voz de mi conciencia con sus vengativos remordimientos? Esta conciencia es como un espejo en donde una vez que nuestras pasiones están apaciguadas vienen a reflejarse todas nuestras deformidades [morales]»<sup>143</sup>. La forma de mantener limpio este singular espejo sería evitar hacer a los demás todo lo que no queramos para nosotros mismos, como por ejemplo no despojar a nadie de sus propiedades o seducir a la mujer de otro, mantener escrupulosamente mis promesas, abstenerme de

<sup>141</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 91.

<sup>142</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Dialogue de moral à l'usage de la jeune noblesse* (1770), en *oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX, p. 105.

<sup>143</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 106.

proferir calumnias y mostrarme agradecido con los benefactores<sup>144</sup>.

Metido a filósofo moral, Federico apuesta por una ética basada en un amor propio que define como el hallarse satisfecho consigo mismo y cuya principal misión consistiría en eludir los reproches de una conciencia moral tan escrupulosa como la descrita poco más tarde por el formalismo ético kantiano<sup>145</sup>.

En cambio, nada de todo ello resulta válido a los ojos del monarca prusiano cuando asume las obligaciones propias del político. Como ya hemos visto, sus graves responsabilidades de gobierno le fueron enseñando que las exigencias políticas no suelen compadecerse con los imperativos de la moral. Si bien el honor se halla por encima del interés para el común de los mortales y esto le obliga sin más a mantener sus promesas e incluso una palabra que se ha empeñado a la ligera, por muy perjudicial que tal cosa pueda resultarle, no es del todo así para el estadista, quien se ve sometido a un principio aún más alto que la propia moralidad, cual es el interés del Estado. La razón de Estado se impone sobre la moral del individuo. El secreto y el ocultamiento de las verdaderas intenciones vale así más que la verdad o la sinceridad. Las decisiones políticas no responden ante una conciencia moral inflexible y donde no hay lugar para relativismo alguno, sino ante una posteridad que habrá de tener muy en cuenta el contexto preciso

<sup>144</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 104.

<sup>145</sup> Como se sabe, para Kant, el hallarse contento consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) constituirá la condición formal de toda felicidad (cfr. Roberto R. ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica. En torno a las aporías morales de Kant* (pról. de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992, pp. 356-360).

en donde fueron tomadas esas decisiones, de modo que su valoración quede seriamente determinada por esas circunstancias. Al establecer este primado de la política sobre los considerandos morales, ciertas cosas vetadas por la ética se tornan preceptos inexorables. Las promesas plasmadas en un tratado deben romperse cuando así lo imponga el interés del Estado y otro tanto cabe decir con respecto a la propiedad, toda vez que se crean tener cualesquiera derechos respecto a los territorios vecinos, como Federico demostró en cuanto se le presentó la ocasión para ello.

Con todo, Federico nunca logró identificarse por entero con su *Mr. Hyde* político y la conciencia moral del *Dr. Jekyll* que llevaba dentro no le abandonaba ni por un momento, instándole siempre a diferenciar entre sus dos esquizofrénicos oficios. En su correspondencia con Voltaire, sin ir más lejos, le ruega que sepa distinguir en él «al hombre de Estado del filósofo», asegurándole que «se puede ser político por deber y filósofo por inclinación»<sup>146</sup>, como sería su propio caso.

Anticipándose al juicio de la posteridad, Rousseau quiso inmortalizar esa disquisición en un célebre díptico puesto a los pies de un retrato del monarca prusiano, mas no en el sentido que pretendía Federico, a quien hubiera disgustado sobremanera conocer estas líneas del pensador ginebrino, por cuanto que resaltan su primado de lo político sobre la reflexión filosófico-moral:

---

<sup>146</sup> Cfr. la carta fechada el 13 de febrero del año 1749, en *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire*, ed. cit., vol II, p. 245.

«Su gloria y su provecho, he ahí su Dios y su Ley. / Pues piensa como filósofo y se comporta como Rey»<sup>147</sup>.

Curiosamente, Voltaire también había respondido de antemano a este ruego que le hiciera el monarca prusiano, pues casi un año antes de recibir tal encargo, había enviado estos versos a su ya por entonces regio correspondiente: «Cuando teníais un padre, y en este padre un único dueño, / vos erais filósofo y vivíais bajo vuestras propias leyes. / Hoy en día, una vez elevado con todo merecimiento al rango de los reyes, / habéis de servir a veinte señores al mismo tiempo»<sup>148</sup>. De la veintena de amos a los que Federico debe servir en cuanto rey, la gloria es citada en primer lugar por Voltaire como un tirano que suele darnos a elegir entre seguir nuestro propio interés o cumplir fielmente nuestros pactos y promesas<sup>149</sup>. A esas alturas Voltaire ya se había dado cuenta de que Federico anhelaba «ocupar su rincón en el templo de la gloria», so pretexto de servir a su patria<sup>150</sup>. Como se sabe, muy poco tiempo después de acceder al trono, Federico II de Prusia decidió acudir a su cita con la gloria e invadir Silesia<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> «Sa gloire et son profit, voilà son Dieu, sa Loi. / Il pense en philosophe et se conduit en Roi».

<sup>148</sup> «Quand vous aviez un père, et dans ce père un maître; / Vous étiez philosophe, et viviez sous vos lois, / Aujourd'hui, mis au rang des rois, / Et plus qu'eux tout digne de l'être, / Vous servez cependant vingt maîtres à la fois» (cfr. la carta de Voltaire a Federico del 15.5.1742; ed. cit., vol. II, p. 124).

<sup>149</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 125.

<sup>150</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Dialogue de moral...*, ed. cit., vol IX, p. 112.

<sup>151</sup> Cfr., v.g., W. F. REDDAWAY, *Federico el Grande* (traducción de Enrique De Juan) Planeta, Madrid, 1964, pp. 88 y ss.

4.2. LOS COAUTORES DEL *ANTIMAQUIAVELO*

Sin embargo, antes de cruzar ese Rubicón que le conduciría hasta la gloria y le hizo suscribir sin paliativos el primado de lo político sobre la moral, su advenimiento al trono había suscitado grandes esperanzas entre algunos de los más insignes pensadores europeos, persuadidos como estaban de que la historia podía ver materializado en su persona el viejo sueño platónico del filósofo-rey. En una buena medida la culpa de tales expectativas vino a tenerla precisamente Voltaire y, sobre todo, su empeño por publicar, incluso contra la resistencia final del propio autor, un ensayo que Federico había redactado mientras no era todavía sino el príncipe heredero del trono prusiano. Esta obra, cuyo título era el de *Antimaquiavelo*, tuvo una enorme repercusión en su momento, dado que, aun cuando fuera publicada sin hacer constar el nombre de su autor, el misterio acerca del presunto anonimato sobre quién lo había escrito resultó ser un secreto a voces. Todo el mundo sabía que se trataba del flamante rey de Prusia, que acababa de ser coronado cuando este libro comenzó a circular por Europa. Se llegó a dudar, eso sí, del nivel de la contribución aportada por Voltaire a esta empresa<sup>152</sup> y, de hecho, algún comentarista le presentaba hace tan sólo unas dé-

<sup>152</sup> Hasta 1848 no se publicó la *Refutación del príncipe de Maquiavelo* (en el primer volumen de las *Oeuvres philosophiques de Frédéric II, roi de Prusse* editadas por Preuss y que configura el octavo tomo de las *Oeuvres de Frédéric le Grand* manejadas en el presente trabajo), es decir, el manuscrito redactado por Federico de su puño y letra, por lo que no era posible discriminar dónde terminaba la pluma del uno y comenzaba la del otro. Mi edición castellana del *Antimaquiavelo* —que ya ha sido citada con anterioridad—

cadadas como su verdadero autor<sup>153</sup>. Pero lo cierto es que resulta muy difícil exagerar su auténtico protagonismo en esa tarea.

Las vicisitudes que rodearon la lenta gestación del *Antimaquiavelo* quedaron reflejadas en la correspondencia cruzada por entonces entre Federico y Voltaire<sup>154</sup>. Un Federico fascinado por la *Historia del Siglo de Luis XIV* sólo encuentra un reproche que hacer a su autor: haber contabilizado a Maquiavelo entre los grandes hombres de su época<sup>155</sup>. Voltaire no vacila en complacer a su egregio corresponsal y tacha el nombre de Maquiavelo, reconociéndolo indigno de figurar en semejante nómina. Un año después, en marzo de 1739, Federico le participa su proyecto de rebatir las tesis maquiavelianas. Dos meses más tarde Federico se ha

---

permite visualizar claramente las adiciones, enmiendas y tachaduras introducidas por Voltaire dentro del texto de Federico, así como las distintas versiones correspondientes a un par de capítulos.

<sup>153</sup> «Siguiendo su impostada costumbre de dar por autores de sus obras políticas y religiosas a personas supuestas o muertas, Voltaire no vaciló en imputar a Federico II de Prusia un libro que no había escrito, y afirmó resueltamente que la redacción del *Antimaquiavelo* pertenecía de hecho a aquel príncipe, y que él se había limitado a corregir, anotar y editar su producción. En realidad hubo bastante más que acicalamiento por parte suya. (Cfr. Edmundo GONZALEZ BLANCO, estudio introductorio a su versión castellana de N. MAQUIAVELO, *El Príncipe, comentado por Napoleón Bonaparte*, Ediciones Ibéricas, Madrid, s. a. [1933], p. 226.)

<sup>154</sup> El estudio introductorio que antepuse a mi edición castellana recoge una morosa crónica de dichos avatares (cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo (o Refutación del príncipe de Maquiavelo)* —editado en 1740 por Voltaire—, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. XXVIII y ss.), razón por la cual me limitaré a ofrecer aquí un pequeño resumen de los mismos.

<sup>155</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 31.3.1738; en *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire*, ed. cit., vol. I, p. 169.

puesto manos a la obra y declara sus objetivos programáticos: «Maquiavelo es actualmente quien me tiene atareado. Trabajo en las notas sobre su *Príncipe* y tengo ya empezado un libro que refutará enteramente sus máximas tanto por lo que atañe a su contraposición con la virtud como con los genuinos intereses de los príncipes. No basta con mostrar la virtud a los hombres, también es preciso activar los resortes del interés, al margen de los cuales hay muy pocos que se hallen inclinados a seguir la recta razón»<sup>156</sup>.

«A vos —le contesta un entusiasta Voltaire— os compete destruir al infame político que erigió el crimen en virtud. La palabra *político* significa, en su origen primitivo, *ciudadano*, mientras que hoy, merced a nuestra perversidad, viene a significar *embaucador de los ciudadanos*. Devolverle, monseñor, su auténtica significación. Haced conocer y amar la virtud a los hombres»<sup>157</sup>.

Esta incitación se desliza de uno u otro modo en todas y cada una de las cartas enviadas por Voltaire a Federico durante aquellos meses. Incluso se permite recomendarle algunas lecturas a quien apoda como «nuevo Marco Aurelio» (mote que agrada enormemente al monarca prusiano). Federico, por su parte, corresponde a todas estas gentilezas comunicándole que sólo pretende seguir sus enseñanzas: «Mi meditación contra el maquiavelismo es propiamente una continuación de la *Henriada*. La grande-

<sup>156</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire del 16.5.1739; ed. cit., vol. I, p. 271.

<sup>157</sup> Cfr. la carta de Voltaire a Federico fechada el 25.4.1739; ed. cit., vol. I, p. 269.

za mostrada por Enrique IV constituye la fragua donde forjo el rayo que habrá de aniquilar a César Borgia»<sup>158</sup>.

Los viajes y las ocupaciones anejas a su cargo van retrasando el trabajo, pero Federico le promete a Voltaire que, no sólo será el primero en conocerlo, sino que ni siquiera verá la luz sin contar con su aprobación. Voltaire toma buena nota y relee a Maquiavelo en italiano para marcar algunas directrices, además de seguir alentando a Federico para elaborar lo que deberá ser «el catecismo de los reyes»<sup>159</sup>. A comienzos de noviembre del año 1739 Federico envía ya unos cuantos capítulos, para que Voltaire los examine y le sugiera las correcciones que crea oportunas. Al mandarle una segunda remesa, le confía su revisión con estas indicaciones: «Es preciso que vos oficiéis como padre putativo de tal infante, y que añadáis a su educación lo que demande la pureza de la lengua francesa para poder ser presentados en público»<sup>160</sup>. Implicado hasta ese punto en el proyecto, Voltaire da un paso más y solicita el honor de redactar un prólogo para esta obra, en la que asimismo quisiera officiar como editor literario. Por de pronto ya ha concebido el título que la hará célebre: *Antimaquiavelo* (Federico había titulado su trabajo *Refutación del príncipe de Maquiavelo*). Estas peticiones están escoltadas por toda una sarta de pomposos halagos:

«Monseñor, es menester, por el bien del mundo, que aparezca esta obra; es preciso que se cuente con un an-

<sup>158</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire del 26.6.1739; ed. cit., vol. I, p. 278.

<sup>159</sup> Cfr. la carta de Voltaire a Federico fechada el 18.10.1739; ed. cit., vol. I, p. 307.

<sup>160</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire del 4.12.1739; ed. cit., vol. I, p. 313.

tídoto presentado por una mano real. Resulta extraño que los príncipes no hayan usado su pluma para escribir en tal sentido. Pues era su deber, y su silencio sobre Maquiavelo suponía una aceptación tácita de sus doctrinas. Se trata, desde luego, de un libro digno de un príncipe, y no dudo que una edición de Maquiavelo, con este contraveneno al final de cada capítulo, no se convierta en uno de los más preciosos monumentos de la literatura»<sup>161</sup>.

Mas todas estas alabanzas quieren introducir sus críticas literarias a lo que lleva leído. En resumidas cuentas, lo encuentra demasiado largo. Un ingenio como el suyo, tan amante de los aforismos y del epigrama, de la frase lapidaria que aniquila con toda contundencia los argumentos del adversario, no podía ver las cosas de otro modo. No le parece acertado que los capítulos de la refutación superen en extensión al texto comentado y anuncia la poda que se propone llevar a cabo si así se lo consienten. Pero no sabe muy bien cómo expresarlo, para no desanimar a su distinguido amigo e incluso recluta opiniones ajenas para exponer la propia: «Permitidme, monseñor, deciros que, según las observaciones de madame de Châtelet, coincidentes con mi propio parecer, hay algunas ramas en este hermoso árbol que se podrían podar sin dañarlo. El afán por oponeros a los preceptos de usurpadores y tiranos ha devorado vuestro generoso ánimo y os ha embargado en algunas ocasiones. Si es un defecto, más bien parece una virtud. Suele

<sup>161</sup> Cfr. la carta de Voltaire a Federico fechada el 18.12.1739; ed. cit., vol. I, p. 316.

decirse que Dios, infinitamente bondadoso, odia el vicio con igual infinitud; sin embargo, el injuriar con toda honestidad a Maquiavelo, no se muestra incompatible con atenerse a las razones. Lo que os propongo es bien sencillo y lo someto a vuestro juicio. Aguardaré las instrucciones precisas de mi señor y conservaré el manuscrito hasta que se me permita disponer del mismo»<sup>162</sup>.

A Federico ahora sólo le preocupa que su libro sea publicado de modo anónimo, para evitar enemistarse gratuitamente con otros monarcas europeos. En febrero del año 1740 remite a Voltaire los materiales que faltaban como quien se libera de una carga, más que con la ilusión del trabajo finalizado después de muchos esfuerzos<sup>163</sup>. Con su padre agonizando, y casi sentado en el trono de Prusia, su distanciamiento respecto a esta publicación es cada vez mayor. Por contra, Voltaire se ha ido encariñando paulatinamente con el proyecto; lejos de limitarse a realizar un revisión formal del escrito, encuentra que Federico se ha dejado en el tintero un puñado de buenos argumentos y, al aprestarse a incorporarlos, desborda con mucho el encargo recibido.

<sup>162</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>163</sup> «A pesar del poco tiempo de que dispongo para mí, he conseguido acabar la obra sobre Maquiavelo. Os envío lo que faltaba y os ruego que me participéis vuestras críticas. Estoy decidido a revisar y corregir, poniendo entre paréntesis mi amor propio, todo cuanto juzguéis indigno de ser presentado al público. Hablo demasiado libremente de todos los grandes príncipes como para consentir que el *Antimaquiavelo* aparezca con mi firma. Por ello he resuelto hacerlo imprimir, después de haberlo corregido, como la obra de un autor anónimo. Así pues, meted mano a todas las injurias que deis en considerar superfluas y no toleréis ninguna falta contra la pureza del idioma» (cfr. la carta de Federico a Voltaire del 3.2.1740; ed. cit., vol. I, p. 326).

Pero a Federico sólo le preocupa la inminencia de su posible acceso al trono y Voltaire se impacienta por no recibir ningún comentario suyo a este respecto:

«Sigo aguardando —se lamenta Voltaire— vuestras últimas instrucciones con respecto al *Antimaquiavelo*. Tanto más ahora, *que refutaréis a Maquiavelo mediante vuestra conducta*; por ello espero vuestro consentimiento para ver impreso el antídoto preparado por vuestra pluma»<sup>164</sup>.

Con una gran demora, un atribulado Federico le confesará no disponer de tiempo para corregir la versión definitiva del texto, aduciendo que más le valdría, en efecto, «ir pensando en refutar a Maquiavelo con mi conducta en lugar de mediante mis escritos»<sup>165</sup>.

Con la corona gravitando sobre su cabeza, el príncipe que ya es un monarca *in pectore* se desentiende por completo del asunto, en tanto que a Voltaire le sucede justamente lo contrario. Aun cuando no ha recibido el beneplácito de Federico, emprende negociaciones para imprimir la obra en Holanda. Por otra parte, sus argumentos cambian de registro y escribe varias veces a Federico para hacerle ver que su texto sólo podría influir de un modo positivo en sus relaciones diplomáticas con otras potencias europeas. Acogiéndose a la divisa de que quien calla otorga, Voltaire entrega primero el texto al impresor y se lo comunica después al autor, advirtiéndole además

<sup>164</sup> Cfr. la carta de Voltaire a Federico fechada el 10.3.1740; ed. cit., vol. I. p. 332. La cursiva es mía.

<sup>165</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire del 18.3.1740; ed. cit., vol. I. p. 334.

de que se ha puesto en marcha un proceso imparable. Con ello consigue una respuesta, pero no precisamente la que había estado esperando con tanta impaciencia. El monarca prusiano le ordena comprar todos los ejemplares de la edición antes que comience a difundirse. Algo alarmado por este ucase, Voltaire se desplaza urgentemente hasta Amsterdam y urde todo un relato literario para tranquilizar a su regio amigo. Le dice que ha intentado sabotear al impresor, manipulando las galeras, aunque no ha logrado paralizar sus prensas. Así las cosas, le sugiere publicar cuanto antes otra edición para desautorizar la que ya está en camino. La estratagema da resultado y se publican así, no una, sino dos ediciones del texto, que rápidamente se traduce a varios idiomas y alcanza sucesivas reimpresiones en muy breve plazo de tiempo. Pero, al final, Federico no queda satisfecho y escribe lo siguiente a Voltaire: «He leído el *Maquiavelo* de principio a fin; pero, a decir verdad, no estoy en absoluto contento y he resuelto cambiar lo que no me place, así como hacer una nueva edición, bajo mi supervisión, en Berlín. A tal efecto, he redactado un artículo para las gacetas, mediante la cual el autor del *Ensayo* desaprueba las dos impresiones. Os pido disculpas, pero no he podido actuar de otro modo, porque hay tanto de ajeno en vuestra edición, que ha dejado de ser obra mía; refundir esta obra constituirá una buena ocupación para este invierno»<sup>166</sup>.

Por supuesto, demasiado entretenido con la conquista de Silesia, Federico nunca supo encontrar tiempo para ocuparse de semejante tarea. También Voltaire, que

<sup>166</sup> Cfr. Carta de Federico a Voltaire del 7.11.1740; ed. cit., vol. II, p. 62.

tantas ilusiones y esfuerzos había depositado en esta labor, quedará finalmente decepcionado, aunque por muy distintas razones. El 18 de julio del año 1741 escribirá Voltaire a César de Missy: «En cuanto ciudadano del mundo cobré mucho interés por las máximas del *Antimaquiavelo*; pero son tan poco seguidas y veo la práctica tan poco acorde con la teoría que he abandonado por entero esta obra. Yo la publiqué con la vana esperanza de que produjese algún bien; sin embargo, no ha producido sino dinero para los libreros»<sup>167</sup>. La decepción de Voltaire fue tan grande como las expectativas que había depositado en Federico. Todavía el 18 de octubre del año 1740, el embajador prusiano en La Haya recibía estas líneas de un pletórico Voltaire: «Tengo sobrados motivos para esperar que la conducta del rey justificará cabalmente al *Antimaquiavelo* del príncipe»<sup>168</sup>, añadiendo que su estima hacia esta obra supera incluso a la inspirada por las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Y ese mismo día escribe al señor de Cideville, describiendo a ese «Marco Aurelio del Norte» como «un hombre que piensa como filósofo y un rey que piensa como hombre»<sup>169</sup>. Sin embargo, en sus *Memorias*, que no consintió en publicar sino póstumamente, nos brinda un retrato muy distinto:

«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

<sup>167</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Oeuvres Complètes*—ed. Moland—, París, 1880; vol. XXXVI, p. 83.

<sup>168</sup> Cfr. *Oeuvres de Voltaire* (avec préfaces, avertissements, notes..., par M. Beuchot), París, 1831; vol. LIV, p. 225.

<sup>169</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 235-236.

discípulo, la primera cosa que le hubiera recomendado habría sido escribir contra él. Pero el príncipe heredero no hubiera comprendido tanta sutileza»<sup>170</sup>.

Se ha solido creer que Voltaire decidió escribir estas *Memorias* fundamentalmente para vengarse del monarca prusiano, dada la causticidad que rebosan sus páginas<sup>171</sup>, aunque a veces aflore algún pequeño rescoldo de su viejo afecto hacia el antiguo amigo. El caso es que Federico redactó un *Elogio sobre Voltaire* cuando murió éste<sup>172</sup> y, en cambio, Voltaire le dedicó esa caricatura literaria que albergan sus *Memorias*<sup>173</sup>. Este cáustico retrato de Federico, que sólo debía publicarse tras la muerte de Voltaire según lo estipulado por su autor, contrasta enormemente con las alabanzas que le siguió prodigando, no sólo en su correspondencia con el monarca prusiano (donde ya mediada la década de los cincuenta sigue llamándole «Salomón del Norte»<sup>174</sup>,

<sup>170</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Memorias* (trad., pról. y notas de Agustín Izquierdo), Valdemar, Madrid, 1994, pp. 42.

<sup>171</sup> Federico es presentado como alguien que declaraba guerras por las razones más frívolas y que, para colmo, ganaba las batallas tras haberse ausentado del escenario bélico (cfr. *ibid.*, pp. 45-47). De otro lado, su vida íntima es despachada con suma crueldad, mediante satíricas alusiones a su presunta homosexualidad e impotencia (cfr. p. 57).

<sup>172</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Éloge de Voltaire*, en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. VII, pp. 50 y ss. El texto fue leído en una sesión extraordinaria de la Real Academia de Ciencias de Berlín el 26.11.1778.

<sup>173</sup> Federico lo había vaticinado en cierto modo, al presumir erróneamente que —dada su longevidad— Voltaire le sobreviviría: «Todavía os daréis el gusto de verter algún malicioso epitafio sobre mi tumba, pero no lo tomaré a mal y os absuelvo de antemano por ello» (cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 12 de mayo del año 1760; ed. cit., vol. III, p. 105).

<sup>174</sup> Cfr. la carta de Voltaire a Federico del año 1756; vol. III, p. 21.

«Marco Aurelio»<sup>175</sup> y «rey-filósofo»<sup>176</sup>), sino también en algunos de sus escritos más tardíos, como sucede con *El premio de la justicia y de la humanidad*, fechado en 1777, donde se describe al rey de Prusia como «el héroe del siglo»<sup>177</sup>.

Cualquier aficionado a las explicaciones de raigambre psicológica intentaría explicarnos esta saña hacia su regio corresponsal rastreando algunas frustraciones del propio Voltaire, quien habría podido acariciar la esperanza de conseguir algún puesto relevante gracias a su amistad con Federico. Bajo este supuesto, su posible despecho al no ver colmado su anhelo de presidir la Academia berlinesa<sup>178</sup> o su hipotética desilusión por no haber sido investido como primer ministro del monarca prusiano, un rumor que recorrió como la pólvora todas las cancillerías europeas en su momento<sup>179</sup> (aun

<sup>175</sup> Cfr. las cartas escritas por Voltaire a Federico el 27 de abril del año 1770 (vol. III, p. 174) y el 28 de marzo del año 1775 (vol. III, p. 336). En febrero del año 1775 Voltaire terminaba con estas palabras otra de sus cartas a Federico: «Pasaré lo que me resta de vida relejendo a Marco Aurelio-Federico, el héroe de la guerra y de la filosofía» (cfr. vol. III, p. 322).

<sup>176</sup> «Supone un gran consuelo para mí que, al abandonar la vida, quede sobre la tierra un rey filósofo como vos» (cfr. la carta de Voltaire a Federico escrita en septiembre del año 1757; ed. cit., vol. III, p. 27).

<sup>177</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Le Prix de la justice et de l'humanité* (1777) artículo 24; en *Politique de Voltaire* (Textes choisis et présentés par René Pomeau), Armand Colin, París, 1963, p. 168.

<sup>178</sup> Cfr. Christiane MERVAUD, *Voltaire et Frédéric II: une dramaturgie des lumières 1736-1778*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1985, p. 105.

<sup>179</sup> Cfr. *ibid.*, p. 106, nota 7. Voltaire podría haberse forjado alguna ilusión al reparar en estas líneas: «Un genio tan vasto, un espíritu tan sublime, un hombre tan afanoso como lo es Voltaire, se hubiese abierto camino hacia los empleos más ilustres, si hubiera querido salir de la esfera de las ciencias que cultiva» (cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Prólogo a la *Henriade* de Voltaire» (1739), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. I, p. 50).

cuando Federico nunca hubiese dado pie a pensar en semejante posibilidad<sup>180</sup>), serían buenos asideros para caminar en esa dirección. Pero, a decir verdad, esos posibles motivos no afectarían sino al carácter satírico de sus imputaciones, permaneciendo como un dato incontestable que la conducta del monarca prusiano desmintió con rotundidad los buenos deseos expresados por él mismo en su famoso *Antimaquiavelo*.

«Pronto se vio —sentencia Voltaire— que Federico II, rey de Prusia, no era tan enemigo de Maquiavelo como el príncipe heredero había parecido serlo»<sup>181</sup>.

#### 4.3. EL EFÍMERO SUEÑO DE VOLTAIRE

Esta profunda decepción hizo despertar a Voltaire de un hermoso sueño. Cuando el príncipe que le ha distinguido con su amistad, y mantiene una copiosa correspondencia con él, accede al trono, Voltaire se atrevió a soñar con que su siglo conocería un filósofo

<sup>180</sup> Curiosamente, la única vez que Federico habló a Voltaire del cargo de primer ministro lo hizo sarcásticamente y mucho tiempo después, para explicitar su enojo por el ensañamiento de Voltaire con Maupertius (quien, dicho sea de paso, era el presidente de su Academia berlinesa, es decir, del otro puesto presuntamente añorado por Voltaire): «Os quejáis a todo el mundo de que Maupertius pretende asesinaros. ¡Convendréis conmigo en que os cuadraría muy bien haber oficiado como primer ministro de César Borgia! ¡Cuánto le hubiera complacido a Maquiavelo esta estratagema!» (cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 19 de abril del año 1753; ed. cit., vol. III. p. 3).— Como es bien sabido, este incidente provocó una ruptura entre Federico y Voltaire, quien lo narra con toda causticidad en sus *Memorias* (cfr. ed. cast. cit., pp. 77 y ss.).

<sup>181</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Memorias*, ed. cit., p. 44.

rey<sup>182</sup>, un monarca que promovería las ciencias y las bellas artes, un soberano que utilizaría el poder —en lugar de abusar del mismo— con arreglo a ciertos cánones morales. Una carta que redacta para Federico en abril de 1740 brinda testimonio del sueño acariciado por Voltaire: «Otros —escribe Voltaire— sueñan con su amante, yo sueño con mi príncipe»<sup>183</sup>. En su fantasía onírica ha visto subir a Federico al trono con más aflicción que alegría, enfundando su espada para crear academias; la misiva en cuestión termina con estos versos: «No, no se trata de un embuste / que burle con engaños a mi corazón encantado, / entre todos los demás reyes mi sueño sería una vana ilusión sin fuste, / en vos mi sueño se ve de verdad acreditado»<sup>184</sup>.

Ciertamente, la biografía del príncipe prusiano avalaba ese sueño. Federico escribía poemas, componía música y amaba la filosofía, pese a los improbables esfuerzos acometidos por su padre —apodado el rey sargento— para hacerle abdicar de semejantes aficiones. Y, por si todo esto fuera poco, también parecía rendir culto a la ética, como lo demostraba el deseo que había expresado en su *Antimaquiavelo* por anatematizar las tesis de Maquiavelo: «se debería exterminar de una vez por todas aquella espantosa política [la maquiavélica], por ser incapaz de

<sup>182</sup> Cfr. la oda que le dedica por su advenimiento al trono, en *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire* (hrsg. von R. Koser u. H. Droysen), Berlín, 1909, vol. II, p. 3.

<sup>183</sup> Cfr. *Nachträge zu dem Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Maupertius und Voltaire* (hrsg. von Hans Droysen, Fernand Caussy und Gustav Bertold Volz), Leipzig, 1917, p. 47.

<sup>184</sup> «Non, non, ce n'est point un mensonge / Qui trompa mon coeur enchanté, Chez tous les autres rois mon rêve est un vain songe, / Chez vous mon rêve est vérité» (cfr. *ibíd.*, p. 49).

plegarse a las máximas dictadas por una sana y depurada moral»<sup>185</sup>.

El abate de Saint-Pierre acarició el mismo sueño que Voltaire y se apresuró a redactar un comentario del *Antimaquiavelo*, con la idea de recabar el apoyo del flamante monarca prusiano a su famoso proyecto sobre una paz perpetua en Europa. Pero el sueño pronto se trocaría en pesadilla. Tremendamente decepcionado porque una de las primeras actuaciones del monarca prusiano fuera emprender una guerra contra el imperio austriaco e invadir Silesia, Saint-Pierre no tardó en manifestar su frustración en otro ensayo que tituló el *Enigma político*. Allí comenzaba por elogiar con entusiasmo lo mantenido por Federico en su escrito, para pasar luego a lamentar el abismo que mediaba entre sus encomiables posicionamientos éticos en la teoría y los mentís dados a ésta por su praxis política. Federico el Grande le respondió con otro escrito que mandó confeccionar a tal efecto y que se titulaba *Anti-Saint-Pierre o refutación del enigma político del abate de Saint-Pierre*. Con ello, Saint-Pierre merecía por parte del rey de Prusia el mismo tratamiento que había dispensado a Maquiavelo en cuanto heredero de la corona.

«Aquel que aspire a establecer una paz perpetua —sostiene Federico en su *Examen del Ensayo sobre los prejuicios*— debe trasladarse a un mundo ideal donde se desconozca la distinción entre lo tuyo y lo mío, un mundo en el que los príncipes, sus ministros y súbditos carezcan todos ellos de pasiones, y en donde la razón sea universalmente secundada; o bien le cabe asociarse a los proyectos del di-

<sup>185</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, ed. cit., p. 69.

funto abate de Saint-Pierre»<sup>186</sup>. Federico se lamenta de que los filósofos ensalcen a un emperador como Marco Aurelio, que también se vio forzado a frecuentar los campos de batalla, y en cambio censuren sañudamente al gobernante moderno que intenta emularlo para defender los intereses de su patria, sin comprender que, al carecer de un alto tribunal que defienda sus causas, cualquier soberano responsable no puede sino apelar al concurso de la fuerza y «mantener con las armas el equilibrio del poder entre las potencias de Europa»<sup>187</sup>.

Albergando estos razonamientos en su mente, no es extraño que Federico, al pronunciarse sobre Saint-Pierre<sup>188</sup>, lo haga en estos términos: «su propuesta —le dice a Voltaire— para restablecer la paz en Europa y preservarla de una vez para siempre se me antoja muy practicable; para verse coronada por el éxito no hace falta sino el consentimiento de toda Europa y alguna otra bagatela por el estilo»<sup>189</sup>. Con iguales dosis de sarcasmo Voltaire le contestó lo siguiente: «presumo que Vuestra Majestad ve las cosas adivinadas por Saint-Pie-

<sup>186</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Examen de l'Essai sur les préjugés* (1770), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX. pp. 143-144.

<sup>187</sup> Cfr. *ibid.*, p. 142.

<sup>188</sup> Quien quiera profundizar en este autor puede acudir a los recientes trabajos de Concha ROLDÁN, «Los “prolegómenos” del ensayo kantiano sobre la paz perpetua» (en Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua de Kant»*, Tecnos, Madrid, 1996) y «Las raíces del multiculturalismo en Leibniz» (en *Conciencia y saber. Homenaje al Prof. Otto Saame*, Comares, Granada, 1995; pp. 369-394).

<sup>189</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire del 12.4.1742; ed. cit., vol. II, p. 123. Cfr. asimismo su carta del 29.2.1773; vol. III, p. 262.

re, y el rey filósofo sabe perfectamente cuánto el filósofo que no es rey pretende adivinar en vano»<sup>190</sup>.

Como ya sabemos, Federico fue muy consciente de la esquizofrenia en que le sumía su doble vocación y siempre manifestó envidiar el quehacer de un filósofo como Voltaire, cuyo trabajo sólo responde a los dictados de su gusto e ingenio, bien al contrario de lo que sucede con las obligaciones concernientes a un «obrero de la política» como él, cuya tarea se ve absolutamente determinada por una inexorable necesidad<sup>191</sup>.

Pero, si bien es cierto que Federico vivía con cierto desgarramiento interno esta doble condición de gobernante y moralista, quizá tampoco lo sea menos que no quepa trazar una línea divisoria perfectamente nítida entre los escritos redactados antes y después de subir al trono. Un estudio atento de los primeros nos descubre que ya como mero príncipe heredero defendía los mismos principios ejecutados después por el monarca en ejercicio. De ser esto así, el sueño propalado por Voltaire a los cuatro vientos y que

<sup>190</sup> Cfr. carta de Voltaire a Federico del 25.5.1742; ed. cit., vol. II, p. 125. Sin embargo, esta misma causticidad sería empleada también por Voltaire contra Rousseau, en una línea bien distinta y que tanto hubiera complacido al monarca prusiano; cfr. VOLTAIRE, «Rescripto del emperador de la China con motivo del proyecto de paz perpetua», en *Opúsculos satíricos y filosóficos* (pról. de Carlos Pujol; trad. y notas de Carlos Dampierre), Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 246-248. Los intentos llevados a cabo por Rousseau para difundir la propuesta del abate Saint-Pierre han quedado someramente recogidos en el primer epígrafe de un trabajo mío cuyo título es: «La versión kantiana de la "mano invisible" (y otros alias del destino)»; cfr. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, ed. cit., pp. 100 y ss.

<sup>191</sup> Cfr. carta de Federico a Voltaire fechada el 3.2.1742; ed. cit., vol. II, p. 117. «Os confieso —escribe a Voltaire— que la vida de un hombre que no vive sino para reflexionar, y para sí mismo, me parece infinitamente preferible a la vida de un hombre cuya única ocupación debe consistir en procurar la dicha de los demás» (cfr. la carta de Federico a Voltaire del 12.6.1740; ed. cit., vol. II, p. 4).

Saint-Pierre acarició en su momento, habría carecido de fundamento desde un principio, con lo cual sólo les hubiera cabido quejarse ante sí mismos por esta falta de atención, única responsable de alimentar sus fantasías con respecto a las condiciones reunidas por el monarca prusiano para encarnar esa figura platónica del rey filósofo, entendido como panacea política.

Es indudable que Federico experimentó serios conflictos internos al asumir su doble condición de moralista inmerso en la política y tener que afrontar los dilemas planteados por el ejercicio del poder. Sin embargo, no estaría tan clara la otra cuestión, a saber, que su acceso al trono modificara radicalmente sus puntos de vista sobre los deberes y obligaciones propios del gobernante. La cuestión que me interesa dilucidar ahora es ésta: ¿en qué medida contradijo el monarca prusiano al príncipe heredero? ¿Acaso tuvo que abdicar de sus convicciones filosóficas para poder asumir sus tareas como rey? ¿O, más bien, siempre, tanto antes como después, intentó compatibilizar ambos oficios?

«Las pasiones de los príncipes —escribía el rey en 1743— no tienen otro freno salvo el de la consunción de sus fuerzas; así lo determinan las leyes constantes de la política europea, haciéndose necesario que todo político se pliegue a ellas; si algún príncipe velara por sus intereses menos cuidadosamente que sus vecinos, éstos irían robusteciéndose mientras él permanecería tanto más virtuoso cuanto más débil»<sup>192</sup>.

<sup>192</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Prólogo de 1743 a *L'Histoire de mon temps*», en *Nachträge zu dem Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Maupertius und Voltaire*, ed. cit., p. 85.

Al recibir este prólogo, Voltaire le reprochó «dejar entrever demasiado a las claras que desatendía el espíritu de la moral en aras del espíritu de conquista»<sup>193</sup>. Sin embargo, el príncipe heredero ya había defendido esa misma tesis cinco años antes, en sus *Consideraciones acerca del estado actual del cuerpo político de Europa*, donde cabe leer lo siguiente: «El principio permanente de los príncipes es engrandecerse tanto como se lo permita su poder; y, aunque dicho engrandecimiento esté sujeto a una serie infinita de variables, tales como la situación de los Estados, la fuerza de sus vecinos o que la coyuntura sea propicia, el principio no es por ello menos invariable y los príncipes no desisten jamás de tal empeño, pues en ello les va la gloria; en una palabra, tienen que hacer por engrandecerse»<sup>194</sup>. Debe advertirse que hay un factor a tener en cuenta. Como este pequeño ensayo sólo fue publicado a la muerte de Federico<sup>195</sup>, casi nadie habría podido detectar esta continuidad en su pensamiento, que une al príncipe con el monarca, vinculando al filósofo con el rey. Pero éste no era el caso de Voltaire, a quien Federico había remitido el texto en junio del año 1738 y lo conocía perfectamente. ¿A qué obedece por lo tanto el comentario de Voltaire?

Pese a todo, aún quedaría un pequeño resquicio para la hipótesis del hiato entre una y otra personalidad. Este opúsculo, de carácter histórico, no sería representativa para lo que aquí se quiere dilucidar. Al tomar el pulso a

<sup>193</sup> Cfr. carta de Voltaire a Federico fechada en junio de 1743; ed. cit., vol. II, p. 172.

<sup>194</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Considerations sur l'état présent su corps politique de l'Europe* (1739), en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. I, p. 15.

<sup>195</sup> En las *Oeuvres posthumes de Frédéric, roy de Prusse*, Berlín, 1788 y París, 1789.

los acontecimientos del presente, Federico estaría describiendo una situación antes que valorándola. Por ello, habría que recurrir entonces a un escrito de carácter filosófico para compulsar ese presunto continuo axiológico: el *Antimaquiavelo*.

Este famoso ensayo, corregido y supervisado por el propio Voltaire, podría confirmar ese desfase que media entre las convicciones morales del príncipe y los principios políticos del monarca. Pues tan sólo el ejercicio del poder habría impulsado ese tránsito de un moralista insobornable hacia un político realista que decide rendir culto al pragmatismo. Únicamente su acceso al trono le habría hecho ir comprendiendo las razones del pensador florentino, llegando a modificar incluso su apreciación acerca del mismo, como testimonia el *Testamento político de 1752*:

«Maquiavelo —leemos en sus *Enseñaciones políticas*— dice que una potencia desinteresada situada entre dos potencias ambiciosas terminará siendo engullida por éstas. Lamento tener que admitirlo, pero Maquiavelo tiene razón. Los príncipes han de ser ambiciosos a la fuerza»<sup>196</sup>.

Según esta hipótesis, el monarca prusiano sólo habría modificado su valoración de Maquiavelo merced al ejercicio del poder. Al fin y al cabo, las observaciones de Maquiavelo no eran tan insensatas como parecían, pensaría el avezado político, aun cuando el bisoño prín-

<sup>196</sup> Cfr. FRIEDRICH DER GROBE, *Das Politische Testament von 1752* (aus dem französischen übertragen von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, mit einem Nachwort von Eckhard Most), Reclam, Stuttgart, 1987, pp. 80-81.

cipe heredero con vocación de filósofo se había molestado en fabricar un antídoto moral para neutralizar sus venenosas teorías políticas al redactar su *Antimaquiavelo*<sup>197</sup>.

¿Es esto así? Puede que no del todo. Pues también en su refutación se había hecho alguna que otra concesión al autor de *El príncipe*, como cuando reconoce que Maquiavelo ha «vislumbrado ciertos resortes de una maquinaria extraordinariamente compleja»<sup>198</sup>: la política; ese tablero de ajedrez en donde priman la eficacia y el disimulo.

Sin embargo, ese reconocimiento podría haberse hecho a regañadientes y no resultar demasiado significativo. Pero hay otros datos que no pueden ser ignorados y sí atentan contra la hipótesis que se viene apuntando. Dentro del propio *Antimaquiavelo*, ese texto que Voltaire gustaba de presentar como un catecismo ético para gobernantes, nos encontramos en muchas ocasiones con tesis que hacen gala de una notoria estirpe «maquiavélica». Y, en este orden de cosas, no deja de asombrar que Voltaire no las encontrara censurables e incompatibles con un supuesto manual de moralidad.

Los ejemplos abundan y pueden ser escogidos al azar. Uno de sus capítulos define a los embajadores como «espías destacados en las cortes extranjeras»<sup>199</sup> que han de distinguirse «tanto por su astucia como por su flexibili-

<sup>197</sup> «Justamente —señala F. Meinecke— porque Federico creía ver en Maquiavelo una caricatura demoníaca de lo que él, andando el tiempo, habría de poner en práctica, podía prender en él una ira tan reconcentrada, y podía sentirse impulsado a empuñar contra el florentino las armas éticas más potentes que su tiempo podía ofrecerle» (cfr. *op. cit.*, p. 298).

<sup>198</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, cap. IV, ed. cast. cit., p. 31.

<sup>199</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, cap. XXVI, ed. cast. cit., p. 178.

dad»<sup>200</sup>, porque, «cuando se trata de seducir a los vecinos mediante argumentos especiosos o empleando la vía de la intriga y a menudo de la corrupción, se comprende muy bien que la probidad no haga tanta falta como la maña y el ingenio»<sup>201</sup>.

Con respecto al tema de las promesas —abordado al comienzo del presente capítulo—, el autor del *Antimaquiavelo* entiende que bien pueden darse «situaciones enojosas en las cuales un príncipe no sepa dejar de romper sus tratados y alianzas»<sup>202</sup>; por lo demás, añade, tampoco resulta conveniente abusar de tales ardides, porque sólo se puede «llegar a engañar una sola vez»<sup>203</sup> antes de quedar desacreditado ante todos. Huelga todo comentario.

En este supuesto antídoto contra el veneno de las trapacerías maquiavélicas, tampoco deja de proclamarse que la mejor defensa es el ataque y se aboga con entusiasmo por las guerras ofensivas destinadas a evitar el mero fortalecimiento del potencial enemigo<sup>204</sup>. Semejante repertorio de asertos poco edificantes desde un punto de vista moral podría verse ampliado con suma facilidad, pero no parece necesario insistir más en ello. Este tipo de afirmaciones viene a demostrar con bastante rotundidad que ni siquiera

<sup>200</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, cap. XXVI, ed. cast. cit., p. 182.

<sup>201</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, cap. XXII, ed. cast. cit., p. 158. Aquí sí que Voltaire no dejó de retocar este pasaje para suavizarlo un poco.

<sup>202</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, cap. XVIII, ed. cast. cit., p. 125. Eso sí, recomienda guardar las buenas maneras y advertir a los aliados de la ruptura, impuesta siempre por una menesterosidad ineludible, claro está.

<sup>203</sup> Cfr. *ibíd.*, *supra*.

<sup>204</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, caps. XXVI y III, ed. cast. cit., pp. 188 y 28 (columna izquierda).

ra cuando Federico pretendía oficial como filósofo moral se olvidaba por completo del político entregado al pragmatismo, tal como éste tampoco sabía renegar enteramente de aquél. Por eso, como ya vimos anteriormente, se queja con amargura de que los filósofos veneren a Marco Aurelio (aquel emperador que, pese a su vocación filosófica, se puso al frente de sus ejércitos para ensanchar las fronteras del imperio e imponer después la *pax romana*) y, en cambio, no dejen de criticar a quien intenta emularlo para mantener cierto equilibrio entre las distintas potencias europeas. Esta censura por parte de quienes considera sus colegas le parece hartamente injusta y sólo puede obedecer en su opinión al desconocimiento de una ciencia, la política, que tiene sus propias reglas<sup>205</sup>.

«Vos —le aduce Federico a Voltaire— despotricáis cómodamente contra los que sostienen su derecho y sus pretensiones con las armas en la mano; sin embargo, me acuerdo de una época en la que, de haber tenido un ejército, lo hubierais empleado sin titubear contra cualesquiera de vuestros contrincantes. Mientras el arbitraje platónico del abate de Saint-Pierre no tenga lugar, los reyes no disponen de otros medios para dirimir sus diferencias que apelar a los hechos, con objeto de arrancar a sus adversarios aquello que no podría conseguirse por medio de ningún otro expediente»<sup>206</sup>.

En honor suyo debe hacerse constar que Federico no sólo supo mostrarse sarcástico con las teorías del

<sup>205</sup> Cfr. el aserto que remite a la nota 131.

<sup>206</sup> Cfr. carta de Federico a Voltaire del 25.7.1742; ed. cit., vol. II, p. 138.

abate de Saint-Pierre (cuya puesta en práctica, por otra parte, no dejaba de añorar su ego filosófico), sino también consigo mismo y, de paso, con el carácter extremadamente veleidoso de las valoraciones vertidas por los filósofos que no están inmersos en la faena política y son inexpertos en esa materia. «Si os dijera —escribe a Voltaire— que los pueblos de dos comarcas alemanas han abandonado sus haciendas para degollar a otros pueblos de quienes desconocían incluso el nombre y que han ido hasta lejanas tierras para hacer tal cosa, sólo porque su señor tenía un tratado con otro príncipe, no cabe duda de que reputaríais a esas gentes como locos furiosos, por prestarse así a los caprichos y a la barbarie de su señor. En cambio, si os informase de que el rey de Prusia, enterado de que los Estados de su aliado el emperador eran asolados por la reina de Hungría, ha corrido en su auxilio y ha unido sus tropas a las del rey de Polonia para realizar una maniobra de distracción en Austria, sirviendo así a su aliado, a buen seguro que calificaríais estos hechos como una expresión de generosidad y heroísmo. Y, sin embargo, mi querido Voltaire, ambos cuadros describen una y la misma cosa. Se trata de la misma mujer, a la que se representa en primer lugar con su cofia de dormir, despojada de todos sus seductores encantos, y a continuación con su maquillaje, su dentadura postiza y toda suerte de acicalamientos»<sup>207</sup>.

Barbarie o heroísmo. He aquí la distinta valoración que un filósofo haría de los mismos hechos, con arre-

<sup>207</sup> Cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 23.3.1742; ed. cit., vol II, pp. 118-119.

glo al modo en que le fueran presentados. Este carácter sumamente veleidoso del enjuiciamiento filosófico, apuntado aquí en clave satírica por Federico, sirve para explicarnos la razón de que él mismo supusiera cosas aparentemente tan dispares como un sueño y una pesadilla para dos egregios representantes de la ilustración francesa. El mismo personaje cuyo acceso al trono representó un sueño para Voltaire sería reputado de pesadilla por Diderot.

#### 4.4. UNA PESADILLA PARA DIDEROT

Hace tan sólo seis décadas que se publicó por primera vez un opúsculo inédito de Diderot en donde quiso replicar a un ensayo del monarca prusiano. Aunque su título no le fue puesto sino por quien lo editó, éste acertó al titularlo *Páginas contra un tirano*<sup>208</sup>, pues así es exactamente como catalogaba su autor a Federico. La escasa simpatía que Diderot le profesaba queda bien reflejada en esta obra, cuya última línea se muestra bien elocuente a este respecto, dado que acaba con esta exclamación:

<sup>208</sup> Cfr. Denis DIDEROT, *Pages inédites contre un tyran* (édition Venturi). París, 1937. El manuscrito, redactado en 1771 portaba el título de *Carta de Diderot acerca del Examen en torno a los prejuicios* y fue incorporado a los fondos de la Biblioteca Nacional de París en el año 1888. Voltaire, sin embargo, vertió un juicio muy distinto acerca del mismo ensayo donde Federico comentaba el escrito de D'Holbach: «Tenía en mi biblioteca el *Ensayo sobre los prejuicios*, pero nunca lo había leído; había intentado recorrer sus páginas, pero se me había caído de las manos por su verborrea insustancial. Vos le habéis hecho el honor de criticarlo; ¡bendito seáis por haber transitado sobre pedruscos y convertirlos en auténticos diamantes! A veces los malos libros tienen de bueno el propiciar otros buenos» (cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 8 de junio de 1770; ed. cit., vol. III, p. 178).

«¡Dios nos libre de un soberano que se parezca a esta especie de filósofo!»<sup>209</sup>.

Su desprecio hacia el monarca prusiano hizo que Diderot le consagrara otro de sus escritos, al que tituló *Acotaciones marginales a Tácito hechas por el puño y letra de un soberano*, aun cuando sea conocido por su algo más corto subtítulo, a saber, *Principios de política de los soberanos*. La puesta en escena imaginada por Diderot era bastante simple. Las presuntas notas marginales que —según su ficción— Federico habría hecho en sus ejemplares de Tácito constituirían todo un mosaico de máximas absolutistas y servirían para desenmascarar su maquiavelismo. Aunque no escribe su nombre, Diderot alude sutilmente a Federico en uno de los últimos párrafos, al mentar de pasada que dicho soberano, es decir, el presunto autor de las anotaciones marginales allí recogidas, es aficionado a la flauta<sup>210</sup>.

En la mente de dicho flautista pone máximas que sí se compadecen con las del monarca prusiano y otras que pecan de ser demasiado caricaturescas para dibujar un retrato mínimamente verosímil del mismo. Entre las primeras encajarían algunas como éstas: «Al extranjero no hay que mandar ministros, sólo espías»; «en el interior tampoco hace falta ministro alguno, sino meros recaderos»; o «hay que ser el primer soldado del ejército»<sup>211</sup>. Todas ellas responden bien, como hemos tenido la ocasión de comprobar, a ciertas convicciones

<sup>209</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 148.

<sup>210</sup> Cfr. Denis DIDEROT, «Principes de politique des souverains», en *Oeuvres politiques* (textes établis avec introductions, bibliographies et notes par Paul Vernière), Garnier, París, 1963; máxima CCXXV, pp. 206 y 153.

<sup>211</sup> Cfr. máximas XCVII, XCVIII y CI, en *op. cit.*, p. 180.

de Federico. Sin embargo, hay un segundo grupo que no cuadran con ellas, cual sería el caso de la siguiente: «Un soberano que depositara un mínimo de confianza en esos pactos jurados con tanta solemnidad, sería exactamente igual de imbécil que quien, ajeno a nuestras costumbres, concediese algún valor a esas huestras declaraciones de humildad con que rematamos nuestras cartas»<sup>212</sup>. A estas alturas, estamos lo suficientemente familiarizados con las cuitas morales del filósofo de *Sans-souci* en todo cuanto atañe a pactos y promesas, como para no descalificar los excesos derrochados por Diderot al querer acometer su caricatura de un tirano despótico, sirviéndose para ello del perfil de Federico, el cual acaba por escabullirse del marco al que quiere circunscribirlo su histriónica puesta en escena.

No contento con esta exagerada caricaturización, Diderot utiliza también a Federico como telón de fondo cuando redacta el séptimo capítulo —titulado *En torno a la moral de los reyes*— de sus *Conversaciones con Catalina II*. Curiosamente, al querer justificar o legitimar parcialmente las actuaciones de Catalina desacreditando a su oponente prusiano, Diderot, que pretende presentar los alegatos propios del fiscal en esta causa contra Federico, acaba oficiando como abogado defensor de ambos monarcas y aboga durante unos instantes en favor de las tesis mantenidas por aquel a quien quería caracterizar como un despreciable tirano.

«Dudo —argumenta Diderot— que la justicia de los reyes, y en consecuencia su moral, pueda identificarse con la de los particulares, porque la moral de un particu-

<sup>212</sup> Cfr. máxima CC, en *op. cit.*, p. 199.

lar no depende sino de él mismo, mientras que la de un soberano suele depender de algún otro soberano»<sup>213</sup>. «Encuentro imposible —añade— que la justicia, y por consiguiente la moral, del hombre público y del hombre privado, sean idénticas, y ese derecho de gentes del que tanto se habla nunca ha sido ni será sino una mera quimera; el grito del débil, que éste arrancaría de su vecino si fuera el más fuerte, supone tan sólo uno de los más hermosos tópicos de la filosofía»<sup>214</sup>.

Sí, en opinión de Diderot, la defensa del más débil no pasará de ser un lugar común entre los filósofos, al menos hasta que una instancia investida con los poderes atribuidos tradicionalmente a la divinidad ponga orden en estos asuntos. Ese hábil dramaturgo que Diderot lleva dentro termina su aparente defensa del despotismo con una sutil amenaza de índole profética. Todo seguirá siendo así hasta que quien tiene de verdad el poder, esto es, el pueblo, decida ejercerlo. Mientras tanto «el filósofo aguarda pacientemente al quincuagésimo buen rey que saque provecho de sus trabajos. En la espera esclarece a los hombres acerca de sus derechos inalienables. Modera el fanatismo religioso. Dice a los pueblos que son los más fuertes y que, si van a una matanza, es porque se dejan llevar. Prepara las revoluciones que siempre sobrevienen cuando el infortunio es tan extremo como para compensar la sangre derramada»<sup>215</sup>.

<sup>213</sup> Cfr. Denis DIDEROT, «Entretiens avec Catherine II (1773)», en *Oeuvres politiques*, ed. cit., p. 316.

<sup>214</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 318.

<sup>215</sup> Cfr. *ibid.*, p. 320.

Bueno, pero dejemos a un lado la filosofía política de Diderot y aquellos deberes que atribuye irónicamente a los filósofos para volver al tema concreto de nuestro estudio. Después de todo, Diderot ha sido invitado a comparecer aquí porque ahora nos interesaba compulsar su parecer sobre Federico:

«El rey de Prusia —leemos en *Mi ensoñación, muy mía, de Denis el filósofo*— nos merece nuestro más ilustre odio; los filósofos le odian porque lo consideran un político ambicioso, sin fe, para el que nada hay de sagrado; un príncipe que no repara en sacrificar todo, comprendida la felicidad de sus súbditos, a su poder actual, el eterno botafuego de Europa»<sup>216</sup>.

Lo más llamativo es que, tras esta sarta de improprios contra el monarca prusiano, Diderot da en dedicarle un rosario de ditirambos a Catalina la Grande. Surge, pues, esta interrogante: ¿qué rasgos diferencian tan radicalmente al uno de la otra? ¿Cuál es el infalible criterio que permite a Diderot discernir con tanto tino entre un tirano execrable y una déspota ilustrada *comme il faut*? Todas estas preguntas no admiten sino una clase de contestación. En primer lugar, se impone creer que tanto Voltaire como Diderot sólo saben ilusionarse y co-bijar sueños con aquel gobernante al que pretenden convertir en filósofo. Voltaire sueña con Federico mientras escriben juntos un tratado de moral para príncipes.

<sup>216</sup> Cfr. Denis DIDEROT, *Escritos políticos* (estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Hermosa Andújar), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 117.

Diderot, por su parte, realizó un viaje de ochocientas leguas hasta San Petersburgo para instruir a la emperatriz rusa. Sus *Memorias para Catalina II* abarcan un sinfín de temas extraordinariamente variados<sup>217</sup>, destinados a reforzar sus presuntas convicciones liberales. Pero Catalina, pese a sus lecturas de Montesquieu y de Beccaria, no deja de ser una déspota<sup>218</sup>. ¿Qué la distinguía entonces del monarca prusiano ante los ojos de Diderot? ¿Por qué denostaba tanto al primero mientras manifestaba ciertas muestras de respeto hacia la segunda? ¿Cuál es la razón de que su parecer fuera tan distinto en uno y otro caso?

A buen seguro, la respuesta que se me ocurre no sería muy de su agrado, tanto más cuanto que se basa en una simple anécdota biográfica. Con arreglo a esta hipótesis, Diderot habría querido mostrarse agradecido con quien le salvó de la miseria y procuró una buena dote a su hija. Pues Catalina II de Rusia no sólo compró su biblioteca y le permitió seguir conservándola hasta su muerte, sino que además le otorgó una sinecura por cuidársela hasta entonces, convirtiéndolo así en bibliotecario de la corte rusa<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> Cfr. Denis DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II* (Texte établi d'après l'autographe de Moscou, avec introduction, bibliographie et notes para Paul Vernière), Garnier, París, 1966. Las múltiples vicisitudes del manuscrito, extraviado durante más de un siglo, están recogidas por el editor en su introducción (cfr. *ibíd.*, pp. iv y ss.).

<sup>218</sup> Cfr. *op. cit.*, p. xv.

<sup>219</sup> Cfr. P. N. FURBANK, *Diderot. Biografía crítica* (trad. de María Teresa La Valle), Emecé Editores, Barcelona, 1994, p. 304. Voltaire mismo no dejó de mostrarse irónico para con Diderot, calificando de sutil «soborno» ese nombramiento: «La emperatriz de Rusia puede guerrear tranquilamente, al haber obtenido de Diderot, a cambio de una buena suma, una dispensa para que los rusos combatan contra el turco» (cfr. la carta de Voltaire a Federico fechada el 24 de mayo de 1770; ed. cit., vol. III, p. 176). En este mismo sentido, Federico se permite bromea sobre otro filósofo, Grimm, al

En resumidas cuentas, Catalina fue para Diderot lo que Federico representó en el caso de Voltaire hasta su ruptura: un espléndido mecenas<sup>220</sup> con el que no venía mal mostrarse condescendiente. Y, en este contexto, resulta sumamente curioso que Diderot atribuyese a Federico, es decir, al flautista de Potsdam, este pensamiento: «Verse halagado resulta sencillo, pues cuesta poco el corromper a los hombres de letras; basta con mostrarse afable, prodigar algunas carantoñas y emplear una modesta suma de dinero»<sup>221</sup>. Quizá estas líneas nos hablen mucho más de Diderot que del monarca prusiano (a quien dicho sea de paso le molestaban sobremanera los halagos gratuitos del adulador profesional)<sup>222</sup>.

¿Hasta qué punto le incomodó a Diderot esta dependencia económica respecto de una déspota como Catalina? ¿Cuánto ayudó este hecho a tergiversar su valoración pública de la emperatriz rusa? ¿Podría determinar este factor su distinción entre una y otra clase de tiranos, habida cuenta de que fue forjada para dos casos tan concretos? ¿Acaso sus respectivos mecenazgos

---

que Catalina II nombró coronel de sus ejércitos: «Grimm ha llegado aquí desde Petersburgo. Hemos hablado mucho de la pantocratríz [Catalina de Rusia], de sus leyes y de las medidas que adopta para civilizar su nación. Grimm ha sido nombrado coronel; no conviene que olvidéis este título, el cual ha convertido en militar a ese filósofo» (cfr. la carta de Federico a Voltaire fechada el 24 de septiembre de 1777; ed. cit., vol. III, pp. 414-415).

<sup>220</sup> «El nombramiento de gentilhombre de cámara, un sueldo de veinte mil libras anuales, casa, carruajes y la cruz de la Orden del Mérito, fueron los primeros obsequios del rey de Prusia a su amigo Voltaire, cuando le tuvo a su lado...» (cfr. Antonio ESPINA, *Voltaire y el siglo XVIII*, Ediciones Júcar, Madrid, 1974, pp. 91 y ss.)

<sup>221</sup> Cfr. Denis DIDEROT, *Principes de politique des souverains*, ed. cit., máxima LXXXVII, pp. 178-179.

<sup>222</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, ed. cit., cap. XXIII.

pueden ayudar a explicar que Federico representase un hermoso sueño para Voltaire y una onerosa pesadilla en quien se veía financiado por su rival político? ¿Puede ser tan tenue (por no decir alguna otra cosa) la sutil frontera que viene a separar un dictamen filosófico de su contrario, hasta el punto de poder trocar un sueño en una pesadilla?

Sean cuales fueren las respuestas que demos a todas estas interrogantes, no estará de más allegar una tercera opinión que no se vea tan condicionada por este factor del mecenazgo. Nueve años después de haber muerto el monarca prusiano, en el primer artículo definitivo de su ensayo *Hacia la paz perpetua*, Kant elogiará la figura de Federico el Grande, a quien ve como alguien capaz de acometer las reformas que conjuren esa revolución augurada por Diderot cuando la situación se hace insoportable. Más concretamente, Kant alaba la definición que Federico hace de sí mismo como primer servidor del Estado. «El soberano —había escrito el autor del *Antimaquiavelo*—, lejos de ser el dueño absoluto de los pueblos que se hallan bajo su dominio, no es él mismo sino su primer servidor»<sup>223</sup>. Según explicaba Federico en su *Ensayo sobre las formas de gobierno y los deberes de los soberanos*, al explorar los orígenes del pacto social<sup>224</sup>, el soberano ha-

<sup>223</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, ed. cast. cit., cap. I, p. 16.

<sup>224</sup> «Esa gran verdad: "actuar para con los demás como quisiéramos que se comportaran respecto a nosotros", se convierte así en el principio de las leyes y del pacto social, de donde mana el amor a la patria, considerada como el asilo de nuestra felicidad» (cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Essais sur les formes de gouvernement, et sur les devoirs des souverains (1781)», en *Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. cit., vol. IX, p. 196.

bría sido designado tal como garante de las leyes; una idea que ya había desarrollado con algún detenimiento cuarenta y un años antes en el primer capítulo del *Antimaquiavelo*.

«Los pueblos —razonaba entonces—, habiendo encontrado necesario, de cara a su tranquilidad y su mantenimiento, el contar con jueces para dirimir sus diferencias, protectores para salvaguardarles en la posesión de sus bienes frente a los enemigos, soberanos para concitar sus distintos intereses en un interés común, dieron en escoger de entre ellos a los que consideraron más prudentes, más justos, más desinteresados, más humanos y más valerosos, para gobernarlos [y echar sobre sí la pesada carga de tener que velar por todos sus asuntos]»<sup>225</sup>. Esta última línea (la encerrada entre corchetes) fue suprimida por Voltaire a la hora de publicar el texto. Sin embargo, no se trataba de una mera licencia retórica, dado que Federico sí sentía como una pesada carga las responsabilidades propias del gobernante y envidiaba la tranquila vida del filósofo dedicado por entero al estudio, como hemos visto anteriormente. Por eso su soberano ideal responde a ese arquetipo estoico del sabio, al que tanto habría sabido aproximarse Marco Aurelio<sup>226</sup>. Para Federico su cargo conllevaba muchas más cargas que

<sup>225</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo*, ed. cit. cap. I, p. 16.

<sup>226</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Essais sur les formes de gouvernement, et sur les devoirs des souverains (1781)», ed. cit., vol. IX, p. 210. En su correspondencia con Voltaire Federico se hace eco del viejo sueño platónico que Rabelais había recogido en el capítulo 45 de su *Gargantua*: «Los pueblos, dijo un pensador de la Antigüedad, no serán felices hasta que sus sabios devengan reyes» (cfr. la carta fechada el 13 de agosto de 1775; ed. cit., vol. III, p. 354).

privilegios<sup>227</sup>, habida cuenta de que su responsabilidad le acarreaba serias cuitas morales<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> «Los reyes no han sido revestidos con la autoridad suprema para zambullirse impunemente en la molicie y el lujo; no son educados por encima de sus conciudadanos para que su orgullo, pavoneándose en la representación, insulte con menosprecio la simplicidad de las costumbres, la pobreza, la miseria; no han sido puestos al frente del Estado para mantener cerca de sus personas a un atajo de holgazanes cuya ociosidad e inutilidad engendren todos los vicios» (cfr. *ibíd.*, p. 199). Por lo demás, la entrega del soberano a sus tareas debe ser absoluta, y esto no le permite delegar en ministros o tener amantes favoritos que acaben por gobernarlo a él (cfr. *ibíd.*).

<sup>228</sup> Veamos un ejemplo de las mismas: «En las materias civiles es preferible seguir la máxima de salvar al posible culpable antes que castigar a un solo inocente. Después de todo, ante la incertidumbre sobre su inocencia, ¿acaso no vale más mantenerle preso en lugar de apresurarse a ejecutarlo?» (cfr. carta de Federico a Voltaire del 11.10.1777; ed. cit., vol. III, p. 416).

---

V. «POLÍTICO MORAL»/«MORALISTA POLÍTICO».  
KANT Y SU ARTÍCULO SECRETO  
SOBRE LA QUIMERA DEL FILÓSOFO REY

«El príncipe no es otra cosa —sentencia Federico en su escrito sobre los deberes del soberano— sino *el primer servidor del Estado*, viéndose por ello obligado a comportarse con probidad, prudencia y un completo desinterés, *como si* a cada momento debiera rendir cuentas de su administración a los ciudadanos»<sup>229</sup>.

Desde luego, este planteamiento no podía sino complacer a Kant e incluso cabe preguntarse hasta qué punto no lo conocía y pudo quedar subrepticamente inspirado por él. Como se sabe, Kant recreó la teoría rousseauniana del pacto social, para reconvertirla en una ficción heurística con arreglo a su filosofía del *como si*. Para Kant, el contrato social «es una mera idea de la razón, pero que tiene una indudable realidad (de índole práctica), a saber, el obligar a todo legislador para que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y considere a cada súbdito, en la medida en que quiera ser ciudadano, *como si* hubiera expresado su acuerdo con una

---

<sup>229</sup> Cfr. FEDERICO II DE PRUSIA, «Essai sur les formes de gouvernement, et sur les devoirs des souverains» (1781), ed. cit., vol IX, p. 208. La cursiva es mía.

voluntad tal. Pues ésta es la *piedra de toque de la legitimidad* de toda ley pública»<sup>230</sup>. ¿No admitiría esta recreación kantiana del contrato social de Rousseau ser expresada en los términos utilizados por Federico, esto es, gobernar como si se hubiera de rendir cuentas en todo momento ante la ciudadanía?

En palabras de Alexis Philonenko, Kant habría interpretado el contrato social como una especie de «cuarta fórmula» del imperativo categórico cuya principal peculiaridad estriba en tener un único usuario por cuanto sólo atañe al soberano<sup>231</sup>. Philonenko no la explicita, pero esta cuarta formulación del imperativo categórico kantiano podría expresarse más o menos así: «¡Soberano!, al gobernar, has de tomar a los ciudadanos como fines en sí mismos y no utilizarlos jamás tan sólo como simples medios instrumentales para la consecución de tus propios objetivos particulares; así pues, tus normas deben poseer un carácter universalizable para que puedan verse suscritas por todos cuantos hayan de acatarlas y también deben mostrarse tan ecuanímes como si hubieran emanado autónomamente de aquella voluntad general del pueblo que tú te limitas a representar». Ésta podría ser una de las muchas enunciaciones posibles del pacto social kantiano, habida cuenta de que semejante fórmula del imperativo categórico trasladaría sus reales

<sup>230</sup> Cfr. Immanuel KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. VIII, 297; «En torno al tópico tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», en I. KANT, *Teoría y Práctica* (versión castellana de Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 1986, p. 37. He suprimido una cursiva del propio Kant e introducido las tres que figuran en esta cita.

<sup>231</sup> Cfr. Alexis PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1968, pp. 58 y ss.

al terreno estrictamente político e intentaría compendiar las tres formulaciones enunciadas por Kant para su formalismo ético. Pero este singular imperativo político-moral tampoco deja de compadecerse con la breve fórmula propuesta por el monarca prusiano. Recordémosla una vez más: «Administra el Estado con total honradez, prudencia y desinterés, como si a cada instante debieras justificar tu gestión ante los ciudadanos que forman parte del mismo». ¿Aprobaría Kant esta formulación de Federico? ¿La consideraría compatible con su ficción heurística del contrato social? Es muy probable que sí. No en vano, Federico representó a los ojos de Kant todo un modelo para su filosofía política<sup>232</sup>, la cual apostaba decididamente por una serie de *reformas* graduales que fueran perfeccionando el corpus legislativo para evitar un traumático proceso *revolucionario*.

Al parecer de Kant, cuanto mayor sea la representatividad tanto más fácil será realizar su apuesta por el reformismo, puesto que la dispersión del poder no conduciría en última instancia sino a una conflictiva y absolutamente disfuncional multiplicación de soberanos o —para expresarlo con más exactitud— de aspirantes a serlo. El objetivo de conseguir una constitución política lo más perfecta posible mediante continuas reformas resulta entonces menos complicado para la monarquía y cuesta mucho alcanzarlo merced a un régimen aristocrático, resultando prácticamente imposible para una democracia salvo que se apele al ingrato expedien-

<sup>232</sup> Alguien podría querer aplicar a este laudatorio juicio de Kant la variable del mecenazgo: ¿acaso no estaría mostrando este probo funcionario del Estado prusiano gratitud hacia su antiguo jefe administrativo?

te de la revolución<sup>233</sup>. Si no estoy muy equivocado, a juicio de Kant, Federico el Grande habría intentado (cosa muy distinta es que consiguiera hacerlo en un grado más o menos admisible) poner en práctica la principal obligación que los propios preceptos kantianos pretendían imponer a todo soberano. ¿Cuál era esa misión primordial? Ni más ni menos que cumplir con este imperativo:

«Es deber de los monarcas —leemos en la segunda parte de *El conflicto de las facultades*—, aunque manden *autocráticamente*, gobernar pese a todo de modo *republicano* (que no democrático), esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad (tales como los que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo), si bien no se le pida literalmente su consentimiento para ello»<sup>234</sup>.

El filósofo de Königsberg nunca rehuía las aporías por muy paradójicas que fuesen y tampoco lo hace aquí, aunque sea consciente de lo impopular que puede resultar su parecer y la facilidad con que cabría tergiversarlo.

Será todo lo paradójico que se quiera, pero, en su honesta opinión, el autócrata es quien mejor puede

<sup>233</sup> Cfr. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, AK. VIII, 350; cfr. I. KANT, *La paz perpetua* (versión castellana de Joaquín Abellán, con prólogo de Antonio Truyol), Tecnos, Madrid, 1985.

<sup>234</sup> Cfr. Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Ak., VII, 91; cfr. «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero), Tecnos, Madrid, 1987, p. 96.

gobernar siendo fiel a un espíritu republicano, siempre que no se quiera concitar la violencia inherente a un indeseable proceso revolucionario. Desde luego, Kant aplaude con entusiasmo la Revolución francesa, como símbolo de un proceso que viene a restituir los conculcados derechos del pueblo, cuando sus administradores hayan realizado una desastrosa gestión de los mismos, pero asimismo entiende que hubiera sido mejor no dar pie a esa situación mediante una serie de oportunas reformas constitucionales, atentas a introducir los cambios que actualicen la preservación de tales derechos<sup>235</sup>.

---

<sup>235</sup> Cfr. el quinto epígrafe de mi trabajo «La versión kantiana de “la mano invisible” (y otros alias del destino)», en *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, ed. cit., pp. 111 y ss. Quizá esta fórmula kantiana del autócrata destinado a gobernar de un modo republicano para evitar la revolución con sus reformas, pretende conjurar aquel ciclo histórico que las distintas formas de gobierno irían experimentando una y otra vez según la lúcida exposición de Maquiavelo. Conforme a esa circular evolución, toda *monarquía* desemboca tarde o temprano en una *tiranía* que da paso a un gobierno *aristocrático* y éste, al tornarse *oligárquico*, propicia una *democracia* que, inevitablemente, no tarda en instaurar de nuevo aquel primigenio régimen monárquico, iniciándose de nuevo ese inexorable periplo histórico: «Cuando elegían a un *príncipe* ya no iban directamente al de mejores dotes físicas, sino al que fuese más prudente y más justo. Pero como luego se comenzó a proclamar a los príncipes por sucesión y no por elección, pronto comenzaron los herederos a desmerecer a sus antepasados y, dejando de lado las acciones virtuosas, no se ocupaban sino de superar a los demás en suntuosidad y lascivia, de modo que, comenzando el príncipe a ser odiado y a tener miedo por ese odio, pasó rápidamente del temor a la ofensa y así nació la *tiranía*. Y así surgieron las conspiraciones contra los príncipes, fraguadas por aquellos que aventajaban a los demás en grandeza de ánimo y *nobleza*, los cuales no podían soportar la deshonesto vida del príncipe. Entonces la multitud se levantó en armas contra el príncipe y, cuando éste fue arrojado del trono, obedeció a los jefes de la conjura, que considera sus libertadores. Éstos, que recelaban hasta del nombre de un jefe único, constituyeron un gobierno formado por ellos mismos en el que se postergaba todo interés propio en aras de la utilidad común. Sin

En aras de la eficacia, para que dichas reformas puedan ir introduciéndose paulatinamente, aboga por una concentración de poderes en el soberano, quien, a la hora de promulgar sus leyes, contaría con una magnífica piedra de toque para compulsar su legitimidad, cual es esa idea del pacto social que ya conocemos. El soberano podrá equivocarse al adoptar unas medidas determinadas, pero siempre le cabrá preguntarse si su ley se complace con aquel principio, ya que «tiene a su disposición, incluso *a priori*, aquella idea del contrato originario como criterio infalible (sin tener que aguardar, como con el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus medidas). Pues basta con que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley, por muy dura que le resulte, para que esa ley sea legítima»<sup>236</sup>.

embargo, al tocarles administrar a sus hijos, que no conocían los cambios de la fortuna ni podían sentirse satisfechos con esa igualdad cívica, se tornaron ambiciosos y se hicieron tan odiosos como el tirano, por lo que la multitud, harta de su gobierno, se convirtió en dócil instrumento de cualquiera que quisiera derrocar a esos *oligarcas*. Una vez expulsados, el pueblo se inclinó por la *democracia*, ordenándola de manera que ni los poderosos ni un príncipe pudieran acaparar autoridad alguna. Con todo, al extinguirse la generación que había organizado ese gobierno popular, cundió pronto el desfreno y, viviendo cada uno a su aire, se hacían cada día mil injurias, hasta que, para huir de tal desorden, se volvió de nuevo al principado. Tal es el círculo en que giran todas las repúblicas» (cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos*, Libro I, cap. 2; ed. cast. cit., pp. 33-35). Teniendo en cuenta esta teoría circular, poco importa cuándo escribiera Maquiavelo *El príncipe* y los *Discursos*, pese a lo sostenido por Hans BARON en su excelente trabajo «Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El príncipe*» (cfr. *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; pp. 333 y ss.), ya que se trataría de dos momentos del mismo proceso.

<sup>236</sup> Cfr. *Über den Gemeinspruch...*, Ak. VIII, 299; cfr. *Teoría y práctica*, ed. cast. cit., p. 39.

Buscar la propia felicidad es asunto de cada cual y constituye una tarea personal e intransferible. Kant no aprueba el paternalismo eudemonista por parte del Estado. Aquel que lo administre deberá limitarse a procurar una esfera de colibertad, un marco de convivencia en donde cada uno pueda perseguir su felicidad respetando los derechos ajenos<sup>237</sup>. Ahora bien, ese republicanismo kantiano del que debe hacer gala el autócrata de turno tiene una indudable ascendencia platónica, la cual es reconocida expresamente por el propio Kant: «La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina *ideal platónico (res publica noumenon)*, no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general»<sup>238</sup>.

El ideal platónico del republicanismo *no es una vana quimera*, según afirma Kant literalmente aquí. ¿Significa esto que Kant suscribe todos los principios políticos de Platón, incluida su panacea del filósofo rey? Es más, ¿acaso Federico el Grande habría encarnado este rey filósofo a juicio de Kant, a la vista de los encomios que le prodiga? La pregunta no es en absoluto baladí, porque, como se habrán dado cuenta, una contestación afirmativa impondría proceder a cambiar el título del presente

<sup>237</sup> Cfr. *ibid.* Ak. VIII, 302; p. 44. Cfr. igualmente Roberto R. ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica*, ed. cit., pp. 172 y ss.

<sup>238</sup> Cfr. *Der Streit...*, Ak., VII, 90-91; ed. cast. cit., p. 95.

trabajo y eso representaría un verdadero contratiempo a estas alturas. Menudo lío.

Afortunadamente no es así. El elogio destinado al monarca prusiano por gustar de autopresentarse como primer servidor del Estado no debe inducirnos a pensar que todas estas interrogantes cuenten con una respuesta positiva. Federico representaba, eso sí, a un autócrata ilustrado que albergó en su ánimo la intención de gobernar con un espíritu republicano, lo cual reportaba para Kant ciertas ventajas (que ya han quedado suficientemente consignadas) con respecto a otras posibilidades menos afortunadas. Pero en modo alguno cabría identificarlo con el rey filósofo añorado por Platón. Entre una y otra figura mediaría un infranqueable abismo, que tampoco sería conveniente salvar, según señala Kant en su ensayo sobre la paz perpetua, cuando reputa de quimérica esta presunta panacea platónica para todos los males políticos.

«No cabe confiar —escribió Kant en su artículo secreto de *Hacia la paz perpetua*— en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente aquella libertad que debe caracterizar al juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a la casta de los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea»<sup>239</sup>.

<sup>239</sup> Cfr. *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 369; la traducción es mía. Por supuesto, como cualquier lector mínimamente perspicaz habrá advertido ya, nos encontramos ante la reflexión que, no sólo inspiró el título del presente libro, sino que también sirvió de acicate a su lenta gestación.

Difícilmente podría ser más demoledor este aserto kantiano que, sin mediar ninguna clase de contemplación o paliativo, decide arrojar por la borda, cual si se tratara de un pesado e inservible lastre, aquel quimérico sueño del filósofo convertido en rey que tanto anhelase Platón durante toda su vida y a lo largo de sus escritos. Este implacable diagnóstico kantiano hace ver con toda claridad que, ante su nada ingenua mirada, filosofar y gobernar constituyen sendos oficios totalmente incompatibles, por lo que resulta necio confiar en una posible alternancia de los mismos, puesto que nadie puede llegar a desempeñarlos al mismo tiempo. De hecho, semejante ideal no sólo es impensable, a la par que imposible de realizar, sino que ni tan siquiera resulta juicioso el proponérselo como una meta de corte asintótico, por cuanto que representa una verdadera *liaison dangereuse* para los dos *partenaires* en liza. Discernir lo más atinado desde un punto de vista moral y ejercer el poder político suponen actividades que no deben entremezclarse para bien de ambas. A su modo de ver, su relación es mutuamente peligrosa, puesto que arruina sus respectivos intereses. El poder político pervierte irremisiblemente a la consideración moral, al hipotecar su libertad y empañar su necesaria objetividad, mientras que, por otra parte (si bien esto no lo advierte Kant aquí) la ética sólo sabe suscitar una ineficaz impotencia en quien ha de tomar decisiones políticas. Así las cosas, antes que intentar tender un puente sobre tal abismo, vale más dejar a cada uno en la orilla que le corresponde, aunque con ello no se abogue ni mucho menos por una incomunicación entre ambos lados. Todo lo contrario. Pues una cosa es que no puedan ni

deban identificarse dentro de un mismo sujeto y otra muy distinta que no se necesiten el uno al otro. Nada de acallar a los filósofos, una de cuyas obligaciones, justamente, consistiría en asesorar, cuando no reconvenir, a los reyes, para que la tarea de los gobernantes quede iluminada por sus publicaciones. La filosofía estaría desde luego al servicio del monarca, mas no para colocarse tras él y recoger la cola de su manto, justificando sus tropelías, sino para precederle y preservarlo de las tinieblas al iluminar el camino con su antorcha ética.

Una ingrata experiencia gravita sobre Kant al proclamar esta tesis: la censura<sup>240</sup>, ya que había sido amonestado por el sucesor de Federico y se le había prohibido publicar nada sobre asuntos concernientes a la religión. Como confiesa en su prólogo a *El conflicto de las Facultades*<sup>241</sup>, Kant prometió no escribir a ese respecto en vida del monarca cuyo ministro le había censurado. Sin embargo, al publicar *Hacia la paz perpetua*, Kant parece dispuesto a demostrar que dicha promesa no le impedía hablar de muchas otras cosas<sup>242</sup>. Las líneas que hemos transcrito un poco más arriba no aparecían en la primera edición del ensayo kantiano sobre la paz perpetua. Quizá fuera el éxito editorial del que gozó este pequeño

<sup>240</sup> Cfr. Roberto R. ARAMAYO, *Antología de Kant*, Península, Barcelona, 1991, pp. 15-16.

<sup>241</sup> Cfr. Immanuel KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (versión castellana de Roberto R. Aramayo; estudio introductorio de José Gómez Caffarena), Debate/CSIC, Madrid, 1992, pp. 55-56.

<sup>242</sup> Cfr. Allen W. WOOD, «Kants Entwurf für einen ewigen Frieden», en «Zum ewigen Frieden». *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant* (hrsg. von Reinhard Merkel und Roland Wittmann), Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1996, p. 68.

escrito, traducido de inmediato al francés, lo que animó a Kant para incorporarlas en la segunda edición, donde fueron añadidas como un «artículo secreto» de dicho tratado. Este opúsculo kantiano contiene grandes dosis de una ironía inhabitual en el autor de las tres *Críticas* y que se refleja en la propia estructura del escrito, cuyo empeño es parodiar el estilo de los protocolos diplomáticos destinados a sellar un momentáneo armisticio. En esos documentos no solía faltar algún que otro codicilo secreto y Kant decidió llevar su caricatura hasta el final con este anexo de última hora. Este *artículo secreto* deroga las aspiraciones platónicas de que los filósofos devengan reyes o viceversa, para declarar a la filosofía como una insoslayable instancia consultiva del poder, el cual debería recabar la opinión de un espectador cualificado, pero que no se halle comprometido en el juego de la política. Que quienes tienen responsabilidades de gobierno busquen asesoramiento en los moralistas, le parece a Kant mejor solución que la querencia platónica del rey filósofo. A su modo de ver, cualquiera que toque poder y quede atrapado en las telarañas de sus intrigas viene a perder automáticamente su sensibilidad moral. El afán por ganar esa peculiar partida de ajedrez prevalecerá sobre cualquier otro considerando. Los intereses del Estado anularán sin duda su personalidad ética, tal como sabemos que le ocurrió por ejemplo a Federico el Grande. Recordemos nuevamente que Maquiavelo retrató muy bien esta peculiar mutación, al decirnos que parece inevitable tener un ánimo en la plaza (*piazza*) y otro muy distinto dentro del palacio (*palazzo*)<sup>243</sup>, dado el profundo cambio de perspecti-

<sup>243</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos*, Libro I, cap. 47, ed. cast. cit., p. 145.

va que condiciona una u otra ubicación. De ahí que, según Kant, no convenga frecuentar el interior de las estancias palaciegas, cuando uno quiere seguir paseando libremente por en medio del ágora filosófica<sup>244</sup>.

Cualquier estadista experimentará sin remedio lo que aquí se ha bautizado como *síndrome de Giges* y, seducido por los encantos del poder, que por añadidura suele recubrirle a uno con el manto de la impunidad, dejará a un lado la lealtad o lo que sea necesario en aras de su conquista. En cambio, un espectador que no haya sido hechizado por sus encantos, como sería el caso del filósofo moral, podrá recordarle al gobernante, siempre que sea necesario, «que el juego de la política no se juega con fichas, sino con hombres de veras, con seres humanos de carne y hueso, cuyo bienestar e infortunio dependen de dicho juego»<sup>245</sup>. Este olvido es el que le reprocha Cassirer a Maquiavelo, el cual, fascinado por la brillantez de ciertas estrategias, no habría reparado en la deshumanización de sus ganadores favoritos.

Para paliar este olvido en que suele incurrir la clase política, Kant ofrece una receta bastante sencilla que no consiste sino en arrebatar al político su consustancial anillo de Giges, a fin de impedir que su comportamiento sea invisible, declarándose así como injustas todas

<sup>244</sup> Al fin y al cabo, Kant estaría llevando hasta sus últimas consecuencias lo razonado por Maquiavelo en el prólogo de *El príncipe*: «así como quienes dibujan el paisaje se sitúan en el punto más bajo de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y los lugares más elevados, y para estudiar la de las más bajas planicies ascienden al punto más elevado de los montes, de la misma forma» (cfr. ed. cast. cit., p. 32), la perspectiva del monarca, encerrado en las torres de su palacio, debería verse cumplimentada por quien habita en la plaza pública, esto es, por el filósofo.

<sup>245</sup> Cfr. E. CASSIRER, *El mito del Estado*, ed. cit., p. 170.

aquellas acciones relativas al derecho de los hombres que no se compadezcan con su publicitación. Toda máxima política que haya de permanecer oculta para no dar al traste con el propósito perseguido supone, sólo por eso mismo, una medida injusta. Esta piedra de toque, *la publicidad*, constituye un criterio negativo, que no sirve para conocer lo justo, pero sí para discriminar lo injusto, tal como explica en el último de los apéndices con que cuenta *Hacia la paz perpetua*, un apartado cuya misión es estudiar las posibilidades de lograr un acuerdo entre la ética y lo político, armonizando en la medida de lo posible sus respectivos intereses<sup>246</sup>.

En el citado *artículo secreto*, Kant se permite bromear con el emblema de los juristas, a quienes ahora presenta como meros representantes del poder establecido. Dicho emblema contiene la balanza propia del derecho y la espada de una implacable justicia. Sin embargo, nos dice socarronamente Kant, esa espada no sólo se usa para mantener alejado cualquier elemento extraño que pudiese alterar el perfecto equilibrio del fiel de la balanza, y también suele utilizarse como contrapeso del platillo que no interesa ver vencido. Esta tentación de inclinar la balanza en provecho propio sería lo que debe combatir el filósofo moral con sus adverten-

<sup>246</sup> A este respecto resulta provechoso consultar el artículo de José GÓMEZ CAFFARENA, «La conexión de la política con la ética (¿Logrará la paloma guiar a la serpiente?)», recogido en el volumen colectivo *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración (A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua de Kant»*, ed. cit., pp. 65 y ss. Caffarena subraya en su trabajo este aserto de Kant: «Aunque la Política es en sí un arte difícil, su conjunción con la Moral no es ningún arte; ya que ésta corta el nudo que aquélla no podía desatar en cuanto surgen desavenencias entre ambas» (cfr. *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 380).

cias y consejos. El filósofo queda convertido, pues, en una especie de árbitro cuya misión es velar por la buena marcha del juego para conseguir que se respeten ciertos principios éticos elementales, al someter a un enjuiciamiento público las actuaciones del poder político.

«La verdadera política —dictamina Kant— no puede dar un solo paso sin tributar antes vasallaje a la moral. El derecho es algo que debe ser salvaguardado como algo sacrosanto, sea cual fuere el sacrificio que tal cosa pudiese acarrear al poder establecido. A este respecto, no cabe partir la diferencia e inventarse una componenda intermedia como sería el híbrido de un derecho pragmáticamente condicionado (a medio camino entre lo justo y lo provechoso), sino que todo político debe doblar sus rodillas ante la justicia representada por el derecho»<sup>247</sup>.

En este orden de cosas, Kant viene a distinguir al *moralista político* del *político moral*. Mientras el primero se forja una moral útil a sus conveniencias, el segundo intentaría conjugar sus pautas de conducta con las exigencias éticas. El moralista político no dudará en invocar la *razón de Estado* para excusar su inmoralidad. Por contra, el político moral no estaría dispuesto a disolver su identidad ética en una instancia que pueda trascender la propia conciencia moral, *prefiriendo llegar a dimitir de su responsabilidad política antes que abandonar o hipotecar sus convicciones morales*. Por supuesto, sólo este último buscaría el asesoramiento del filósofo para que le vaya recordando su inexcusable compromiso con la ética.

<sup>247</sup> Cfr. *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 380. La traducción es mía.

Como ya se apuntaba en el preámbulo del presente trabajo, la exigencia ética y el imperativo político parecen condenados a no poder institucionalizar sus relaciones, ya que su casamiento suele dar lugar a un mero matrimonio de conveniencia, donde la moral pierde su personalidad al quedar eclipsada por el fuerte carácter de los apremios políticos, como muy bien sabe aquel a quien Kant denomina *moralista político*. En cambio, cuando sus encuentros vienen a ser tan fortuitos como furtivos, gracias a esas citas clandestinas que de vez en cuando propiciaría un *político moral*, permitiendo que la política busque algún tipo de asesoramiento entre los filósofos, obtenemos un saldo mucho más positivo: *conjugar los considerandos de una convicción moral con las responsabilidades asumidas por el político*.

Quizá sea este distingo kantiano entre moralista político y político moral, u otro muy similar, el que Antonio Machado tuviera en mente al poner estas palabras en boca de *Juan de Mairena*:

«Cuando nuestros políticos dicen que la política no tiene entrañas aciertan alguna vez en lo que dicen y en lo que quieren decir. Una política sin entrañas es, en efecto, la política hueca que suelen hacer los hombres de malas tripas».

\*

Trazando un grosero paralelismo entre ontogenia y filogenia, es decir, si nos diera por comparar, en términos metafóricos, las etapas evolutivas del individuo con los períodos históricos de la humanidad, este símil, que

pretende someter la historia de las ideas al mismo proceso experimentado por cualquier biografía particular, podría decirnos más o menos lo siguiente. Desde luego, la *ingenuidad* platónica nos parece a estas alturas algo propio de la infancia, de una etapa remota y casi olvidada en donde se confunden los deseos con la realidad, a pesar de ir comprobando que no cabe identificarlos. A esa edad plagada de sueños y quimeras imposibles, debía sucederle inevitablemente otra caracterizada por la *insolencia* típica de los adolescentes y por ello nos encontramos con Maquiavelo en plena eclosión renacentista. Luego, durante la juventud, al despuntar los albores de la modernidad, Kant pudo permitirse soñar de nuevo y su renovado *entusiasmo* le hizo ilusionarse con la esperanza de que las cosas pueden cambiar para mejor. Aquella ingenuidad infantil, esa molesta insolencia propia del adolescente y este juvenil entusiasmo suelen quedar superados por el *realismo* de la madurez. Es ley de vida, como diría cualquier anciano. Por eso es hora de visitar a un coetáneo como Weber, para terminar luego con una pequeña excursión en el tiempo hacia un pasado anterior a la misma infancia de nuestra cultura, pues ello nos permitirá comprobar que nuestro tema no ha cambiado gran cosa desde los primeros balbuceos de la humanidad hasta nuestros días.

---

## VI. EN TORNO AL DISTINGO WEBERIANO ENTRE CONVICCIÓN Y RESPONSABILIDAD

Varias han sido las ocasiones en que, a lo largo del presente trabajo, se ha invocado la célebre distinción fraguada por Weber entre convicción y responsabilidad, identificándolas respectivamente —y de un modo subrepticio— con la inocencia moral y el decisionismo político. Y es que, como advierte Victoria Camps, «desde Weber acá, seguimos haciendo uso de su lúcida distinción siempre que abordamos la dualidad entre ética y política. Para acabar reconociendo que la acción política no puede evitar ensuciarse las manos, en tanto que la ética se mantiene impecable e implacable, en su torre de marfil, cumpliendo su obligación de juzgar, criticar y negar la acción. [...] La teoría weberiana suele traerse a colación con el fin de señalar el inevitable divorcio entre la ética y la política: quien quiera comportarse éticamente, sin abdicar de sus principios, deberá huir de la política que obliga a olvidar los principios para asumir las consecuencias de los propios actos. Es cierto que Weber dice todo esto, pero dice también más —añade V. Camps. Dice que el político maduro es aquel que, ante una decisión claramente contraria a la ética, tiene el valor de desertar y renunciar, si es preci-

so, a la política»<sup>248</sup>. De ser así, este *político maduro* de Weber no se diferenciaría demasiado del *político moral* preconizado por Kant<sup>249</sup>. Con todo, el planteamiento de Weber es bastante más complejo.

Weber comienza por definir a la política como un anhelo de participar en el poder o tener alguna influencia sobre su distribución dentro del Estado<sup>250</sup>, el cual es definido a su vez como aquel ámbito que reclama con éxito «el monopolio de la violencia física legítima»<sup>251</sup>. Bajo estas premisas, cualquier político ha de pactar fáusticamente<sup>252</sup> con el diablo; el político «se alía con esos poderes diabólicos que acechan a toda violencia»<sup>253</sup>. «Quien se compromete con la política —escri-

<sup>248</sup> Cfr. Victoria CAPMS, *Ética, retórica y política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 11 y 105.

<sup>249</sup> «A decir verdad, sólo puedo concebir a un *político moral*, es decir, a uno que, al asumir los principios de la prudencia política, los haga compadecerse con la moral, mas no me hago a la idea de un *moralista político*, esto es, de alguien que se forje una moral *ad hoc* según las conveniencias del estadista» (cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 372). Cfr. José Luis COLOMER, *La teoría de la justicia en Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 378 y ss.

<sup>250</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf —1919—* (hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod), en *Gesamtausgabe*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1992; vol. 17, p. 159. Del texto de Weber existen dos ediciones castellanas: *El político y el científico* (traducción de Francisco Rubio Llorente; introducción de Raymond Aron), Alianza Editorial, Madrid, 1994<sup>14</sup> (1967<sup>1</sup>), p. 84; y *La política como profesión* (edición de Joaquín Abellán), Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 95.

<sup>251</sup> Cfr. *ibid.*; cfr. p. 83 en la ed. cast. de F. Rubio Llorente y p. 94 en la ed. cast. de J. Abellán.

<sup>252</sup> Cfr. José María GONZÁLEZ GARCÍA, *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 143 y ss.

<sup>253</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, ed. cit., p. 247; cfr. p. 173 en la ed. cast. de F. Rubio Llorente y p. 160 en la ed. cast. de J. Abellán.

be Weber—, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, sella un pacto con fuerzas diabólicas»<sup>254</sup>. ¿Qué significa esto? Algo así como perder esa virginal o pueril visión del mundo, según la cual el bien sólo puede manar de las buenas acciones y el mal de las malas, para reconocer que con frecuencia sucede más bien todo lo contrario. El que no reconozca esto (el gran problema de toda teodicea en última instancia) se comportará como un auténtico niño en términos políticos, observa Weber. La ética propia del hombre con los pies en la tierra, esto es, la moral del político, no puede obviar este dato acreditado por la historia: el hecho de que «la consecución de un “buen” fin suele llevar aparejada ciertos medios moralmente dudosos o cuando menos arriesgados, así como la posibilidad bastante probable de tener que contar con perversos efectos colaterales»<sup>255</sup>.

Estas paradojas éticas<sup>256</sup> no pueden ser obviadas por el político vocacional<sup>257</sup>, cuya responsabilidad frente al futuro eclipsaría las culpas del pasado. Weber establece un curioso paralelismo con las relaciones amorosas. Alguien que deshace su matrimonio para entablar una nueva relación sentimental suele caer en la tentación de intentar justificarse ante sí mismo, descargando las

<sup>254</sup> Cfr. Max WEBER, *op. cit.*, p. 241; cfr. eds. casts. cits., pp. 168 y 156, respectivamente.

<sup>255</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 238; cfr. eds. casts. cits. pp. 165 y 154.

<sup>256</sup> Recogidas por la sabiduría popular del refranero: «El infierno está empedrado de buenas intenciones», «no hay mal que por bien no venga», etc.

<sup>257</sup> Weber distingue tres clases de políticos: el *ocasional* (que lo somos todos, cuando votamos o hacemos un discurso político), el político *profesional* que vive *de* la política y el *vocacional* que vive *para* la política (cfr. *op. cit.*, pp. 167-169; cfr. eds. casts. cits., pp. 93-95 y 102-103).

culpas en la otra parte, cuando lo que debería hacer es afrontar su destino con la mirada puesta en el futuro y asumir su entera responsabilidad sin atenuarla con algún fallo del pasado; tiene que apechar con las consecuencias y olvidarse de legitimaciones estériles que no sirven para nada desde una perspectiva política<sup>258</sup>. La ética que Weber califica de absoluta, la moral contenida por ejemplo en los evangelios, no puede ser convocada en un momento dado a nuestro capricho para tranquilizar nuestra conciencia legitimando con ella cualquier desmán y despedirla sin más al momento siguiente. «De tal ética vale decir lo mismo que se ha dicho de la causalidad en el ámbito científico: no es un coche de alquiler al que se puede hacer parar discrecionalmente para subirse o bajarse del mismo conforme a nuestro antojo»<sup>259</sup>. Los mandatos de la moral absoluta se imponen sin condiciones, porque dicha ética se permite no preguntarse acerca de las *consecuencias*; a decir verdad, piensa Weber, “su reino no pertenece a este mundo”. El Sermón de la Montaña pide poner la otra mejilla, es decir, no resistir al mal con la fuerza, pero para el político tiene validez justo lo contrario: «*debes contrarrestar el mal con la violencia, puesto que, de no hacerlo así, te haces responsable de su predominio*»<sup>260</sup>.

«Cualquier acción éticamente orientada —dice Weber— puede hallarse bajo *dos* máximas diametralmente

<sup>258</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 231; cfr. eds. casts. cits. pp. 158 y 149.

<sup>259</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 234; cfr. eds. casts. cits. pp. 161 y 151.

<sup>260</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 235; cfr. eds. casts. cits. pp. 162 y 152.

opuestas y antitéticas: puede orientarse conforme a la *ética de la convicción* o con arreglo a la *ética de la responsabilidad*. No es que la ética de la convicción se identifique con una total ausencia de responsabilidad o viceversa. Pero media un profundo abismo entre ambas, pues la primera sólo se preocupa de obrar correctamente, mientras que la segunda exige responder de las *consecuencias* (previsibles) de su actuación»<sup>261</sup>.

A juicio de Weber la primera máxima resultaría demasiado acomodaticia para el político, que siempre podría transferir sus responsabilidades a la torpeza de los demás o algo por el estilo, cuando en realidad no tiene ningún derecho a ello y debe contar con sus inevitables imperfecciones, así como con la maldad que impera en el mundo. No puede apelar al valor de sus buenas intenciones y refugiarse tras ellas, puesto que su obligación conlleva el calcular dentro de lo posible las consecuencias de sus actos. En definitiva, Weber quiere despojar al *sultán* de la figura del *gran visir*<sup>262</sup> e invitar al político a responsabilizarse directamente de su gestión gubernamental, sin que le quepa descargar sus fracasos o tropelías en cualesquiera cabezas de turco. Pero una vez hecho esto, Weber entiende que «no se puede prescribir a nadie si uno *debe* actuar como un ético de la convicción o como un ético de la responsabilidad, ni tampoco cuándo ha de officiar como uno u otro»<sup>263</sup>. Justamente porque a cada cual, y a nadie más,

<sup>261</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 237; cfr. eds. casts. cits. pp. 163-164 y 153.

<sup>262</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 177; cfr. eds. casts. cits. pp. 103 y 109.

<sup>263</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 249; cfr. eds. casts. cits. pp. 175 y 162.

le corresponde tener que decidir tal cosa. La vocación política impone dosificar ambas máximas, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, al igual que también exige conjugar cualidades tan antagónicas como son la *pasión* y la *mesura*, una combinación que le permite comprometerse con su causa sin perder el sentido de la realidad<sup>264</sup>.

Así debe ser desde una perspectiva ética el hombre que aspire a «poner su mano sobre los radios de la rueda del devenir histórico»<sup>265</sup>, esto es, todo aquel que se sienta llamado por la política. Pese a su carácter aparentemente irreconciliable, Weber aduce que «la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son términos absolutamente contrapuestos, constituyendo más bien principios complementarios cuya conjunción da lugar a ese hombre auténtico al que *puede* atribuírsele una genuina “vocación política”»<sup>266</sup>. José María González García ha insistido en la importancia de subrayar este carácter complementario para no tergiversar el razonamiento seguido por Weber. Según este buen conocedor del pensamiento weberiano, «la ética política defendida por Weber busca una síntesis de responsabilidad y convicciones. Desde los planteamientos weberianos —añade Pepe González—, es importante evitar tanto la Escila de una política irresponsable a que puede conducir una fijación unilateral en las intenciones como la Caribdis de una política de mera responsabilidad que suele degenerar en oportunismo

<sup>264</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 227; cfr. eds. casts. cits. pp. 153 y 145.

<sup>265</sup> Cfr. *ibíd.*

<sup>266</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 250; cfr. eds. casts. cits. pp. 176 y 162-163.

o en la búsqueda del poder por el poder. Sólo la unión de convicciones fuertemente arraigadas y responsabilidad por las consecuencias (queridas y no queridas, laterales y directas) de la acción puede servir para formar al auténtico político»<sup>267</sup>. Éste debe deambular por el tablero ajedrecístico de la política combinando pasión y medida (recordemos que Maquiavelo recomendaba ser al mismo tiempo tan audaz como prudente), responsabilizándose siempre de las consecuencias generadas por sus convicciones; el político vocacional debe ser consciente de que, para conseguir lo posible, se ha de intentar una y otra vez lo imposible, sin caer en el desaliento<sup>268</sup>.

Marianne Weber, en la magnífica biografía sobre su marido, resume así esta postura: «El ético de la convicción niega la irracionalidad ética del mundo, según la cual a menudo surge de lo bueno lo malo, y a veces de lo malo lo bueno. El político ha de soportarla. "Sólo está 'llamado' a la política quien está seguro de no venirse abajo si el mundo, visto desde su posición, es demasiado estúpido o demasiado vil para lo que él quisiera ofrecerle"»<sup>269</sup>. A Weber le conmueve sobremanera la resolución del hombre políticamente *maduro* que, al margen de su edad (puesto que la madurez no es una cuestión

<sup>267</sup> Cfr. José María GONZÁLEZ GARCÍA, *op. cit.*, pp. 173-174; cfr. del mismo autor, «Max Weber: responsabilidad y convicción», p. 17 del trabajo todavía inédito que recogerá el volumen colectivo *La política desde la ética*.

<sup>268</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, ed. cit., p. 252; eds. casts. cit., pp. 178-179 y 164.

<sup>269</sup> Cfr. Marianne WEBER, *Max Weber. Una biografía* (versión castellana de Javier Benet y Jorge Navarro), Edicions Alfons el Magnànim / IVEI, Valencia, 1995, p. 917.

de más o menos años), decide que ha de poner en práctica sus convicciones *pese a todo* (*dennoch*).

«[Este político maduro] actúa de un modo éticamente responsable y empeña realmente toda el alma en su responsabilidad hacia las consecuencias [de sus actos], diciéndose llegado el momento: “no puedo hacer otra cosa, y en este punto *me mantengo firme*”»<sup>270</sup>.

La cursiva es mía y merece un pequeño comentario. Weber escribe aquí: «*hier stehe ich*», o sea, «en este punto me mantengo firme», «me planto», «revalido mi postura» o, como traduce Joaquín Abellán, «aquí estoy yo». Sin embargo, la versión castellana de Francisco Rubio Llorente, opta por un «aquí me detengo». Esta traducción ha dado pie a interpretaciones como la mantenida por Victoria Camps, de la que nos hacíamos eco al principio del presente capítulo. Ahora bien, si yo no estoy equivocado, Weber no sostiene, como sugiere Victoria Camps, que las convicciones hagan desertar al político de sus responsabilidades cuando ambas entren en conflicto, sino más bien que su madurez o auténtica vocación política le hará perseverar, pese a todo, en su posicionamiento, para responsabilizarse de la propia convicción, asumiendo así la responsabilidad por las consecuencias que se deriven de su obrar.

Ésta es la verdadera síntesis de las dos éticas que propone Weber: *hacerse responsable de las propias convicciones*

<sup>270</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, ed. cit., p. 250; eds. casts. cit., pp. 176 y 162.

y responder de sus consecuencias<sup>271</sup>. Entre la *Gesinnungsethik* esgrimida por su religiosa madre y la *Verantwortungsethik* puesta en práctica por el parlamentario que fue su padre, Weber no deja de admirar la primera, pero apuesta decididamente por la segunda, entendiendo que sólo ésta tiene cabida dentro del ámbito de la política<sup>272</sup>. Por supuesto que una ética basada en la convicción acarrea cierta cuota de responsabilidad y, a su vez, ésta no puede darse sin creer en la causa que se defiende. Se trata de poner el énfasis en uno u otro cuerno del dilema<sup>273</sup>. La cuestión fundamental a dilucidar aquí es, «si sólo el valor intrínseco de la acción ética —la “voluntad pura” o “intención” — debe bastar para la justifi-

<sup>271</sup> Aunque, por supuesto, tal cosa no sea incompatible con la dimisión: «El funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones a su *deber de obediencia*. El político dirigente ha de *rechazar* públicamente la responsabilidad por acciones políticas, si contradicen sus convicciones, y tiene que sacrificar su puesto ante éstas. Pero esto no ha sucedido nunca entre nosotros» (cfr. MAX WEBER, «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos» —1918—, en *Escritos políticos* —edición de Joaquín Abellán—, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 210. De hecho, como es bien conocido, a Weber le hubiera gustado que dimitiera el general Ludendorff, ante los errores políticos cometidos por el mando del ejército (cfr. Marianne WEBER, *op. cit.*, pp. 877 y ss.).

<sup>272</sup> Cfr. Arthur MITZMAN, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* (versión castellana de Andrés Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera, con pról. de Lewis A. Coser), Alianza Universidad, Madrid, 1976, p. 33.

<sup>273</sup> Quien eche de menos un análisis minucioso del célebre distingo weberiano, puede acudir al trabajo de Thomas MOLLER, *Ethische relevante Äußerungen von Max Weber zu den von ihm geprägten Begriffen der Gesinnungs- und Verantwortungsethik*, Minerva, Múnich, 1983. Y, por supuesto, no podrá ignorar la soberbia exposición de Wolfgang SCHLUCHTER, «Gesinnungsethik und Verantwortungsethik: Probleme einer Unterscheidung», en *Religions und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur und Wertheorie*, Suhrkamp, Francfort, 1988, cap. 3, pp. 165 y ss.

cación de aquélla, o bien si es preciso tomar en consideración la responsabilidad por las *consecuencias* de la acción, que pueden preverse como posibles o probables, determinadas por la inserción de ésta en el mundo éticamente irracional»<sup>274</sup>.

La ética de la convicción acaso pueda servirnos para regular nuestras relaciones familiares, conyugales, eróticas o amistosas<sup>275</sup>; diríase capaz de regular nuestra vida privada, mas no tanto la pública<sup>276</sup>. En cambio, esa misma ética puede propiciar la *indignidad* en el terreno político<sup>277</sup>, donde tiene que primar el sentirse responsable de las consecuencias previsibles generadas por la decisión adoptada. Poner la otra mejilla puede valer para el santo y su cosmovisión panmoralista, mas no para el político, que se ve obligado a combatir la violencia y el mal con su propia medicina, si no quiere hacerse corresponsable de los mismos. Esta tensión bipolar guarda cierto paralelismo con la experimentada por Weber en su fuero interno a causa de sus dos íntimas vocaciones: la *científica* y la *política*. La primera se vio sobradamente colmada, tanto con sus atinadas investigaciones académicas como por su exitosa docen-

<sup>274</sup> Cfr. Max WEBER, «El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas» (1917), *Ensayos sobre metodología sociológica* (trad. J. L. Etcheverry), Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 236.

<sup>275</sup> Cfr. el texto al que se remite la nota 9 del presente trabajo.

<sup>276</sup> «El destino de nuestro tiempo —leemos en *La ciencia como profesión*— es el de que los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los hombres entre sí» (cfr. Max WEBER, *El político y el científico* —versión castellana de Francisco Rubio Llorente—, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 229).

<sup>277</sup> Cfr. Marianne WEBER, *op. cit.*, p. 489.

cia universitaria; la segunda, por contra, quedó cabalmente frustrada, puesto que, pese a participar en el comité que asesoró la constitución de Weimar y estar a punto de ser elegido parlamentario por el Partido Democrático, sus expectativas acariciaron en un momento dado la propia cancillería del *Reich*<sup>278</sup>. Se ha llegado a sugerir que Weber quizá se identificó en cierta forma con una especie de Bismarck burgués y que no le hubiera importado proseguir la tarea emprendida por el aristocrático Canciller de Hierro<sup>279</sup>.

«Aunque no llegó a desempeñar en toda su vida cargo político alguno —advierde Anthony Giddens—, no hubo ni un solo momento en que sus intereses políticos y académicos no se entremezclaran en sus experiencias personales. Sus impresiones políticas juveniles provocaron en Weber una orientación ambivalente hacia los triunfos de Bismarck, que no llegó a resolver nunca del todo, y que se encuentra en el origen de todos sus escritos políticos»<sup>280</sup>. Una de tales ambigüedades viene dada por la evolución que sufrió su concepción acerca del papel asignable a un líder carismático<sup>281</sup>. Tras criticar en su momento el cesarismo de Bismarck, Weber pasó a propugnar una fuerte presidencia plebisci-

<sup>278</sup> Cfr. *ibid.*, p. 840 y ss.

<sup>279</sup> «Weber había venido a identificar la cohesión alemana con la de su familia, y a él mismo con el hombre que rescataría la nación de los intereses partidistas —de hecho, se identificaba con una especie de Bismarck burgués que comenzaría la labor donde el Bismarck aristocrático la había abandonado, cuando Guillermo II lo destituyó» (cfr. A. MITZMAN, *op. cit.*, p. 74).

<sup>280</sup> Cfr. Anthony GIDDENS, *Política y sociología en Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 14.

<sup>281</sup> «Las reiteradas críticas de Weber contra el cesarismo del gobierno de Bismarck se referían a que éste había dejado tras él "una nación sin el más mí-

taria<sup>282</sup>, defendiendo la figura de un caudillo que supiera situarse por encima del Parlamento y de los intereses partidistas. A diferencia del funcionario, que debe desempeñar su cargo *sine ira et studio*, ejecutando como si respondiese a sus propias convicciones los encargos emanados de una superioridad en quien descarga toda *responsabilidad*, el dirigente político ha de asumir ésta *personalmente* sin arrojarla sobre nadie más<sup>283</sup>.

¿Soñó Weber con encarnar esta figura de líder plebiscitario, aunando así al intelectual con el político, es decir, sus dos hondas vocaciones? En otras palabras, y por utilizar una terminología que ya nos es familiar, ¿acaso quiso ser una suerte de “rey filósofo” convenientemente

---

nimo vestigio de voluntad política, acostumbrada a contar con un gran hombre de Estado que dirigiese la política por ella”. La teoría weberiana supuso un intento de conservar las ventajas de un líder cesarista, evitando los inconvenientes presentados por Bismarck» (cfr. David BEETHAM, *Max Weber y la teoría política moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, p. 382). Cfr. Stefan BREUER, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1989, pp. 196 y ss.

<sup>282</sup> «Weber, el único asesor de Preuss [ponente de la constitución de Weimar] que no dedicaba toda su actividad profesional a las tareas políticas o administrativas, estaba en completo desacuerdo con los otros miembros en cuanto al problema de los poderes presidenciales. Los demás consideraban que el presidente no tenía sino que sustituir al monarca constitucional, sin desempeñar ningún papel activo en el gobierno. Weber, por el contrario, defendía que las tareas de reconstrucción nacional requerían un presidente que pudiese ejercer su autoridad realmente; con este fin, debería ser elegido por sufragio directo, para que los cimientos de su poder se situasen fuera del Parlamento y pudiese servir de contrapeso a éste» (cfr. D. BEETHAM, *op. cit.*, pp. 372-373). «El ejemplo de Bismarck hizo comprender a Max Weber la lección contenida en *El príncipe* de Maquiavelo» (cfr. J. Peter MAYER, *Max Weber y la política alemana*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, p. 43).

<sup>283</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, p. 190; cfr. pp. 115-116 y 118.

temente puesto al día? David Beetham encuentra exageradas las alusiones vertidas por Marianne Weber en este sentido. A su modo de ver, «los valores académicos, profundamente arraigados en Weber, impedían que la transición hacia el rol del político pudiera realizarse con naturalidad»<sup>284</sup>, teniendo que conformarse por ello con el papel de comentarista y asesor político. No cabe duda de que la política era su «amor secreto»<sup>285</sup>. Sin embargo, como le confesó a Else Jaffé (amante suya, por cierto) poco antes de dictar la conferencia sobre *La política como vocación*, cuando decide «asumir su cargo como profesor universitario tuve —reconoce Weber—, naturalmente, que pagar el saludable precio de *superar* toda “política”, habida cuenta de que no podía realizar ambas cosas a la vez»<sup>286</sup>. Por eso el autor de *La ciencia como vocación* sostiene con toda firmeza que «la política no tiene cabida en las aulas»; el profesor que «se siente llamado a intervenir en los conflictos existentes entre las distintas concepciones del mundo y las diversas opiniones, que lo haga en la plaza pública, en la prensa, en reuniones, en asociaciones o en donde quiera, mas no en las aulas»<sup>287</sup>. Y lo mismo vale a la recíproca, para quien se considere «un intelectual, y no un político; que se interese entonces por las verdades eternas y que siga con sus libros, pero

<sup>284</sup> Cfr. D. BEETHAM, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>285</sup> Así se lo dice a Mina Tobler; cfr. la carta citada por Wolfgang SCHLUCHTER, en *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, Francfort, 1996, p. 30.

<sup>286</sup> Cfr. la carta del 20 de enero del año 1919 citada por Wolfgang SCHLUCHTER en su trabajo «Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf» (cfr. *Unversöhnte Moderne*, ed. cit., p. 30).

<sup>287</sup> Cfr. Cfr. Max WEBER, *El político y el científico*, ed. cit., pp. 211 y 220-221.

que no baje al campo de batalla de los problemas del presente»<sup>288</sup>.

Con el realismo propio de la madurez, Weber no recuerda «que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado ni bueno»<sup>289</sup>. Descubrir esas verdades es lo que caracteriza la tarea específica del científico y constituye la mejor manera de influir sobre los políticos<sup>290</sup>. Pero Weber tampoco cifraba demasiadas ilusiones en su labor. Citando a Tolstói, reconoce que «la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»<sup>291</sup>. Sobre la contienda de los distintos dioses, esto es, entre diversos criterios valorativos, no es a la ciencia, sino al destino, a quien le toca decidir:

«Poderes muy otros que los de las cátedras universitarias tienen aquí la palabra. ¿Quién osaría “refutar científicamente” la ética del Sermón de la Montaña, o el principio que ordena “no resistirás al mal”, así como la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla? Y, sin em-

<sup>288</sup> Cfr. Max WEBER, *Escritos políticos*, ed. cit., p. 300.

<sup>289</sup> Cfr. Max WEBER, *El político y el científico*, ed. cit., p. 216.

<sup>290</sup> «Aunque los valores no pueden ser deducidos de la realidad, las actitudes políticas están sometidas a la influencia de numerosas asunciones empíricas sobre la sociedad y la naturaleza humana. Weber era consciente de que proporcionar apoyo a estas asunciones o contribuir a su falsedad podía constituir una forma de persuasión política tan eficaz como apelar a los sentimientos morales. En este sentido, el hecho de investigar ciertos aspectos de la vida social, dejando otros sin tratar, podía encerrar una significación política. En estos casos resultaba más difícil establecer la distinción entre actividades científicas y políticas» (cfr. D. BEETHAM, *op. cit.*, p. 419).

<sup>291</sup> Cfr. Max WEBER, *El político y el científico*, ed. cit., p. 207.

bargo, está claro que, desde un punto de vista mundano, es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y esa otra dignidad que, por el contrario, ordena “resistirás al mal, pues en otro caso serás corresponsable de su triunfo”. Según la postura básica de cada cual, uno de estos predicados resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es *para él* Dios y quién el demonio»<sup>292</sup>.

Cada cual ha de vérselas con su *daimon* y tomar las riendas de su destino. Quien opte por no mancharse las manos y suscriba una ética de la mera convicción puede caer en la indignidad, al hacerse corresponsable del predominio de un mal que no ha querido contrarrestar con sus propias armas<sup>293</sup>. El auténtico político, aquel que tiene vocación política y vive *para* ella (sólo eventualmente *de* la misma), no busca detentar el poder para hacer ostentación del mismo, sino para ponerlo al servicio de una causa en la que cree y que le apasiona sin hacerle perder el sentido de la realidad. Por otra parte, también es consciente de que, «por lo general, el resultado final del obrar

<sup>292</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 217. «El conflicto entre las exigencias del Sermón de la Montaña y los imperativos maquiavélicos de la preocupación exclusiva por los medios del poder en el contexto de la violencia se resuelve mediante la evocación del hombre político auténtico, cuya responsabilidad para con las consecuencias de la acción le hace perseverar en opciones aparentemente injustificables» (cfr. Pierre BOURETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, París, 1996, p. 527; cfr. pp. 411-417).

<sup>293</sup> «Los moralistas a ultranza suelen ser, por lo general, quienes previa renuncia a toda responsabilidad política directa, sin participar realmente en la gestión de la cosa pública, se limitan a criticarla desde fuera, ayunos de soluciones que sean, a la vez, constructivas y morales» (cfr. José Luis ARANGUREN, *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 62).

político guarda una relación absolutamente inadecuada e incluso con frecuencia paradójica con su sentido primigenio»<sup>294</sup>. Al constatar la gran paradoja ética de que, para conseguir el bien, suele tener que recurrirse a medios moralmente dudosos, decide sellar un pacto con esas fuerzas diabólicas que acechan al entorno violento del poder y hacerse responsable, no sólo de las convicciones que animan su actuación política, sino también de las consecuencias previsibles que van a generar sus actos, aprestándose a involucrar su alma y responder personalmente de los mismos. Es entonces cuando se ve autorizado a hacer girar la rueda del devenir histórico mediante sus decisiones políticas, en las cuales perseverará, mostrándose inasequible al desaliento, aun cuando le corresponda tratar con un mundo éticamente irracional. Como ha escrito uno de sus más autorizados comentaristas, Wolfgang Mommsen: «Weber dudaba básicamente de la posibilidad de conferir acentos éticos a la acción política y consideraba que la clara separación entre ambas esferas era la solución más honesta»<sup>295</sup>.

<sup>294</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, p. 230; cfr. eds. casts. cit., pp. 156 y 148.

<sup>295</sup> Cfr. Wolfgang MOMMSEN, *Max Weber, sociedad, política e historia* (versión cast. de Ernesto Garzón Valdés), Alfa, Buenos Aires, 1971, p. 162.

---

## VII. EPÍLOGO: EL «ARTHASASTRA» DE KAUTILYA, UN ANCESTRO DEL MAQUIAVELISMO EN LA INDIA MILENARIA

Como sabemos, Max Weber predicó esta separación entre la ética y la política con su propio ejemplo, ciñéndose al ejercicio de su vocación intelectual y oficiando tan sólo en determinados momentos de su vida como comentarista o asesor político. El maduro realismo de un coetáneo nuestro, como lo es Weber, llega, por lo tanto, a la misma conclusión del Maquiavelo renacentista, sólo que sin las estridencias propias del adolescente y tras analizar el problema de las relaciones ético-políticas con una mayor complejidad.

Además de inspirar el capítulo precedente, Weber también es responsable del epílogo que cierra este trabajo, pues él fue quien despertó mi curiosidad por asomarme a un antiguo texto indio: el *Arthasastra* de Kautilya<sup>296</sup>. En su célebre conferencia sobre la vocación del político

---

<sup>296</sup> Tal cosa no hubiera sido posible sin el magnífico equipo de documentación del centro donde trabajo: el Instituto de Filosofía del CSIC. En este caso concreto, fue Ana María Jiménez quien me proporcionó la bibliografía necesaria para redactar este último epígrafe. También debo mencionar en este capítulo de agradecimientos a Francisco Lapuerta, por haberme proporcionado información puntual sobre unos temas que ha estudiado a fondo; no en vano es autor de un trabajo titulado *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente* (con el que se ha doctorado bajo mi dirección), Barcelona, CIMS, 1997.

(tan profusamente citada en el epígrafe anterior), y por única vez a lo largo de toda su obra, Weber dice lo siguiente respecto al texto en cuestión:

«El “maquiavelismo” verdaderamente radical, en el sentido popular del término, está clásicamente representado en la literatura india por el *Arthasastra* de Kautilya (el cual es muy anterior a la era cristiana y data —según dicen— de la época en que reinó Chandragupta. Puesto a su lado, el *Príncipe* de Maquiavelo se nos antoja tan ingenuo como anodino e inofensivo»<sup>297</sup>.

Puede que Weber hubiera cobrado interés por este tratado a través del artículo de Hermann Jacobi titulado «Kautilya, el Bismarck indio»<sup>298</sup> y que, además, tuviera presente la segunda edición inglesa del texto aparecida en 1919, es decir, el mismo año en que dicta *La política como vocación*. Comoquiera que sea, este antiguo documento era perfectamente desconocido para todo el mundo hasta principios del presente siglo, cuando es entregado a un bibliotecario, R. Shamasastri, que decide traducirlo al inglés y publicar sus distintos capítulos en diversas revistas a partir de 1905<sup>299</sup>. Sin embargo, la edición crítica no aparece sino entre 1960 y 1965 gracias al profesor R. P. Kangle, quien publica el original sánscrito

<sup>297</sup> Cfr. Max WEBER, *Politik als Beruf*, ed. cit., p. 243; cfr. eds. casts. cit., pp. 169 y 157.

<sup>298</sup> Este trabajo apareció en la *Sitzungsberichte der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* del año 1912.

<sup>299</sup> La primera edición íntegra del *Arthasastra of Kautilya* tiene lugar en 1909, ocupando el volumen 37 de la *Bibliotheca Sanskrita*. En 1924 aparece la tercera y en 1960 la cuarta, esta vez bajo el título de *Kautilyarthasastra of*

to junto a su propia versión inglesa del mismo y un documentado estudio suyo sobre dicha obra<sup>300</sup>. Este viejo escrito (que a pesar de su indudable interés ha sido cordialmente ignorado por los politólogos de lengua castellana) viene a demostrar que cuando Maquiavelo avistó las tierras del continente político, éste ya había sido colonizado mucho tiempo atrás incluso en términos teóricos. De hecho, la sabiduría política india ya se había introducido en Occidente a través de fábulas en que sus protagonistas, personificados por toda suerte de animales que daban lecciones magistrales acerca del arte de la intriga y la defensa. La colección mejor conocida, el *Pançatantra*, entró en Europa durante todo el siglo XIII a través de traducciones árabes y hebreas, siendo La Fontaine quien habría de inmortalizarlas entre nosotros, aunque también habrían de popularizarlas los hermanos Grimm con sus célebres cuentos.

Un solvente orientalista como es Heinrich Zimmer comenta lo siguiente a propósito del *Arthasastra* de Kautilya: «El estilo cáustico y sentencioso, su soltura literaria y el talento desplegado, hablan muy en favor del maestro de procedimientos políticos que compuso este tratado asombroso. Gran parte del material procede de fuentes más antiguas, pues la obra se basa en la rica tradición de enseñanzas políticas anteriores, a

---

*Sri Visnugupta*, siendo revisada la versión inglesa de R. Shamasastri por N. S. Venkatanathacharya. Entremedias aparece una edición alemana realizada por J. J. Meyer: *Das altindische Buch von Welt— und Staatsleben: Das Arthasastra des Kautilya*, Hannover y Leipzig, 1925-1926 (6 vols.).

<sup>300</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, ed. by R. P. Kangle, University of Bombay, 1960 (vol. I: original sánscrito), 1963 (vol. II: traducción del texto al inglés) y 1965 (vol. III: estudio y comentarios del editor literario).

las que supera, pero que aún se reflejan en sus aforismos y citas; pero el estudio del conjunto da la impresión de haber sido producido por un autor único, un espíritu de gran magnitud. Poco sabemos —quizá nada— de su autor. El advenimiento de Chandragupta, fundador de la dinastía Maurya, al trono supremo de la India septentrional en el siglo III a.C., y el importante papel de esa dinastía en los siglos siguientes, dieron a la fama del fabuloso canciller Kautilya —a cuyas artes se atribuye la creación de un nuevo período histórico— un resplandor de leyenda, prácticamente impenetrable»<sup>301</sup>.

Con arreglo a cierta tradición, Kautilya habría oficiado como preceptor del emperador Chandragupta justo en la misma época que Aristóteles hacía lo propio con Alejandro Magno<sup>302</sup>, cuyo expansionismo habría servido de modelo a la flamante dinastía Maurya. El temor a una nueva invasión extranjera habría servido para consolidar su identidad nacionalista, exactamente igual que para la Italia renacentista y, en este sentido, Kautilya habría tenido idéntico acicate que Maquiavelo para descubrir el arte de la política<sup>303</sup>. Krishna Rao afirma también que, para Kautilya, los ministros vendrían a cumplir la misma misión que Platón atribuye al filósofo-rey, esto es, guiar el destino de los monarcas administrando sabiamente las actividades del Estado<sup>304</sup>.

<sup>301</sup> Cfr. Heinrich ZIMMER, *Filosofías de la India* (versión castellana de J. A. Vázquez), Eudeba, Buenos Aires, 1979<sup>2</sup>, p. 83.

<sup>302</sup> Cfr. M. V. KRISHNA RAO, *Studies in Kautilya*, Munschi Ram Manohar Lal, Delhi, 1958 (segunda edición, corregida y aumentada), pp. 3 y 19.

<sup>303</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 106 y 109.

<sup>304</sup> Cfr. *ibid.*, p. 184.

Kautilya, es cierto, podría identificarse con el rey filósofo de Platón, siempre que nos contentemos con definirlo como un intelectual dispuesto a ejercer el poder, porque, sin embargo, la moral no entra para nada dentro de sus razonamientos. Pues, como ha escrito Marinette Dambuyant, «Kautilya funda la ciencia política resaltando su especificidad, al delimitarlo como un ámbito profano aislado del teológico y del moral; como en el caso de otros teóricos de la razón de Estado, se cuida mucho de oscurecer los hechos introduciendo temas morales ajenos a su realidad y encuentra ocioso buscar atenuantes o excusas» para sus argumentos estrictamente políticos<sup>305</sup>. De ser esto así, es indudable que nos encontraríamos ante un ancestro indio de Maquiavelo. Con la diferencia, eso sí, de que Kautilya no se habría limitado tan sólo a escribir un pionero tratado sobre ciencia política, como hiciera el pensador florentino, sino que habría podido llevar a la práctica sus enseñanzas, derrocando a una dinastía para inaugurar otra. El emperador Asoka, nieto de Chandragupta, ha pasado a la historia como el *Anti-Kautilya*, toda vez que su conversión al budismo habría supuesto una moralización de la política, tal como testimoniarían sus famosos edictos<sup>306</sup>, donde renegaría de las masacres cometidas en cuanto conquistador. Sin embargo, bien pudo querer servirse

<sup>305</sup> Cfr. KAUTILYA, *L'Arthasastra. Le traité politique de l'Inde ancienne* (Extraits choisis et publiés avec une introduction de Marinette Dambuyant), Éditions Marcel Rivière, París, 1971, pp. 59 y 60 de la introducción. Se ha llegado a sugerir que, dada su precocidad, esta secularización del poder político situaría en la India, y no tanto en Roma, la invención del Estado (cfr. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, Gallimard, París, 1966, pp. 367-372).

<sup>306</sup> Cfr. Jules BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, Les Belles Lettres, 1950.

“maquiavélicamente” (aunque quizá fuera mejor decir en este contexto “kautilyanamente”) de la propaganda religiosa para consolidar su poder, una vez afianzado éste mediante cruentas campañas militares. De hecho, para ceñirse la corona, tuvo que comenzar por asesinar al primogénito de sus noventa y nueve hermanos para convertirse así en el “legítimo” heredero del trono<sup>307</sup>.

Las tinieblas que rodean la leyenda sobre Kautilya permiten trazar algún paralelismo entre Giges y nuestro bis-marckiano canciller hindú, si tenemos en cuenta que también Canakya (*Kautilya* es un mero apodo del personaje histórico) habría sido encumbrado al poder con el auxilio de la reina consorte del monarca derrocado —una meretriz que había llegado a ser la favorita del harén. Esta conjura exterminó la estirpe de los Nanda y aposentó en el trono a un rey todavía niño que por su edad no podía ser sino una simple marioneta en manos del ministro regente. Por otra parte, a Kautilya se le daba muy bien pasar inadvertido, como si al igual que Giges dispusiera de un anillo para tornarse invisible, puesto que siempre se las ingeniaba para quedar en un segundo plano y prefería mover los hilos del títere al que había colocado la corona. En torno a este longevo chamán al que se le atribuyen los más variopintos poderes teúrgicos corren muchos otros legendarios relatos. Con arreglo a la más popular de dichas narraciones, Visnugupta o Canakya (patronímico que le señala como el hijo del sabio Canaka) habría nacido con toda la dentadura, lo cual fue interpretado como un augurio de que podría llegar a reinar.

---

<sup>307</sup> Cfr. Marinette DAMBUYANT, introducción a su antología de *L'Arthashastra...*, ed. cit. en la nota 305, pp. 61-62 n.

Para protegerlo de la muerte a que le condenaba semejante profecía, su padre, además de romperle los dientes, decide consagrarle al estudio de la sabiduría brahmánica, convirtiéndolo en un intelectual destinado a servir en la corte. Allí, su arrogancia le hizo acreedor de un destierro en el que urdiría una terrible venganza. Tras amasar una considerable fortuna gracias a sus conocimientos de alquimia, recluta tropas mercenarias y se alía con un monarca extranjero al que promete la corregencia del reino a conquistar. Sin embargo, una vez alcanzada la victoria, su aliado resultó envenenado y él gobernó como ministro de un infante cuya dinastía era obra suya<sup>308</sup>. Por todas estas hazañas mereció el sobrenombre de *Kautilya*, alias que viene a significar algo así como *cauteloso*, *ladino*, *taimado* (en una palabra: "maquiavélico").

Los eruditos han discutido mucho acerca de si el tratado que nos ocupa se debe a un solo autor o más bien se trata de una obra colectiva. El texto ha sido sometido incluso a un tratamiento informático para estudiar estadísticamente sus variaciones estilísticas y precisar así su autoría. Según estos análisis, el *Arthasastra* sería una compilación (cual es el caso de otros tratados hindús tan célebres como *Kamasutra* o el *Código de Manu*) que habría sido redactada por tres o cuatro personas<sup>309</sup>. Todo esto resulta meramente anecdótico. Es irrelevante que Kautilya escribiera el tratado de su puño y letra, lo fuese dictando a sus escribas o fuera ulteriormente compilado por

<sup>308</sup> Cfr. Thomas R. TRAUTMANN, *Kautilya and the Arthasastra. A statistical investigation of the authorship and evolution of the text* (with a preface of A. L. Basham), E. J. Brill, Leiden, 1971, pp. 47 y 49.

<sup>309</sup> Cfr. Th. R. TRAUTMANN, *op. cit.*, p. 186; cfr. el cap. IV del comentario de R. P. KANGEL a su edición del *Arthasastra*, vol. III, pp. 59-115.

sus discípulos. También se han quejado los estudiosos de que Megástenes, el embajador griego destacado en la India, no se hiciera eco del escrito. Mas, ¿cómo podría haber tenido acceso a un documento secreto (máxime cuando en aquella época no había periódicos) en el que se describían los engranajes del Estado? Lo que cuenta realmente son las tesis defendidas allí —tan reñidas con el estereotipo de una India consagrada por entero a la meditación metafísica. La cuestión que nos interesa es lo que pensaba un intelectual metido de lleno en la política. Vayamos a ello.

¿Qué significa exactamente *Arthasastra*? El propio título del tratado nos hace reparar en una cuestión fundamental: la enorme dificultad para traducir a un idioma occidental una lengua como el sánscrito. Hay un sinnúmero de matices que se pierden por el camino. Por supuesto que cabe traducir al euskera poemas de Byron o Goethe, pero es indudable que quedarán tan desvirtuados como cuando se intenta verter al alemán las coplas de un versolari. Estas dificultades técnicas anejas a toda traducción se ven sensiblemente incrementadas en el caso que nos ocupa y no deberán perderse nunca de vista. El término *sastra* significa «ciencia» o «tratado» y no plantea mayores problemas a la hora de traducirlo. Sin embargo, la primera sorpresa es que no se utilice la palabra *niti* («política»), sino *artha*, el cual equivale a conceptos tales como «sustento», «riqueza» o «beneficio».

Así pues, este tratado político se define a sí mismo como la ciencia o el arte de obtener algún provecho. La economía, protagonista del segundo libro que configura este tratado, es presentada como base de la política.

Esta circunstancia, «su atención hacia este ámbito, el incluir una sección económica en un tratado político constituye, desde luego, un hecho único dentro del mundo antiguo y confiere al *Arthasastra* su cariz “moderno”»<sup>310</sup>. Lo cierto es que los razonamientos de tipo economicista presiden toda la obra. De un modo muy prosaico, el pacto social originario se nos presenta como una suerte de convenio económico-laboral. Para evitar que impere «la ley de los peces» (el estado de naturaleza) y el pez grande acabe devorando al chico, se instaaura la figura del rey, es decir, de un protector. A cambio de una sexta parte del grano, así como un diezmo del patrimonio y de los beneficios que le reporten a uno sus actividades profesionales (no estaría mal que tales porcentajes valieran como ejemplo para ciertas tablas impositivas de nuestros Estados modernos), el rey —o sea el Estado— se compromete a «velar por la seguridad y el bienestar del ciudadano»<sup>311</sup>. Este compromiso no se agota con la seguridad, esto es, con preservar al ciudadano de los malhechores. También hay ciertos atisbos de lo que hoy daríamos en llamar «Estado del bienestar», pues entre los deberes del monarca se cuenta el atender a los menores, ancianos o todo aquel que se halle asolado por la desgracia y no tenga nadie que le auxilie<sup>312</sup>. Bien entendido que —como señala muy atinadamente R. P. Kangle—, dicho deber no

<sup>310</sup> Cfr. M. DAMBUYANT, introducción a su antología francesa de *L'Arthasastra*, ed. cit., p. 34.

<sup>311</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra* (English Transl. with critical Notes by R. P. Kangle), Bombay, 1972<sup>2</sup>, Lib. I, cap. 13, vers. 5-7; vol. II, p. 18.

<sup>312</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro II, cap. 1, versículo 26; ed. cit., vol. II, p. 57.

responde a una fundamentación piadosa o moral, sino a un cálculo prudencial, dado que, al asegurar el bienestar del súbdito, quien administra la empresa estatal está velando por el suyo propio<sup>313</sup>.

Para mi gusto, este sentido común en lo que atañe a una vertiente asistencial por parte del Estado representa una buena lección para ese furibundo neoliberalismo que nos asola. Hay algunas cuestiones cuya desatención atenta contra el mero mantenimiento del sistema económico (¿para qué sirve una sociedad basada en el mercado cuando la mayoría de los consumidores van perdiendo paulatina e inexorablemente su poder adquisitivo?) y cuya observancia se sitúa mucho más allá (o, mejor dicho, bastante más acá) de valores tales como la justicia o la equidad. Cuando menos, Kautilya lo tenía muy claro y nunca se le ocurre invocar el buen corazón, una convicción religiosa o principio moral alguno para fundamentar su discurso, sino tan sólo el propio interés. A quien detenta el poder le conviene no abusar del mismo para evitar una revuelta que pueda dejarle sin él<sup>314</sup>. Ni más ni menos. El estadista —sentencia— «debe recolectar los frutos del Estado una vez que han madurado, cual si se tratara de un jardín, absteniéndose de tomarlos cuando aún están inmaduros por miedo a propiciar su propia destrucción, pues con ello podría dar pie a un alzamiento»<sup>315</sup>. Una codicia excesiva puede anegar la fuente de sus ingresos; he ahí

<sup>313</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra. A Study*, Bombay, 1965, vol. III, p. 118.

<sup>314</sup> Cfr. *op. cit.*, vol. II, p. 120; cfr. vol. III, p. 10 (1.4.7-15).

<sup>315</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 5, cap. 2, versículo 70; ed. cit., vol. III, p. 301.

una buena razón para no esquilmar a los ciudadanos. El Estado es concebido como una gran empresa, como una compleja maquinaria para recaudar fondos y llenar las arcas del monarca que personifica la institución estatal. Toda transacción comercial y cualquier actividad económica están gravadas con una tasa. Hay que satisfacer toda suerte de aranceles y derechos de paso. A modo de impuestos indirectos están las multas. La muerte o cualquier tipo de mutilación quedan reservadas para los crímenes más graves. Tampoco se piensa demasiado en encarcelar a la gente. Resulta mucho más provechoso que quien sea incapaz de satisfacer una deuda la pague sirviendo como esclavo durante algún tiempo. Incluso la guerra será enfocada como un simple negocio más.

Al frente de la nave del Estado está el rey. Es más, él mismo sería el Estado, conforme a una formulación, *raja rajyam*<sup>316</sup>, que nos hace recordar aquellas famosas palabras de Luis XIV: «*L'État, c'est moi*». Pero, ¿quién es realmente *moi* en este caso? Da la impresión de que Kautilya concede al soberano un papel ejecutivo y no meramente simbólico, toda vez que sólo él puede nombrar a sus ministros, quedando asimismo encargado de supervisarlos todo. Según esto, el monarca sería, no sólo el mascarón de proa, sino también el comandante de la embarcación estatal. Sin embargo, no cabe despreciar el cometido del timonel, encargado de fijar el rumbo y asesorar al capitán. El *purohita* o preceptor del príncipe, un dignatario aparentemente desprovisto de cualquier jerarquía en la

<sup>316</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 8, cap. 2, versículo 1; ed. cit., vol. III, p. 390.

cadena del mando, tiene la misión de guiar el destino del Estado, por cuanto el rey «debe seguirle como un pupilo a su maestro, como un hijo a su padre, como un siervo a su amo»<sup>317</sup>. Casi nada. Según estas cláusulas, el jefe supremo estaría subordinado a su mentor, a quien debe rendirle una obediencia ciega. De otro lado, en algún momento del texto, el primer ministro es descrito como aquel que tiene realmente a su cargo las principales tareas administrativas del Estado<sup>318</sup>. Además, este canciller —como pone de relieve R. P. Kangle— tampoco deja de oficiar en la práctica como un «*king-maker*», una especie de «hacedor de reyes»<sup>319</sup>. Imaginemos ahora el poder atesorado por alguien que lograra simultanear ambos cargos, un preceptor que desempeñase al mismo tiempo la más alta magistratura después del propio soberano, siendo a la vez el mentor del príncipe y su primer ministro. Eso es lo que parecía querer el cauteloso Kautilya para sí: un puesto a salvo de posibles amotinamientos.

El muy ladino de Kautilya se «conformaba» con esto y no se mostraba nada interesado en hacerse rey. En su posición aparentemente secundaria quedaba dispensado, por ejemplo, de tener que ostentar las excelentes cualidades enumeradas para un legislador ideal<sup>320</sup>. No

<sup>317</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro I, cap. 9, versículo 10; ed. cit., vol. III, p. 18.

<sup>318</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 8, cap. 1, versículo 23; ed. cit., vol. III, p. 387.

<sup>319</sup> Cfr. R. P. KANGLE, *op. cit.*, vol. II, p. 133. Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, ed. cit., Libro 5, cap. 6; ed. cit., vol. III, pp. 309-310.

<sup>320</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 6, cap. 1, versículos 2-6; ed. cit., vol. III, p. 314.

es extraño, pues, que rehuyera el cetro y se contentara con dárselo a unos u otros. Al parecer, un tal Bharadvaja sostuvo la tesis de que, llegado el caso de una coyuntura propicia, ningún ministro sabría resistirse a la tentación de tomar el poder en sus propias manos. Muerto el monarca, bien podría deshacerse discretamente de sus herederos y no hacer ascos al trono; lo contrario sería tanto como desdeñar los encantos de una hermosa mujer que nos brinda su disfrute<sup>321</sup>. Pero Kautilya no piensa lo mismo. Por supuesto, no se trata de lealtad hacia la estirpe real o cualquier cosa por el estilo. Su negativa está basada, como siempre lo están sus razonamientos, en razones bien pragmáticas. La empresa de tomar uno mismo el poder, al margen de la línea sucesoria, «ofrece un resultado incierto y podría incitar la sublevación del pueblo»<sup>322</sup>. Esto lo afirma, no hay que olvidarlo, alguien que había derrocado una dinastía para poner otra en su lugar. Por eso se da por satisfecho con «invertir de su autoridad al nuevo príncipe»<sup>323</sup>. Lleva razón R. P. Kangle al escribir estas líneas: «el requerimiento de que todo gobernante quede adiestrado por la filosofía no equivale, desde luego, al alegato platónico de que los filósofos deban hacerse reyes»<sup>324</sup>. Ni falta que hace, piensa Kautilya, quien encuentra preferible poner y quitar soberanos a su antojo, manejando los hilos del poder desde la sombra.

<sup>321</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 5, cap. 6, versículos 24-30; ed. cit., vol. III, p. 311.

<sup>322</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 5, cap. 6, versículo 32; ed. cit., vol. III, p. 312.

<sup>323</sup> Cfr. *ibíd.*, versículo 36.

<sup>324</sup> Cfr. R. P. KANGLE, *op. cit.*, vol. II., p. 130.

Siete son los elementos del Estado, según Kautilya: el soberano (*svamin*), el ministro (*amatya*), el territorio y quienes lo habitan (*janapada*), la capital fortificada (*durga*), el tesoro (*kosa*), el ejército (*danda*) y los aliados (*mitra*)<sup>325</sup>. Los dos primeros han sido ya examinados. Reparemos ahora en el resto siguiendo el orden de la enumeración. En el *Arthasastra* se desciende a un increíble nivel de concreción, determinándose cosas tales como el salario de funcionarios y trabajadores, los barrios en que debe vivir cada cual, el número de familias que debe integrar una comunidad e incluso la distancia que ha de separarlas entre sí. Las nóminas de quienes están en torno al poder son extremadamente altas e idénticas, ascendiendo a cuarenta y ocho mil monedas de plata cada uno. Esta igualdad tiene un propósito: evitar las conspiraciones y que puedan ser sobornados fácilmente<sup>326</sup>. La sociedad está muy estratificada y esto se refleja en la escala de las retribuciones, que caen en picado hasta llegar al salario mínimo de sesenta piezas plateadas. Esta estratificación responde a ese sistema de castas que se halla tan arraigado en la India e incide incluso en el trazado urbanístico. Dentro de las ciudades, la zona norte queda reservada exclusivamente para los dirigentes, mientras que la plebe ha de residir en el sur. Lo más curioso es que semejante segregación vale también para los crematorios, donde se reproduce la división entre norte y sur

<sup>325</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 6, cap. 1, versículo 1; ed. cit., vol. III, p. 314.

<sup>326</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 5, cap. 3, versículos 3-4; ed. cit., vol. III, p. 302.

que impera en los núcleos urbanos<sup>327</sup>. Aunque, sin duda, lo más llamativo de todo es el espacio que se da en dedicar al espionaje. «Una característica extraordinaria del tratado es la desinhibición con que se recomienda la organización de un servicio secreto destinado a cumplir los más variopintos propósitos», subraya su editor<sup>328</sup>.

Los agentes del servicio secreto valen para casi todo y la mejor cantera para nutrir su extensa red, que se infiltra minuciosamente a través de todos los recovecos del aparato estatal, viene dada por algunos de aquellos huérfanos cuyo mantenimiento ha quedado a cargo del Estado y que son entrenados desde niños para familiarizarse con todas las técnicas del espionaje. Dentro del país estos espías ejercen labores de propaganda, compulsando de paso qué ciudadanos están más o menos descontentos con las medidas del gobierno, aun cuando su principal misión consista en detectar las posibles corrupciones de los funcionarios y comprobar si los dignatarios permanecen leales al poder establecido<sup>329</sup>. Todo el mundo, independientemente de su cargo, se ve sometido a esta secreta supervisión de su honestidad. En realidad, ésta no se presupone, sino todo lo contrario; se presume más bien que brilla por su ausencia. La tarea no es fácil, y a veces detectar la corrupción es tan complicado como darse cuenta de cuándo

<sup>327</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 2, cap. 4, versículo 21; ed. cit., vol. III, p. 70.

<sup>328</sup> Cfr. R. P. KANGLE, *op. cit.*, vol. II, p. 205; cfr. pp. 206-207.

<sup>329</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, *pássim*; cfr., v.g., Libro 1, caps. 10, 11, 12 y 13; ed. cit., vol. III, pp. 18 y ss.

bebe agua un pez<sup>330</sup>, resultando tanto más difícil cuanto mayor sea la responsabilidad que se desempeña. Este clima de total desconfianza, donde nadie queda libre de sospecha, es absolutamente universal y, por supuesto, no deja de afectar asimismo al propio entramado del servicio secreto. En este sentido, hay previstas ciertas medidas de seguridad para evitar, por ejemplo, que los «agentes dobles» puedan acabar prestando su servicio al enemigo; se trata simplemente de mantener a sus familiares como rehenes que afiancen su lealtad o, mejor dicho, obstaculicen su probable sedición<sup>331</sup>. Obviamente, también hay un servicio de contraespionaje, al darse por sentado que las potencias extranjeras intentan infiltrar sus agentes y se comportan exactamente igual que uno mismo.

Esos viejos maestros con los cuales Kautilya dialoga todo el tiempo sostenían que un ejército siempre puede conseguir oro y que, por lo tanto, las fuerzas armadas constituyen un elemento prioritario del Estado. Sin embargo, Kautilya piensa que las finanzas están a la base de todo y que con las arcas llenas puede conseguirse cualquier cosa, como por ejemplo conjurar la traición y asegurar una sólida «lealtad». «El ejército —leemos— hunde sus raíces en el tesoro. Sin éste, las fuerzas armadas pueden pasarse al bando del enemigo y/o matar al rey»<sup>332</sup>. De ahí su constante preocupación por la econo-

<sup>330</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 2, cap. 9, versículo 33; ed. cit., vol. III, p. 91.

<sup>331</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 1, cap. 12, versículo 19; ed. cit., vol. III, p. 26.

<sup>332</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 8, cap. 1, versículos 47-48; ed. cit., vol. III, p. 388.

mía y las cuentas del reino. En este orden de cosas, las campañas bélicas no podían enfocarse sino con espíritu empresarial, como si se tratase de cualquier otro negocio propicio para el Estado.

Para Kautilya, el hecho de que la fortuna respalde o no nuestros propósitos es algo incalculable y, por lo tanto, queda fuera de su tratado. Éste sólo quiere ocuparse de lo previsible. Tal es el arte de la política, la cual será buena cuando nos conduce al bienestar y mala si lo que logra es arruinarnos<sup>333</sup>. He ahí los dos polos del quehacer político: bienestar y ruina, únicas categorías que determinan la bondad (o maldad) de cualquier acción política. Bajo estas premisas, la conquista supone una obligación inexcusable para todo buen gobernante. No sólo porque las conquistas acrecientan el bienestar del Estado, sino porque los demás monarcas albergan esa misma intención y, por lo tanto, se impone hallarse preparado para prevenir el golpe, aprestándose a darlo primero. Así pues, las relaciones con los otros Estados están regidas por seis procedimientos: firmar tratados de paz, entablar una guerra, permanecer indiferente o neutral, tomar un respiro para marchar más tarde, someterse a otro en busca de asilo y la política del «doble juego»<sup>334</sup>.

A la hora de concertar sus alianzas y coaliciones esta séxtuple fórmula procedimental debe aplicarse dentro de la teoría del *mandala* o, más exactamente, del *raja-mandala*, esto es, de un «círculo de reyes o Estados». En

<sup>333</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 6, cap. 2, versículos 6-12; ed. cit., vol. III, p. 317.

<sup>334</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 1, versículos 6-12; ed. cit., vol. III, p. 321.

este diagrama de anillos concéntricos que representan los enemigos y aliados naturales, el conquistador (*vijigisu*) tiene a su vecino más próximo, cuyos territorios quiere anexionar, por su enemigo (*ari*); el reino contiguo al enemigo será un aliado (*mitra*) natural y el vecino de éste, siguiendo la misma lógica, queda convertido en aliado del enemigo (*arimitra*). Luego van apareciendo el aliado de nuestro aliado (*mitramitra*), el aliado del aliado enemigo (*arimitramitra*), el enemigo situado en la retaguardia del conquistador (*parsnigraha*), su aliado en la retaguardia (*akranda*), el aliado del enemigo situado en la retaguardia (*parsnigrahasara*) y el aliado del aliado de la retaguardia (*akrandasara*). También se contempla la existencia de un rey intermedio, cuyo territorio linde con el del conquistador y su aliado, pero es más fuerte que la coalición de ambos (*madhyama*), así como la de un rey neutral o indiferente cuyo poder superaría con mucho al conjunto formado por este último, el conquistador y su aliado (*udasina*)<sup>335</sup>. «Como principio social de carácter universal se da por supuesto que los vecinos son propensos a la enemistad, la envidia y la agresión, y que cada uno de ellos aguarda el momento de atacar traidoramente por sorpresa»<sup>336</sup>.

<sup>335</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 6, cap. 2, versículos 13-22; ed. cit., vol. III, p. 318; cfr. R. P. KANGLE, *op. cit.*, vol. III, p. 248.

<sup>336</sup> Cfr. Heinrich ZIMMER, *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1979<sup>2</sup>, p. 100. «Cada rey debe considerar a su reino como el centro de una especie de blanco, rodeado de anillos (*mandala*) que representan alternativamente a sus enemigos y aliados naturales. Los enemigos están representados por el primer anillo que lo rodea; son sus vecinos inmediatos, todos ellos listos a dar el zarpazo. El segundo anillo es el de sus amigos naturales, es decir, los reyes que están a la espalda de sus vecinos y que, por el hecho mismo de ser vecinos, los amenazan. Más allá hay un

Emprender o no una guerra depende únicamente, por lo tanto, de un mero cálculo destinado a estimar si la guerra es un buen o mal negocio. El estadista sopesará con sumo cuidado sus propias fuerzas, las alianzas que le sea posible llegar a establecer y aquella coyuntura por la que atraviere su enemigo, así como las coaliciones que podría suscitar éste, adoptando luego una u otra decisión con arreglo a este complejo análisis basado en el *mandala*.

«Deberá firmar la paz con un igual y, por supuesto, con alguien más poderoso, pues entablar una guerra con este último sería tanto como pretender abatir a un elefante usando nuestros pies y guerrear con un igual equivale a estampar dos cántaros entre sí, causando estragos en ambos; por contra, emprender una campaña bélica contra un enemigo más débil tiene garantizado el éxito, como cuando se pulveriza con piedras una vasija de barro»<sup>337</sup>.

Por supuesto, también resulta elemental aprovecharse de las calamidades que puedan asolar al enemigo en un momento dado y lo debiliten aunque sólo sea

---

anillo de peligro más remoto, que interesa porque puede reforzar a los enemigos inmediatos. Además, dentro de cada anillo hay divisiones que representan naturales rencores recíprocos; pues como cada reino tiene su *mandala*, se entiende que existe un conjunto muy complicado de tensiones en todo sentido. Este plan de recíprocos encierros debe ser proyectado, considerado cuidadosamente y luego utilizado como base de la acción. En él se dibuja y expresa cierto equilibrio y tensión de potencias naturales, y también se prefiguran los terribles estallidos periódicos de conflictos que se generalizan ampliamente» (*ibid.*, pp. 99-100).

<sup>337</sup> Cfr. *The Kautilya Arthashastra*, Libro 7, cap. 3, versículos 2-5; ed. cit., vol. III, p. 327.

coyunturalmente<sup>338</sup>. Pero tampoco hay que aguardar a este tipo de auxilios fortuitos, aunque no venga nada mal tenerlos muy en cuenta, ya que siempre cabe malquistar entre sí a los adversarios aliados, haciéndoles ver que cada cual conspira contra el otro, a fin de deshacer su coalición<sup>339</sup>. Asimismo cabe sellar un pacto con el enemigo al que se quiere atacar para inspirarle una engañosa confianza. Y, por descontado, no hay ningún escrúpulo a la hora de violar cualquier tratado, siempre que su incumplimiento resulte provechoso para los objetivos perseguidos<sup>340</sup>.

El tratado de Kautilya presenta una compleja casuística que contempla infinitas posibilidades. Pero en realidad, por lo que atañe a las guerras, éstas pueden reducirse a tres clases: 1) la guerra *abierta*, esto es, la que se declara solemnemente; 2) la guerra *sucia*, es decir, el ataque por sorpresa y con engaño, y 3) la guerra *silenciosa*, que no consiste sino en las intrigas urdidas por algún agente secreto enviado al territorio enemigo a tal efecto<sup>341</sup>. Dentro de semejante contexto hay un principio fundamental, un deber ineludible cuya omisión siempre cuesta muy cara y conlleva un irremisible fracaso: saber mantener el *secreto*. «Los asuntos de alguien que no sepa mantenerlos en secreto, aun cuando los

<sup>338</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 4, versículo 15; ed. cit., vol. III, pp. 332-333.

<sup>339</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 2, versículos 14-15; ed. cit., vol. III, pp. 325-326.

<sup>340</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 6, versículos 21 y ss.; ed. cit., vol. III, pp. 340.

<sup>341</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 6, versículos 40-41; ed. cit., vol. III, p. 342.

haya llevado a cabo con un éxito notable, acabarán por venirse a pique como un barco agrietado en medio del océano»<sup>342</sup>.

Este asombroso realismo, que hace gala de un cinismo explícito y ajeno a toda mala conciencia, pretende adoptar una lógica imperturbable que adapta los medios al fin asignado. Ahora bien, al igual que Maquiavelo, quien inspiró el *Arthasastra* «no “justifica” esos medios, cuyo valor moral queda enteramente fuera de cualquier consideración. Kautilya habla de política tan sólo en cuanto político»<sup>343</sup>. En realidad, la única diferencia que cabe apreciar entre Kautilya y Maquiavelo es de índole metodológica; mientras el método del autor de *El príncipe* presenta un talante historicista, y eso le hace volverse hacia la historia para confirmar las conclusiones extraídas de sus propias observaciones como diplomático, el *Arthasastra* ignora las ilustraciones históricas (aun cuando dialogue con los maestros del pasado) y se concentra en imaginar un sinfín de situaciones políticas posibles, indicando los caminos para enfrentarse a ellas<sup>344</sup>.

Recusar como inmorales tales recetas políticas es tanto como dar por sentado que la política habría de ser una función de la ética y eso, al menos por el momento, sigue siendo —desde hace algunos milenios— tan sólo una mera fantasía onírica<sup>345</sup>, un hermoso sueño del que

<sup>342</sup> Cfr. *The Kautilya Arthasastra*, Libro 7, cap. 13, versículo 44; ed. cit., vol. III, p. 366.

<sup>343</sup> Cfr. M. DAMBUYANT, *op. cit.*, p. 58.

<sup>344</sup> Cfr. R. P. KANGLE, *op. cit.*, p. 273.

<sup>345</sup> Cfr. *ibid.*, p. 265.

nos despertamos cada día, en cuanto nos tomamos la molestia de cotejar ese maravilloso deseo con la realidad que nos circunda, constatando así el sempiterno divorcio entre la moral y lo político. Cuando contrastamos ese quimérico sueño con la cruda realidad:

«Vemos de nuevo que las leyes son lo que fueron en épocas pasadas, lo cual nos hace otorgar un renovado y profundo respeto hacia ese genio que, ya en un período tan remoto, supo reconocer y dilucidar las fuerzas o acciones fundamentales que habrían de permanecer permanentemente en el campo de la política humana. *El mismo estilo de pensamiento indio que inventó el juego del ajedrez captó con profunda intuición las reglas de otro mucho más real: el juego del poder*»<sup>346</sup>.

Esta sugerente metáfora, que asimila los avatares de la política con el juego del ajedrez, se ha manejado en múltiples ocasiones a lo largo del presente trabajo. Ahora me veo en la obligación de recurrir a ella una vez más, pues entiendo que cuadra muy bien con todo cuanto veíamos hace un momento en relación con los papeles asignados por el *Arthasastra* tanto al monarca como a su poderoso ministro. El «rey» del tablero estaría simbolizando al *purohita*, es decir, a ese brahmán cuya misión es guiar el destino del soberano, mientras que la «reina» se correspondería más bien con el titular del Estado, esto es, con el *raja*. Es comparable —comenta Heinrich Zimmer hablando de otro asunto— a la relación que guarda ese desligado y todopoderoso sacerdote familiar hindú

<sup>346</sup> Cfr. H. ZIMMER, *op. cit.*, p. 118; la cursiva es mía.

con el rey; a este sacerdote le obedecen tanto el propio rey como todos los oficiales del reino, aun cuando permanezca inactivo e indiferente.

«Esta asociación —apostilla este mismo autor— también es comparable a la del juego del ajedrez (de origen hindú) donde el papel de *púrusa* está representado por el “rey”, en tanto que el omnipotente “general” del “rey” (*senapati*) —el equivalente a la “reina” en la versión occidental de este juego— ocupa un poderoso cargo, pero subordinado, aunque también sea dominante»<sup>347</sup>. Sin embargo, para comprender cabalmente todo el poder acumulado por un intelectual como Kautilya, habría que acudir a esa versión ajedrecística de nueve casillas (mucho más difícil de jugar, por cierto) en la cual, además de la tradicional dama, hay un «ministro» dotado de una gran versatilidad y poderío, puesto que también se desplaza como un caballo sin renunciar a los movimientos propios del alfil y la torre. La «reina» sería entonces el equivalente al monarca del Estado kautilyano, una pieza que puede sustituirse coronando cualquier peón en un momento dado, si llega el caso, mientras que la figura correspondiente al «rey» (o sea, el preceptor del soberano) acapara también las funciones del «ministro» ajedrecístico, si nos atenemos a la leyenda sobre Visnugupta Canakya, ese fabuloso chamán que ofició como canciller de Candragupta y es conocido en la historia del pensamiento político por el alias de Kautilya, valga decir: *el maestro de la cautela*.

La pregunta que me hago y quiero formular aquí es ésta: ¿hasta qué punto no supone Kautilya un modelo a

<sup>347</sup> Cfr. *ibid.*, p. 230.

imitar por parte de todo intelectual que pretenda intervenir en la política? En otras palabras, ¿no será ésta la secreta e inconfesable aspiración del «filósofo»? tal como viene a testimoniar la historia del pensamiento. ¿Acaso no prefiere manejar los hilos del poder desde la sombra y mantenerse a buen recaudo en un segundo plano, como el apuntador bajo la concha del escenario, prescribiendo unas convicciones morales de cuyas consecuencias tienen que responsabilizarse los actores políticos inspirados por sus propias reflexiones? ¿Por qué no puede representar él mismo ese papel asignado a la «reina» dentro del ajedrez y hacer las veces de «rey-filósofo» sin zaherir su presunto talante moral?

---

## A MODO DE COLOFÓN

Las calas históricas, los hitos de nuestro periplo, podrían haber sido muy otros y mucho más prolijos en cuanto al número. Sin embargo, el resultado no variaría un ápice, creo yo. Esta pequeña excursión a través de la historia del pensamiento filosófico, que termina justo donde comenzó, es decir, hace veinticuatro siglos, ha confirmado lo que uno se temía desde un principio. Esto es, que la ética y lo político pueden tener sus escauceos, mantener esporádicas aventurillas, mas no hay forma de institucionalizar sus relaciones, porque hacerlo sería tanto como hacerles perder o anular su respectiva identidad. Y ese híbrido no podría satisfacer a ninguna de las dos partes. Decididamente, parece que no pueden casarse. Mas no son mala cosa esos devaneos furtivos que permiten conjugar responsabilidades y convicciones, cuando quien se halla en el ejercicio del poder concierta una cita secreta para que la ética y lo político vengan a coincidir dentro de su fuero interno. Lo único que cabe desear es un incremento de su frecuencia. Con eso bastaría. ¿No creen?

Ahora bien, una cosa es que no puedan convivir bajo el mismo techo y otra muy distinta que se ignoren o acaben por darse la espalda, su mutuo desprecio sí

que no conduce a ninguna parte o, al menos, a ningún sitio que merezca la pena visitar. La ética no debe abandonar su reflexión política y ésta tiene que prestar atención a las consideraciones morales en cuanto le sea posible. El sueño de Platón era toda una quimera, pero ése no es el caso del *político moral* de Kant. Los filósofos no han de hacerse reyes, puesto que perderían la condición de tales. Tampoco hace falta que los monarcas filosofen, pero sí es necesario que quienes ejercen el poder se dejen asesorar por la filosofía moral, aunque sólo sea de vez en cuando.

ROBERTO R. ARAMAYO

Pasai Donibane (Elena-Etxea)

Otoño de 1996 / Invierno del 97

Este libro  
se terminó de imprimir  
en los Talleres Gráficos  
de Huertas, S. A.  
Fuenlabrada, Madrid, España,  
en el mes de octubre de 1997