

LA INSOPORTABLE LIVIANDAD DEL SER (POLITICO)

Por Miguel A. Pastor Pérez



[Estudio bibliográfico-crítico de/A critical bibliographical study of: J.M. Bermudo, *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Prólogo de J. Solé Tura. P.U.B. Barcelona, 1994]

Vamos a presentar y analizar un interesante libro de Filosofía Política que ofrece doble actualidad, y que en otro ámbito de publicitación, por ejemplo el de los suplementos dominicales de prensa, habría dado lugar a una importante polémica sobre el tema. Es actual porque analiza a uno de los autores clásicos que delinear e interactúan en la modernidad presente. Nos referimos a Maquiavelo. Es actual también porque, al hilo de su análisis, nos enfrentamos (enfrenta a todo aquel capaz de pensar autónomamente dentro de la vorágine ético-político-judicial-social que nos rodea), no ya con categorías y conceptos, sino con situaciones presentes de forma cotidiana en la vida política de los Estados modernos.

La hipótesis de partida del Prof. Bermudo, se presenta, sin duda, como cuestionable y discutible, e incluso, algunos pueden considerarla, insidiosa, tendenciosa y arriesgada. Pero lo cierto es que responde a hechos y situaciones actuales y aporta, ante todo, explicación de lo que sucede, además de «soluciones conceptuales». Es cierto que el mismo proceso de demostración está construido sobre una re-interpretación de categorías maquiavelianas, que también puede ser discutido, pero no anulado en su validez metodológica. En muchos aspectos se parte de una línea interpretativa que llamaremos «metaforista». Con ello sólo queremos indicar el importante y consistente trabajo (metafórico) de paráfrasis que el autor debe hacer para reinterpretar en su aplicación actual las categorías maquiavelianas. En otros aspectos, y el mismo título apunta en este sentido, Bermudo, como Platón, vuelve a proponer mediante la función del *consejero de príncipes*, que el Estado, el verdadero Estado, sus gobernantes, deben realizar una función, en cuanto ética, filosófica; o bien que los filósofos lleguen a realizar el verdadero arte de gobernar.

Que esto sigue siendo una utopía viene mostrado por el acaecer político en las sociedades democráticas actuales y, muy especialmente (sin proponérselo probablemente el autor, pues la

fecha de publicación nos puede indicar la época de sus reflexiones) la sociedad española (1995-1996) hoy, marcada por la «discusión política» -y sólo subrayamos tres de los muchos aspectos actuales de discusión- sobre la sociedad civil: sólo se es culpable ante la ley; la corrupción inevitable de las instituciones y de las personas que encarnan las instituciones; y la legitimación moral de la actuación política de los gobernantes.

La obra se divide en una Introducción, «La doctrina del mal», cuatro complejos y cohesionados capítulos, que preparan las premisas que configuran la tesis sostenida (sin duda controvertida), y un Apéndice, «El maquiavelismo en nuestro tiempo», «casi un grito personal en demanda de respuestas éticas a su comprensible perplejidad», en palabras del prologuista (J. Solé Tura, p. 11). La misma estructura del libro, su ordenación capitular, nos va indicando el sentido y la dirección, el fin y el propósito que persigue y hacia el que se encamina el autor.

El primer capítulo se denomina genéricamente «La ideología de Maquiavelo» y, aparentemente, se enfrenta conceptualmente al segundo titulado «La filosofía de Maquiavelo». Pero ni el concepto de *ideología* ni el de *filosofía* están usados peyorativa o irónicamente, pues, en realidad, son complementarios. Se entiende la ideología como conjunto de ideas de un colectivo humano, que configuran una forma de ser y existir, una elección propia, una opción diferencial. Es el esfuerzo del hombre por devenir sujeto, su lucha por hacerse a sí mismo de acuerdo con un ideal libre y racionalmente elegido. Lo que se enfrenta, en realidad, son dos tradiciones conceptuales básicas, dos formas históricamente dadas de leer al Secretario florentino.

Desde esta doble tradición, que subraya en el florentino tanto el carácter de defensor de la democracia como también el de sostenedor de la tiranía (en el fondo puede que no haya tantas diferencias entre una y otra, parece concluir Bermudo), se sostiene la afirmación de contemporaneidad y actualidad de Maquiavelo.

«Nos interesa ese pensamiento tanto por su interés especulativo, por constituir una opción constante en la reflexión filosófica práctica, cuanto por su instrumentalidad, por su utilidad para conceptualizar y comprender nuestro presente. Nos interesa y preocupa la presencia de Maquiavelo, de su doctrina, en nuestro tiempo, la forma especial de concretarse e intervenir en nuestros discursos, nuestras prácticas y nuestras instituciones; nos interesa nuestro coqueteo o nuestro forcejeo con el florentino, nuestro juego de simulación y disimulación de sus ideas; nos interesa Maquiavelo como tentación permanente» (p. 35).

Para ello, el apartado 2 de este capítulo repasa maquiavelianamente la *fortuna* de Maquiavelo. Se analizan las distintas formas de leer (interpretar) su obra como: a) crítica del poder aristocrático instituido, b) doctrina del mal, atea, anticristiana, antipapista, c) verdadero humanismo, d) patriotismo puro, e) voz conceptual de su tiempo, apasionada para algunos, técnica, ética y políticamente neutra para otros, f) *simplemente* espejo de su época, y g) proto marxista-fascista. De cualquier forma, lo que ha dominado en cantidad e intencionalidad ha sido la unidad en el antimachiavelismo como postura, de la que ni conceptual, ni metodológica, ni vitalmente (creemos) participa el autor.

Esto le lleva a una primera presentación del florentino (en el apartado 3) como «escritor, un hombre de letras» o, más actualmente, un «intelectual en sentido amplio» (p. 41) por la pluralidad y vigencia de las dimensiones conceptuales, prácticas y vitales de su obra en cuanto «sus empleos no eran, o no agotaban su profesión» (p. 42). Este carácter de la obra y del autor sirve para establecer un nuevo elemento definitorio que da lugar al apartado 4, «La eternidad del maquiavelismo». En éste, dos aspectos se interrelacionan: el carácter del *maquiavelismo* como doctrina moral que abre el problema «envenenado» del fin y los medios o, en otros términos, el problema de las relaciones entre toda política y toda moral; y el carácter «eterno» de esta doctrina así expresada. Este planteamiento permitirá a Bermudo, en el apartado 5, comparar con más precisión, esta doctrina con lo que, en su interpretación, habría dicho estricta y verdaderamente Maquiavelo, haciendo resaltar *el sistema de espejos* que es siempre la filosofía y sus expresiones. De lo que fue consciente el Secretario cuando consideró «la necesidad que tiene siempre el poder de la simulación y la disimulación» (p. 55), lo que de cualquier forma no permite identificar a Maquiavelo con el *maquiavelismo*.

De hecho, en el apartado 6, «Libertad civil: sólo se es culpable ante la ley», afirmación que en la actualidad política española ha dado lugar a profundas disquisiciones de diverso carácter (sociológico, constitucional, economicista, político, ético) y de distinto orden (político puro, político-jurídico, ético-político, ético-jurídico y un largo etcétera en todas sus posibles combinaciones), se plantea la fe republicana y el carácter *libertino* como manifestaciones, para Bermudo excepcionales (no se sabe muy bien en qué sentido) de la filosofía política del florentino. Esto, a su vez, parece fundamentar lo que el autor llama «El populismo de Maquiavelo». Pasa así a cerrar el capítulo con un octavo apartado denominado «El modelo de príncipe artesano», en donde el *príncipe nuevo* no es un ideal de Maquiavelo, sino la amarga presencia de la necesidad, ya que para que la política alcance estatus científico debe ser capaz de legitimarse racionalmente. Sólo comprendiendo la moralidad como objeto y producto de la política es posible el *humanismo real*, que incluye nuevos criterios y valores morales e intelectuales, porque una sociedad debe asumir la tarea de su autodeterminación y el Estado o forma política de la que se dota es el medio imprescindible y más adecuado para ello. Esto caracteriza a la política como ciencia autónoma respecto a todo código transcendente y la tendencia del Estado moderno a absorber la moralidad bajo el derecho y reducir éste a la ley.

Por todo ello, el príncipe de Maquiavelo está pensado, según Bermudo, para situaciones excepcionales, «en las que no hay leyes ni costumbres efectivas, donde la equidad y la benevolencia son estériles, donde es necesario eliminar lo viejo e implantar un orden radicalmente nuevo en leyes, normas y hábitos» (p. 83). Nos vamos aproximando ya a la fundamentación de la primera parte de la original, en su conjunto, y muy discutible tesis del Prof. Bermudo: la consideración de la filosofía política de Maquiavelo como una teoría del estado de excepción.

El segundo capítulo, «La filosofía de Maquiavelo», va a servir para fundamentar el engarce de la primera parte de la tesis de Bermudo con la segunda, que veremos en su momento. De cualquier forma, lo que muestra es, efectivamente, la capacidad de la filosofía de Maquiavelo para servir de consejera de príncipes, es decir, de gobernantes, es decir, de formas de ejecutar el poder, ya depositado, otorgado o electo. El capítulo se abre con una consideración

sobre la «Originalidad y tradición en la filosofía maquiaveliana», en donde se replantea en términos filosóficos lo que antes se ha analizado en sentido ideológico. Así, desde el aspecto más novedoso, según el autor, «la estructura de su discurso, la forma de reflexión y argumentación, los criterios de decisión y la finalidad del proyecto» (p. 88), se van a analizar los elementos *tradicionales*, también presentes e irrenunciables, en la obra del florentino, desde las distintas líneas hermenéuticas modernas, esencialmente Croce y Berlin. El segundo apartado está dedicado a la concepción maquiaveliana de la historia, «Los círculos de la historia», y va a servir para desentrañar una categoría fundamental para el Secretario, pero también y al mismo tiempo, esencial, para el autor a la hora de sostener su propia tesis. Nos referimos a la idea de *corrupción*, necesaria para entender la filosofía de la historia del florentino, «que utiliza la metáfora de la circularidad de la historia para exponer una teoría de la decadencia... Y este carácter ineluctable de la decadencia, es precisamente el que otorga al arte de la política toda su relevancia y necesidad» (pp. 108-109). El tercer apartado, «Corrupción y naturaleza humana», está dedicado a la antropología como teoría sobre el hombre, que presenta en el Secretario una doble función: una descripción de carácter pesimista y determinista, subrayando el elemento más general; y un presupuesto teórico que «aporta inteligibilidad a sus reflexiones políticas» (p. 109).

En el apartado siguiente, se detiene Bermudo en el análisis de algunas de las categorías más originarias y sustentadoras del pensamiento maquiaveliano, *naturaleza*, *virtù*, y *costumbre*. Plantea una revisión, necesaria además para fundamentar su tesis, de los propios conceptos que usa el florentino, aún aceptando el carácter de «expresiones impresionistas» (p. 115) que ha podido surgir en ciertas tradiciones. Sólo así se puede, como se pretende, proyectar a Maquiavelo sobre la modernidad. Para desentrañar el concepto de *naturaleza* (humana) en relación a la *virtù* y a la *costumbre*, Bermudo considera dos aproximaciones: roussoniana y hobbesiana, situando al florentino más próximo a esta segunda, aunque compartiendo con la primera la asunción plena por parte del poder político de la función de crear y reproducir la comunidad. Es a través de la naturaleza humana como cobra sentido el «devenir virtuoso» (p. 117) que exige el proceso de educación del príncipe. Príncipe artesano, artífice-artista del Estado y, en última instancia, de las maneras de ser del hombre, pues «en la época de Maquiavelo las costumbres aún son posibles» (p. 120). Ello supone lo más original de la aportación de Maquiavelo. La explicación de los hechos sociales desde los parámetros de la necesidad: «Maquiavelo ha hipostasiado hasta tal punto la necesidad como criterio de científicidad que llega a pensar que donde aquélla está ausente desaparece el orden y reina el caos y la gratuidad» (p. 123). El apartado 5, bajo el título de «Imágenes de la justicia», cierra este análisis categorial resaltando precisamente el carácter libertino y republicano que tiene su pensamiento, que le da significado distinto, incluso plenificándose de moralidad. En nuestras sociedades se ha dado un proceso peculiar, por el que la exigencia de moralidad, de cumplir la norma moral, se ha ido desplazando de forma más acentuada hacia la esfera pública; se constata, intuitivamente, que la moral privada se exige hoy día a los funcionarios (públicos) mientras que los ciudadanos (privados) parecen más liberados de sus compromisos morales, libres de toda coacción moral; mientras el político aparece como sujeto único de moralidad frente al particular liberado de todo deber moral. La obligación moral particular se transpasa a otras instancias o

funciones. Queda resaltado así el elemento de excepcionalidad en la aplicación y uso constituyente de su teoría.

No es de extrañar, por tanto, que el capítulo III este dedicado a «Los ‘Discorsi’ o el republicanismo cívico». Este se abre con un análisis comparativo de *De Principatibus* y *Discorsi sulla prima decada di Tito Livio*. A pesar de que para la tesis que sostiene Bermudo bastaría, aparentemente, *El príncipe* como núcleo de desarrollo de una teoría del estado de excepción, no se puede obviar o marginar los *Discursos sobre...* para la comprensión total y completa, en su unidad filosófico-política, de la obra del Secretario.

«Aunque una, los *Discursos*, parece ser un arte del gobierno de las repúblicas y la otra, *El príncipe*, un arte del gobierno de los principados, en el fondo las dos corresponden a un proyecto unitario, a saber, la elaboración de un arte del gobierno en situaciones difíciles, críticas, en las cuales tanto las repúblicas como los principados requieren de una estrategia similar, común, expresada en la teoría del príncipe nuevo» (p. 140).

Sostiene así la imposibilidad de defender la distinción de dos filosofías o de dos ideologías diferentes en las dos obras. Sólo desde la unidad se puede entender en toda su profundidad la teoría de la necesidad de la corrupción de las cosas civiles y de las situaciones de excepción, así como la teoría del *príncipe nuevo* como única esperanza. Esta visión, interpretación o perspectiva, constituye el núcleo fundamental de la propia tesis de Bermudo: «*El Príncipe* sería una obra excepcional por partida triple. Esta sospecha es la que dio origen a nuestra reflexión y la que guía este trabajo» (p. 142).

Bermudo reinterpreta las distintas hermenéuticas que hacen de *El Príncipe* una obra ocasional, afirmando que precisamente bajo este carácter se constituye «la garantía de la universalidad del discurso, su valor de verdad, e incluso su legitimidad moral» (p. 142), y subraya lo que algunos autores, según él, han obviado, la «sustantividad de la ocasionalidad» (p. 143), hasta convertir «la ocasión excepcional en objeto filosófico» (p. 144). Una vez sentado esto y soslayando la cuestión sobre la fecha de producción de *El Príncipe*, lo cierto es que el problema nuclear que plantea el florentino en los *Discursos...* es también el de las situaciones políticas excepcionales.

El segundo apartado del tercer capítulo, «La esperanza en el origen», intenta hallar una síntesis optimista triunfante sobre el pesimismo de la necesidad de la corrupción. Las situaciones de excepción, sean fundacionales, estructurales o coyunturales, representan los momentos vitales de la existencia de un pueblo, y exigen diseñar instituciones que resistan la corrupción inevitable. Hay que distinguir la corrupción privada del político de la corrupción funcional e institucional del mismo, o, lo que es lo mismo, entre la corrupción del político y la corrupción de la Política, entendida como pérdida de eficacia de las leyes y las instituciones, impotencia en el cumplimiento normal de su función, esencial para la vida de los Estados. Maquiavelo opta para ello por el legislador personal de gran *virtù*. El motivo es puramente técnico, su probada eficacia histórica ante la corrupción. Pero esta opción técnico-racional no es una elección por el despotismo. Porque, ante todo, la ley y el derecho han sido una conquista

de los pueblos en su lucha contra el despotismo. De hecho, el legislador personal sólo tiene legitimidad en cuanto figura excepcional, de ocasión. Y su *virtù*, necesaria y probada, no es otra cosa que triunfar sobre la corrupción, sobre el desorden y la desintegración. Por eso la virtud del legislador se manifiesta a través de la ley, de la eficacia del ordenamiento jurídico que organiza coherente y adecuadamente al Estado frente a la corrupción. Si la ley en nuestras democracias ya no es fundamento o condición de la moralidad, por expresar sólo correlaciones de fuerzas parlamentarias, políticas o sociales, entonces la ley no funda una comunidad racional de hombres libres e iguales. La autoridad política tampoco, pues su legitimidad y su *virtù* son similares a las de las leyes. Estos momentos cumbres del Estado, sus situaciones límites y excepcionales, hacen necesarios criterios, normas, valores y modelos originarios, distintos a los habidos, inexplicables para situaciones normales. Ello produce «Las dificultades de las repúblicas» (apartado tercero), recogidas en tres cuestiones; a) qué soluciones racionales posibles ofrecer ante una situación de excepción, b) de las posibles, cuáles son correctas, legítimas y legitimables, c) cómo exponer y justificar lo que se puede y lo que se debe hacer ante las situaciones especiales.

Desde estos presupuestos no es extraño que el apartado 4 se llame «Matar a los hijos de Bruto», ya que «los hijos de Bruto es el símbolo de la resistencia, de la reacción, con que todo nuevo Estado necesariamente, según el florentino, se encontrará por parte de quienes gozaron de poder y privilegios en el régimen anterior» (p. 163). Toda situación política excepcional exige instaurar un nuevo orden político, un nuevo Estado que ha de ser capaz de culpa política, de prescindir exhaustivamente de sus rivales. Si bien, Bermudo mostrará que el valor de las propuestas, en este sentido, maquiavelianas se reducen a los límites de las situaciones de excepción y no a las ordinarias, como se ha pensado habitualmente.

«Curiosamente Maquiavelo se plantea el problema en unas claves radicalmente opuestas a las de sus críticos. Estos parecen adjudicarle la defensa del crimen político como si se tratara de la defensa de un derecho de los hombres a actuar así en su beneficio o en el de los suyos; para el florentino, en cambio, el asesinato político en condiciones excepcionales no es un derecho, sino un deber; y un deber de tal naturaleza que pocos, muy pocos, son capaces de cumplirlo» (p. 164).

La culpa de los hijos de Bruto no es tanto la conspiración en sí, método generalmente válido, sino lo que persegufan: atentar contra la libertad ciudadana y recuperar los privilegios propios que implican la desigualdad y la sumisión del pueblo. Hay que resaltar que incluso en estos momentos, en los que lo que se juega es la libertad de todos, la misma existencia como comunidad política-moral, la única crueldad posible y legítima es la mínima necesaria, dada por las circunstancias y sometida siempre a un único fin común-social. La salvación del Estado como comunidad, pues la corrupción de las costumbres consiste en su impotencia para garantizar el orden civil como comunidad ética.

¿Una moral extraña, la propuesta por Maquiavelo? Una moral de fundadores de Estados, que en tanto que externa a la moral civil, no tiene límites en el uso de los medios; y en tanto no se origina por el estado de naturaleza, sino constitucionalmente, tiene un deber, un fin

axiológico exigido por la historia a los hombres: procurar el estado moral, la subsistencia y la libertad de todos los individuos. Por todo ello hay que subrayar el esfuerzo de la obra maquiaveliana en la defensa y protección de la libertad del pueblo, fin en sí mismo, aún no siéndolo para el hombre común, pero también medio para la consecución de otros fines para el hombre común. Ahora bien, la condición de la vida civil libre (a ello dedica el apartado cinco, «Matar de nuevo a los hijos de Bruto») exige la igualdad y el largo paso del tiempo, pues implica forjar el carácter, educar, crear al hombre, erradicando los deseos, los egoísmos, los privilegios particulares de cada ciudadano.

El último apartado del capítulo abre la esperanza de las soluciones para el *vivir libre civil*, pero pasa por el príncipe, «La esperanza del príncipe.» La contradicción conceptual y metodológica se deriva de la propia concepción político-jurídica del florentino que, en cuanto se adapta circunstancialmente, depende de las situaciones particulares y sobre todo del grado *alcanzado* de corrupción. Así, toda su axiología política y su historiografía política toma sentido ante y tras la situación más excepcional. La del grado máximo de corrupción. Y no hay contradicción en lo afirmado. El factor determinante de la corrupción es precisamente la constitución, por su incapacidad de cambiar, de adaptarse a nuevas exigencias y circunstancias, de transformarse a la vida dinámica social e individual. Avisa Maquiavelo que la perfección de los órdenes constitucionales no descansa en valores y reglas de carácter absoluto y trascendente, sino en su eficacia y capacitación para mantener la unidad, la cohesión y prosperidad del Estado. El orden y la libertad. Y ésta manutención para la flexibilidad, para la autorreforma, para adaptarse a las circunstancias siempre cambiantes del desarrollo civil y social.

«La república, la libertad, la vida de los hombres en comunidad moral, es un fruto que se cosecha a largo plazo; es una situación, una etapa en un proceso, que tiene un origen menos noble y deseable, pero que no deja de ser condición de posibilidad de su existencia. Y ese origen del nuevo ciclo depende del éxito del príncipe, porque la única alternativa a esta opción es el final del estado, su desintegración» (p. 184).

El capítulo 4 se titula con razón «El príncipe o la política de excepción». Remitiendo a F. Gilbert empieza así: «el interés filosófico de *El príncipe* comienza en el capítulo XV» (p. 185). El capítulo referido de la obra de Maquiavelo se intitula «De aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes son alabados y censurados». Trata de las relaciones que debe sostener el príncipe con sus súbditos, y es a partir de este capítulo donde se manifiesta más original e incisivamente el pensamiento maquiaveliano. En los primeros 14 capítulos se ofrece una descripción tipológica de principados, por su constitución y relaciones, y denotan que a Maquiavelo no le interesaba tanto el arte del gobierno en condiciones normales cuanto este arte bajo condiciones absolutamente excepcionales, extraordinarias, diferentes. O sea, los principados totalmente nuevos, tema que va a centrar el segundo apartado.

Es en este tipo de principados donde se dará con mayor probabilidad el tipo de situaciones y condiciones (principados completamente nuevos, en los que el príncipe es así mismo nuevo) en las que la teoría maquiaveliana se plenifica, alcanza su más riguroso y profundo sentido filosófico-político.

«Decimos que Maquiavelo centraba todo su interés en las situaciones excepcionales. Estas, lejos de ser meras excepciones y, por tanto, sin interés para la ciencia de la política, que en tanto que ciencia busca las constancias, las regularidades, lo universal, son situaciones regulares, exigidas por la teoría y confirmadas por la experiencia. Por tanto, es posible un concepto de las mismas; y, en consecuencia, es necesaria su teorización» (p. 195).

El punto de partida de Maquiavelo es el convencimiento de que el bien del pueblo y el del gobernante son una misma cosa, aunque diferentes en cada situación histórica. El caso más representativo de principado totalmente nuevo es aquél basado en la propia *virtù* y en las propias armas. La *virtù* es más importante, aquí, que la fortuna, ocasión para emplear la primera. Así, la *virtù* excepcional es justamente la que no depende de la fortuna, la que la desecha, la que le impone su imperio. Por tanto, las situaciones excepcionales son las que no dependen de la fortuna, sino simple y totalmente de la *virtù*, y en esas condiciones extraordinarias todo queda en suspenso, la historia, el destino, las leyes, la moral, el ser de los pueblos: «Maquiavelo renuncia a lo fácil, como sería confiar en la fortuna; y apuesta por lo difícil, considerando imprescindible la *virtù* extraordinaria» (p. 199). Los medios usados, su excepcionalidad y extraordinariedad, están en función de la necesidad, lo innecesario siempre resulta inconveniente. Por ello, Maquiavelo nunca acepta la crueldad y la violencia como valores en sí, ni como medios útiles para fines privados.

Adentrándonos en el apartado 3, «Seguridad y felicidad del principado eclesiástico» hallamos referencia, también, a un breve capítulo de *El Príncipe* (el XI, no el XII), cuya importancia reside en que «se recogen un par de ideas relevantes» (p. 204) para la argumentación de Bermudo. Por una parte, la admisión, por Maquiavelo, de un orden social no apoyado en la violencia, sino en las creencias, en la conciencia, resultando la paradójica conclusión de que *la situación política preferible y mejor es aquella en la que el príncipe es innecesario*. La otra idea relevante es el desplazamiento de la religión desde la concepción de verdad revelada a instrumento de mera humanización: «Decimos que la religión no es para el florentino un problema filosófico-especulativo. Por eso, sus críticas no suelen dirigirse a los principios teológicos cristianos sino a la iglesia como estructura social, a sus ordenamientos y funciones» (p. 206). De hecho, según Maquiavelo, es la Iglesia quien ha matado la religión y destruido uno de los instrumentos políticos más eficaces de estabilidad, orden y cohesión cívica, ha debilitado la conciencia cívica de obediencia a las leyes del Estado, ha desprestigiado las instituciones y su autoridad. Esta crítica a la Iglesia como institución está hecha, precisamente, en defensa de la religión, que adquiere, en Maquiavelo, una fundamental función educadora. La crisis de la religión que se vive en tiempos de Maquiavelo, le preocupa como signo de la crisis del Estado: «Las religiones son un instrumento en las manos del poder político; un instrumento irrenunciable y justificable por su fin: mantener el Estado como unidad moral» (p. 211). La religión se manifiesta, así, como medio esencial para la constitución de la conciencia humana. Y cada religión se adecúa a la formación de un tipo de hombre. «En la génesis del éxito, pues, la religión ocupa el origen de la cadena, el lugar de mayor privilegio» (p. 213).

El apartado 4, «El maquiavelismo restringido de Maquiavelo», intenta «dibujar el rostro del poder, y de ahí su atractivo histórico» (p. 213). Ese rostro expresado en máximas

maquiavelianas no pasa, o no pasa tan sólo, por la reiterada afirmación del *realismo* del gobierno, la *utilidad* para los ciudadanos, la adaptación a las *circunstancias* y el sometimiento a la *necesidad*. Tampoco se agota en el *objetivo humanista*. Su verdadero y completo carácter se expresa en lo que Bermudo llama su «maquiavelismo restringido», para distinguirlo del más amplio maquiavelismo del que también se han expresado demasiadas opiniones de variada índole. Para Bermudo, la *restricción* permite

«definir las condiciones en las que las citadas cuatro máximas -de la crueldad, de la injusticia, de la simulación, de las promesas- y otras semejantes quedan legitimadas en sentido radical, es decir, no sólo toleradas o consentidas, sino exigidas como instrumentos imprescindibles para generar un orden civil, una comunidad moral, un modo de vida humano» (p. 217).

Se discuten a continuación tres criterios de moralidad, formales y asepticos, en torno a los cuales pueden clasificarse todas las doctrinas morales: las acciones las justifica el fin, las consecuencias o un sistema de reglas. Concluyéndose que el único fin que puede justificar la suspensión de la moralidad común, es el bien del Estado, la salvación del Estado, porque sólo en las situaciones excepcionales, y sólo en ellas, es donde el bien surge del mal, la paz de la violencia, la convivencia de la crueldad, la cooperación de la guerra, la piedad del dolor y la seguridad del miedo. Por todo ello, el apartado 5, «De la crueldad, la mínima posible», distingue tres tipos de situaciones: *normales*, *extraordinarias* o *excepcionales*. Y sólo en este último caso la necesidad se hace *virtù*.

Los dos siguientes apartados, «Los discípulos de Quirón» (6°) y «La regla de sumisión: el temor sin odio» (7°), siguen desarrollando las cuestiones planteadas en sendos anteriores, y hace referencia al capítulo XVIII de *El Príncipe*. Analiza la necesidad de *cumplir las promesas*. O, en otros términos: *el arte de la simulación*. Avisa Bermudo que «en nuestro tiempo el maquiavelismo político casi se reduce a ese arte del disimulo» (p. 228). Pero el punto de partida de Maquiavelo es considerar que el fin de la moralidad es la vida civil. Sólo en este contexto la vida humana es vida moral, vida según leyes y costumbres, pues, sin hábitos no hay ser social, no hay comunidad. «Esta capacidad de saber aparentar unas cualidades sin realmente poseerlas, de aparentar ser malo sin serlo, lejos de expresar la inmoralidad de la propuesta expresa un exquisito respeto a la moralidad común» (p. 231). El apartado 7, persiste en la línea desarrollada. En la situación de excepción en la que hay que salvaguardar al Estado, cualquier procedimiento es bueno para cumplir ese objetivo. Se trata ahora de conseguir el consentimiento. «En tal situación la conservación del estado exige no ser bueno (*non esser buono*) que, como ya dijimos, no es lo mismo que ser malo» (p. 237). Desde esta posición interpretativa, los dos últimos apartados del capítulo, «El espejo del príncipe» y «Exhortación y escenografía», intentan cerrar la discusión sobre el planteamiento tópico/novedoso de la filosofía/teoría política maquiaveliana. Así se afirma que *El Príncipe* es una obra de su época, «pertenece a un género tópico de la filosofía política de la época: los espejos de *príncipes*» (p. 238), y es dentro de estos límites donde se debe valorar teórica y moralmente su filosofía política. Al mismo tiempo el exhorto del Secretario a hacer del príncipe -y del hombre- autor de su propio destino lo aproxima a las tendencias más modernas de interpretación. En el fondo, Maquiavelo no habla

o escribe sólo para salvar a Florencia e Italia del desorden, a pesar de lo aparente, sino que hay que adecuar el proceder a la condición de los tiempos. Cada tiempo exige del príncipe unas cualidades diferentes para su éxito, pues la política no es un conjunto de reglas universales con validez ajena al tiempo y al lugar, pero es esa *necesidad* identificada con la *posibilidad* activa la que configura el carácter universal del conocimiento político que se constituye en Maquiavelo como una *filosofía del estado de excepción*.

Hasta aquí la densa construcción sustentativa de la tesis de Bermudo que se expresa llena de fuerza, pasión y polémica en lo que llama «Apéndice». El maquiavelismo en nuestro tiempo». Ciertamente, existe la creencia generalizada de que el maquiavelismo es connatural a la política. También a la política de nuestra época. Se trata de analizar si es posible legitimar la aplicación del *maquiavelismo político* a nuestra época. Ello sólo es posible, según el autor, si consideramos «el orden político de nuestra época como un estado de excepción» (p. 248). Y aquí se plantea el carácter osado, audaz, inquietante, perturbador y polémico de lo que nos quiere decir Bermudo: ¿son nuestras democracias, en el fondo, estados permanentes de excepción política? La respuesta a la pregunta pasa, en primer lugar, por reformular la categoría maquiaveliana de estado de excepción «conservando su espíritu pero haciendo abstracción de su contenido imaginario» (idem). Una situación de excepción política se define como aquella situación en que el Estado no está en condiciones de cumplir su función propia. Expresa su incapacidad para ordenar la vida social. Esto nos lleva a plantear la función propia del Estado. Constituir un pueblo, darle una identidad moral e histórica, o, en términos más actuales, posibilitar la autodeterminación de un pueblo. Es esta función la que no cumplen nuestras democracias actuales, según Bermudo, «ni pueden ni quieren cumplirlo, por haber renunciado al mismo (como objetivo)» (p. 249). Aquí toma forma la segunda parte de la tesis de Bermudo, a la que hacíamos referencia más arriba: esta dejación no es tanto impotencia ineficaz, como si en cambio, elección alternativa a la concepción clásica del Estado. Supone un cambio deliberado de la finalidad. Frente a la concepción más clásica que justifica al Estado como encarnación del poder político, en función de la eficacia para construir un orden comunitario racional, las democracias liberales actuales sólo consideran al estado como el *controlador* de que el libre juego de las pasiones no sea mortal. O sea, el Estado *mínimo* despreocupado de cualquier otra consideración que no sea la salvaguarda de la *libertad negativa*.

«Como diría Maquiavelo, naturalmente que debe mantener el orden aunque sea imponiendo el respeto a la ley por la fuerza, pero mientras no consiga determinar la voluntad de los hombres de tal modo que acepten la ley como suya, mientras sólo acaten por temor, tendremos muchas razones para coincidir con el florentino en considerar que se trata de una situación de excepción» (p. 251).

Conviene avisar que la consideración de un modelo de Estado como de excepción no implica su descalificación.

De cualquier forma, de lo que se trata a continuación es de considerar el carácter del modelo político actual; el modelo democrático-liberal destacando lo que hay en él de abandono de cualquier ideal de comunidad o de autodeterminación.

La lógica de la demostración.

El punto de partida es la estabilización política de Occidente, al menos la estabilización en la excepcionalidad. De hecho, Bermudo parece afirmar que sólo tiene carácter universal, dentro del conocimiento político, una teoría del Estado de excepción, siendo lo demás escenografía, al menos en Maquiavelo. La estabilidad de un Estado, de un orden social, depende del ajuste de la política a su situación, a su ser real y puntual. Hay necesariamente una lograda adecuación entre la situación política y la situación política que opera. Si la situación es excepcional se debe a que la política aplicada ha de ser necesariamente excepcional, maquiaveliana. Si la actuación política es claramente maquiaveliana se concluye que la situación así lo requiere, es decir, son situaciones excepcionales.

El primer corolario que se deduce es que en política no se puede ser moralmente puro, o, en otros términos, desde el punto de vista empírico no se puede generalizar una política moral, en la que, no obstante, cabe distinguir *grados de inmoralidad*. Estos se reducirían básicamente a dos: *normalidad y excepcionalidad* políticas.

«Ambos se corresponden respectivamente con una situación en la que los ciudadanos aceptan y respetan la legitimidad de la autoridad y las leyes y los gobernantes respetan el derecho, usos, costumbres y valores de los ciudadanos, por un lado, y con otra situación en la que se han quebrado tales respetos y consentimientos, se han debilitado los mecanismos de convivencia y reina la lucha por el poder» (p. 254).

De lo que se trata, llegados a este punto, es de aceptar o no aceptar que hay situaciones en que, para defender la vida moral, debe y hay que regirse por criterios ajenos a las normas morales aceptadas comúnmente. Se trata de determinar si la situación política, tan firmemente estable, goza de tal estabilidad mirando la actuación política de los que gobiernan.

Lo primero que hay que reconsiderar es la idea de *legitimación moral de la política*. ¿Se legitima por sí misma, en situaciones excepcionales, el recurrir a métodos y actuaciones contrarios a la conciencia común de la comunidad que se pretende defender, cuando está en juego la propia supervivencia de la comunidad? Responder afirmativamente exige la aceptación previa de dos formas de legitimación de la acción política. Dos formas subordinadas a la realidad como modelo o ideal social sobre el que se actúa. El primer tipo de legitimación lo llamaremos *normativista*. Pasa por la identidad entre la acción política y la moralidad común. El segundo tipo es la legitimación consecuencialista. Considera «también legítimas aquellas acciones que, aunque estén condenadas por la moral común, tienen como consecuencia la posibilidad o el reforzamiento de dicha moralidad civil» (p. 258).

Aparentemente, en el aspecto más particular y concreto de la cuestión, no hay que olvidar que lo que se dilucida es la relación entre ética y política, la conciencia mayoritaria de nuestra época se decanta por el primer tipo de legitimación, resistiéndose al planteamiento universal y abstracto del segundo tipo. Pero ante la necesidad real de las sociedades actuales «de defenderse contra los enemigos de la democracia, de la tolerancia, de la paz y del mercado se

invierten los papeles. Ocurre como si la conciencia dominante de nuestra época fuera maquiaveliana en lo particular y concreto y antimachiaveliana en lo universal y abstracto» (p. 258). Pero las situaciones aludidas son particulares situaciones de excepción maquiaveliana, caracterizadas por un rasgo propio: son situaciones de *corrupción* del orden social.

Dos apartados de este denso Apéndice recogen y centran el núcleo de la cuestión propuesta en la tesis de Bermudo. «La levedad del ser político» y «La debilidad del poder político». Lo que se plantea no es si el *maquiavelismo* se da en la vida política, que sin duda y a pesar de todas las declaraciones en contra se da, sino si la situación del Estado moderno, y de los Estados modernos, contempla y legitima, en cuanto inmersos éstos en una cotidiana excepcionalidad, el uso y recurso de estrategias no ya *maquiavélicas* sino maquiavelianas.

Si actualizamos el término corrupción (*corruzione*) en cuanto significa debilidad del poder político e inseguridad de la cosa pública, los términos, conceptos y categorías de la teoría política del Secretario toman un nuevo sentido que, hay que dejar claro, no remiten a situaciones apocalípticas, sino a la liviandad del ser que caracteriza la civilización occidental como anomía, como insatisfacción antropológica. Así, «puede hablarse de *estado de excepción* en cuanto que la comunidad política está en vías de desaparecer» (p. 265). Esta debilidad responde a la imposibilidad de cumplir las dos funciones fundamentales del Estado sobre la sociedad. La *determinación política* que orienta al Estado mínimo, de carácter instrumental y subordinado (debería) a la *determinación ontológica* que produce comunidad en un ideal de vida e identidad en una cultura e historia, verdadero fin último del poder político del Estado. La dirección del poder político de las democracias occidentales tiende hacia una abierta y consciente renuncia a la función ontológica del Estado. Por ello, el verdadero problema, la verdadera cuestión, es que el poder político de nuestra época ha renunciado a la tarea de crear un pueblo.

«Desde este punto de vista, nuestros regímenes políticos podrían ser considerados unos estados de excepción permanentes, en cuanto son incapaces de conservar la identidad de los pueblos y, sobre todo, en cuanto han renunciado explícitamente a esa tarea... a determinar al individuo, a forjar su carácter, a producir ciudadanos educados en unas virtudes, valores, cultura, costumbres, leyes y sensibilidad; o sea a producir hombres de acuerdo con la idea de comunidad y para defender y desarrollar esa idea» (p. 269).

Se han olvidado viejos ideales que comprendían la forma de ejercer la autodeterminación, la libertad, a través de la voluntad general, a través de la comunidad constituida en Estado. Por todo ello, el poder político, la función del Estado, hoy es débil, tibio, deslegitimado, ausente. Y estos elementos caracterizan el nuevo sentido de la situación política de excepción, momentos necesarios por los que atraviesan los pueblos y afectan a su supervivencia de forma mediata o inmediata, y que conllevan situaciones menos dramáticas pero que también favorecen la corrupción. En otros términos, «la excepcionalidad política es entendida como *precariedad* del orden político y debilidad de la conciencia civil, como provisionalidad en lo político y anomía en lo civil» (p. 273).

Después de analizar los términos de precariedad y debilidad que caracterizan, entendidos en un sentido lato, la forma democrática del poder que adquieren las sociedades modernas, se centra la segunda parte de la tesis de Bermudo, no por discutible menos aceptable.

«De lo que se trata es de decidir si tal poder democrático, con todas sus ventajas, no implica una situación de las excepcionales desde la teoría maquiaveliana... Creemos que puede afirmarse razonablemente que la propia forma de reproducción del poder político democrático manifiesta su intrínseca debilidad y su carácter efímero... y que, en consecuencia, la vida política en las democracias está condenada a la provisionalidad y la excepción, así como a los efectos consiguientes en las estrategias... pero un poder efímero... se verá lanzado inexorablemente a las artes de Quirón» (p. 274).

Asentado el carácter excepcional de la situación de corrupción, que entraña el peligro de disolución del pueblo, conviene ahora recordar las distintas formas de excepcionalidad: la *regular* y la *absoluta o terminal*. Y es en la primera, donde se enmarca la vida política occidental, donde parece «innegable la presencia de una fragmentación social, una atomización individualista, que permite sospechar un fin del estado» que ya no es una comunidad de hombres libres unidos por la voluntad colectiva y la participación en la construcción de una identidad intelectual y moral, y, «que aman la ley por expresar su autodeterminación» (p. 280).

Tendremos razones para oponernos al *maquiavelismo*, pero no al *maquiavelianismo*, es decir, al maquiavelismo en el marco estrictamente político, en estados de excepción y legitimado en su fin de salvar la comunidad. Conformarse con el *menos malo* de los regímenes políticos es aceptar vivir con este maquiavelismo.

Sin duda, el Prof. Bermudo pueda parecer perplejo, así debe sentirse ante la situación política y social actual cualquiera que se enfrente reflexivamente a sus condiciones vitales de existencia, pero su perplejidad nace de la desilusión que provoca el olvido de la historia, la manipulación de la razón que se expresa en ciencia (natural y social), el egoísmo que dirige las relaciones económicas y sociales, la liviandad (que reúne debilidad y levedad) del ser político. En realidad, el autor se arropa en Maquiavelo para recordarnos cosas, evidentes por sabidas pero, tal vez, olvidadas a la luz de los nuevos tiempos. El hombre es sin duda sujeto político artífice mediante contrato racional de una comunidad de vida, pero también, y quizás ante todo, un sujeto moral, hacedor de la moral, la solidaridad y la justicia. Fuerzas de creación que se encarnan en la constitución del Estado. Realidad que tiene por fin posibilitar la existencia de una comunidad racional, una identidad cultural, un proyecto común, hoy universales. Por ello, el Estado tiene que ser beligerante, debe promover activamente esas condiciones (sociales, económicas, culturales y políticas) que posibiliten a cada uno y todos el desarrollo de la propia determinación, la autonomía de decidir sobre la propia vida desde la razón y sin más límite que el respeto al otro. Porque si existe el riesgo de la disolución del individuo a través de la sumisión a lo social, aún más arriesgado para el ser humano es la sumisión, bajo cualquier forma, a un particular desde la creencia en que la primacía de lo individual garantiza el eficaz funcionamiento de lo colectivo.

* * *

IV CONVEGNO DI STUDI FILOSOFICI:
"SIMBOLI, METAFORA E LINGUAGGIO NELLA FILOSOFIA"
Roma, 26-27 ottobre 1996

Il Convegno Simbolo, metafora e linguaggio nella filosofia intende articolarsi in una prima parte storica e in una parte teoretica. Nella prima viene compresa un'area d'indagine che va dal mondo greco-latino a quello medievale, a quello moderno fino alla contemporaneità, considerando il passaggio dall'aspetto teologico più propriamente antico della nozione di simbolo alla sua laicizzazione iniziata con il romanticismo e proseguita con la psicanalisi. Nella seconda parte, sarà preso in esame un ambito epistemologico di vasta ampiezza, dal momento che il campo della conoscenza che i concetti di simbolo, metafora e linguaggio ricoprono, interviene a molti livelli di esperienza. Esso va infatti dal complesso meccanismo delle nostre percezioni, fino ai gradi più elevati di elaborazione e di sistematizzazione delle nostre rappresentazioni del mondo. Pertanto questa sezione potrà contenere interventi che procedono dallo studio dell'immagine, ai linguaggi multimediali, dall'ermeneutica, alla simbolica, alla retorica.

Questo IV Convegno si colloca all'interno di una esperienza iniziata nel 1989 tra l'Università di Roma I e il Comune di Sansepolcro e consolidatasi nei precedenti tre Convegni. I lavori di questo IV Convegno Internazionale, avranno la durata di tre giornate e si svolgeranno il 26-27 ottobre 1996 presso l'Università di Roma "La Sapienza", nella sede di Villa Mirafiori, e proseguiranno nel pomeriggio del 28 ottobre a Sansepolcro per concludersi durante la mattina del 29. Parteciperanno ai lavori, oltre al nutrito gruppo dei ricercatori e professori afferenti ai diversi dipartimenti filosofici, studiosi di altri Atenei, e ricercatori e professori dal estero.

