

## De la exposición de lo político al mal en Maquiavelo, a la absorción del mal por lo político moderno\*

THOMAS BERNS<sup>1</sup>

**Resumen:** Maquiavelo ha pensado lo político como lo esencialmente expuesto al mal, es decir, lo que se impone con violencia, lo que se enriquece con el conflicto y con la división, cuyo horizonte es la guerra, y lo que no puede sino corromperse. Contra esto, lo político moderno parece pensarse en ruptura con respecto a la posibilidad del mal. La dicotomía esencial, originaria, impensada y constitutiva de la filosofía política es pues la siguiente: ¿se debe pensar lo político como exposición al mal o como absorción y disolución del mal?

**Palabras clave:** política, conflicto, mal, corrupción, Maquiavelo, Bodin, Montaigne.

**Abstract:** Machiavel a pensé le politique comme ce qui est essentiellement exposé au mal, c'est-à-dire ce qui s'impose dans la violence, ce qui s'enrichit dans le conflit et la division, ce dont la guerre est l'horizon, et ce qui ne peut que se corrompre. Contre cela, le politique moderne semble être pensé en rupture par rapport à cette possibilité du mal. La dichotomie essentielle, originarie, impensée et constitutive de la philosophie politique est alors la suivante: faut-il penser le politique comme exposition au mal, ou comme absorption et dissolution du mal?

**Mots clés:** politique, conflit, mal, corruption, Machiavel, Descartes, Bodin, Montaigne.

La acción de Maquiavelo sobre la filosofía política moderna no puede negarse, como lo demuestra el que diera lugar al maquiavelismo —pese a lo impropia que resulte la maquiavelización de Maquiavelo. La fuerza misma de esta acción permite adivinar la relación de exterioridad de Maquiavelo con respecto a la filosofía. Mi propósito es comprender, de la manera más general y simple, cuál podría ser la cuestión que Maquiavelo plantea a la filosofía política moderna, basándome para ello en la reacción moderna frente a Maquiavelo.

Para comprender de la forma más simple esta excepcionalidad maquiaveliana una condición es necesaria: no comparar las condiciones de posibilidad de la comunidad maquiaveliana con las condiciones de la comunidad en la Modernidad. Tal comparación nos obligaría a enfrentar a Maquiavelo con la idea de la libertad individual, y de este modo a no respetar la heteronomía de lo político maquiaveliano, puesto que el individuo no ha nacido todavía, y de él Maquiavelo como mucho comprende la emergencia política —lo que no significa que no se exista ya como un sujeto de derecho potencial. En otras palabras: no es porque sintamos, por ejemplo, que Maquiavelo trata de la virtud, e incluso de la libertad política, de manera desteologizada y desubstancializada, que debemos concluir que Maquiavelo cuenta ya con un concepto de libertad negativa.

---

Fecha de recepción: 31 mayo 2005. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

<sup>1</sup> Centro de Filosofía del Derecho, Universidad Libre de Bruselas. CP 132, av. F. Roosevelt, 50. B 1050 Bruxelles.

\* Traducción de María Puig de la Bellacasa y de Pedro Canales.

Por el contrario, a lo que nos tenemos que enfrentar es a la relación que tejen política y pensamiento en Maquiavelo y en la Modernidad, e intentar comprenderla. Con este fin, quisiera releer el célebre pasaje sobre la «verdad efectiva de las cosas», tomado del capítulo XV de *El Príncipe*. La posición del capítulo es de por sí indicativa: está situado a continuación de tres capítulos que tratan de la guerra y la milicia y, sobre todo, después de los capítulos inaugurales, los más teóricos de la obra, que definen los diferentes tipos de principado a fin de determinar el objeto tratado – que no es tanto el principado opuesto a la república, sino el príncipe nuevo, innovador o también originario en su oposición al príncipe natural, definido, habitual. Y a este mismo capítulo le sigue la parte más concreta de *El príncipe*, que trata de las cualidades del príncipe y que fue la más denunciada de la obra de Maquiavelo porque en ella desarrolla la necesidad de cierta apertura a lo que tradicionalmente es percibido como malo.

Así, tras haber situado lo político en su posición originaria, y no natural, y antes de describir como debe ser considerado lo político en tal caso, Maquiavelo afirma: «siendo mi intención el escribir algo útil para aquél que lo escuche, me ha parecido más conveniente perseguir la verdad efectiva de las cosas, y no su imaginación. Porque muchos han imaginado repúblicas y principados que jamás fueron vistos ni conocidos en la realidad; porque hay tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que el que deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más bien la ruina que su propia preservación: porque un hombre que quiera hacer siempre profesión de bien va a su ruina entre tantos hombres que no son buenos. De ahí que sea necesario que un príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a actuar así o no según sus necesidades»<sup>2</sup>.

Este texto pierde toda su eficacia si se lo considera simplemente como un llamamiento a un realismo más radical, como si hubiera una gradación entre pensamiento y política, como si se tratara de una cuestión de representación, en otras palabras, como si fuera posible aproximarse un poco más a la realidad política sin pagar precio alguno, es decir sin consecuencias sobre la situación del pensamiento. Es pues, al contrario, la relación misma del pensar y de la cosa política lo que debemos aceptar volver a poner en juego. Y es por esta misma razón que se podrá reconsiderar en qué y cómo Maquiavelo actúa sobre la filosofía.

Desde este punto de vista, *ir tras la imaginación de las cosas* equivale a absorber la diversidad de la realidad, someterla al pensamiento, hacer de ella la única condición de posibilidad de su propio superación, de su propia reunificación en el pensamiento. Y, al contrario, *ir tras la realidad efectiva de la cosa* equivale a aceptar exponer el pensamiento mismo a lo político, hacer que el primero sea sensible a lo segundo hasta que el pensamiento mismo se se haga político. Así es como se podrá concebir el pensamiento de Maquiavelo, en su exposición a la cosa política, como pensamiento de la emergencia del sujeto político (luego no del sujeto de derecho, aunque sí pueda tratarse eventualmente de un sujeto colectivo: la plebe), hasta tal punto que se pueda decir también que el sujeto político emerge del pensamiento de Maquiavelo. Tal emergencia pertenece, evidentemente, a lo inimaginable, porque se realiza cada vez **contra** (de ahí también la violencia y la rela-

2 «Sendo l'intento moi scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero: perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni . Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità », N. Machiavelli, *Il Principe* (En adelante citado como *Princ.*), chap. XV, in: *Tutte le opere*, éd. par M. Martelli, Sansoni Editore, 1971, p.280, nuestra traducción.

ción con el mal los que hablaremos) todos los valores y los registros de lenguaje imaginados con anterioridad.

De este modo, por medio de esta distinción entre absorción de la realidad y exposición a la realidad, planteo precisamente la tesis que pretendo defender aquí para explicar el pasaje citado de *El Príncipe* XV. Si embargo, mi objetivo no es pretender que una u otra de estas dos vías sea más justa que la otra sino que esta distinción es la única lectura posible para comprender la relación de Maquiavelo con la filosofía (y no dudo en ampliar ésta al conjunto de la gran tradición de la filosofía política: del derecho natural antiguo al derecho natural moderno).

Para verificar esta tesis, debemos procurar que la exposición del pensamiento a lo político, en la cual consiste la búsqueda de la realidad efectiva de las cosas, signifique también la apertura de lo político a la posibilidad del mal: Maquiavelo dice en el pasaje citado que el príncipe debe «poder no ser bueno» o, también en *Prínc.* XVIII, que el príncipe debe «saber entrar en el mal»<sup>3</sup> y, en los *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, «que conviene que [el príncipe nuevo] entre en ese mal» precisando a continuación, como también lo hace en el *Prínc.* XV, que con frecuencia «los hombres toman ciertas vías de en medio que son las más dañinas»<sup>4</sup>: la cuestión del mal es así cada vez desdoblada y dinamizada, ya que el bien (en *Prínc.* XV), o por lo menos la duda entre el bien y el mal, la «vía de en medio» (en el último pasaje citado) pueden llevar a peor que el mal.

Debemos intentar comprender esta relación pensamiento/política/entrada en mal, sabiendo que es imposible considerar simplemente que lo político, una vez pensado con realismo por Maquiavelo, se habría vuelto autónomo, se habría autonomizado definitivamente de la distinción bien/mal. Tal explicación es esencialmente insuficiente, porque 1) la distinción subsiste, aunque sólo fuera porque se considera una entrada en mal, 2) depende cada vez de la necesidad, 3) puede siempre buscarse otro tipo de distinción, ya fuera la de la gloria republicana ya la de un mal menor, 4) y, sobre todo, aunque Maquiavelo abre la puerta a la posible autonomización de lo político, nunca es para deducir la autonomía del príncipe (de ahí la relación de espejo entre el príncipe y el pueblo en *El Príncipe*), sino que es siempre para mejor insistir en la heteronomía de lo político<sup>5</sup>: «un príncipe que puede hacer lo que quiera está loco»<sup>6</sup>, de donde se deriva la necesidad de las leyes.

En el lado opuesto de tal explicación en términos de autonomía de lo político, lo que quiero es mostrar hasta qué punto se trata, para Maquiavelo, de pensar la cosa política de tal modo que la cosa política pensada sea expuesta y quede expuesta a la posibilidad del mal: lo político se **define** como aquello que está esencialmente expuesto al mal, en el sentido que se define verdaderamente al ritmo de tal exposición al mal, al devenir-peor. Con este fin, quisiera proponer una tipología, general pero arbitraria como todas las tipologías, de esta exposición del pensamiento a la cosa política que se presenta como una exposición al mal de lo político, y que toma consistencia en la relación que la ley trenza con su historia, y más particularmente con su origen.

3 «sapere intrare nel male», *Princ.* XVIII, nuestra traducción.

4 «conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliono certe vie del mezzo, che sono dannissime», *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Libro I, cap. 26 (en adelante citado bajo la forma siguiente: *Disc.* I, 26), en: *Tutte le opere*, op. cit. p. 109, nuestra traducción.

5 Esto me parece pues excluir toda interpretación radicalmente decisionista de Maquiavelo. El doble juego de «mirada» que permite el análisis del príncipe, «en espejo», por Maquiavelo (donde el príncipe se mira mirado por el pueblo) da lugar siempre tanto a un «dejar-acontecer» de la historia (y así a la emergencia constante de nuevos sujetos políticos), como da lugar a la decisión. Quiero aquí evocar el recuerdo de una discusión sobre estas dobles miradas con M. E. Ituarte.

6 «un principe che puo fare ciò ch'ei vuole è pazzo», *Disc.* I, 58, p. 142, nuestra traducción.

1) El orden de la ley se halla inscrito en el desorden de las disenciones. No es necesario volver a la tesis revolucionaria del descubrimiento maquiaveliano de la fertilidad del conflicto tal como es desarrollada desde los primeros capítulos de los *Discorsi*, sino para insistir en el hecho que tal tesis sólo toma todo su sentido sólo si se procura que el orden de la ley no sea considerado, para decirlo con Lefort, como la «solución»<sup>7</sup> del conflicto. Ley y conflicto mantienen, por el contrario, una relación circular, como lo muestra por ejemplo el *Disc.* I, 4, en el cual Maquiavelo se enfrenta a las críticas anti-romanas (las que, no logrando conjugar la grandeza de Roma con sus dificultades internas, no pueden imputar la primera sino a su suerte y eventualmente a su disciplina militar) afirmando simplemente que ley y desorden vienen juntos, de tal manera que es necesario concluir también en una necesaria apertura de la ley a las disenciones, en una necesaria reinscripción o recontextualización constante de la ley en el conflicto.

El carácter revolucionario de estas afirmaciones es, él también, suficientemente conocido, y el comentario crítico de Guicciardini sobre esta tesis de la vitalidad de las disenciones me parece ser el que mejor permite tomar conciencia del sacrilegio que representaba tal tesis frente a un pensamiento político obnubilado por la concordia<sup>8</sup> y, más fundamentalmente, frente a una filosofía política que no recibe su carácter filosófico sino por sus presupuestos unificadores: «Alabar las disenciones es como alabar la enfermedad de un enfermo por la calidad [bontà] del remedio que le ha sido aplicado»<sup>9</sup>. No sólo la desunión es tratada aquí en términos de enfermedad y la ley en términos de curación (permitiendo una definición definitiva del bien), sino que en consecuencia la relación entre éstas es de pura exterioridad.

Maquiavelo mismo había previsto, de manera muy nietzscheana, la inaceptabilidad de sus propias tesis, cuando pone en boca de sus detractores presentidos las siguientes palabras: «Estos comportamientos extraordinarios, casi horribles, ver al pueblo unido gritar contra el senado, el senado contra el pueblo, correr tumultuosamente en las calles, cerrar las tiendas, ver la plebe escaparse de Roma, todas esas cosas que espantan ya sólo con leerlas»<sup>10</sup>.

Pero lo que en realidad resulta excepcional en Maquiavelo no es tanto el hecho en sí de afirmar que la ley resulte de algo tan «terrible» como las disenciones: para llegar a esta constatación — todavía imposible para Guicciardini — habrá que, desde una perspectiva más esencial, aceptar romper con el punto de vista unificador que ofrece la concordia, es decir aceptar ya no concebir el desorden a la luz del orden, como su simple condición de posibilidad que sólo hallaría sentido en y por su superación en el orden de lo instituido. Por el contrario, las disenciones en Maquiavelo reciben un valor propio, no superable y ontológico, y como tales actúan sobre lo político pensado.

Y sin embargo, al contrario de Maquiavelo, la idea moderna de contrato desarrollará una relación siempre ya resuelta con la guerra de todos contra todos (pudiendo ser tanto más extrema cuanto que sólo es concebida como ya superada), limitándose esta última a ser el presupuesto teórico necesario a su propia superación o, mejor dicho, a su propia disolución en el orden político, pudiendo dar lugar así a un concepto de soberanía siempre ya legitimada.

7 C. Lefort, «Machiavel et la verità effettuale», en: *Ecrire - A l'épreuve du politique*, París, 1992, p.175.

8 Cfr. a este propósito los capítulos II y III de la primera parte de mi libro *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, París, Kimé, 2000, en los cuales reconstruyo una historia filosófica de la concordia.

9 «Laudare le disunione è como laudare in un'infermo la infermità, per la bontà del rimedio che gli è stato applicato», F. Guicciardini, *Opere*, ed. por R. Palmarocchi, Bari, 1933, vol. VIII, p. 10, nuestra traducción.

10 «I modi erano straordinario, e quasi efferati, vedere el popolo insieme gridare al Senato, il Senato contro al popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirse tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge», *Disc.* I, 4, pp. 82-83, nuestra traducción.

2) Las mismas consideraciones pueden hacerse con respecto a la guerra. No se trata solamente, para Maquiavelo, de pensar la guerra **para** la paz, sino de hacer verdaderamente de la guerra el horizonte de la paz.

A este propósito, podemos releer el *Disc. I, 6*, en el cual Maquiavelo compara Roma y Esparta (y detrás de esta última podemos adivinar el ejemplo, muy en boga en Florencia, de Venecia): Roma, cuya ley no fue determinada desde el origen, sino «a merced de los acontecimientos»<sup>11</sup>, cuyo pueblo custodia la libertad, y que conoce en consecuencia las disensiones internas y que se ve llevada necesariamente hacia la expansión militar; Esparta, al contrario, cuya ley fue determinada desde el origen por Licurgo, que vive cerrada a los extranjeros, y cuyas instituciones están cerradas al pueblo, y que desarrolla entonces una política de paz interna y externa. En un primer momento, Maquiavelo parece plantear estas dos posibilidades como iguales, como indicando el lugar de una elección equilibrada. Pero a continuación, reexponiendo lo político al movimiento perpetuo de la «realidad efectiva», Maquiavelo concluye el capítulo defendiendo la superioridad de Roma, «porque no se puede, como yo lo creo, conservar el equilibrio y mantener una vía de en medio»<sup>12</sup>.

3) La ley no puede esconder su origen violento, que le es esencial. Pero incluso antes de referirnos a este origen romuleano y violento de la ley, hay que señalar que no es tomado en cuenta sino después de haber sido de alguna manera pospuesto o diferido por Maquiavelo, quien en sus primeros capítulos de los *Discorsi*, trata de Rómulo, en oposición a Licurgo que determina «de un solo trazo»<sup>13</sup> la legislación espartana, como habiendo dando lugar solamente a algo que no se ha alejado del «recto camino» y que puede mejorarse «por el curso de los acontecimientos»<sup>14</sup>. Sólo este curso de los acontecimientos, a saber las disensiones, puede determinar la ley. Rómulo no hace sino empezar a andar ese recto camino, y es por ello que Maquiavelo no trata del momento romuleano (*Disc. I, 9*), a saber de la historia individual de la ley, **sino después** de haber tratado de la historia común de la ley por las disensiones en los primeros capítulos de los *Discorsi*, a fin de indeterminar y desustantivar el momento originario de la ley. Una vez más, es así como se expresa el rechazo de una autonomía absoluta, de tipo decisionista, de lo político.

Pero, ¿en qué consiste esta relación originaria de la violencia y de la ley que Maquiavelo se ha esforzado en desubstantificar? Tratando del fratricidio romuleano<sup>15</sup>, Maquiavelo afirma: «conviene que, acusándolo, el hecho el efecto lo excusa»<sup>16</sup>. No puede tratarse aquí de una relación decidida y autónoma de medio a fin, de una relación por la cual el buen fin llegará a sobrepasar y a disolver la violencia del medio malo. Al contrario, violencia y ley llegan juntas, «convienen» (*conviene*) porque tal es el momento del origen, ese momento no natural del origen al cual Maquiavelo acepta traer de nuevo lo político (y ello, repito, solamente en la medida, en que ese momento originario no es de todas maneras aquél que da su sentido a la ley, que la determina en cuanto a su contenido).

4) La ley siempre permanece expuesta a la posibilidad de la corrupción. El hecho de que Maquiavelo distinga precisamente las disensiones sanas entre los humores diversos, aquellas por

11 «secondo li accidenti», *Disc. I, 2*, p.79, nuestra traducción.

12 «non si potendo, come io credo, bilanciare questa cosa, in mantenere questa via del mezzo», *Disc. I, 6*, p.86, nuestra traducción.

13 «ad un trato», *Disc. I, 2*, p. 79, nuestra traducción.

14 «diritto cammino», «per la occorienza degli accidenti», *ibid.*, nuestra traducción.

15 Y Maquiavelo es el primero en aceptar tratar en término positivo de este fratricidio, que hasta él era ya criticado, ya escondido, ya excusado por alguna trampa que lo minimizaba. Cfr. a este propósito el capítulo I, de mi libro, *Violence de la loi à la Renaissance, op. cit.*

16 «conviene bene, che, accusandolo, il fatto lo effetto lo scusi», *Disc. I, 9*, p. 90, nuestra traducción.

ejemplo que dieron lugar a las buenas instituciones romanas, y las disensiones entre facciones, las *sette*, por ejemplo en Florencia, que llevaron a la sangre y al exilio<sup>17</sup> ni el hecho de que oponga las disensiones de la república romana a la guerra civil que señala su fin, no significan nunca que dispongamos de una garantía, de un criterio determinado, para evitar la corrupción de las disensiones sanas en las otras, sino por el contrario que las unas pueden siempre llevar a las otras. Esto es lo que desarrolla el *Disc. I, 37*, en el cual Maquiavelo se rehúsa a definir una responsabilidad determinada por la corrupción de la república, señalada con anterioridad como perfecta, en el imperio.<sup>18</sup> Y correlativamente, frente a esta exposición esencial de la ley a la corrupción, jamás la ley bastará para restablecer la libertad en una ciudad corrupta (cfr. por ejemplo el *Disc. I, 17*). En el conjunto de la obra de Maquiavelo, la ley se define siempre en su precariedad, es decir en vista de su corrupción posible.

5) Y, finalmente, es esto lo que justifica el hecho que Maquiavelo afirme, en el *Disc. III, 1*, que un Estado no conserva su autoridad sino por el continuo retorno al momento de su origen, es decir a ese momento de la violencia de Rómulo, y ello, entre otras cosas, gracias a la vivacidad de las discordias civiles que traen siempre la ley de vuelta a ese momento de indeterminación originaria y, así, la vuelven a poner en juego.

Estos cinco puntos se hallan, pues, evidentemente ligados; y hubiera podido añadir un sexto que los resume: el rechazo por parte de Maquiavelo de toda forma de determinación originaria, definitiva y definitivamente garantizada de la ley. Rechazo que justifica su preferencia por el «recto camino» romano y no por la determinación absoluta de la legislación espartana por Licurgo, que justifica que la génesis de la ley que nos permite remontarnos al fratricidio de Rómulo no se concibe sino en la medida en que se desdobra por la génesis de la ley gracias a las disensiones, pero que por otro lado la génesis de la ley debe comprenderse también como productora de un retorno al origen romuleano. La ley, siempre considerada como potencialmente corrupta, no se mantiene pues sino por un continuo retorno al origen, es decir por una continua reexposición a la historia, luego también al mal.

Basándonos en esta continua reexposición de lo político a la realidad efectiva que se elabora definiendo la ley y la autoridad a través de su correlación con el momento del origen y, por lo tanto, exponiendo lo político al mal, podemos releer los comienzos de la Modernidad para intentar comprender lo que constituye la Modernidad frente a Maquiavelo. Toda la teorización de la soberanía por parte de Bodin consiste en retirar fuera de la historia aquello que se convirtió para él y por él en lo esencial de la república, la soberanía - o incluso en alejar la ley de toda exposición a la historia: 1) porque rechaza toda constitución mixta, y toda forma de división de la soberanía que significaría ponerla en juego; 2) porque la negación de la soberanía ya no es su corrupción posible, sino que atañe a un error lógico, a una confusión y, por tanto, a una imposibilidad ontológica; 3) porque la autoridad se afirmará a partir de entonces gracias a la idea de soberanía, exclusivamente en relación con el sujeto que obedece, con el sujeto así sujetado y, por tanto, esencialmente del interior: lo que permite el nacimiento conceptual del Estado-nación, cercado entre fronteras; 4) y finalmente, porque la soberanía, perpetua por definición, es así lo que no tiene origen, o al menos aquello cuyo origen ya no cuenta. Gracias a los *Seis libros de la República* de Bodin, lo político se «desmarca» definiti-

17 Cfr. por ejemplo el cap. 1 del Libro III y del Libro VII de las *Istorie Fiorentine*.

18 Cfr. a este propósito mi artículo: «Le droit corrompu - commentaire d'un chapitre des *Discorsi* de Machiavel», en: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1991, n.º 3-4, pp. 370-379, en el cual explico el proceso puramente temporal que lleva a la corrupción.

vamente de la historia, la soberanía ha recibido «marcas» por las cuales resulta siempre ya legitimada y, la primera, la más esencial de esas marcas, la que comprende todas las otras marcas, es el hecho de dar lugar a la ley.<sup>19</sup>

La integralidad de los *Essays* de Montaigne confirma esta necesidad de poner la ley al abrigo de su origen, tras haber demostrado su precariedad y su debilidad: «buscando siempre hasta su origen, hallé fundamento tan débil, que casi me provoca repulsión»<sup>20</sup>. En consecuencia, Montaigne afirma que «las leyes toman su autoridad de la posesión y de la costumbre; es peligroso traerlas a su nacimiento»<sup>21</sup>. Al paso de este necesario alejamiento de la precariedad originaria la propia ficción puede volverse legítima, o incluso el derecho volverse ficción: «nuestro derecho mismo tiene, se dice, ficciones legítimas sobre las cuales funda la verdad de su justicia»<sup>22</sup>; en adelante la autoridad de la ley puede reposar sobre su capacidad para borrar la diversidad en la cual está inscrita: «era necesario borrar la huella de esta innumerable diversidad de opiniones, y de ninguna manera apropiársela y testificar de ella a la posteridad»<sup>23</sup>. La ley lleva pues en ella misma, en la desaparición de su origen y de su historia, lo que funda su propia autoridad: «las leyes se mantienen con crédito, no porque sean justas, sino porque son leyes. Esto es el fundamento místico de su autoridad; y no hay otro»<sup>24</sup>. La autoridad de la ley se define así de manera casi tautológica —la ley es la ley— es decir, esencialmente fuera de toda consideración por su origen, en el rechazo mismo de toda consideración hacia su origen.

En Descartes hallamos la misma indiferencia voluntaria con respecto al momento originario de la ley: en sus cartas de 1646 a Elizabeth, argumentando contra Maquiavelo y por una distinción clara entre las «vias justas» y los «medios ilegítimos» para adquirir un Estado, Descartes afirma que se debe «suponer que los medios de los cuales [el príncipe] se ha servido para establecerse han sido justos; como en efecto creo que lo son casi todos, cuando los príncipes que los aplican las **estiman** como tales [...] Dios da el derecho a aquéllos a los que les da la fuerza. Pero las más justas acciones se vuelven injustas, cuando aquéllos que las hacen las **estiman** como tales» (los subrayados son míos)<sup>25</sup>. De manera absolutamente circular, y con la ayuda del argumento divino, Descartes salva pues la distinción entre lo justo y lo ilegítimo afirmando que se debe suponer que aquéllos que tienen la fuerza han sido justos, han sido siempre justos, desde el origen. Lo injusto, y en particular el

19 Jean Bodin, *Les six livres de la République*, (Fayard, Corpus des œuvres de philosophie de langue française, 6 vols., 1986); estas observaciones generales descansan sobre una interpretación del Libro I y del principio del Libro II. Para un comentario preciso, cfr. la primera parte de mi libro *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, París, Leo Scheer, 2005.

20 «quant toujours jusques à son origine, j'y trouvai le fondement si foible, qu'à peine que je m'en dégoutasse», Montaigne, *Essays*, Libro I, cap. 23, en: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p.115, nuestra traducción.

21 «les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage: il est dangereux de les ramener à leur naissance» Ibid., II, 12, p.567, nuestra traducción.

22 «nostre droit mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice», Ibid., p.518, nuestra traducción.

23 «il falloit effacer la trace de cette diversité innumérable d'opinions, non point s'en parer et en entester la posterité », Ibid., III, 13, p.1044, nuestra traducción.

24 «les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leurs autorité: elles n'en ont point d'autre», Ibid., p. 1049, nuestra traducción.

25 «voies justes», «moyens illégitimes», «supposer que les moyens dont [le prince] s'est servi pour s'établir ont été justes: comme en effet je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les appliquent les estiment tels. [...] Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les estiment telles», nuestra traducción, Descartes, Carta a Elizabeth de septiembre 1646, en: *Correspondance avec Elizabeth et autres lettres*, París, Flammarion, 1989, p. 176. Cfr. también el comentario de Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, París, PUF, 1989, p 49 y ss.

origen injusto, es lo que no puede decirse, o más bien lo que basta con no decir. Y cuando, al principio de los *Discursos del Método*, Descartes acerca la soledad de Dios, fuente de las recetas de la religión, de la suya propia en búsqueda de la verdad objetiva y de la soledad de Licurgo como origen de la legislación espartana, lo hace entre otras razones para hacer la apología de esta última. Y esto porque, incluso si las leyes espartanas no son justas en cuanto tales, al menos «tendían todas al mismo fin» gracias a su fuente única, es decir gracias al carácter absolutamente no histórico de su génesis (contrariamente al caso de pueblos que «sólo se han civilizado poco a poco»)<sup>26</sup>.

Evidentemente, las soluciones propuestas por estos tres lectores de Maquiavelo son aún *tambaleantes* y son sólo negativas, sólo negadoras del origen; pero por eso mismo esbozan la Modernidad como lo que debe borrar y reunificar el momento violento del origen de la ley tal como lo describió Maquiavelo. La verdadera **solución**, como ya lo he dicho, es aportada por la idea del contrato, en cuanto que logra disolver definitivamente la violencia, hasta tal punto que esta última no se concibe ya sino como su necesaria premisa.<sup>27</sup> Y en Rawls, también, el contrato no es imaginado sino gracias al velo de ignorancia que permite reunir voces demasiado diversas.

Sin embargo, no podemos comprender la relación de la idea del contrato con el momento del origen violento y juzgar así la Modernidad, sino con la ayuda de la lucidez kantiana: es en oposición a todas las tentaciones ontologizantes de la Modernidad, que Kant plantea la definición del contrato, como simple idea de la razón, es decir como no pudiendo substituirse a lo empírico y a su arbitrario, que de esta manera deja subsistir (un ideal racional regulador, y no una experiencia pasada o un futuro por realizar). Y el corolario esencial de esta definición del contrato, en una *Doctrina del derecho* ella misma definida como «sistema que emana de la razón»<sup>28</sup>, es la afirmación de la insondabilidad del origen del poder: «el origen de la autoridad suprema es insondable [*unerforschlich*] desde el punto de vista práctico, para el pueblo que le está sometido. En otras palabras, el sujeto *no debe discutir* concretamente este origen como si fuera el de un derecho aún controvertido (*jus controversum*) en cuanto a la obediencia debida». Habiendo establecido así, en torno al momento del origen del poder, una oposición entre obediencia y discusión, porque justamente, el contrato, como idea de la razón, significa también la renuncia de cada uno a interrogarse sobre el origen, Kant puede apartar en nombre del «origen primero» (*den letzteren Ursprung*) del Estado toda resistencia del sujeto, como colocándolo «fuera de la ley» («*ex lex*»). En efecto, «una ley tan sagrada (tan inviolable) que, desde un punto de vista práctico, es de por sí un crimen el ponerla en duda, el suspender su efecto por un momento, se presenta **como si** no pudiera provenir de los hombres sino de algún infalible legislador supremo; tal es la significación de la fórmula: ‘Toda autoridad viene de Dios’» (subrayados míos)<sup>29</sup>.

26 «elles tendaient toutes à même fin», «civilisés que peu à peu», nuestra traducción, Descartes, *Discours de la méthode*, 2ª parte (París, Gallimard, 1991, p. 85).

27 Siendo, por su parte, aportada la solución concreta por medio del sistema de elección como justificada por el principio de representatividad... ahí donde Maquiavelo sugería sin duda analizar como momento de retorno al origen del Estado.

28 «ein aus der Vernunft hervorgehendes System», I. Kant, *Rechtslehre (Vorrede)* [A.A. 205], en: *Metaphysische Anfangsgründe des Rechtslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, p.5, nuestra traducción.

29 «Der Ursprung des obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d.i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*jus controversum*), werktätig vernünfteln»; «Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: ‘Alle Obrigkeit ist von Gott’», I. Kant, *Rechtslehre (II, Allgemeine Anmerkung, A)* [A.A. 318-319], en: *Ibid.*, p.140, nuestra traducción.

Este «paso-como-si»<sup>30</sup> hacia una legislación divina o «sagrada» (*heilig*), al marcar el paso al nivel de las Ideas «como principio práctico de la razón», borra al mismo tiempo toda referencia histórica, y corresponde bien al salto místico que he intentado definir en Montaigne. No obstante, dado el criticismo kantiano, esta base, de apariencia puramente formal y lógica, deja así de ocultar que debe acompañarse de una justificación factual: Kant, hacia el final de la *Doctrina del derecho* nos conduce entonces conjuntamente a la idea del poder como hecho, un «hecho, que no podría ser inaugurado sino por la ocupación de la autoridad suprema»<sup>31</sup>, incluso si esta «ocupación» es aquello que, desde un punto de vista práctico, debe siempre haber «ya»<sup>32</sup> borrado el origen del poder; incluso si esa ocupación es el paso de hecho hacia lo que habrá borrado su propia inauguración. Este origen es pues, él mismo, pensado en, y a través de, la prescripción de su insondabilidad.

El olvido o el rechazo moderno, planteado como necesario, del momento del origen, es en cuanto tal un rechazo de exponer lo político pensado por el filósofo a la realidad efectiva, a la división y al conflicto, o incluso al mal, ahí donde, para Maquiavelo, lo político es pensado esencialmente como aquello que es y permanece expuesto al mal, y que desde entonces se afirma y se mantiene por medio de su relación con su origen. Es sobre tal base que se puede ya interpretar el famoso pasaje del *Prínc.* VI, en el cual Maquiavelo distingue los profetas armados (Moisés, Rómulo...) de los profetas desarmados (Savonarola): ya no existe para Maquiavelo un profeta que sea bueno en sí; no subsiste comunidad alguna entre un 'buen' profeta armado y un 'buen' profeta desarmado, y esto a tal punto que, quizás, no subsista comunidad alguna entre Maquiavelo y la filosofía...

Cómo concluir así, sino dramatizando aún tal dicotomía por la cual Maquiavelo se definiría con respecto a la filosofía. En efecto, ¿no nos ayuda Maquiavelo, en su confrontación a la filosofía política, a definir la cuestión a la vez la más originaria y la más impensada de la filosofía política? A saber: ¿debemos pensar lo político como aquello que ha roto con la posibilidad del mal, o al contrario como aquello que debe permitirnos pensar el mal (y pensar con el mal)?

No responderé a tal pregunta, sino señalando al menos que pensar, e incluso pensar bien o pensar justo, no protege del mal como lo pensaba Platón, a pesar de sus errores en Siracusa, y como sobre todo lo ha mostrado, demasiado concretamente, Heidegger, quien, sin embargo, razonaba muy bien.

## Bibliografía

- T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.  
 T. Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, Léo Scheer, Paris, 2005.  
 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.  
 C. Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », in: *Ecrire - A l'épreuve du politique*, Paris, 1992.

30 Un «*als ob*» que nos previene del peligro (pero sin garantía) de todas las confusiones, de todos los usos ilegítimos de las facultades, de todas las apariencias trascendentales que Kant no cesa de denunciar en sus tres *Críticas*.

31 «Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens [...] unter einen souveränen [...] Willen, ist Tat, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann», I. Kant, *Rechtslehre (Beschluss)* [A.A. 372], en: *Ibid.*, p. 200, nuestra traducción.

32 «la autoridad ya existente, bajo la cual ustedes viven, está ya en posesión de la legislación sobre la cual ustedes pueden ciertamente razonar públicamente, pero contra la cual ustedes no pueden constituirse en legisladores opositores», el subrayado es mio, «die [Gewalt], welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt», I. Kant, *Rechtslehre (Beschluss)* [A.A. 372], en: *Ibid.*, p. 200, nuestra traducción.

- F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitti, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghilbi, 2004.
- T. Ménessier, *Machiavel, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2001.
- Machiavel: maintenir le conflit*, Mineure de la Revue *Multitudes*, (textos de T. Berns, F. del Lucchese, M. Gaille-Nikodimov, T. Negri y M. Vatter), 2003, n°13, p. 135-181.
- J.G.A. Pocock, *The machiavellian Moment*, Princeton, 1975.
- G. Sasso, *Niccoló Machiavelli. Vol. I, il pensiero politico*, Bologna 1993.
- G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, 1987-88, 3 vol.
- G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, PUF, Paris, 1999.