



Título: Ciudadanía y frontera política. La unidad nacional como problema en la filosofía política moderna.

Autor: Lautaro Mizrahi (FaHCE - UNLP)

Resumen: En el presente trabajo, abordaremos la relación conflictiva entre política y moral en la obra de Nicolás Maquiavelo. Retomando como marco conceptual el análisis de las nociones de lo público y lo privado efectuado por Nora Rabotnikov en su libro *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, sostendremos que puede considerarse al pensamiento del secretario florentino como parte de un proceso histórico de escisión y delimitación de las esferas pública y privada, propio de la modernidad. Para ello, y contra algunas interpretaciones tradicionales del realismo maquiaveliano, buscaremos entender su propuesta en clave no ya de un autonomización de la política respecto a la moral, sino más bien de un dualismo inmanente a la moral. Nos apoyaremos en el estudio de Eduardo Rinesi en *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, quien se sirve a su vez de los argumentos de Maurice Merleau-Ponty e Isaiah Berlin.

Introducción. Delineando los lugares de lo público

En su libro *En busca de un lugar común*, Nora Rabotnikov se propone la tarea de reconstruir el concepto de «espacio público» a partir de las líneas trazadas por Immanuel Kant y a través de la obra de algunos de los grandes representantes de la filosofía política contemporánea. La autora intenta retomar la noción de espacio público, superando lo que considera dos adversarios implícitos, surgidos de la tensa relación entre filosofía y política. El primero es la *tentación antipolítica*: esto es, el intento de reducir el carácter contingente de la acción política, formulando leyes científicas o imperativos morales, buscando fundamentos que estén más allá de la acción; es decir, distintas formas de vencer esa precariedad de la política. La tentación de erradicar ese núcleo que remite a lo contingente, a lo que podría ser de otra manera, a ciertos aspectos irreductibles del conflicto y de la decisión política.

Por otro lado, el segundo adversario es lo que denomina un *realismo mafioso*: la simple aseveración de que la simulación, el engaño, el secreto y la astucia son parte de la política; o que, desde una postulada “sustancia” de la política, pretenda que las invocaciones a un ámbito



de lo público, al Estado de derecho o al principio de publicidad son sólo ficciones o abstracciones destinadas a evadir la turbiedad natural de la política.

En esta tarea, entonces, Rabotnikof se toma el trabajo de determinar los contornos de lo *público* y su contraposición con lo *privado*, identificando tres sentidos básicos asociados a esta oposición.

1. Primero, lo *público* como lo que es de interés o de utilidad *común* a todos, lo que atañe al *colectivo*, lo que concierne a la comunidad y, por ende, la autoridad de allí emanada, en contraposición a lo privado, entendido como aquello que se refiere a la utilidad y el interés *individual*.
2. En segundo lugar, se alude a lo *público* como contrario a lo *oculto*: es decir, lo público es lo no secreto, lo manifiesto y ostensible. Lo privado, en este caso, hará referencia a lo que se oculta, se preserva o se sustrae a la mirada de la comunidad, a aquello que no aparece ante los otros.
3. Por último, un tercer sentido remite a la idea de lo *abierto* como opuesto a lo *cerrado*. Aquí se enfatiza la accesibilidad en contraposición a la clausura; hablamos así de “lugares públicos” o de “espacios públicos”.

A partir de esta caracterización, la autora esboza una revisión de los deslizamientos en el significado de lo público, haciendo notar cómo los tres sentidos asociados se han articulado históricamente de manera variable, y que esta articulación no siempre ha estado tematizada como problema explícito en la reflexión de la filosofía política. Remontándose a la antigüedad clásica, esta sintonía parece estar presente en las categorías de origen griego, transmitidas ulteriormente por el derecho romano. La *polis* griega parecía articular estos tres sentidos de lo público: La *politeia* incluía el tratamiento de los asuntos comunes por los ciudadanos libres, la participación activa en la construcción y la defensa de la comunidad política. La actividad pública, en contraste con la oscuridad del ámbito doméstico, se desenvolvía a la luz del día y en presencia de otros. La *polis* hacía referencia a un espacio potencialmente abierto a todo el *demos*, a la ampliación progresiva del círculo de los iguales ante la ley. Lo *colectivo*, lo *manifiesto* y lo *abierto* se aúnan en una imagen paradigmática de lo público que, desde entonces, no cesará de ejercer su influencia sobre la reflexión occidental.



Maquiavelo y sus detractores

Es aquí donde queremos hacer notar la especificidad de la obra de Nicolás Maquiavelo en el proceso, diríamos, de disolución o de divergencia en el concepto de lo público, en favor de la incipiente formación de dos ámbitos separados pero en mutua y conflictiva relación: lo público y lo privado. Como señala Renato Janine Ribeiro, Maquiavelo desmonta la “ética de principios” característica del mundo moral del medioevo. Aquella consiste en la suposición de que los criterios morales sobre lo *bueno* y lo *malo* debían regir los comportamientos de los príncipes tanto como regían la vida de cualquier mortal. El descubrimiento de Maquiavelo, por el contrario, es el de que un príncipe debe actuar de acuerdo a otros principios, porque hay veces en que la clemencia de un gobernante puede conducir a la ruina a su país, o en que la crueldad puede redundar en beneficios para su pueblo. Como dice Merleau-Ponty, “en la acción histórica, la bondad es a veces catastrófica y la crueldad resulta a veces menos cruel que la indulgencia”. Y lo destaca también Isaiah Berlin: “los hombres que en la práctica efectivamente siguen los preceptos cristianos son hombres buenos, pero cuando gobiernan Estados a la luz de tales principios los llevan a la destrucción”. Podemos destacar aquí que aquello que Maquiavelo piensa para el oficio del gobernante es similar a lo que Weber denominó *ética de la responsabilidad* (como contrapuesta a la *ética de la convicción*): una ética que se corresponde con la política, que tiene por base la objetividad y la comprensión de la naturaleza humana y sus defectos; una ética que distingue medios y fines, que es consciente de que no siempre los resultados de las acciones son los esperados; una ética consecuente con la violencia que es su medio específico, una ética consecuencialista.

Claro ejemplo de esto son algunos pasajes del famoso capítulo XVIII de *El Príncipe*, donde se recomienda “saber usar bien de la bestia y del hombre”:

[...] un príncipe [...] no puede observar todas aquellas cualidades por las que se reputa a los hombres de buenos, pues con frecuencia se requiere, para mantener el Estado, obrar contra la lealtad, contra la compasión, contra la humanidad, contra la religión. Por ello necesita tener un ánimo dispuesto a girar a tenor del viento y de las mutaciones de la fortuna, y, como dije antes, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal, de necesitarlo».

Este tipo de sugerencias, observa Quentin Skinner, pronto le valieron a Maquiavelo, entre los



moralistas cristianos, la reputación de ser un hombre de satánica perversidad, idea que compartieron autores contemporáneos como Bertrand Russell, Jacques Maritain, Herbert Butterfield o Leo Strauss. Opuesta a la crítica moralizante, una exaltación científicista coincide, no obstante, en destacar que la originalidad de Maquiavelo reside en haber “separado la política de la moral”, pretensión desarrollada por autores como Ernst Cassirer, Augustin Renaudet, Leonardo Olschki y Carl Schmitt, y que hoy se ha vuelto un lugar común casi unánimemente aceptado. El núcleo de ambas interpretaciones sitúan al florentino como un defensor de la *autonomía* de la política frente a la moral y la religión.

Son conocidas, asimismo, las críticas de Maquiavelo a la moral de su tiempo. Denuncia reiteradamente la degradación moral y la decadencia de las instituciones italianas, contrapuestas al esplendor y la dignidad de la época antigua. A partir de un encuadre en la doctrina de la medicina galénica para representar las dinámicas y antagonismos del cuerpo político, *la teoría de los humores*, cuya contraposición y equilibrio explicaban la salud o la enfermedad, sirve para dar cuenta de la lucha y el conflicto social. En la naturaleza, los cuerpos van adquiriendo materia superflua de la que, tarde o temprano, necesitan desembarazarse para recobrar vigor. De manera análoga, prolongados tiempos de ocio y paz, exceso de ambición y lujo, menoscabo del culto divino, relajación de las costumbres, etc., son esgrimidos como causas del envilecimiento y el ocaso moral.

Otras miradas: Rinesi, Merleau-Ponty y Berlín

En su *Política y tragedia*, Eduardo Rinesi analiza críticamente las apreciaciones tradicionales acerca de la relación entre el universo de las acciones políticas y el de los valores morales en la obra de Nicolás Maquiavelo. Desde este punto de vista, la actividad política sería concebida por Maquiavelo como una profesión esencialmente *técnica*, como la neutral aplicación de un conjunto de principios racionales. Por el contrario, lo que Rinesi muestra a través de los textos de Maurice Merleau-Ponty e Isaiah Berlin es que es posible sostener que una fuerte entonación *moral* organiza y determina la forma de tratar estos problemas por parte del florentino.

Merleau-Ponty, en su breve trabajo “Note sur Machiavel”, esgrime que la flexibilidad, defendida por Maquiavelo, frente a los dogmas morales, no constituye, en realidad, un



abandono de la moralidad ni tampoco un argumento de la política frente a la moral, sino, más bien, un argumento moral en sí mismo. Responde a las críticas sobre la presunta “inmoralidad” de Maquiavelo, mostrando que de lo que se trata, en realidad, es de una moralidad de orden superior, verdaderamente interesada por los hombres reales y concretos que habitan la historia. Y que esa moralidad puede estar auténticamente interesada por esos hombres reales y concretos *precisamente* porque no está obsesionada con los principios. Maquiavelo no pretende que se gobierne por los vicios. Lo que en verdad intenta es definir una *virtud política*. No es, entonces, ni que la política está o debería estar divorciada de la moral, que la política es o debería ser “autónoma” respecto a la moral, sino que la *moral política* es distinta, incomparable e incompatible con la *moral convencional*. Es en nombre de esa moral *política* —y no del desprecio por todo sistema de valores— que Maquiavelo impugna la moral cristiana como norma para las acciones políticas del Príncipe.

La preocupación de Maquiavelo, por lo tanto, se aleja radicalmente del moralismo *tradicional*, pero sin negar en absoluto la moral. Merleau-Ponty ve así en Maquiavelo la preocupación por una moral concreta que no la reduzca a meros valores abstractos. Los valores son necesarios, pero esto no basta, y es peligroso incluso quedarse en esto; mientras no se ha elegido a los que van a representarlos en la lucha histórica, no se ha hecho nada. Ni cínico ni ingenuo, Maquiavelo se ubica en una instancia donde no se trata de reducir la política a una *tekné* de la conquista y la consolidación del poder, ni tampoco exigir valores abstractos sin una encarnación concreta.

Pasemos ahora a Isaiah Berlin. En su ensayo “La originalidad de Maquiavelo”, se muestra en desacuerdo con las interpretaciones tradicionales porque sostiene que la distinción de Maquiavelo no separa valores específicamente *morales* de valores específicamente *políticos*, sino que más bien instituye una diferenciación más profunda entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto, entre dos *moralidades*. El problema, apunta Berlin, es que Maquiavelo está convencido de que las virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que él desea ver: una sociedad fuerte, vigorosa y feliz, cuyo modelo —se sabe— le era provisto por la *polis* griega y, sobre todo, por la república romana. Maquiavelo, entonces, rechaza una moral. Pero se trata de *una cierta* moral —la moral cristiana— y no de *toda* moral en cuanto tal. Y tampoco la rechaza en nombre de alguna cosa no-moral, como sería la política, sino en



nombre de otro universo moral. Una vez más: la lucha no es entre política y moral, sino entre dos morales diferentes e irreconciliables. Los valores morales de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales, y son, además, valores sociales y políticos, y no individuales, lo que es importante subrayar para insistir sobre el hecho de que sería un error pretender que Maquiavelo sea el fundador de la “autonomía” de la política respecto a la moral: no sólo Maquiavelo, como ya dijimos, no separa ni vuelve autónomas a la política y a la moral, sino que la moral tal como él la concibe es inseparable de la política, porque presupone la comunidad, la *polis*, que determina los deberes de los individuos y subordina a éstos a su perfección.

Lo que nosotros sostenemos es lo siguiente: en esta escisión entre dos tipos de moral, dos tipos de virtud, dos tipos de vida cívica, podemos leer un capítulo del desarrollo histórico de la escisión entre la esfera pública y privada. Claro que hasta ahora sólo nos hemos referido a los deberes del príncipe. Sin embargo, esta separación atravesó los tres estamentos feudales. Es aquí donde resulta conveniente volver a Renato Janine Ribeiro, quien ve en la filosofía política de Maquiavelo un primer momento, por así decir, *negativo*, de destrucción del mundo simbólico medieval, para sólo después, sobre esas ruinas, erigir el mundo de la política moderna. Si el gran descubrimiento de Maquiavelo había sido que una acción *moralmente* “buena” *de un príncipe* puede llevar a resultados *políticamente* “malos”, el gran descubrimiento de Hobbes es que las acciones *moralmente* “malas” *de los ciudadanos* pueden llevar a resultados *políticamente* “buenos” siempre y cuando se consigan crear los mecanismos, las mediaciones, las instituciones, los automatismos, capaces de convertir el egoísmo privado en riqueza pública, o el miedo de cada uno en seguridad de todos.

La gubernamentalidad y el Estado Administrativo

Esto es lo que se perfila en los siglos XVII y XVIII, cuando aparece en Europa occidental un nuevo tipo de Estado, una nueva forma de racionalidad política y de un grupo asociado de instituciones que transformaron la supervivencia y prosperidad del propio Estado, el cálculo de sus propios intereses, en una característica permanente y legítima de la reflexión política y de la moralidad, y en el más alto de sus objetivos. Foucault acuñó el nombre de *gubernamentalidad* para registrar la íntima relación entre este modo de reflexión política y



los instrumentos, prácticas y objetivos del gobierno.

Al igual que Maquiavelo, el naciente Estado *administrativo* no se propuso demoler los principios morales absolutos. Lejos de eso, formó parte de un movimiento sostenido para desterrar tales principios de la esfera gubernamental. Este desplazamiento significó un profundo logro político: se resume en la desvinculación histórica del gobierno respecto a la política «espiritual» y en su recreación de una base pragmática y mundana. De esta manera, el logro de Hobbes consistió en haber comprendido que la capacidad del Estado para acabar con la guerra civil religiosa fue, precisamente, lo que permitió que su propia existencia se librara de elevadas justificaciones filosóficas. Esta autonomía del Estado implicó que el «hombre» (el *librepensador* ilustrado que sigue la luz de su conciencia) ya no era el mismo que el «ciudadano» (el *súbdito* obediente que debe acatar la ley). Representan modos distintos de comportamiento ético: el sujeto reflexivo, practicante del autogobierno religioso y, por el otro lado, el habitante del Estado administrativo. Las exigencias históricas determinaron su reclusión en dos esferas separadas: lo «privado» y lo «público».

Es, por lo tanto, la creación histórica, política y ética de dos «departamentos de existencia» o «tecnologías para la vida» adyacentes pero autónomas: el perfeccionamiento moral de sí mismo y el gobierno secular del Estado. La imposición de un concepto políticamente vinculado del bien público sobre comunidades confesionales divididas habría sido imposible sin esta separación; y las libertades comúnmente asociadas con las sociedades liberales, como la tolerancia religiosa o la libertad de culto, lejos de ser la expresión de instituciones democráticas modernizadoras, fueron los medios de los que se sirvió el Estado administrativo en su tarea de pacificar y gobernar a comunidades fraticidas.

Conclusión: hacia una *virtud política*

Para finalizar, podemos notar que lo público ha quedado, y volviendo al análisis de Rabinovitch, del lado de lo que es *común*, de lo que concierne a la comunidad y no tan solo al interés *individual*. Pero tanto lo *manifiesto* como lo *abierto*, por su parte, no forman parte necesariamente de este concepto de lo público. Por otro lado, queda abierta también la investigación, sugerida por Ribero, el momento *positivo* trazado por Hobbes de construcción de la vida social y política sobre la base establecida por Maquiavelo.



Como conclusión, observemos entonces que, entendido de esta manera, el realismo de Maquiavelo se aleja tanto de aquel *realismo mafioso* advertido por Rabotnikov, como de la *tentación antipolítica*. No se intenta, pues, negar el carácter contingente de la acción política, mediante un cientificismo racionalista que evada los aspectos irreductibles del conflicto y de la decisión política. Tampoco quedarnos con que el actor político deba regirse por el vicio, la mentira, el terror o el engaño, pretendiendo que las invocaciones a un ámbito de lo público son abstracciones vacías y carentes de efectividad en lo real. Más bien, de lo que se trata es de definir una cierta *virtud política*, una moral de la cosa pública: de sus asuntos y de su administración.



Bibliografía

- Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006
- Hunter, I. (1998) “Gobernación social y guía espiritual” en *Repensar la escuela. Subjetividad, burocracia y crítica*, Madrid, Corredor-Pomares.
- Maquiavelo, N. (2011), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo*, Madrid, Gredos
- Maquiavelo, N. (2011), *El Príncipe*, en *Maquiavelo, op. cit.*
- Merleau-Ponty, M (1960). “Note sur Machiavel”. En: *Signes*. Paris, Gallimard.
- Ribeiro, R. J. (2000). *A sociedade contra o social*, Companhia das Letras, San Pablo.
- Rinesi, E. *Política y tragedia*, Buenos Aires, Colihue, 2003
- Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought*, CUP, Cambridge.