

La filosofía política y el desafío de Maquiavelo

HUMBERTO SCHETTINO

Resumen

El tema central de este trabajo es una crítica a la concepción dominante de la filosofía política como ciencia práctica y una defensa de la tradición realista de pensamiento político. Utilizando como pretexto los modelos de filosofía política propuestos por Norberto Bobbio, se señala una tensión que subyace al pensamiento del profesor turinés: en sus modelos defiende una concepción de la filosofía como ciencia práctica, pero también reconoce la importancia del realismo. A partir de esta tensión, se destaca la importancia de reconocer al realismo como una forma de hacer teoría política que tiene supuestos y consecuencias diferentes, y que permite reconocer, como filósofos de la política, a muchos autores que suelen quedar fuera de la misma.

Palabras claves: *Norberto Bobbio; Maquiavelo, modelos, realismo, ciencia práctica.*

Abstract

Political philosophy and the Machiavelli's challenge
The main subject of this paper is a critique of the dominant version of political philosophy, which conceives it as a «practical science», and a defense of an alternative tradition of political thought: the realist tradition. Using Norberto Bobbio's models of political philosophy, a tension that underlies Bobbio's models is emphasized. In his models, the Italian professor defends a conception of political philosophy as practical science; however, he also recognizes the importance, in the history of political thought, of political realism. This tension is the starting point of a proposal: political realism should be recognized as a peculiar conception of political philosophy, which has particular assumptions and consequences, a conception that has been approved and used by many thinkers that are not always recognized as «political philosophers».

Key words: *Norberto Bobbio; Machiavelli; models; realism; practical science.*

Introducción

El panorama de la filosofía política académica contemporánea es muy diferente al de hace 30 años. A diferencia de los años sesenta, en los que la filosofía política estaba «muerta», hoy en día está más viva que nunca, como lo demuestran las muchas escuelas de pensamiento filosófico que respecto de la política puede uno encontrar en las publicaciones especializadas. Las propuestas contemporáneas acerca de cómo hacer filosofía política van desde la defensa del regreso a los

clásicos, sea como modelos (Bobbio) o para analizar su circunstancia (Skinner), hasta la defensa de distintos tipos de racionalidad —comunicativa, económica— pasando por la propuesta del abandono de la razón, del regreso a los griegos o, quizá la más importante, la justificación y defensa de una concepción de la justicia. A pesar de esta diversidad, todas las propuestas presentan dos elementos en común, que las identifican como *filosofías* de la política:

- 1) la política es una actividad de índole moral y la filosofía política es una teoría que se inscribe dentro del más amplio discurso práctico general que es la ética; y
- 2) la Razón, es decir, la capacidad humana de descubrir principios generales de conducta, es capaz de ofrecer soluciones definitivas a los problemas de la política.

La filosofía política «renació» a partir de los años setenta, pero con un claro sesgo ético-normativo. Este sesgo normativo aparece inclusive en la reconstrucción de la historia del pensamiento político hecha por Norberto Bobbio. Bobbio, a diferencia de la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos, no comparte la idea de que la filosofía política deba ser, en primer lugar, una empresa normativa. En su lugar, Bobbio propone un método analítico-descriptivo —no primordialmente normativo— de análisis tanto de la teoría política como de problemas políticos.¹ En palabras de Bobbio:

Al no tener hasta ahora un estatuto específico, la filosofía política da a sus cultores, inevitablemente, una cierta libertad. Si pudiese expresar mi preferencia, sin alguna intención de presentarla como mejor que las otras, diré que hoy la función más útil de la filosofía política es aquella de analizar los conceptos políticos fundamentales, comenzando por el propio concepto de política... En contra de una interpretación limitativa de la filosofía analítica, el análisis conceptual no se resuelve en el puro y simple análisis lingüístico, porque este último está directamente enlazado con el análisis factual, es decir, con el análisis que ha de ser conducido con la metodología consolidada de las ciencias empíricas, de situaciones políticamente relevantes, de las que se intenta evidenciar características comunes independientemente de que hayan tenido, en el transcurso de los siglos, el mismo nombre.²

A pesar de esta clara preferencia por un enfoque analítico-descriptivo, en su propuesta de los modelos del pensamiento político Bobbio utiliza, como criterio para identificar a los teóricos políticos centrales de la tradición occidental, los dos temas antes mencionados: la solución racional e, implícitamente, la matriz moral. Esto es extraño, además, porque Bobbio es el filósofo político contemporáneo que más destaca la importancia del realismo político para entender tanto la historia de las ideas políticas como la política contemporánea.³

En este trabajo me propongo analizar las dificultades en la propuesta de Bobbio acerca de los modelos de la filosofía política, enfrentados con su concepción del realismo. Sostendré, siguiendo en parte la tesis del filósofo francés Alexandre Ma-

theron, que el análisis de Bobbio no es consistente porque no reconoce la idea de que los filósofos de la política conciben a la filosofía política como una ciencia práctica, cosa que no hacen los teóricos realistas de la política. Esta inconsistencia presenta un problema para Bobbio y para cualquier filósofo de la política, a saber: los teóricos realistas, o no hacen filosofía política o, si la hacen, utilizan una versión peculiar del trabajo filosófico. Esta versión, como veremos, es fundamentalmente «pragmática», en tres sentidos básicos: rechaza las verdades objetivas y necesarias, rechaza los principios morales también objetivos y verdaderos y reconoce la autonomía de la política. En pocas palabras, prefiere la contingencia a la necesidad, la historia a los principios absolutos y la prudencia a los imperativos categóricos.

Algunos filósofos contemporáneos han enfrentado este problema con el sencillo expediente de ignorar las ideas de quienes no entran su concepción del contenido legítimo de la filosofía política.⁴ Como veremos en las conclusiones de este trabajo, este procedimiento sólo empobrece nuestra capacidad de entender y actuar en política.⁵

En lo que sigue presentaré una crítica a un aspecto de la obra de Norberto Bobbio. Esta crítica debe entenderse como un pequeño homenaje a la obra de uno de los filósofos de la política más importantes del siglo XX.

1. Los modelos en la teoría política

A pesar del extenso uso que se hace hoy en día de la noción de modelo en filosofía política, nadie ha defendido mejor su utilidad que Norberto Bobbio en dos artículos seminales, denominados —ambos— «El modelo iusnaturalista». En estos artículos, Bobbio expone las características centrales de lo que él denomina «modelo iusnaturalista». Antes de pasar al contenido de este modelo (y de los otros dos que completan la exposición del pensador turinés), es necesario revisar los argumentos propuestos por Bobbio y por su alumno, Michelangelo Bovero, para justificar el empleo de modelos en el análisis del pensamiento político. Esta revisión nos dará elementos para entender su concepción de la filosofía política.

En el primero de sus ensayos sobre el «modelo iusnaturalista», Bobbio acepta una posible crítica a la propuesta de abordar al pensamiento político desde «modelos». Según Bobbio tal propuesta «... puede parecer una operación arbitraria y estéril». En efecto, uno de los riesgos que corre quien pretende reconstruir la enseñanza de autores o de tradiciones diferentes es proponer unidades artificiales, basadas más en los prejuicios del autor que en una afinidad teórica efectiva. Como se sabe, Bobbio propone reconstruir el pensamiento de los clásicos políticos de la modernidad (Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau), bajo el título de «modelo iusnaturalista», a pesar de que el pensamiento político estoico, romano y medieval está propuesto justo en términos de la doctrina del derecho natural. Es por ello que reconoce que se le puede acusar de haber producido un modelo arbitrario y, por lo

tanto, inútil. Bobbio encuentra la utilidad y la justificación del modelo en la contraposición con un conjunto diferente de teóricos que comparten supuestos y argumentos acerca de en qué consiste la política, para qué sirve y cómo funciona, y que denomina «modelo aristotélico».⁸

El argumento de Bobbio sobre los modelos del pensamiento político puede reformularse, *in nuce*, de la siguiente manera: se trata de ofrecer reconstrucciones de diversas teorías que tienen algunos elementos en común (supuestos, argumentos, conceptos y propuestas prácticas), cuya utilidad y justificación se encuentra no sólo en el modelo considerado en sí mismo, sino en la oposición a otro modelo. Para Bobbio, entonces, la pertinencia del trabajo con modelos reside en la formulación de modelos *contrapuestos* que, además, suelen ser «dicotómicos».

No es Bobbio, sin embargo, quien ofreció una justificación y análisis detallados de la utilización de modelos en el estudio de las ideas políticas. Esta tarea fue cumplida por Michelangelo Bovero en su artículo «Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista».⁹ Bovero parte de una dicotomía: los «modelos teóricos» pueden ser o descriptivos o prescriptivos. En el primer caso, se trata de «copias» y su valor (es decir, su pertinencia y utilidad) depende de que sean o no «copias fieles» del original, es decir, de que en verdad reconstruyan los elementos básicos de una situación, de un fenómeno o de un conjunto de teorías. En el segundo, se trata de «arquetipos», que se proponen como principios que pretenden una validez normativa. Para Bovero, esta diferencia no es tan importante, en la determinación de la pertinencia y la relevancia de los modelos, como el hecho de que en ambos casos se trata de «tipos» (que recuerdan a la noción de «tipos ideales» de Max Weber). En palabras de Bovero:

De la noción de modelo en ambas acepciones, y no solamente en la homóloga a «arquetipo», es ineliminable la connotación de «tipo». En otras palabras, para valer como tal frente a un cierto orden de realidad o de clase de fenómenos, un modelo debe contener imprescindiblemente, e independientemente del significado prescriptivo o descriptivo, la referencia a realces esenciales de los cuales presenta la forma o esquema fundamental y la contextura en un conjunto coherente. Sólo que el tipo-arquetipo *precede*, mientras el tipo-éctipo *sigue* aquello de lo que respectivamente quieren ser modelo.¹⁰

Además, un «modelo» puede ser concebido, en un primer nivel, como un simple «esquema ordenador», construido por el estudioso para destacar los elementos principales de las teorías de los clásicos y reagruparlos por «géneros próximos». También puede ser concebido, en otro nivel, como «[...] la osamenta fundamental de un determinado modo de pensar la política en una cierta época histórica [...]» y, finalmente,

[...] se puede ver en el modelo una manifestación abstracta de la razón, una estrategia racional para afrontar el problema político, o bien un horizonte que obligatoriamente hace pensar en la política, pero que no está vinculado *per se* a alguna época histó-

rica específica. En este caso nuestros modelos aspiran a tener una validez universal, semejante a la de las formas trascendentales, si bien entre ellas opcionales, del pensamiento político o razón política.¹¹

Así, Bovero propone tres diferentes modos de entender la noción de «modelo»: como «esquema ordenador», como «paradigma de política» y como «prototipo» (o «pauta») de política. Bovero sostiene que su análisis del modelo iusnaturalista se mueve entre la segunda y tercera concepción, es decir, lo considera como una estrategia racional para afrontar los problemas de la política. Podemos concluir legítimamente, por tanto, que tanto para Bovero como para Bobbio el objetivo fundamental del análisis del «modelo iusnaturalista» (y su preferencia por tal modelo frente al «aristotélico» o al «hegeliano-marxiano») es obtener, en primer lugar, un resumen de una concepción general de la política y, en segundo lugar, un modelo de solución racional de los problemas de la política. Volveré sobre este tema en la siguiente sección del trabajo.

2. La propuesta de Bobbio

Dado que los textos de Bobbio son ampliamente conocidos en nuestro medio, no me detendré demasiado en su exposición, aunque sí en la presentación de algunos comentarios críticos; además, tomaré a los textos de Bovero sobre el tema como parte de la misma presentación de los tres modelos antes mencionados.

En su artículo original, Bobbio presenta al «modelo iusnaturalista» como constituido por seis características básicas:

1) El punto de partida del «[...] análisis del origen y fundamento del Estado [...]» es el *estado de naturaleza*, es decir, un estado *no-político* y *anti-político*.

2) Entre Estado político y estado natural hay una relación de contraposición, pues el Estado político tiene por función corregir o eliminar los defectos del estado natural.

3) El estado de naturaleza está formado por individuos, considerados singularmente y no asociados (aunque asociables).

4) Estos «individuos», que son los elementos constitutivos del estado de naturaleza, son libres e iguales.

5) El paso del estado natural al político no es resultado de «la fuerza de las cosas», sino de una o más convenciones, es decir, de la ejecución de actos «voluntarios y deliberados» y, por ello, el estado político es un producto, «creado» por seres humanos y, en ese sentido, «artificial».

6) El principio de legitimidad es el «consenso» y no la tradición o la fuerza.¹²

Este modelo puede ser efectivamente un «modelo», según los comentarios metodológicos del propio Bobbio, sólo si es posible encontrar al menos otro conjun-

to de teorías sobre la política que se le oponga. En el fondo, entonces, Bobbio tendría que encontrar, como temas fundamentales del pensamiento político, los mismos temas que ha enumerado en el artículo señalado, aun si el contenido es distinto.

Bobbio encuentra efectivamente los mismos temas, no sólo en el modelo «aristotélico», sino también en el «hegeliano marxiano». De hecho, Bobbio encuentra los mismos temas en *cualquier autor relevante de la historia del pensamiento político*. En palabras del propio Bobbio:

Comparando las seis características de los dos modelos, aparecen claramente algunas de las grandes dicotomías por las cuales está marcado el largo camino de la filosofía política hasta Hegel: *a)* concepción racionalista o histórico-sociológica del origen del Estado; *b)* el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; *c)* concepción individualista atomizante o concepción social y orgánica del Estado; *d)* concepción idealizada del estado prepolítico de donde traen sus orígenes las teorías de los derechos naturales o concepción realista del hombre en sociedad que sostiene que el hombre ha vivido siempre en estado de sujeción y de desigualdad; *e)* teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; *f)* teoría de la legitimación a través del consenso o a través de la fuerza de las cosas.¹³

Además, Bobbio encuentra los mismos *problemas*, resueltos de diferentes maneras, en el pensamiento clásico, moderno y decimonónico. Me refiero a los problemas del origen, naturaleza, estructura, destino, fundamento y legitimidad del poder supremo.¹⁴ Para Bobbio, así, hay un grupo de temas clásicos y recurrentes que *agotan* las posibilidades del análisis de la teoría política.

Los elementos que distinguen a los tres modelos, entonces, pueden resumirse en dos grandes dicotomías: natural —artificial e individuo— comunidad. Si estas dos *grandes dicotomías* ordenan el discurso de Bobbio y Bovero sobre los modelos del pensamiento político, podemos ver que, en última instancia, lo que proponen son dos grandes modelos diferentes que, si bien comparten los temas fundamentales (y por ello recurrentes) son, a fin de cuentas, modelos *verdaderamente contrapuestos*, es decir, reconstrucciones de cómo se concibe la política y de cuál es el *bien político* que tienen supuestos y objetivos diferentes. A pesar de sus claras diferencias, lo que permite presentarlos como *modelos* del pensamiento político es el hecho de que, aun si de maneras diferentes ambos grandes modelos tienen por objeto final y, casi podríamos decir, por *razón de ser*, la proposición de una solución racional a los problemas políticos. Este elemento fundamental ha sido claramente expuesto por Michelangelo Bovero en dos artículos distintos:

Efectivamente, por encima de las variantes introducidas por los exponentes específicos de cada escuela [dentro del modelo iusnaturalista] la situación política final es constantemente presentada como la solución racional de los conflictos sociales fomentados por los intereses egoístas, en última instancia por las pasiones, que caracterizan la condición anterior.¹⁵

Ha sido eficazmente observado que en relación con la tradición iusnaturalista, la filosofía política hegeliana se presenta al mismo tiempo como disolución y realización: disolución en cuanto crítica y rechaza el modelo del que se sirven los iusnaturalistas como instrumento conceptual y lo sustituye por un sistema diferente de categorías, y sin embargo *realización en cuanto con el nuevo modelo Hegel persigue el mismo objetivo de una justificación racional del Estado, por lo cual la filosofía política hegeliana sigue siendo una filosofía del Estado-razón, como lo era la iusnaturalista*, aunque sea una filosofía diferente porque la racionalidad que Hegel atribuye al Estado es diferente.¹⁶

Es claro, a partir de declaraciones tanto de Bobbio como de Bovero, que ambos preferirían, si tuviesen que elegir entre dos alternativas (posibilidad, por cierto, que ellos mismos abren con su tratamiento dicotómico de la historia del pensamiento político), al modelo iusnaturalista como el modelo que, en efecto, ofrece respuestas *correctas y válidas* a los grandes temas del pensamiento político¹⁷ enumerados antes. La razón fundamental de esta preferencia ha sido claramente expuesta por Bovero. Lo que se recupera con el modelo iusnaturalista son dos cosas: por un lado, el individualismo frente a cualquier colectivismo y comunitarismo y, por el otro, la perspectiva «racionalista»,¹⁸ criticada a partir del siglo XIX o por el historicismo, o por irracionalismos sean de origen romántico o, diríamos hoy, «posmodernos». En el fondo, entonces, a través de su análisis de los modelos del pensamiento político, Bobbio y Bovero proponen una perspectiva privilegiada no sólo para el estudio de las ideas políticas, sino también para la reflexión contemporánea: se trata de una concepción que, claramente, hace a la política dependiente de la ética (de una teoría de la obligación política) y, en segundo lugar, insiste en la posibilidad efectiva de una solución racional a los problemas de la política.

3. Las dificultades de los modelos de Bobbio

Los modelos propuestos por Bobbio y Bovero recuperan efectivamente los rasgos básicos de tres concepciones generales de la política que han sido dominantes, cada una en distintas épocas de la historia de Occidente. Sin embargo, es posible señalar algunas dificultades en la propuesta de Bobbio que reducen la utilidad de sus modelos y, más importante, que impiden el reconocimiento de una manera distinta de estudiar y analizar la historia del pensamiento político occidental. El problema fundamental, en mi opinión, es la persistencia del modelo de la filosofía política como «ciencia práctica», es decir, como una ciencia moral que tiene por tarea fundamental el establecimiento racional de los fines de los seres humanos así como de los medios para resolver sus problemas morales y políticos. En este paradigma del pensamiento político (que, como señalé al inicio, es el dominante en la academia) hay una solución de continuidad entre la moral y la política o, en otras palabras, entre las obligaciones que tenemos como individuos y las que tenemos

como ciudadanos. Este *dato* determina al tipo de teoría que buscamos: la política queda integrada por completo al interior de la ética. El trabajo del filósofo político, entonces, consiste en el desarrollo de una ética pública, es decir, de una teoría normativa acerca de dos temas básicos: en primer lugar, el «bien común» y la justicia y, en segundo lugar, el tema de la obligación política (el tema de por qué estamos *racionalmente obligados* a obedecer al soberano). Hoy en día será difícil encontrar a algún filósofo académico de la política que no esté de acuerdo con la breve descripción de su labor expuesta líneas arriba (aun si le pudiese parecer un tanto limitada). Éste es precisamente el principal problema de los modelos de Bobbio: cancelan la atención a toda una tradición diferente de pensamiento político. La limitación de los modelos de Bobbio y Bovero aparece con claridad, en mi opinión, en el hecho de que no cubren, ni siquiera de manera general y tentativa, a muchos autores importantes, autores que se caracterizan por rechazar el paradigma de la filosofía política como «ciencia práctica». El ejemplo fundamental es, probablemente, el de Maquiavelo. Como intentaré mostrar adelante, Maquiavelo no entra fácilmente en los modelos de Bobbio porque Maquiavelo no comparte la concepción de la teoría política como ciencia práctica que Bobbio utiliza como supuesto de su argumento.

Ciertamente, la obra de Maquiavelo cumple con las seis características que Bobbio asigna al «modelo aristotélico» y, sin embargo, no deja de ser extraño colocar en el mismo modelo a los dos autores. Lo que hace difícil la inclusión de la obra del florentino en tal modelo es justo la ausencia del elemento que, en la opinión de Bobbio (y Bovero), lo convierte en «filosófico»: la pretensión de ofrecer una *solución racional* al conflicto político. Tal pretensión, claramente expuesta en la obra de Aristóteles, está del todo ausente en la obra de Maquiavelo. Como el propio Bobbio sostiene en su excelente descripción de las características del realismo político —que veremos adelante—, uno de los rasgos particulares del realismo es justo la ausencia del racionalismo en política, si por tal entendemos la ausencia de la pretensión de resolver los conflictos políticos mediante la aplicación de algún criterio racional, resultado de un argumento metafísico, y no de la experiencia.

Esta interpretación de la obra de Maquiavelo se sustenta en tres temas. En primer lugar, en su conocido argumento acerca del objetivo de la teoría, en segundo lugar, en su análisis de la noción de prudencia y, finalmente, en su concepción de la naturaleza humana. Además, podemos encontrar apoyo también en sus repetidas advertencias acerca de la imposibilidad de cancelar el conflicto político.

El argumento de la *verità effettuale* muestra con claridad la pretensión de Maquiavelo: se trata de ofrecer conocimiento, proveniente de la experiencia (de la historia y de su experiencia política personal), útil para resolver problemas particulares.¹⁹ Dicho de otra manera, Maquiavelo propone un tipo de conocimiento racional pero no *racionalista*, basado en la contingencia del conocimiento, en la ausencia tanto de verdades absolutas como de principios racionales absolutos (fuera de la historia) que guíen la acción. La racionalidad en Maquiavelo es, como su

análisis de la prudencia muestra, exclusivamente estratégica. Un líder prudente es aquel que es capaz de prever tanto las consecuencias de sus acciones como los cambios en las condiciones externas (condiciones sobre las que no necesariamente tiene control). Es por ello que un líder prudente tiene mayores posibilidades de vencer a la fortuna.²⁰ La ausencia de la «pretensión filosófica» se muestra con claridad en el lenguaje del florentino: todo es cuestión de grados, aproximaciones, posibilidades. Inclusive las normas generales «casi» nunca fallan.²¹

Maquiavelo no podía concebir al conocimiento político y a su efecto en la práctica de otra manera, dada su concepción de la naturaleza humana. Si los agentes de la política son seres humanos pasionales —no racionales— la razón, evidentemente, no puede ofrecer soluciones definitivas a los problemas políticos. De hecho, no hay tal cosa como una razón *ontológica* en la concepción que Maquiavelo tiene de los seres humanos: como Hobbes sostendría más tarde, sólo podemos aceptar una concepción *metodológica* de la razón, que la convierte en un medio más de funcionar en el mundo (aun si es el más eficaz). No es de extrañar, entonces, que Maquiavelo insista, en varias ocasiones, en que no es posible plantear la solución total de los conflictos: cada conflicto resuelto abre la puerta a nuevos problemas.²²

Como se señaló al inicio del texto, la incapacidad de reconocer la peculiaridad de la obra de Maquiavelo desde los modelos propuestos por Bobbio es hasta cierto punto sorprendente, dado que el profesor italiano es uno de los pocos filósofos contemporáneos de la política que reconoce la importancia de analizar la historia del pensamiento político a partir de la dicotomía «idealismo-realismo».²³

Bobbio define estas categorías de la siguiente manera. Las teorías idealistas no son sólo aquellas que proponen modelos utópicos de sociedad, sino también, en su amplia concepción, aquellas que proponen modelos de Estado que resultan de «la combinación o síntesis de formas históricas», como hacen hoy en día, por ejemplo, los defensores del republicanismo.²⁴ Bobbio define también a las teorías idealistas como aquellas que, en lugar de aceptar el «rostro demoníaco del poder», «[...] han hecho propuestas más o menos razonables y posibles de ser llevadas a la práctica para hacerlo más humano».²⁵

Como se puede ver, Bobbio no es muy claro en su definición del idealismo político, pero de las referencias anteriores podemos entender qué quiere decir: teorías idealistas son aquellas que no están tomadas directamente de la realidad, que no son «históricas o sociológicas».²⁶ Son teorías de dos tipos, uno extremo y otro moderado. Las extremas son las utopías y las moderadas funcionan como arquetipos, tal y como lo muestran los ejemplos que el propio Bobbio ofrece: el gobierno mixto, la República Romana, la Monarquía Inglesa o hasta, en algún momento del siglo XX, la Unión Soviética.

A diferencia de la ambigüedad en la descripción del idealismo político, Bobbio es muy prolijo en su análisis del realismo político.

Teorías realistas son [...] aquellas que consideran al Estado y en general a la esfera de las relaciones políticas, entendidas como relaciones de dominio, en su «verdad efectiva [...]».²⁷

Según Bobbio, las concepciones «realistas» tienen cuatro características básicas:

1) la esfera de la política es la esfera en la que se desarrollan las relaciones de fuerza (*potenza-Macht*) y de poder (*Herrschaft*), relaciones que son indicativas de la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas, naciones, cuya característica fundamental es siempre el poder en la doble forma de poder de facto y poder legítimo.

2) Esta lucha es incesante porque no hay forma alguna de solución o, como dice Bobbio, *catarsis*, definitiva en la historia.

3) Para el realismo político, las reglas de la acción política ni son, ni pueden ser, las reglas de la moral, pues en el ámbito de la política el criterio del juicio de las acciones es o el resultado o las consecuencias. Así, la distinción que, de acuerdo con Bobbio, es «maquiavélica» entre moral universal y moral política se reproduce en la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad.

4) Finalmente, sólo una aproximación realista a la política permite sujetarla a una reflexión objetiva, separada y desencantada. El propio Bobbio propone, como característica de este tipo de reflexión, la conocida formulación maquiavélica: se trata de ir a la *verità effettuale de la cosa* en lugar de la *imaginación* de la misma.²⁸

Aún esta breve reflexión sobre el realismo muestra que sería muy difícil introducir a autores considerados realistas en alguno de los tres modelos originalmente propuestos. Bobbio acepta que en la historia del pensamiento político hay escritores realistas e idealistas, pero reconoce que quien inicia la tradición es Maquiavelo, y menciona como *momentos* importantes de la misma a Spinoza, Marx, Hegel, Weber y Pareto. Ciertamente, ésta no es una lista exhaustiva pero llama la atención la inclusión de Weber y Pareto. ¿Cabrían, junto con Maquiavelo, en alguno de los tres grandes modelos? El problema fundamental, como puede verse si comparamos los listados de las características de los 3 modelos y los de la «concepción» realista de la política, es que para los realistas no se cumplen aquellas condiciones que establecen la solución de continuidad entre los 3 modelos: la solución racional de los conflictos políticos y la dependencia de la política respecto de la obligación moral.

Lo que unifica a los realistas, a ojos de Bobbio, es justo el rechazo a concebir a la política como una actividad primordialmente *moral*. Se oponen, entonces, a lo que Bobbio ha denominado la «visión eulógica del Estado» que, como el propio Bobbio reconoce, es particular a los clásicos de la filosofía política, de Aristóteles a Hobbes y a Hegel.²⁹

La obra de otro autor incluido en la lista de los realistas plantea importantes desafíos a la reconstrucción que Bobbio ofrece de la historia del pensamiento

político. Me refiero a Weber quien, como el mismo Bobbio reconoce, es una figura límite en su lista de los clásicos del pensamiento político.

A pesar de que, para Bobbio, Weber pertenece sin duda alguna al campo de los realistas,³⁰ su inclusión en la sucesión de figuras históricas que conforman el núcleo del pensamiento político occidental es difícil porque, primero, Weber casi no muestra interés por el resto de los pensadores que Bobbio considera «clásicos» y, segundo, porque Weber tiene una clara conciencia de haber producido una teoría distinta y novedosa del Estado (intuición que, coincidentemente, Maquiavelo también presenta).³¹ Bobbio resuelve el problema analizando la obra de Weber a partir de varios «temas recurrentes» de la teoría política (Estado, legitimidad, política, legalidad). La solución de Bobbio funciona; en efecto, Weber se ocupa de temas clásicos del pensamiento político, si bien de manera distinta a la empleada por los filósofos tradicionales de la política. A pesar de que Bobbio demuestra que Weber pertenece a los «clásicos», no tiene el mismo éxito en explicar qué es lo que hace a la obra del alemán diferente de los clásicos que le precedieron. Como veremos en el apartado que sigue, lo que hace *diferente* a la obra de Weber, como a la de Maquiavelo, Spinoza, Marx (parcialmente) y a muchos otros (Hamilton, Madison, Tocqueville, los elitistas italianos y muchos contemporáneos) es, justo, la ausencia de la concepción de la filosofía política como «ciencia práctica».

4. El desafío de Maquiavelo

Es posible *pensar* otra manera de aproximarse a la política y ha sido propuesta por el filósofo francés Alexandre Matheron. Matheron, como parte de su análisis e interpretación de la filosofía política de Spinoza, ofrece una manera radical de analizar la historia del pensamiento político, dividiendo a los autores entre aquellos que insisten en hacer de la filosofía una «ciencia práctica» o aquellos que aceptan lo que Matheron ha llamado el «desafío maquiavélico». ¿Qué quiere decir que la filosofía (o «teoría», que uso aquí de manera indistinta) política sea una «ciencia práctica»? En palabras de Matheron:

[...] ella [la ciencia práctica] consiste siempre en determinar el fin verdadero de la naturaleza humana, en deducir los medios necesarios para su realización, y en declarar el empleo de estos medios jurídica y moralmente obligatorio.³²

Para Matheron la filosofía política, concebida como ciencia práctica, es la manera tradicional de aproximarse al tema y es empleada por autores tan a primera vista distintos como santo Tomás, Moro y Hobbes. Entre ellos hay, en efecto, enormes diferencias de contenido, pero son similares en su concepción general del objetivo y la utilidad de la filosofía política y, por lo tanto, también en lo relativo a los defectos de esta concepción. Un problema (o, para Matheron, error) fundamental, es que el funcionamiento efectivo de las propuestas de estos filósofos

depende de la virtud de uno o, en el caso de Hobbes, de muchos ciudadanos. El otro gran problema es que son teorías básicamente *normativas* de la política, que ponen poca o ninguna atención en la manera en que efectivamente sucede la política. Revisemos brevemente estos argumentos.

La primera gran pregunta que se puede hacer a Matheron es, ¿cómo juntar en el mismo *paradigma* a filósofos tan diferentes, que tienen propuestas políticas tan distintas, como santo Tomás, Moro y Hobbes? Podemos encontrar la respuesta en la noción de «ciencia práctica». Esta consiste primordialmente, como hemos visto, en determinar el fin de la naturaleza humana, es decir, en proponer una concepción finalista, *teleológica*, de las acciones y, en general, de la vida de los seres humanos. Supone, entonces, que el cumplimiento de tales fines resulta *moralmente* obligatorio. En segundo lugar, se trata de establecer los medios necesarios para la obtención de tales fines. La *puesta en práctica* de tales medios, como Matheron sostiene, resulta también obligatoria, pero no obligatoria en sentido técnico, es decir, no estamos en presencia de un argumento *normativo-técnico* acerca de la necesidad del empleo de tales medios, sino *moral*. ¿Cuál es el problema? El problema radica en dos momentos del argumento: por un lado, su concepción de la naturaleza humana y, por el otro, íntimamente ligado al primero, el requisito del cumplimiento del proyecto. Como Matheron señala, tanto Moro como santo Tomás (y, uno podría añadir, gran parte de la tradición filosófica occidental), mantienen el mismo modelo de naturaleza humana: «[...] naturaleza finalista, libre arbitrio, posibilidad permanente de ordenar todo de acuerdo a la razón».³³

La normatividad del argumento de santo Tomás depende de su concepción de la ley natural,³⁴ mientras que la del argumento de Moro depende de una concepción del bien político que a su vez depende, aunque no sea explícitamente, de la misma concepción de ley natural de santo Tomás.³⁵ La pregunta que se impone es, ¿puede decirse lo mismo de Hobbes? ¿No rechaza Hobbes, como «absurda», la idea del libre arbitrio? ¿No defiende una concepción científica o, al menos, geométrica, de la ley natural? Matheron reconoce la especificidad de la obra de Hobbes, y sus diferencias con el pensamiento político greco-latino y medieval, pero sostiene, en un punto crucial de su argumento, que Hobbes pertenece a la tradición que concibe a la filosofía política como una *ciencia práctica*. Según Matheron, en la obra de Hobbes...

[h]ay una ley natural que nos obliga a hacer aquello que es indispensable a nuestra conservación y que nos impide [*interdit*] hacer lo contrario. Si el hombre no tiene libre arbitrio, sus desórdenes pasionales no dejan de ser por ello «vicios en los que el hombre cae por sus propias acciones»; dado que la ley está allí, inscrita en su naturaleza, no puede evitar conocerla, el hombre debe deducir todo lo que se encuentre lógicamente implicado en ella y es culpable si no lo puede hacer; culpable de absurdo lógico. Y es de esta ley que se deduce la necesidad (normativa) de convenir un contrato social que otorga el poder absoluto a un soberano.³⁶

Así, Hobbes retoma, si bien con características *modernas*, el viejo proyecto, inaugurado por Platón y Aristóteles, de concebir a la ética y a la teoría política como la misma «ciencia práctica», es decir, como un esfuerzo normativo que o parte de supuestos insostenibles a la luz del conocimiento científico (por ejemplo, la noción de libre arbitrio) o establece, de manera axiomática, obligaciones morales, aun fuera ya del marco teórico que les otorga sentido, es decir, de una reflexión teológica. La concepción de la filosofía política como ciencia práctica, que inicia Platón, encuentra su realización lógica en la *Utopía* de Moro, en una descripción propia de una edad de oro, de un país de fantasía que, literalmente, no existe, no ha existido, ni existirá.

Hay un segundo error, señalado antes, y que podríamos denominar como el «síndrome voluntarista», es decir, la convicción de que las soluciones a la política (que, por lo demás, son siempre finales), vendrán de la racionalidad de uno o varios actores políticos. En respuesta, Matheron afirma que la teoría política de Spinoza (que, en esta interpretación, es una continuación de la de Maquiavelo), no sostiene que el éxito en política depende de la voluntad de algunos individuos moral y cognitivamente privilegiados sino, partiendo del supuesto de individuos pasionales, de equilibrios autorregulados o, en todo caso, inducidos por instituciones. En contra de la propuesta que depende del conocimiento del bien político y que propone que éste sea enseñado a individuos racionales capaces de conocerlo y de actuar motivados por tal conocimiento, se propone una teoría pragmática, cuyo objeto es el conocimiento objetivo del determinismo causal (débil) que dirige la conducta real de los hombres pasionales; la tarea, entonces, no será ya el establecimiento de las normas que la razón *debe* seguir, sino la especificación de distintos tipos de sistemas políticos autorregulados con la ayuda de ciertas instituciones.³⁷

En resumen, el desafío maquiavélico consiste en pensar a la política desde supuestos immanentes y naturalistas, concibiéndola como autónoma y, por ello, reconociendo sus imperativos particulares. Consiste, además, en abandonar toda la parafernalia metafísica que la tradición occidental ha producido como elementos centrales de la teoría política concebida como «ciencia práctica»: teleología, definición de la naturaleza humana como racional, concepción legalista de la moral y, con ella, de la obligación como tema central.

En mi opinión, Matheron tiene razón cuando señala que el «desafío maquiavélico» establece una separación radical entre dos modos básicos de entender a la política: uno trascendente y moralista, el otro inmanente y naturalista.³⁸ Uno podría argumentar en contra diciendo que es por lo menos extraño que nadie, antes de Matheron, se haya dado cuenta de esta partición radical en la historia del pensamiento político y, más importante, en las concepciones generales de la política. Es posible encontrar en la historia del pensamiento político a otros autores, además de Spinoza y Matheron, que reconocen en la obra de Maquiavelo el momento fundamental de la división entre la filosofía clásica y moderna, es decir, que reconocen que Maquiavelo critica y, hasta cierto punto, cancela la enseñanza política de

los clásicos y, con ella, la metafísica que establecieron como gran esquema de pensamiento e interpretación de la tradición occidental.

Uno de estos autores es Leo Strauss, quien sostiene que Maquiavelo produce un tipo totalmente distinto de enseñanza política (que resulta, a fin de cuentas, «diabólica»), como resultado de una pequeña operación mental que altera por completo los supuestos del pensamiento clásico. Maquiavelo, dice Strauss, «baja la mira» de la teoría política y, así, altera los objetivos de la misma; en lugar de buscar el bien político, queda satisfecho con una reflexión sobre los regímenes políticos sacada de la historia, es decir, de la práctica efectiva de la política. En palabras de Strauss:

El fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo. Intentó implantar —y lo logró— la ruptura con toda la tradición de la filosofía política... quiero ir directamente a su crítica de la moralidad, que es idéntica a su crítica de la filosofía política clásica. El punto principal se reduce a esto: es erróneo todo planteamiento de lo político que culmina en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya actualización es altamente improbable. Vamos, pues, a abandonar el camino de la virtud, el objetivo más elevado a que una sociedad puede tender, y vamos a dejar llevarnos de la mano por los objetivos que todas las sociedades persiguen realmente. Maquiavelo rebaja conscientemente los niveles de la acción social.³⁹

Para Strauss, Maquiavelo es un autor *diabólico* [evil] porque, en primer lugar, cancela el proyecto de la búsqueda del bien político y, en segundo lugar, reconoce sólo a la historia como maestra. En otras palabras, lo que Strauss, en última instancia, no soporta de Maquiavelo es que parece haber aceptado antes de tiempo el *dictum* spinoziano: «por realidad y perfección —decía Spinoza— entiendo lo mismo». Lo que Strauss no acepta es el imperio de la inmanencia.

Independientemente de la evaluación que Strauss hizo de la obra de Maquiavelo, lo que queda claro es que, en su opinión, Maquiavelo rompe efectivamente con la tradición clásica. Vale la pena señalar que, si bien considera que Hobbes es parte de la filosofía política moderna y, por tanto, propone una concepción equivocada de la política, también critica la interpretación que lo concibe como un científico de la política y, en su lugar, identifica a la «vanidad» (una pasión) como la base del miedo a la muerte violenta, lo que le permite concluir que en la base de la primera ley natural hay una consideración normativo-moral.⁴⁰

Otra interpretación en el mismo tenor ha sido ofrecida por Joseph V. Femia en su libro *The Machiavellian Legacy*. Femia sostiene que en la obra de Maquiavelo podemos encontrar, como supuestos del argumento, una profunda hostilidad al «esencialismo», a la propuesta de valores *a priori*, impuestos sobre los hombres por Dios o la naturaleza, y revelados a nosotros por a sagrada escritura o la razón abstracta. Según Femia, para Maquiavelo no hay valores o normas incondicionales, ni modos universalmente válidos de conducta, ni «esencias» supra-históricas, distintas de los atributos observables de los seres humanos.⁴¹ De lo que Femia

habla aquí, en mi opinión con enorme perspicacia, es de aquello que distingue a la obra política de Maquiavelo (y de sus seguidores) de la mayor parte de los filósofos de la política, antiguos, modernos o contemporáneos: su radical naturalismo y su clara perspectiva imanentista. Ésta es, en efecto, la llave maestra que permite el acceso a la comprensión correcta de los escritos de Maquiavelo y de la teoría política que ellos inauguran.

Para Femia es precisamente el rechazo a los «universales abstractos», lo que permite explicar por qué la obra de Maquiavelo representa un cambio radical en la historia del pensamiento político. Femia acepta la hipótesis (hoy en día puesta en duda por las interpretaciones que destacan el republicanismo en la obra de Maquiavelo), que sostiene que Maquiavelo presenta *una sola* teoría de la política en ambos textos; la única diferencia es que en uno el acento está puesto en los principados y, en el otro, en las repúblicas, que son las dos únicas formas de gobierno posibles (como señala en la primera oración de *El Príncipe*). La mejor manera de entender la interpretación que Femia hace de Maquiavelo consiste en identificar aquellos elementos de la cultura política clásica y medieval contra los que el florentino se revela: se trata de una concepción del mundo...

[...] teleológica (toda la creación está gobernada por propósitos divinos), holista (todo está orgánicamente unido con todo lo demás), jerárquica (los órdenes cósmicos y sociales están graduados de acuerdo a grados de proximidad o pureza respecto de Dios), estática (el plan de Dios, como Dios mismo, es eterno y no puede cambiar) y ultra-mundana (el espíritu del hombre es alimentado por la vida interna cuyo centro descansa afuera de la ciudad terrena y de la humanidad carnal).⁴²

En efecto, para Femia Maquiavelo trabaja a partir de una concepción del mundo y de la naturaleza totalmente distinta: rechaza toda teleología, la noción de cosmos, la noción de una jerarquía natural, la idea de que el mundo y la naturaleza no cambian o de que la justificación de la acción e instituciones humanas está fuera de la naturaleza. Según Femia, para Maquiavelo, «... el universo no está gobernado por la razón o la mente; la estructura de la realidad es básicamente un sistema de movimiento físico»⁴³ o, en referencia a la naturaleza humana «El comportamiento del hombre no está determinado ni limitado por normas o fuerzas trascendentes... todo es reducible a dimensiones y pasiones humanas».⁴⁴

Este rechazo de la metafísica o del «razonamiento *a priori*», se refleja en la preferencia de Maquiavelo por un método y dos temas. El método es algo parecido al llamado «método empírico». Los temas a los que Femia hace referencia son, por un lado la preferencia por lo que hoy se llama «consecuencialismo» en ética y, el más importante, su concepción del objetivo de la política como el medio que los seres humanos han encontrado para satisfacer su ambición y su deseo de estima. Para Femia el empirismo de Maquiavelo desemboca en un particular punto de vista para entender la política: el llamado «realismo político». El contenido de la noción de realismo político en Maquiavelo aparece en el famoso párrafo del cap. XV del *Príncipe* en el que

afirma su preferencia por la *verità effettuale* de la cosa y su rechazo por las teorías que imaginan repúblicas que nunca existieron. Femia analiza este párrafo y nos ofrece tres «proposiciones» que definen al realismo político de Maquiavelo:

1) los hombres no son lo que parecen; a pesar de sus declaraciones de buena fe, son generalmente malvados —al menos en su comportamiento político; 2) los proyectos ideales, sin relación con los problemas prácticos, son inútiles; y 3) la supervivencia —condición de todos los otros bienes políticos— suele requerir acciones que no son guiadas por la moral bíblica tradicional.⁴⁵

Femia reconoce correctamente tanto el contenido del «realismo político» de Maquiavelo, como el nexo entre este último, el rechazo a la metafísica y la preferencia por el empirismo.⁴⁶ Maquiavelo, claramente, rompe con la metafísica clásica y abre la puerta a un análisis de la política y de las acciones humanas basado en la historia, la experiencia y la contingencia.

Conclusiones

Hace ya muchos años, Isaiah Berlin sostenía que las creencias que guían nuestra actividad (la actividad humana), son resultado de la imagen que tenemos de nosotros mismos y de los demás, es decir, de la concepción que tenemos de los seres humanos. Esta concepción, a su vez, depende de nuestra concepción general del mundo, que a su vez suele estar dominada por varios «modelos o paradigmas»; son los modelos o paradigmas los que determinan «... [tanto] el contenido como la forma de las creencias y la conducta».⁴⁷ En la historia del pensamiento político, estos «modelos o paradigmas», como hemos visto, son construcciones teóricas que destacan elementos comunes a versiones similares de la política, y que pueden ser contrapuestos a otras versiones. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero han ofrecido tres grandes modelos de la historia del pensamiento político que, como hemos visto, pueden resumirse en dos, a partir de un par de dicotomías básicas: individuo-comunidad y naturaleza-artificio. Hemos visto también que hay un problema básico en la interpretación del pensamiento político ofrecida por Bobbio y Bovero: conciben a la filosofía política *sólo* como «ciencia práctica» y, por ello, establecen como «hilo conductor» de sus modelos la propuesta de una solución racional (con diferentes versiones de razón, claro) al conflicto, es decir, a los problemas de la política.

Las interpretaciones que Matheron, Strauss y Femia ofrecen de la obra de Maquiavelo destacan aspectos y consecuencias de la misma que no son tomados en cuenta en los modelos propuestos por Bobbio y Bovero, así como por gran parte de la filosofía política académica actual. En primer lugar, queda claro que es al menos posible concebir un *tipo* de pensamiento político que no funcione (ni aspire a funcionar) como una *ciencia práctica*. En segundo lugar, se abre la posibilidad para pensar la política como una *actividad autónoma* respecto de la moral

y de la religión, es decir, respecto de instancias de valor trascendentes o trascendentales. En tercer lugar, resulta posible pensar a la política sin recurrir a un esquema de explicación teleológico. En cuarto lugar, se abre la posibilidad de pensar la política partiendo de un individuo esencialmente pasional (no racional) y, finalmente, deviene posible pensar la política ya no desde la pretensión de resolver los conflictos sociales a partir de la razón, sino partiendo del supuesto de la imposibilidad constitutiva de alcanzar una solución definitiva (es decir, frente al cognitivismo político se impone el escepticismo).

Tenemos, entonces, un paradigma «maquiavélico», que tiene las siguientes características: es básicamente analítico-descriptivo, rechaza la utopía y la idea de un orden de valor trascendente, incluye una concepción pasional de la naturaleza humana, rechaza la posibilidad de solución racional y definitiva de los conflictos políticos, y adopta una perspectiva naturalista e inmanentista sobre el mundo, los seres humanos, y la política.

Sostuve también que la concepción que Bobbio ofrece sobre los modelos del pensamiento político entra si no en conflicto, al menos en tensión con la importancia que el propio Bobbio concede al realismo político como fuente de conocimiento tanto de la historia del pensamiento político como de la política efectiva. Bobbio establece con claridad las características centrales del realismo político: 1) la concepción del Estado como esfera de dominio y lucha por avanzar intereses particulares, 2) la idea, consecuente, de que el Estado no es el «reino de la razón», sino de la fuerza, 3) la idea de que no hay solución final y definitiva a los problemas de la política y 4) la idea de que las reglas de la política no son las de la moral.

Como se puede ver, Bobbio reconoce que hay otra manera de analizar la historia del pensamiento político, pero se resiste a darle el rango de «modelo» debido a que parte de un supuesto fundamental: la filosofía política concebida como «ciencia práctica».

Podemos encontrar en la obra de Bobbio, entonces, una clara ambivalencia respecto del estatus de la filosofía política. No deseo señalar a tal ambivalencia como un defecto del pensamiento de Bobbio; por el contrario, la obra de Bobbio es útil para plantear un problema que a la gran mayoría de los filósofos contemporáneos de la política pasa sencillamente desapercibido. Es, en este sentido, claramente superior, para entender la política, que cualquier filosofía política estrictamente normativa (como las que están de moda). Lo que me interesa destacar, para terminar, son dos consecuencias, más allá de la obra de Bobbio, de la ambivalencia señalada.

En primer lugar, a nivel de la historia del pensamiento político, el reconocimiento de la ambivalencia permite entender, cómo he señalado en varias ocasiones, que hay al menos dos grandes paradigmas para estudiar la historia del pensamiento político que, por simplificar, podríamos denominar como el paradigma de la «ciencia práctica» y el paradigma «maquiavélico». Este trabajo ha tenido por tema principal simplemente la ilustración, tomando como excusa la obra de Bobbio, de la existencia de ambos paradigmas, así como la dificultad de entender correctamente la

historia del pensamiento político si privilegiamos, como instancias de «filosofía política», sólo a modelos al interior del paradigma de la ciencia práctica.

La segunda consecuencia que me interesa destacar, y que no puedo desarrollar por completo aquí, refiere a las diferencias que la división del pensamiento político en tales paradigmas indica para los dos términos de la frase «filosofía política». En efecto, cada paradigma incluye una concepción diferente de la «filosofía» y de la «política». El paradigma de la ciencia práctica concibe a la filosofía, lo hemos visto ya, como una ciencia capaz de producir normas generales de conducta, universales y moralmente obligatorias en su aplicación, y que se proponen como fuentes de solución racional y final de los conflictos políticos. La política es vista, dicho muy en general, como una actividad de composición que tiene por objetivo el bien común. Por ello, la tarea fundamental de la filosofía política consiste en descubrir las normas propias de la conducta política; hoy en día sería difícil encontrar mejor expositor de una versión pura de esta concepción que John Rawls.

El «paradigma maquiavélico» incluye concepciones muy diferentes. Por filosofía entiende más bien teoría, es decir, conocimiento del mundo político a partir de leyes generales, tomadas de la combinación de la experiencia y algunos supuestos teóricos sin que medie obligatoriedad moral o estratégica alguna. Las «leyes» que propone son históricas, contingentes, con diversos grados de aplicación y nunca definitivas. La política es siempre conflicto entre intereses particulares; las soluciones al conflicto son sólo parciales. La tarea de la filosofía política es, forzosamente, muy diferente respecto de la propuesta por el paradigma de la ciencia práctica: la filosofía política tiene por función primordial comprender, y sólo después puede prescribir. La prescripción, además, es tanto técnica como guiada por valores, sólo que estos últimos no son «morales» —referidos a las relaciones entre particulares— sino «públicos» —referidos a la seguridad y al bienestar al interior del Estado.

Estas descripciones, sin duda, son muy generales y no agotan los contenidos de los paradigmas señalados; sin embargo, son útiles —en mi opinión— para plantear un problema general. La filosofía política contemporánea ha dejado de lado, conscientemente, a lo que aquí he llamado «paradigma maquiavélico», para concentrarse en el análisis de normas, principios morales, ideales, etc. Sin embargo, como hemos podido ver aquí, esta forma de hacer y concebir a la filosofía política no es, necesariamente, la única ni la mejor. Tiene, por el contrario, enormes supuestos que la mayoría de quienes la practican aceptan sin someterlos a un juicio crítico. El precio que ha pagado por hacer esto ha sido, como señaló ya hace algún tiempo John Dunn, la debilidad filosófica y la torpeza política.⁴⁸

Para terminar por dónde empezamos: quizá sería buena idea, para la filosofía política contemporánea, dar un paso atrás y revisar sus prejuicios, a la luz del paradigma alternativo propuesto por aquel gran teórico de la política que fue Maquiavelo.

NOTAS

1. Otros autores, aunque pocos, han hecho recientemente propuestas similares. Ver, por ejemplo, J. Dunn, 1990, cap. 12: «Reconceiving the Content and Character of Modern Political Community», en *Interpreting Political Responsibility*, Cambridge, Cambridge U.P.

2. Bobbio 1999, pp. 38-39, «Ragioni della filosofia política». Nota: muchas de las citas de la obra de Bobbio están tomadas de la recopilación de sus textos llamada *Teoría generale della politica* (Bobbio 1999, ver Bibliografía para datos), y por ello la paginación refiere a esa edición. Como es una recopilación de artículos, junto a la página incluiré el nombre del artículo del que proviene la cita.

3. Ver, por ejemplo, «Marx, lo stato e i classici» y «Max Weber, il potere e i classici», de los que haré extenso uso en las páginas que siguen y que aparecen en Bobbio 1999 (hay traducción al español en N. Bobbio, 1996, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. México, FCE) y, muy importante, Bobbio y Viroli 2001. También Bovero 1999.

4. Podemos encontrar un claro ejemplo de esta actitud en Rawls 2007.

5. Para una crítica de lo que aquí he llamado «paradigma ético-normativista», ver Raymond Geuss, 2008, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton U.P.

6. Ver Bobbio 1973 y Bobbio y Bovero 1979.

7. Bobbio 1973, 71.

8. Bobbio 1973, 71.

9. Bovero 1981.

10. Bovero 1981, 96-97.

11. Bovero 1981, 101-102.

12. Bobbio 1973, 67-68.

13. Bobbio 1973, 75.

14. Bobbio 1973, 75.

15. Bovero 1981, 113.

16. Bobbio y Bovero 1979, 159. El subrayado es mío. En el párrafo citado, Bovero se apoya en N. Bobbio, 1966, «Hegel e il iusnaturalismo», *Rivista di Filosofia*, pp. 379-407.

17. Ver, por ejemplo, Bovero 1982, 61-64, y N. Bobbio, 1980, *Il contratto sociale, oggi*, Nápoles, Guida.

18. Bovero 1981, 100.

19. *El Príncipe*, cap. XV.

20. Sobre la noción de prudencia ver *El Príncipe* cap. III (el ejemplo de la tisis), cap. VI y cap. XXV.

21. Los capítulos de *El Príncipe* en los que aparecen frases sobre la contingencia de las normas son el III y el XX. Sin embargo, ver en contra el XXXIII.

22. Cito de la nota a pie de página del cap. II del *De Cive*: «Por recta razón, en el estado natural de los hombres, no entiendo, como muchos, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de aquellas acciones suyas que puedan traer consigo ventajas o daños para los otros hombres». La edición usada es: T. Hobbes, *De Cive* en *Hobbes. Antología*, ed. de Enrique Lynch, Barcelona, Ediciones Península, 1987, p. 204.

23. Bobbio 1999, pp. 55 y 71, «Marx, lo stato e i classici» y «Max Weber, il potere e i classici».

24. Bobbio 1999, 55, «Marx, lo stato e i classici».

25. Bobbio 1999, 71, «Max Weber, il potere e i classici».

26. Bobbio 1999, pp. 76-77, «Max Weber, il potere e i classici».

27. Bobbio 1999, 55, «Marx, lo stato e i classici».

28. Bobbio 1999, 72, «Max Weber, il potere e i classici».

29. Bobbio 1999, 59, «Marx, lo stato e i classici».

30. Bobbio 1999, pp. 71-72, «Max Weber, il potere e i classici».

31. Bobbio 1999, pp. 72-73, «Max Weber, il potere e i classici».

32. Matheron 1978, 57.

33. Matheron 1978, 56.

34. Matheron 1978, 37.
35. Matheron 1978, 55.
36. Matheron 1978, 57-58. Se apoya en *Leviatán* caps. 14 y 17.
37. Ver Matheron 1978, 37 y 59.
38. Ésta es *mi* reconstrucción del problema, usando términos que Matheron no emplea.
39. Strauss 1999, 134-135.
40. Strauss 1952, 22-23.
41. Femia 1998, 2.
42. Femia 1998, 9-10.
43. Femia 1998, 17.
44. Femia 1998, 18.
45. Femia 1998, 40.
46. Una interpretación contraria puede encontrarse en M. Viroli, 1998, *Machiavelli*, Cambridge U.P., y A.J. Parel, 1993, «The Question of Machiavelli's Modernity», en T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
47. I. Berlin, 1978 (1983), «¿Existe aún la teoría política?», en *Conceptos y Categorías*, México, FCE, pp. 253-254.
48. John Dunn, 1985, «Introduction», en *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge U.P.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, N. (1999), *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi.
- y M. BOVERO (1985), *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo.
- y M. BOVERO (1986), *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna*. México, FCE.
- y M. VIROLI (2001), *Dialogo intorno alla repubblica*, Bari, Laterza.
- FEMIA, J. (1998), *The Machiavellian Legacy*, Nueva York, MacMillan.
- MAQUIAVELO, N. (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- (1989), *El Príncipe*, Madrid, Alianza.
- MATHERON, A. (1978), «Spinoza et la decomposition de la politique thomiste», en *Archivo di Filosofia*, n.º 1 (también en A. Matheron, 1986, *Anthropologie et Politique au XVIIe Siècle*, París, J. Vrin).
- RAWLS, John (2007), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Belknap.
- STRAUSS, L. (1952), *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1999), «¿Qué es la filosofía política?», en A. Velasco, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM.

Humberto Schettino es doctor en Filosofía por la New School for Social Research de la ciudad de Nueva York. Correo-e: hschettino@yahoo.com. Ha sido profesor de filosofía política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De 1998 a 2004 fue investigador asociado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. A partir de 2004 ha sido profesor de asignatura en la Universidad de Rutgers, en los Estados Unidos, donde enseña ética y filosofía política. Actualmente trabaja en un libro cuyo título provisional es «La política de Maquiavelo».