

La filosofía del poder: Maquiavelo y Hobbes*

Francisco Piñón Gaytán

I

El fenómeno del poder recorre prácticamente toda la historia de las ideas políticas, e inclusive la historia de la filosofía. El gran Maquiavelo ya lo imaginaba como el Centauro que recorre el mundo. Este tema es sistemáticamente tratado desde los inicios de la cultura occidental europea: desde Hesíodo; desde las conferencias —porque no se pueden llamar de otra manera— de Tucídides en *La historia de la guerra del Peloponeso*, desde la primera crisis del mundo occidental, que fue en la cultura griega, especialmente socrática, particularmente estoica, cuando ese mundo quería cambiar, y viendo imposible el cambio, se limitó a interpretarlo, desde ese momento, el fenómeno del poder está totalmente presente, ya sea para conservar el *status quo* o para cambiar el orden social.

El fenómeno del poder está unido al concepto de ideología. Por medio de las ideologías se nos introducen los diversos dioses y los diversos demonios, tanto interiores como exteriores. En este sentido, decir ideología es también, de una manera directa o indirecta, inmediata o mediata, afirmar el fenómeno del poder. Ese poder nos puede llegar desde fuera, según una teoría sustancialista, o desde dentro, según una teoría del poder psicologizante, subjetivista, aquélla que tal vez se queda en ciertos contornos de una subjetividad de la condición humana —como dicen los filósofos— pero que no ubica el poder, que no lo cristaliza en fuerzas, en periodos económicos determinados.

* Conferencia pronunciada el 3 de noviembre de 1992 en la UAM-Xochimilco.

El fenómeno del poder es también una manera importante de ver la realidad histórica desde los inicios de la cultura occidental, que es también la nuestra, porque nosotros, para bien o para mal, como dijera Burckhardt, somos hijos de los griegos; de ahí provienen nuestra forma mental, nuestras actitudes psicológicas, nuestras maneras de ver esta vida terrenal y mundana.

Hay dos o tres grandes apartados en los cuales se podría ver y detectar el fenómeno del poder, y en ellos intercalar el tema específico que nos ocupa, que es también el de Maquiavelo y Hobbes. Ya se ha criticado a Hobbes por haber entendido el fenómeno del poder como un *deus ex machina*, demasiado “cosa”, como si hubiese venido desde afuera, algo así como un factor meramente externo que llega, hiere, influye, y tal vez, por qué no, manipula. Esa forma teórica del poder, que podríamos llamar *sustancialista*, la sostuvo asimismo, de alguna manera, Maquiavelo, aunque con sus salvedades. La concepción sustancialista se opone a otra forma de poder, que vamos a llamar ‘psicologizante’, el poder interior, como poder mental, subyugante, que causa admiración, obediencia; no es el sometimiento brusco y violento, sino el sometimiento interior.

Entre estas dos grandes corrientes, podemos intercalar el pensamiento de Hobbes y el pensamiento de Maquiavelo. Cuando nosotros contemplamos el mundo actual, que llamamos moderno, o posmoderno, ya ha corrido demasiada agua bajo los puentes, ya hemos matado a nuestros dioses; inclusive, a partir de Nietzsche, el hombre mismo está muerto o está por morir. Ya hay una cultura demasiado secular, demasiado laica —en el sentido pleno y no necesariamente negativo de la palabra— donde el hombre se encuentra frente a su destino y ha roto prácticamente la mayoría de sus crisálidas. Es aquí, en este mundo moderno, en esta sociedad tecnológica —ya estudiada en sus contornos de poder por la Escuela de Frankfurt, especialmente por Marcuse— donde nosotros tenemos que detectar la procedencia del fenómeno del poder, que se presenta a veces tan violento, tan externo, tan casado con el concepto de Estado, tan posesionado de esa teoría que es la del uso legítimo del poder y de la fuerza, aquel fenómeno detectado por Weber, o inclusive aquel fenómeno que hoy se cristaliza en las llamadas relaciones internacionales, que hace del Estado y del poder una unidad donde, en ocasiones, se rompe y se fragmenta, se pone en crisis el derecho internacional.

Pero nosotros asistimos también a ese otro poder interior, igualmente real, que por medio del prestigio, del deseo, del predominio individual —aquél que describía precisamente Thomas Hobbes— se encuentra en las sociedades modernas. Seguir ese hilo conductor sería conveniente para quien estudia el fenómeno del poder de una manera integral. Es necesario, pues, seguirle su génesis en el mundo moderno. Ya no buscarla en la condición humana, como lo hacía la literatura griega o latina, o, la medieval, sino encontrar la génesis del poder moderno en el periodo del Renacimiento, en esa complejidad cada vez más intrincada.

El Renacimiento no es más que una forma mental, empero, no parte de los famosos renacentistas, sino de la filosofía de finales del siglo XIV, con Nicolás de Cusa. En ese momento se va valorando este mundo y, sobre todo, al actor principal de este mundo, que es el hombre, el sujeto que se nos aparece de una manera fenomenológica. He ahí su hábitat, y ahí su reino. Ésa es la mentalidad que echa a rodar Nicolás de Cusa. A partir de la filosofía del cusano, se está perfilando la concepción de *señorío*, la concepción de dominio, tal vez, con su origen bíblico, es decir, con la ideología expresada en el mandato divino “seréis como dios”, que se encuentra aún bajo el concepto de pecado. Es durante el Renacimiento cuando se terrenaliza, o se naturaliza, esta concepción bíblica, o por lo menos religiosa, de la cultura griega estoica y medieval. El hombre del Renacimiento ya es señor y centro del universo y, por consiguiente, tiene que luchar en este mundo y para este mundo. Aun la concepción religiosa de tipo calvinista nos ofrece, dentro de los repliegues y de las ideologías religiosas, el divorcio entre cielo y tierra, que Galileo vendría a describir desde el punto de vista científico. Hay que tener éxito en esta tierra y en este mundo porque es el signo de la salvación.

Ahí es donde situamos a Maquiavelo. El pensador florentino ya no se puede contentar con el poder descrito en contraposición a la concepción de virtud de los antiguos griegos. Su teoría política está ubicada en un ambiente donde lo que predomina es el Señor, es el *dominus*, es el *regnum* de este mundo, donde ya no se pueden gobernar los Estados con base en “padres nuestros”. El poder ya es terrenal, es mundano y, por consiguiente, debe medirse con reglas diferentes. Quedaron ya demasiado lejos los conceptos de poder y virtud, o poder y libertad interior de los medievales. El tratado polí-

tico ya no es un “tratado de las virtudes” como lo era en Grecia. (El subtítulo del libro de Platón es *tratado de las virtudes*; el subtítulo de la obra aristotélica de *La política* es *tratado de éticas*; los subtítulos de las obras de los medievales, por ejemplo, del gran teólogo Tomás de Aquino, es también el de *tratado de las virtudes*.) El ideal del príncipe descrito en esas obras es que sea un dechado de virtudes, y por consiguiente una especie de santo.

En cambio, la vida de Maquiavelo se sitúa ya en este periodo de animales salvajes que conocemos. Su obra nos muestra en todo su esplendor la Florencia de los Médicis. Es la Florencia donde diversos bancos se adueñan de la situación económica y, por lo tanto, de la política de Europa. Ahí, Maquiavelo se siente a sus anchas para desarrollar un aspecto del humanismo, ese humanismo que no es el de la doctrina cristiana —o el de Tomás Moro—, aquél que sueña en “Repúblicas nunca vistas y siempre soñadas”, como bien lo describió; no es el humanismo de Campanella; no es ni siquiera el humanismo de aquel malicioso teólogo y literato, Erasmo de Rotterdam. No, el humanismo de Maquiavelo es crudo, es un humanismo de *este mundo*, tal vez no del mejor mundo, pero nuestro, totalmente nuestro, sin las hipótesis de Dios o de la Trascendencia. Es ahí donde Maquiavelo observa, admira y describe el poder. El concepto concreto de poder de Maquiavelo no pide ni necesita la hipótesis de la trascendencia. Es simplemente la conciencia de tener un poder eminentemente temporal y terrenal. El papado, donde Maquiavelo también se siente a sus anchas, es, sobre todo, y en primer lugar, un factor de poder. Veáse por ejemplo ese libro grandioso del alemán Von Pastor, donde escribe la historia de los papas: uno no asiste a la descripción de la *Divina comedia* de Dante, sino a una comedia de poder humano, donde se describe una fenomenología totalmente real. El poder de los papas es anterior, heredero del imperio romano. Llega con la unión de la vieja España, que dio los mejores y más famosos emperadores a Roma, como Adriano, Teodosio o Trajano. En Roma, el poder luce esplendoroso, y contra este poder Maquiavelo trata también de confrontarse. Es el poder secular, estatal, que va tratando de ganar un espacio al poder religioso y, específicamente, al poder romano. El poder civil trata de minar y de arrebatar espacios al poder romano, por lo menos en la cultura occidental europea. Así es como debemos de interpretar las diatribas de Maquiavelo, sus críticas, sus diferentes posiciones ante las

diferentes tomas de poder religioso. Una es la posición de Maquiavelo en relación al Evangelio, en relación al primitivo cristianismo —alabable— y otra es su posición respecto del poder eclesiástico romano, que viene de lo Alto y que es demasiado terrenal, aunque revestido con oropel celestial. La crítica de Maquiavelo es exactamente, tanto inglesa como francesa, la que se lee en los filósofos de la Ilustración. Es el signo de una conciencia a la cual ya no le preocupa el problema religioso sino el político, o, en todo caso, le preocupa el poder religioso como estrategia. (En alguna de sus legaciones, Maquiavelo inducía a un funcionario que utilizara la religión en sus quehaceres diplomáticos porque eso necesita y quiere el pueblo.)

Así, Maquiavelo es un estudioso de la política real, no de aquélla que uno quisiera. Su objeto de observación es la política del gran Alejandro Magno, quien en sus batallas siempre llevaba su corte de sacerdotes, hechiceros y brujos. Cubierto con esa ideología religiosa, Maquiavelo comprendió que trono y altar siempre están juntos. Solón, desde que fundó las ciudades y el poderío griego, siempre comprendió que no podía emanciparse del fenómeno religioso; Maquiavelo también es totalmente consciente de eso. Como hombre del Renacimiento, como consejero de los Diez de Florencia, como un humanista que describe una visión cruda y real de la vida política, requiere de la religión.

El poder es ya, para Maquiavelo, un hecho ideológico muy marcado, aunque se exprese en un “discurso literario”. Es Maquiavelo un humanista, de padre humanista, con escritos humanistas, y por consiguiente, un animal renacentista. Su obra es descarnada, fenomenológica, analítica de un poder concreto. Así, se enfrenta al monje Jerónimo Savonarola, prior del convento de San Marcos —una figura literalmente subyugante, que encarnaba el poder religioso y trataba de convertir a la disoluta Florencia. Ese monje, con la excusa de la religión y de la moralidad, logra generar un movimiento popular. Maquiavelo sabe, sin embargo, que detrás de ese personaje se esconden intereses y subterfugios, se esconden precisas intenciones de tipo político. Por eso, en primer lugar, Maquiavelo critica al monje Savonarola. Pero después de ciertos pasajes de su obra, empieza a cambiar de opinión sobre ese monje, quien aparece como un potencial salvador de Italia, siempre y cuando acepte ser profeta armado. Ahí tiene su origen la célebre distinción de Maquiavelo entre “profeta armado” y “profeta desarmado”. En ese sentido, sus héroes son

Teseo, Moisés, ciertamente no Cristo, al que llama “profeta desarmado”. Pero Savonarola va a demostrar, en determinado momento, que se inmovilizará en la mera prédica moralista, y no acepta —como dirá Maquiavelo— meterse en el Mal; no acepta que la política sea, por desgracia, entrar al mal. Es el diagnóstico de su siglo renacentista.

No es que Maquiavelo confunda el bien con el mal. De ninguna manera. Afirma, simplemente, que en este mundo, con esta sociedad, con estas gentes hipócritas, resbaladizas, oportunistas, proclives a la codicia y ansiosas de riqueza, no nos queda sino aceptar que un príncipe desee el poder, y para ello debe *aprender* a ser malo. Ése es Maquiavelo. Todo lo anterior por lo general, se ha sacado de contexto y ha servido inclusive, interpolando las frases, los escritos y el pensamiento original de Maquiavelo, como un pretexto para los futuros déspotas.

La filosofía del poder en el mundo moderno tiene sus raíces culturales, siguiendo el rastreo de las causas y las motivaciones ideológicas, en el Renacimiento. Ahí aparece un mundo movido por fuerzas, como el de Galileo, que elimina al viejo y metafísico concepto de materia y que lo desplaza, totalmente inútil en sus elucubraciones astronómicas, por un concepto de mecánica viable, explicable. Éste es también el mundo de Leibniz, Copérnico, y, obviamente, el de Maquiavelo, quien descubre en la política el mismo juego de fuerzas naturales. Los Estados no son sino relaciones de fuerzas. Y esto presagia un concepto de derecho que va a resurgir en Grocio, y no es el derecho que nace de una naturaleza humana metafísicamente hablando, sino de la razón. Conviene recordar que ese siglo XV y ese siglo XVI son creativos en muchos aspectos. La política ya no es, como antes, un tratado sobre las virtudes. El príncipe debe estar en la tierra: ya no debe ser filósofo o santo, debe ser temido más que amado y debe ser, sobre todo, efectivo. El concepto de efectividad es, en el Renacimiento, una cuestión importante. La efectividad se mide ya con los conceptos de la geometría de Euclides, con los conceptos de la física, con los conceptos de las ciencias formales. La pintura de Leonardo es un ejemplo muy preciso de efectividad, que se ubica aquí y ahora, que se nos aparece como fenomenológica totalmente. Por algo Maquiavelo ya no puede contentarse con un deber ser ético, abstracto, aunque debemos reconocer que el antiguo deber ser de los griegos y de los medievales ha sido

demasiado enaltecido, y posteriormente demasiado criticado. El problema, en aquella época, era que las luchas políticas eran al mismo tiempo religiosas. En ese sentido comparto profundamente la concepción hegeliana en la que, al fin de cuentas, religión, arte y filosofía coinciden. Es en el arte, por medio de la representación, en la religión, por medio del *rito*, en la filosofía, por medio del concepto, donde el hombre se pregunta a sí mismo por él y por los demás. En ese sentido, los tres conceptos tienen, como dijo Hegel, el mismo contenido. Hay también ideología, mundanización, terrenalidad, y también el concepto de *deber ser* es eminentemente fáctico y empírico en la filosofía griega y medieval.

Para Maquiavelo, de una manera radical y abierta, el poder es algo natural, es fuerza: los hombres deben ser tratados como lo que son, no como deberían ser, y ésta es una tarea ciertamente sociológica. Las virtudes del ciudadano son de este mundo, ya no de otro; las virtudes que me deben guiar al poder son conceptos latinos, no griegos. En este aspecto, uno de los conceptos claves de Maquiavelo es el de *virtud*, que en latín es fuerza, osadía, aventura. Maquiavelo verifica el concepto de *vir*, o sea de varón, varón que debe vencer a una mujer. Y, a su vez, mujer debe considerarse, según Maquiavelo, a la diosa *Fortuna*. Acordémonos cómo los clásicos del estoicismo, Cicerón o Séneca, ponderaban a la diosa Fortuna, una mujer. Maquiavelo la descende a la tierra y afirma que debe ser vencida, más aún, debe ser ultrajada, sometida, violada por el varón, o sea por el *vir*, por el príncipe. Por eso el poder es la osadía, es no esperar que la mujer, que la fortuna, me persiga, sino exactamente lo contrario: el príncipe debe ir en su busca para que la diosa Fortuna lo reconozca como un varón, como *vir*. En realidad, no es muy lejana la concepción actual de la fuerza política en el mundo moderno.

Por estas razones, Maquiavelo pugna también por el profeta armado. Ya no cuenta la virtud o la razón como medida: es el honor, la gloria o la riqueza; ya no la fortuna o la providencia, sino la virtud absolutamente. Es el poder pragmático, morfológico, fenomenológico, empírico, naturalista. Maquiavelo anticipa así las futuras sistematizaciones sobre la política y el Estado, incluyendo la de Hobbes. Tal vez sea Hobbes quien va a tratar de proseguir este estudio de manera más profunda. Pero en Maquiavelo ya despunta el problema del poder como un fenómeno típicamente moderno. No es

cuestión, claro está, de darle la razón a Maquiavelo. Definitivamente, en la ciencia política moderna, lo hemos magnificado demasiado; no hemos visto sino la *realpolitik*. Tal vez hayamos creído, con demasiada ligereza, que la política es nada más esto, y solamente *esto*. Nos ha faltado hacer énfasis en que la realidad no es blanco y negro; que la realidad es también claro-oscuro y es una infinidad de colores. También hemos olvidado que Maquiavelo no puede ser un justificador del poder inmediatesta para grupos inmediatestas, ni mucho menos el pensador del poder inmediato, fenomenológico, de individuos concretos llenos de ambiciones. Siguiendo a Antonio Gramsci, podríamos decir que el último capítulo de *El príncipe* es el que ilumina los primeros capítulos. Quizá así podamos ver a un Maquiavelo patriota que, enamorado del poder —porque vivió cerca de él— pudo ver la esperanza italiana de la unificación, para lo cual buscó a un príncipe que luchara en este mundo y contra enemigos concretos.

Ciertamente Maquiavelo representa, en la cultura europea, la lucha que ya existía en Platón entre Trasímaco y la virtud. Si nos remitimos al otro gran libro de Maquiavelo, que es el estudio sobre los orígenes de Roma, *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, nos podemos percatar de que trata de investigar la forma práctica de convertir las ciudades en grandes imperios. En aquella época, el imperio quería decir dominio, simplemente dominio. Nos podemos dar cuenta también de que para Maquiavelo, el príncipe debe tener buenas leyes, y no solamente buenas armas. Con ello, se puede equilibrar cierta mirada absolutista bastante peligrosa en una lectura de Maquiavelo acerca del problema del poder.

En cuanto a Hobbes, podemos considerarlo también como un lector del nacimiento del Estado moderno. Igual que Maquiavelo, es un enamorado del poder porque nació en él. Hobbes nace en una Inglaterra atravesada por relaciones de dominio, y esas relaciones caóticas hicieron concebir a Hobbes la necesidad de ordenar las ideas. Pero Hobbes no es sólo un enamorado del poder, sino también de la ciencia de su tiempo.

Hobbes pertenecía a ese grupo de intelectuales científicos, literatos, historiadores, que se reunían en la casa del franciscano Mersenne. Ahí estaba un Galileo y un Descartes. Hobbes es hijo natural de esa mentalidad leibniziana y newtoniana según la cual el mundo está regido por leyes. Esta concepción,

que podríamos llamar *fisicalista*, sostiene que el mundo es una gran maquinaria.

Es evidente que los aportes científicos de Galileo, y sobre todo de Newton, influyeron en ciertos pasajes cruciales de la obra de Hobbes; lo contaminan y lo orillan a crear una física en el terreno de la política. Para Hobbes, siguiendo a Galileo, los cuerpos tienen medida, tienen peso, y tienen punto de lanzamiento. Sin embargo, el cuerpo está regido también por las circunstancias de extensión y de movimiento. Ese movimiento y esa extensión, que son cualidades intrínsecas de los cuerpos, están medidas, están movidas y están transformadas por las circunstancias, incluyendo la mente del que las define.

Ya hay en Hobbes una puerta abierta a una psicología, no necesariamente conductista. Esto atempera una interpretación demasiado fisicalista de Hobbes. Es cierto, sin embargo, que para el filósofo inglés el mundo, y el hombre mismo, no es sino un conjunto de fuerzas, movidas por ciertos motores, como en la mecánica. El sistema de Hobbes pretende ser revestido de racionalidad, de científicidad. No es tarea nada difícil afirmar que Hobbes está revestido de científicidad. Sin embargo, existen muchas paradojas en el autor. Así, pretende que el Estado sea Dios, pero un dios mortal; pretende que el Estado sea una gran máquina, pero esa gran máquina tiene un alma; pretende que este monstruo sea un dragón marino, pero no vomita fuego sino racionalidad. Hobbes critica la tradición, pero vive, escribe y piensa en términos de cultura grecolatina. Critica a los griegos y, sin embargo, su primer libro es precisamente acerca de los griegos. Escoge a Tucídides que, como se sabe, es un crítico de la democracia, y escoge los siete primeros libros de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, siendo que es el libro octavo donde se critica a la democracia y se la equipara con la demagogia. Hobbes quiere hablarle a una Inglaterra que está en un periodo de anarquía, a una Inglaterra que requiere orden, a una Inglaterra que advierte los peligros de la democracia. Ése es Hobbes, filósofo inglés, consciente de la importancia y del peligro de las ideas; ahí se ve la intención ciertamente maléfica, pero bastante ideológica, de un Hobbes que quiere orden y quiere seguridad.

El poder que Hobbes describe, o el que antes describió y justificó Maquiavelo, es el que adopta el punto de vista de la racionalidad supuestamente admitida. Desde ahí, Hobbes quisiera fundar una física. La física es la no-

vedad del momento. Él trata de hacer una síntesis de la física y de la política, convertirse en el Newton de la política. Por ello, organiza su obra en tres apartados que intentan englobar la ciencia física de la política. En primer lugar un tratado *de corpore*, de los cuerpos, donde el cuerpo no es sino extensión y movimiento; por supuesto, con la recuperación cartesiana de esos conceptos. En segundo lugar, un tratado *de homine*, sobre el hombre, donde se concibe que éste tiene cuerpo y tiene una particular textura; donde se entiende que los movimientos son físicos, musculares e inclusive del corazón, y donde ya el hombre es ese descifrar de las virtudes, de las nociones, de las voluntades, de las intelecciones y de las pasiones. Desde estos estudios se levanta un saber del hombre con pretensiones de cientificidad, de la política hecha por esos hombres movidos por fuerzas. Así, el hombre se mueve por miedo o por la búsqueda del placer. Cuando el hombre dice que ama, en realidad desea el placer; cuando el hombre dice que odia, en realidad rehuye el dolor. El hombre es una gran pelota que recibe los estímulos externos por medio de las sensaciones, además de los internos, los cuales imprimen cierto movimiento que llega al cerebro por medio del corazón. El corazón es algo así como el motor, la central nerviosa de los deseos y animadversiones.

Es Hobbes, ciertamente, un primer radical y salvaje conductista. Según él, entonces, el que dice "odio", el que critica al poderoso, en realidad desea su puesto, ansía el poder. Tanto Maquiavelo como Hobbes desnudan el alma humana y encuentran las pasiones. Afirman que todo hombre busca riquezas, poder y gloria. Ésta es una perspectiva ciertamente realista.

Esta problemática, de alguna manera, será recogida posteriormente por Kant y por Rousseau con la discusión de la bondad o maldad natural del hombre. Mientras Kant afirma que el hombre es malo por naturaleza, Rousseau piensa lo contrario. Para Kant, basta ver las páginas de la historia; en ese sentido, lo apoya también el viejo filósofo Hegel; la Iglesia católica, dice Hegel, tiene razón con su concepto de pecado original. Hobbes se inscribe en esta misma línea: critica la paciencia, la benignidad, la magnanimidad. El hombre no es sino un ser lleno de apetitos y, sobre todo, del apetito de dominio y de poder, apetitos que no terminan sino con la muerte. Hobbes realiza así una justificación racional del poder, que también desarrollará más

tarde Adam Smith, con toda su ascendencia fisiocrática, y que tiene como eje la idea de que la sociedad no es sino atomista y que, por consiguiente, los hombres están conformados de deseos, no son sino seres naturales que chocan unos contra otros. De ese choque, sin embargo, se va a conseguir el equilibrio social. El choque permanente de unos contra otros es valorado positivamente.

Éste será el origen ideológico psicológico de la concepción del liberalismo capitalista. Hobbes es el precursor de esa ideología. Con una intención científica, estudia el cuerpo y al hombre y observa que no son sino fuerzas movidas, y que el movimiento tiene su origen en un centro. En el nivel estatal, ese centro es el soberano. Así, el filósofo, de alguna manera, decreta la muerte de las viejas teorías iusnaturalistas del contrato social y del derecho natural. Pues en Hobbes, el contrato social es precisamente la negación de que el hombre es un ser social.

Ahora bien, la idea de que el hombre es un ser social proviene de la tradición aristotélico-tomista, y es recuperada, en el siglo XIX, por Karl Marx, en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*; esta teoría afirma que el hombre es social, pero además que no hay ningún intermedio entre individuo y sociedad; el hombre es social o no es hombre. La definición aristotélico-tomista se contraponen totalmente a la visión hobbesiana. Debemos reconocer que la teoría contractualista es más irreal, es menos histórica.

Hobbes desarrolla una teoría física mecánica del hombre, quien aparece como un ser movido. Para él, el movimiento no es interno, debe provenir de fuera, de un centro que infunde el movimiento. Esto, de alguna manera, es el punto central del contrato y del absolutismo hobbesiano: el pacto afirma la soberanía de un rey, de un hombre, o de un conjunto de hombres. Hobbes justifica el poder absoluto reduciendo el doble contrato de los medievales a un único contrato. Para los filósofos medievales, el hombre se definía en primer lugar como social, mediante un pacto de unión; después realizaba el pacto de sujeción. Esta visión aparece como más viable desde el punto de vista de la lógica histórica. En ese prurito hobbesiano de reducir los dos contratos en uno, encontramos la intención de quitar cualquier posibilidad de crítica al Estado; pues si existe el contrato de unión, yo soy libre y soberano. Desde el momento en que me uno y tengo el poder, yo

puedo, como parte de un grupo, poner o quitar a mis gobernantes. Hobbes, obviamente, no puede permitir eso, y por lo tanto reduce el doble contrato a uno sólo. El concepto de Hobbes significa, en otras palabras, que apenas entran ustedes a esta sala de conferencias, nos dan a nosotros nuestra autoridad; no nos la daban afuera, porque estaban vagando por los patios de la universidad. Pero al entrar aquí, nos ceden automáticamente toda la autoridad y el poder. Unión y sujeción son, en Hobbes, un único momento. El hombre nunca fue libre.

La hipótesis hobbesiana —que no es cronológica— afirma que el hombre malo cae por su propio peso. Ya no hay aquí una mirada cristiana de las virtudes. Sin embargo Hobbes *coquetea* con el cristianismo, y a fin de cuentas necesita la religión para sostener su propia teoría política. Basta para convencerse de ello con leer los últimos capítulos del *Leviathan*. Creo que Hobbes es el primer justificador de una psicología mecanicista del poder, un poder que no es, ciertamente, desnudo, violento, meramente externo, como el que describe Maquiavelo. En Hobbes, también es un poder controlado, medido, manipulado desde dentro, por consiguiente es el poder interior que se convierte en sacerdote. Como dirá más tarde Marx, criticando el poder religioso de esta época, el ministro no es el único que tiene el poder, sino que nosotros tenemos también a nuestros propios ministros adentro, y tenemos a nuestros propios sacerdotes. La actual concepción de ciencia no anda tan lejos de ahí. La crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente la marcusiana, retoma esa idea de que *uno mismo* es el que se sujeta dentro de un sistema y dentro de una mentalidad, y ésta se convierte en una inmensa tela de araña. Por eso ahora el poder tiene demasiados nombres, por eso hay demasiadas teorías: teoría de la organización, teoría de las relaciones internacionales, teoría de la administración, teoría de la gerencia. Por eso se han creado conceptos distintos para todas esas 'teorías'. Creo que debemos leer las páginas de la sociología industrial en este sentido, y creo también en una forma mental, desde el punto de vista de la filosofía política, en unos ingredientes ideológicos que van formando la mentalidad del mundo moderno, que la van cimentando. El estudio de Maquiavelo y de Hobbes, el estudio de sus obras, es indispensable para entender mejor el fenómeno del poder.

II

Sobre los conceptos de política y religión

Las formas mentales, las actitudes, las visiones del mundo, la tragedia o la utopía, están plagadas de conceptos religiosos. No podríamos separar la gran literatura griega de ese sincretismo y contubernio entre dioses y hombres; es decir, quedaría totalmente desnuda, inofensiva. Por ejemplo, si se separan la política platónica, la de los ideales éticos, sobre todo del ideal de virtud y de justicia, quedaría descuartizada. La lógica platónica es diferente a la aristotélica, es revolucionaria, es un deber ser, la conformación de un mundo perfecto de donde emergen los conceptos de virtud y de justicia como visiones eminentemente religiosas. Por algo la teología posterior cristiana es una teología platónica; es decir, la doctrina católica, en general, simplemente bautizó a Platón.

En cuanto a la política aristotélica, está también totalmente impregnada por la ética. Los grandes conceptos éticos de Aristóteles son los que infiltran y llenan de contenido a la política. Y cuando hablamos de ética, no nos referimos necesariamente a un ideal ético-religioso, aunque sea de carácter natural. Recuerden que habrá una religión natural con los futuros liberales, que no harán sino recabar, sintetizar, copiar lo que estaba ya en Platón y en Aristóteles. La política política nunca ha existido. La política está llena de misticismo; hasta el concepto de materia de Marx estaba plagado de los conceptos de materia de Jakob Böhme y del Maestro Eckhart. En este sentido, la política marxista tenía una justificación ideológica, o una sedimentación religiosa muy connotada, al igual que los grandes estudios de Weber, de Durkheim, de Parsons.

La sociología de la religión, por desgracia, no ha sido suficientemente estudiada por nosotros, los universitarios mexicanos. Hemos dejado su estudio a los extranjeros. Esto es un error, y conviene que nos quitemos un complejo más en este terreno. No podemos entender las sociedades modernas sin los factores motivacionales ideológicos y, entre ellos, el factor religioso es el más importante. Regresemos a la idea, (que mencioné anteriormente): durante el Renacimiento, el Estado fue ganando espacios al poder religioso. En Roma

el poder era totalmente tangible. Recordemos que Roma no era sino la idea de un poder venido de Arriba: el poder de un César divinizado, de un héroe divinizado, de un emperador romano que, a fin de cuentas, tuvo que tratar con el pontífice romano.

En la Europa del siglo IV, había ya cierta concepción imperial de un poder político capaz de quitar y de poner coronas; se admitía que, a veces, la corona dependía del prestigio del César o del Emperador. El propio Tácito, por ejemplo, hablaba de que entre las tribus germánicas, entre los bárbaros, los jefes recibían el poder no de lo alto, sino de las propias comunidades. Pero en la cultura moderna, en nuestra visión del mundo, el poder religioso está unido íntimamente al poder político; ya no se diga en América, donde la Conquista española fue espiritual, teológica, mental, religiosa, con todos sus matices. Los españoles llegaron a utilizar, por ejemplo, de manera maliciosa, a Aristóteles, cuando el libro de *La política* fue regalado al príncipe Felipe por uno de sus grandes consejeros humanistas, con el claro propósito de que recuperara el concepto de esclavo. En México, la concepción religiosa estaba tan unida al poder que aun después de la Independencia el grupo gobernante de los liberales trató de practicar las mismas prerrogativas que tenían anteriormente los reyes, o sea el Patronato: el poder de nombrar y revocar a los obispos. Todavía percibimos hoy en día esa unión al ver cómo el poder político trata de evitar que el religioso invada sus áreas de dominio. Basta oír ambos discursos para entender su cercanía. En realidad, sólo podrían separarse ambos poderes con fines metodológicos.

Sobre los conceptos de virtud y de fortuna

El concepto latino de "virtud" es la fuerza, la osadía, la valentía; éstas son las virtudes heroicas de este mundo que el príncipe, según la visión de Maquiavelo, necesitaba para pacificar y unir a Italia. Ese concepto de virtud es un concepto eminentemente secular, como también lo fue la mentalidad renacentista. Se trata, claro, de una secularización que no era antirreligiosa, como tampoco lo sería, más tarde, la Ilustración. Maquiavelo se refiere a las virtudes principescas, no las de Cicerón ni las de Séneca, sino a las que requiere un príncipe osado como César Borgia.

El concepto de fortuna, en cambio, no es secular, pues suple a la providencia. Muestra que el hombre del Renacimiento aún necesita un sentido de trascendencia, la seguridad de que *algo* arriba puede justificar su existencia. Sin embargo, creo que el concepto de fortuna, para Maquiavelo, era una suerte de estrategia motivacional, de la misma manera que Alejandro Magno solicitaba a sus brujos, sacerdotes y hechiceros para que le dijeran cuándo entrar en batalla. Creo que Maquiavelo usa la fortuna en un sentido estratégico, para vencer precisamente las concepciones providencialistas, las ideas metafísicas, en el sentido peyorativo de la palabra; trata así de que el príncipe conozca realmente a los hombres, sepa que no son santos, ni ángeles, sino simples hombres con sus pasiones. Trata también de que entienda a los Estados como relaciones de fuerzas y de poder.

El concepto de fortuna muestra también la otra cara de Maquiavelo, quien es un gran literato, un gran artífice, un gran creador. Por eso el príncipe es un artificio, tal vez un príncipe nunca visto, ni siquiera César Borgia. El concepto de fortuna no es dios, ni tampoco la diosa fortuna de Cicerón o de Séneca, es, más bien, un artificio literario, una simple estrategia.

Maquiavelo expone de manera sistemática lo que hoy llamamos las virtudes ciudadanas, que corresponden a su tiempo, a esa nación por unificarse. Ya no se trata de un ciudadano virtuoso para cualquier época y cualquier país; pues evidentemente no es lo mismo las virtudes del ciudadano fascista, que nos espeta Mussolini en su tratado, o las virtudes del ciudadano alemán en la época del nazismo, o las de los mexicanos en nuestra época. Maquiavelo ya percibe que no todas las virtudes ciudadanas son buenas para todos los tiempos ni para todos los lugares.

Por otro lado, no deja de distinguir entre el bien y el mal. Aclara que no es lícito hacer el mal; pero en este mundo, con estos hombres volubles, corruptos, oportunistas, sedientos de honor, de placer, de riqueza, el que quiera meterse con lobos, como diría Hegel, tendrá que “aullar” como ellos. Pero Maquiavelo está convencido de que la política no puede ser instrumento para el interés personal de cualquier déspota que se nos presente y nos hable de *realpolitik*.

Debemos aclarar también que Maquiavelo no da el decreto de muerte a las ciencias políticas o a las doctrinas políticas anteriores. Ha convenido a los

detentadores del poder magnificar a Maquiavelo, pero de ninguna manera puede decirse que, aun con todas sus obras, sea el dechado de las virtudes políticas. Es más, su estilo literario, en blanco y negro, no es real; es posible que a largo plazo sea Abel, y no Caín, el verdadero triunfador de este mundo. Tampoco hay que pensar, en esa sacralización de Maquiavelo, que todo lo escribió en términos florentinos. Acordémonos que Florencia no era Roma, ni Venecia; aun cuando nos habla de Florencia como una ciudad lejana, en realidad el intrigante Maquiavelo la tenía a la puerta, andaba buscando el poder. ¡Y qué bueno que no se lo dieron, porque nos dio la ocasión de que escribiera esas obras!

Las teorías del poder

Hay muchas teorías sobre el poder. Ya mencioné algunas. Por ejemplo hay una teoría que identifica el poder con el Estado, que considera a éste como el uso legítimo del monopolio de poder. Esta teoría es la que podríamos llamar substancialista; concibe al poder como una cosa que viene de fuera, desde el gobernante hacia los gobernados. Ésta sería la concepción de Hobbes, aunque debemos tener en cuenta que Hobbes también concibe intereses personales. Otros ubican al poder también como propiedad del Estado pero en relación con sus similares, en una teoría de las relaciones internacionales. También hay una teoría del poder eminentemente psicologizante: un poder que me viene de dentro, es el orgullo, es el prestigio. Ese poder no está unido a la dominación física sobre el otro. Es una clase de poder muy presente en la literatura clásica, que corresponde a la idea expresada en la Biblia, “seréis como dioses”. Es también el poder cantado en la filosofía, incluyendo la existencialista.

Hay otras teorías del poder, como la que lo ubica en pequeños círculos locales o grupos de presión; éstos serían los empresarios o los caciques. También se indaga en el poder de los dictadores, de los pueblos, en un poder objetivo y circunscrito pero se piensa que no tiene historia. El poder se valora positivamente, como algo perfecto, hasta democrático. Ésta sería en parte la concepción de la sociología política norteamericana, de signo positivista, que no considera, por lo general, las connotaciones históricas, las connotaciones

económicas, que cree que está tratando con algo objetivo, científico, desnudo de ideologías. Pero incluso el poder local tiene una historia, y al tener una historia tiene una ideología. Cuando los sociólogos presuponen ser científicos, están coqueteando por lo menos con la filosofía del lenguaje, es un simple problema de lenguaje. Se olvidan que por el lenguaje se nos inoculan todas las ideologías, y, por consiguiente, toda la historia. Y así, volvemos al principio: cada quien está casado con sus demonios, con sus ídolos, con sus ideologías.

Otras teorías se colocan en medio de las demás. Éstas son, por ejemplo, las de gerencia y administración de la clase política, la teoría de la organización, etcétera. Un representante actual de estas teorías es Robert Dahl. Pero recordemos que hay conceptos nuevos para problemas viejos, y que estos problemas viejos ya tenían su nomenclatura, y sus conceptos, más entendibles, a veces, para los universitarios.

Conclusiones

Todo lo que nace del hombre está cargado ideológicamente. Lo más valioso probablemente de Maquiavelo y de Hobbes es que ambos son psicólogos de masas. Mucho antes que Ortega y Gasset, y aun mucho antes que Freud, supieron desnudar el concepto de "interés". Todo lo que nace del hombre, y todo el lenguaje, constituyen espacios de poder. Hasta las relaciones familiares, o las relaciones de pareja, las relaciones de padres a hijos, se camuflan para esconder los intereses del padre y de la madre. Maquiavelo y Hobbes permiten ciertamente una desacralización de las relaciones sociales. En Maquiavelo, aun la teoría política es impura, y no serviría como prueba documental para armar a un Estado totalitario ni absolutista.

En Maquiavelo, teórico del poder, tendríamos que leer también al teórico del Estado nacional, al apasionado por una unificación que él creía necesaria. Y, sobre todo, a un gran conocedor de los reales y efectivos resortes que guían a los hombres de poder. En Hobbes, por ejemplo, podríamos subrayar la unión que él hacía ya de ciencia y poder, de psicología y poder, sin recurrir tan sólo a una pura y abstracta doctrina moralizadora. Hobbes, en parte, es un Freud anticipado. Podríamos sacar una buena teoría crítica, ya desen-

cantada, a una civilización occidental que, si bien le han faltado unos buenos sueños, también le ha faltado el buen sentido de una científicidad. Nuestra racionalidad moderna ha nacido y vivido sin corazón y, sobre todo, sin pasiones. Estoy seguro que Hobbes hoy corregiría su *Leviathan*.