

CAPÍTULO II

Escuela de Maquiavelo.

Dos especies de maquiavelistas: unos por el método y otros por la doctrina.—Maquiavelismo de método. Los publicistas historiadores: Guichardin, Pablo Paruta, etc.—Maquiavelismo de doctrina. Su oposición á Maquiavelo.—Scioppius: *Pædia politica*. Justificación razonada del maquiavelismo: oposición de la moral y la política.—Justo Lipse: *Los políticos*. Semimaquiavelismo: críticas y concesiones.—Fra-Paolo: *El Príncipe*. Maquiavelismo práctico. Principio de la razón de Estado. Carácter odioso de esta política.—Gabriel Naudé: *Los golpes de Estado*. Maquiavelismo de gabinete. Apología de la Saint-Barthélemy.—Semimaquiavelismo de Descartes. Su carta sobre *El Príncipe*.—Decadencia del maquiavelismo en el siglo xvii. Va á perderse en el despotismo. El cardenal Richelieu: su *testamento*. Su bella doctrina sobre la fidelidad en los convenios.—Refuta á Maquiavelo. *Antimaquiavelo*, de Gentilet. Medianía de esta obra y de otras más escritas en el siglo xvi contra Maquiavelo. Antimaquiavelismo de Federico II. Conclusión.

Un genio como el de Maquiavelo no pasa por el mundo sin dejar en él su huella y sin ejercer una influencia durable; y nos parece que Maquiavelo ha ejercido una doble influencia: general la una, y particular la otra. Por regla general, puede considerarse como origen de todos los aspectos políticos por que pasó Europa en el siglo xvi, y especialmente Italia. Extendió el gusto sobre esta materia y la libró de la escolástica y la teología; enseña la aplicación de la política á la historia, y excita la controversia, enseñando así á los mismos que le combatían. Pero además de

esta influencia general, que fué, sin duda, útil y afortunada, tuvo otra más particular por sus doctrinas, y se puede afirmar que ha fundado una escuela que ha durado todo el siglo XVI y aun ha persistido en el siguiente; escuela compuesta de escritores diversos, de los cuales, unos atenúan y otros exageran el pensamiento de Maquiavelo, y todos tienen un dogma común: el derecho de la mentira y del fraude en política. Se pueden distinguir dos clases de maquiavelistas: los de *método* y los de *doctrina*. Método y doctrina van juntos unas veces y separados otras.

Entre los publicistas que han aplicado á la política el método de Maquiavelo, el histórico, y que por esto se han podido llamar con razón publicistas históricos, citaremos los tres más principales: Guichardin, historiador florentino; Pablo Paruta, historiador veneciano, y Botero, el autor célebre de la obra estimable titulada *Razón de Estado*. Estos escritores tienen un carácter común: el de deducir la política de la historia; pero el primero pertenece más especialmente á la escuela del empirismo político, y los otros subordinan los hechos á un ideal político más alto que el que de la experiencia se obtiene, y desde este punto de vista se les ha considerado, no sin razón, adversarios de Maquiavelo, de la escuela de que habían aprendido todo cuanto sabían.

Las obras políticas de Guichardin limitanse, hasta sus últimos tiempos, á unas recopilaciones de sentencias, se titulan *Ricordi politiche*, se publicaron en el siglo XVI (1). Pero una publicación reciente de obras inéditas (2) nos ha puesto en posesión de muchos escritos importantes que, sin cambiar en nada el concepto que hemos dado de este autor en

(1) La primera edición, dada por Corbinelli, se publicó en París en 1576. La colección más completa es la publicada en Amberes en 1585, traducida al francés. M. Cavestrini en sus *Opere inediti* ha reproducido el texto auténtico.

(2) *Opere inediti, del Sr. Ricardini*, Florencia 1857, 1858, 1859, bajo la dirección del Sr. Cavestrini.

nuestra edición primera, la amplían, completándola y confirmando. Estos escritos son: *Consideraciones relativas á los discursos de Maquiavelo sobre Tito Livio*; después, *Recuerdos*, completados y publicados conforme á los textos originales; un tratado llamado *Del Régimen de Florencia*, y, por fin, los *Discorie politici* (1).

El método de Guichardin es lo mismo que el de Maquiavelo: extraer de la historia reglas de conducta política. Es, pues, de puro empirismo, y todavía más estrecho y más exclusivo que en Maquiavelo. Este autor advierte que le repugna todo razonamiento *al uso filosófico* (2). Reprocha á Maquiavelo ser aún demasiado abstracto, erigir con demasiada frecuencia en regla los casos particulares (3), ser muy absoluto y no atender lo bastante á los hechos. Critica cierto número de máximas de aquél, entre ellas, ésta: el dinero es el nervio de la guerra (4). Combate fuertemente la apología hecha por Maquiavelo de los ejércitos nacionales y sus opiniones sobre el imperio político de la religión entre los romanos (5); sobre la división de éstos en plebeyos y patricios que, según Maquiavelo, como según Montesquieu, fué una fuente de prosperidad para Roma, mientras que Guichardin le considera, por el contrario, como un mal para la república (6); Maquiavelo deplora la división de Italia, y la atribuye al papado, y Guichardin, en cambio, afirma que ha hecho la felicidad del pueblo italiano asegurando á las ciudades su independencia, riqueza y cultura (7).

(1) Para el análisis de estos escritos hemos consultado la excelente y exacta Biografía de Mr. E. Benoist (*Guichardin, historiador y hombre de Estado*, Marsella, 1862), á la cual remitimos á nuestros lectores.

(2) Consideraciones sobre Maquiavelo, I, 1.

(3) *Idem* I, 24.

(4) *Il proæmio*.

(5) I, II.

(6) *Idem*, 4, 6.

(7) *Idem* 11.

No es solamente respecto á apreciaciones históricas, como se manifiesta la oposición habida entre Maquiavelo y Guichardin, sino que también respecto á moral política y diferentes modos de gobernar á los pueblos.

En cuanto al primer punto, Guichardin, no obstante algunas concesiones fáciles de hacer, relativas al detalle, es de todo punto contrario á Maquiavelo. Le censura de ser demasiado propenso á recomendar los procedimientos de violencia (1). No admite que sean todos los hombres naturalmente inclinados al mal (2), sino que más bien propenden á lo contrario. Condena el empleo del fraude como medio de engrandecerse (3). Sin embargo, era muy difícil que un italiano del siglo xvi se sustrajese á la política corrompida y cautelosa que Maquiavelo proclama francamente, pero que, en general, era admitida, impuesta por el espíritu de los tiempos; y se hallan en los escritos de entonces buen número de máximas relajantes, si no corruptoras.

Si en doctrina moral Guichardin no es más que á medias maquiavelista, en política propiamente dicha es opuesto de todo punto al autor de *Discursos sobre Tito Livio*. Esta obra, no obstante *El Príncipe*, es republicana y para el partido popular y Guichardin es inclinado á la aristocracia y aun trata de hallar disculpas á la tiranía.

Maquiavelo había demostrado en *Discursos* la superioridad del gobierno popular sobre el real. Guichardin sostiene con gran fuerza y profusión de argumentos la tesis contraria. Error del gobierno popular es creer que la libertad consiste en poseer el poder (4). El pueblo es un insensato lleno de confusión y error (5). No puede comprender los

(1) *Idem*, 26. «Non prendere per regula assoluta quello que dice lo scrittore, al quale sempre piacquono sopra modo e remedi d'ordinarii e violenti».

(2) I, 3.

(3) II, 13.

(4) *Ricordi*, 109.

(5) *Idem*, 335, 345.

asuntos en sus asambleas, y á falta de dominarlos invierte el tiempo en manejos de partido (1). Donde manda, reinan los envidiosos y los ignorantes (2); todas las superioridades le aturden y ofuscan (3). Los partidos que allí son más fuertes se otorgan la impunidad (4). El deseo de riquezas y la pobreza del mayor número, son causa de todas las revoluciones (5). Los predicadores de la libertad hacen un gran efecto, aunque sólo sirvan á sus propios particulares intereses, socolor de servir á los de todos (6). Las esperanzas que se fundan en el pueblo son muy vanas, porque los espíritus no pueden contenerse (7): cada vez quieren más libertad y pronto habrán caído en la licencia, que semeja la tiranía (8).

En sus diálogos sobre el gobierno de Florencia, Guichardin, bajo el nombre de Bernardo Nero, reproduce y desenvuelve estas críticas de los gobiernos populares. La libertad no es más que un nombre; muchos la reclaman y pocos la desean en realidad. Se la confunde con la igualdad, y aun ésta es mal comprendida, porque la hay de dos formas: buena y mala. En las democracias los cargos se dan al azar; la justicia está mal atendida; los encargados de hacerla cuidan más de agradar al elemento popular con vista de las elecciones, que de servirla; y la justicia penal es sacrificada á las pasiones políticas. Asimismo, respecto á la manera de conducir los negocios, la publicidad de los debates no sólo anula el secreto, muchas veces imprescindible, sino que retarda la resolución de los asuntos. Las deliberaciones de las multitudes se parecen á las consultas numerosas de médicos. Se dice que el gobierno popular mejorará si continúa

(1) *Ricordi*, 197.

(2) *Idem*, 409.

(3) *Idem*, 365.

(4) *Idem*, 177.

(5) *Idem*, 241.

(6) *Idem*, 328.

(7) *Idem*, 378.

(8) *Idem*, 188, 397.

en el poder; pero ¿puede durar? Los viejos Estados son malos de reformar; las ciudades que salen de sus condiciones de estabilidad no se restablecen más en ella.

Esta crítica de la democracia, que nosotros hubiéramos creído de ayer mismo escrita, es una de las más vivas y fuertes que la historia de la política nos presenta. Los estadistas italianos, como los griegos, habían hecho en una reducida escena la prueba de todos los gobiernos. Sobre todo los florentinos habían conocido de admirable manera las ventajas y desventajas de los gobiernos populares; sabían mejor que nosotros que los excesos de la democracia atraen la tiranía; y algunos de ellos se hallaban dispuestos á aceptar este mal para evitar el otro. Guichardin es de éstos: es un partidario de los Médicis, y nos da demasiado francamente su teoría de la acomodación con la usurpación del poder en tiempos de revolución.

La autoridad de uno sólo es mejor que el gobierno de muchos ó de todos (1). ¿Qué importa el nombre de aquél que gobierna? Si los partidarios del pueblo han de ser tiranos ¿á qué cambiar? (2) Lo más acertado es ver bien cuál es el más fuerte y ponerse de su parte (3). Lo importante es no exponerse á vivir en el destierro, sin recursos y mendigando para sustentarse (4). El buen ciudadano puede acomodarse con la tiranía, si no traspasa los límites de lo prudente, y su participación en los negocios moderará los principios viciosos de la constitución (5).

Ésta no es, sin embargo, más que una política de circunstancias. En el fondo, como todos los buenos ciudadanos, Guichardin hubiera querido hallar un término medio entre la tiranía de los Médicis y el gobierno popular. Esto, que es lo que desea y á lo que procura fijar una forma en su

(1) *Obras inéditas*, t. II, pág. 14.

(2) *Ricordi*, 276.

(3) *Idem*, 174, 176.

(4) *Idem*, 379.

(5) *Idem*, 98, 103, 120, 224, 228, 301, etc.

Del régimen de Florencia, es lo que llama una libertad honesta (1). El mejor gobierno será el de *los ettimati*, es decir, de las grandes familias. Es evidente, según esto, que Guichardin quería para su patria una constitución como la de Venecia, que era entonces á Florencia, para los enemigos de la democracia, lo que fué Esparta á Atenas. Pero las costumbres y las tradiciones florentinas se opusieron á la total implantación de la constitución veneciana en la ciudad de los Médicis, y propuso Guichardin establecer lo más posible de aquélla, mediante hábiles combinaciones. Por esto demanda la jefatura vitalicia en un Confaloniero, lo cual sería una institución muy semejante á la de los *dux*, Confiere la más alta autoridad á un Senado, correspondiente á la *pregadi* de Venecia, y en tal Senado á una comisión de diez miembros, renovable cada seis meses, imitando de la *junta* veneciana. Sin entrar en el estudio de los detalles de este plan, se ve que el pensamiento de Guichardin era el de transformar la tiranía principesca de los Médicis en una república aristocrática.

En política, como en pintura, hubo en el siglo xvi dos escuelas opuestas: la florentina y la veneciana. Las ciudades que les dieron nombre constituían las dos más grandes repúblicas de la península italiana y ofrecían á la ciencia política rica materia de observación. Maquiavelo es el más ilustre de los políticos de Florencia; Pablo Paruta, bastante inferior á él, aunque bien distinguido, es el mejor de los políticos venecianos.

Paruta ha consagrado á la ciencia política dos obras importantes, una teórica y otra práctica é histórica, á saber: *Perfección de la vida política* y *Discursos políticos* (2). Es la primera un verdadero tratado de filosofía política. Paruta examina en ella sucesivamente: 1.º, la superioridad

(1) *Proemio*.

(2) Paruta, *Opere politiche*, Florencia, 1852; véase sobre este escritor el trabajo preciso y elegante de M. Alf. Mézières, París, 1853.

de la vida política sobre la vida contemplativa; 2.º, las cualidades necesarias del hombre político; 3.º, la mejor forma del Estado para asegurar la perfección de la vida política.

El problema de la comparación entre la vida contemplativa y la vida política se remonta, como sabemos (1), hasta Aristóteles. Este gran espíritu, tan partidario de la acción que la palabra *acto* es para él como el compendio y esencia de toda filosofía, dió, sin embargo, preferencia á la vida contemplativa sobre la activa y la política, por la razón de ser aquélla una acción también, y quizá la más perfecta: porque no necesitando para *ser* nada del exterior, es completa en sí misma. Esta teoría había sido adoptada por los teólogos de la Edad Media y consagrada por la alta autoridad de Santo Tomás de Aquino. Paruta, pues, atacó una opinión sostenida por la doble autoridad de la Iglesia y la filosofía, al preferir la actividad política á la contemplación. Sin duda, las especulaciones satisfacen una de las más nobles necesidades del hombre; pero éste no es sólo un espíritu puro, está compuesto de un alma y de un cuerpo. La filosofía no se ocupa más que del alma y nos exige una perfección superior á nuestras fuerzas. La vida activa y política, por el contrario, sin circunscribirse al cuerpo, nos enseña á dirigirle y hacer uso conveniente de todas nuestras facultades. Conviene mejor con nuestra imperfección que la vida especulativa, que nos supone capaces de una especie de divina perfección. Además, hemos sido hechos para vivir en sociedad; éste es uno de los instintos de nuestra naturaleza y cada uno de nosotros debe aportar á la ciudad su parte de trabajo. Si todos los ciudadanos de un Estado desearan, como Anaxágoras, no tener otra patria que la ciudad celeste ¿qué vendría entonces á ser el Estado? Sin duda, la vida política no proporciona una felicidad perfecta; pero ¿es mejor la que proporciona la vida especulativa? ¿Qué de errores y de contradicciones entre los filóso-

(1) Véase t. I, l. I, c. III.

fos! Éstos ponen la felicidad en un objeto, aquéllos en otro. El conocimiento absoluto de la divinidad y la posesión del soberano bien nos están impedidos, mientras que podemos conocer, en una determinada medida, el objeto de la vida política. Un obrero que ejerce perfectamente un oficio, sea el que fuere, es mejor que otro que ejerza alguno más noble, pero medianamente.

Esta filosofía de la vida activa es uno de los puntos nuevos y valientes de la política de Paruta (1). No diremos otro tanto del cuadro de condiciones que, según él, han de distinguir al hombre político, y con el cual, llena todo el libro segundo de su obra. Este cuadro no tiene nada que de un modo particular le distinga de las demás descripciones de su misma índole que se conocen de los escritores de aquel tiempo.

Lo que merece más atención en Paruta es su ideal político, el cual casi no podía ser otro en un veneciano que la forma de gobierno establecida en su país. Ya hemos hecho observar que Venecia era, respecto á Florencia, lo que había sido Esparta respecto á Atenas, y lo que fué luego Inglaterra en relación á Francia. Mientras los Estados democráticos presentan el espectáculo de frecuentes revoluciones y de oscilaciones incesantes entre la tiranía y la anarquía, los Estados aristocráticos, por el contrario, más sólidos y mejor constituidos, resisten más largo tiempo á las causas interiores ó exteriores de destrucción, garantizando más seguramente las relaciones de los ciudadanos y la independendencia del Estado. Tal era entonces el prestigio de que gozaba Venecia á los ojos del publicista (2). La de-

(1) Esto es lo que admiró á sus contemporáneos. «Se había observado ya, dice M. A. Mézières (pág. 35), que ésta era una de las ideas favoritas de Paruta. Así, en las *Noticias del Parnaso*, Boccolini le hace defender ante Apolo la vida activa, contra Piccolomini que aboga por la contemplativa».

(2) Numerosos escritos fueron publicados por entonces sobre leyes y la constitución de Venecia.

cadencia de aquella república, que había empezado ya, no era sensible aún á las miradas: no se veía sino la majestuosa estabilidad de las instituciones venecianas, frente á los cambios que las ciudades rivales de Venecia sufrían, ya por sus disensiones intestinas, ya por extranjeras invasiones. Paruta no es sino el órgano de esta opinión general, de la que ya hemos visto algunos vestigios en Guichardin, al presentar al gobierno veneciano como el modelo de gobiernos.

Igual que Polibio, Cicerón, Tácito y Maquiavelo, Paruta prefiere los gobiernos mixtos á los simples, y para él no es el mejor sistema ni la monarquía, ni la aristocracia, ni la democracia, sino uno en el cual concurren las tres entidades en participación por igual de los negocios públicos, y que no puedan oprimirse las unas á las otras; y este ideal de los gobiernos mixtos cree hallarle en el gobierno de Venecia, en el cual descubre los tres elementos esenciales del Estado: el *dux*, cuya magistratura es vitalicia, representa la realeza; es en su nombre como se dan los principales decretos. El Senado, el Consejo de los Diez, el Colegio, forman la parte aristocrática de la constitución; y el Gran Consejo, en el que se reunían todos los ciudadanos y que tenía el poder de designar todos los magistrados y de hacer las leyes relativas á la forma de gobierno, representa el elemento popular. «La constitución veneciana, había dicho Gianotti antes que Paruta, semeja una gran pirámide cuya base la forma el Gran Consejo, su centro el Consejo de los Diez y su vértice le constituye el *dux*».

Se ha hecho notar, con razón, la falsedad, voluntaria ó no, que comete Paruta presentando el gobierno de Venecia como un gobierno mixto, cuando era puramente aristocrático. El poder de los *dux* era muy limitado y el del Gran Consejo casi ficticio; la verdadera soberanía se hallaba en el Consejo de los Diez; es decir, en una oligarquía celosa y egoísta, una de las más tiránicas de que la historia ha conservado recuerdos.

Los *Discursos políticos* de Paruta, corresponden á la clase

de escritos de que Maquiavelo había dado la pauta en sus *Discursos sobre Tito Livio*, y que pertenecen así á la política como á la historia. Esta es una de las obras que ha abierto el camino á Montesquieu, para su *Consideraciones sobre los romanos*, y no falta quien crea (aunque nosotros nos permitimos dudarle), que ha transcrito de allí bastantes ideas. Paruta, como Maquiavelo y Guichardin, aplica á los acontecimientos de la historia romana su espíritu de reflexión y generalización, y en la mayor parte de las cuestiones se aparta de lo dicho por Maquiavelo. Señalaremos especialmente lo que dice del gobierno romano. Aquí se halla en oposición con Polibio y Maquiavelo, que habían encontrado en el gobierno de Roma un modelo de gobiernos mixtos (1). Los cónsules representaban, decían aquéllos, el elemento monárquico; el Senado, la aristocracia; las asambleas del pueblo, el elemento popular. Paruta hace, con razón, observar que la armonía de estos elementos no existió verdaderamente; que los cónsules se hallaban muy lejos de ostentar un poder que se pueda llamar monárquico; que los nobles, desde el origen de aquella constitución, se vieron obligados á hacer al pueblo muy frecuentes concesiones; es decir, que quien dominó á Roma fué el elemento popular. Esto lo prueba, dice Paruta, que acabó por caer en la tiranía, la cual, á juicio de todos los publicistas, surge casi siempre de las democracias. A la constitución de Roma prefiere Paruta la de Esparta, en la cual encuentra mejor equilibrados todos los poderes entre sí, porque los nobles allí tenían reservado el poder, poder compensado, dice, por la igualdad en los bienes; la aristocracia era más poderosa y el pueblo menos pobre, mientras que en Roma las dos clases estaban en continua lucha, por el deseo del poder de la una y el temor á la miseria, de la otra.

Paruta, lo mismo que Guichardin, sepárase de Maquiavelo por predominar en él á considerable altura el espíritu

(1) Véase t. I, l. I, c. iv. pág. 273. y t. II, l. III, c. I, pág. 38.

aristocrático. Sepárase también por un sentimiento elemental de moralidad política. No porque le combata directamente ni merezca ser colocado entre sus adversarios, no; pero solo hace ligeras alusiones á las doctrinas maquiavélicas. Pero, sea por convicción, sea por conveniencia, tiene por ley de la política, la honradez, é impone por condición al hombre de Estado poseer todas las virtudes. Esta fué una de la grandes causas del éxito de su libro (1). «Respondió, dice M. A. Mécières, á un deseo general de los espíritus honrados en Italia. Este alegato en favor de la moral, parece una protesta contra las doctrinas de Maquiavelo, y eleva ante la opinión extranjera la reputación de los italianos... Si se dejaron atribuir el genio de la política, si reivindicaron la gloria de Maquiavelo, también procuraron separar lo que á éste nombre va mezclado de odioso. El libro de Paruta sirve maravillosamente á este pensamiento de sus compatriotas». La Italia se rehabilitaba á sus propios ojos (2).

No fué Paruta el único escritor político que en aquellos tiempos quisiera rivalizar con Maquiavelo y dar al estudio y conocimiento de la política forma de ciencia, no; fueron muy numerosos los que se hallaron en igual caso. Citaremos aquí, aunque de pasada, á Botero, del cual la obra más importante es la *La razón de Estado (Ragione di stato, 1589)*, que se considera entre los mejores escritos políticos de de aquel siglo. Ginguené, en su obra *Historia literaria de Italia*, hace un detenido estudio de las ideas de este autor, según sus diferentes producciones (3). Allí remitimos al lector en vista de la imposibilidad en que nos hallamos de

(1) 1579. Todos los contemporáneos admiran acordes el libro de Paruta, al cual llaman *el gran Paruta*. Véase sobre tales testimonios de admiración, Mécières, pág. 51.

(2) Paul Paruta, pág. 51.

(3) Véase Ginguené, *Hist. literar. de Italia*, t. III. No sabemos en qué pueda fundarse Hallam para afirmar en su *Hist. literaria*, t. II, c. IV, que Ginguené no había leído á Botero.

conceder, en esta revista de ideas que vamos haciendo, una parte á todos los autores cuyos nombres se nos puedan ocurrir.

Hemos señalado, en algunos de sus principales representantes, el movimiento de política científica provocado por Maquiavelo en Italia, y cuyo principal carácter es el método histórico y el análisis de las constituciones. Hemos considerado, sin embargo, al maquiavelismo como una doctrina especial, consistente en la indiferencia moral en política. Esta doctrina tuvo en el siglo xvi numerosos partidarios y numerosos adversarios. Señalaremos las diferentes fases de esta lucha que acabó por la derrota del maquiavelismo y por enaltecer la rectitud de la conciencia.

El primer escrito que se puede señalar como una apología sistemática del maquiavelismo, y á la vez uno de los libros políticos más curiosos de esta época, es la *Pædia politices* de Scioppius ó Schoppe que, á creer á Conring (1), no fué producido precisamente para defender á Maquiavelo, sino por odio á los jesuítas. Es muy cierto que los jesuítas fueron los más apasionados en la polémica que surgió por doquier contra las doctrinas de Maquiavelo, en el siglo xvi, polémica que hizo decir á Justo Lipse: «¿Qué mano habrá que no castigue á este pobre miserable?» Es de suponer que no fueran las máximas relajadas de Maquiavelo las que alzarán contra él á los jesuítas, sino más bien, sus aserciones atrevidas contra el cristianismo y la corte de Roma.

(1) *Pædia politices* ha sido publicada por Conring (*Œuvres*, Brunswick, 1.730, t. III). El mismo Conring, en su traducción latina de *El Príncipe*, acompañada de notas críticas (*Idem*, t. II, página 991), defiende á Maquiavelo casi con las mismas razones que Scioppius, relevando en sus notas críticas los errores del autor.— Véase, singularmente, las notas que van puestas al famoso capítulo XVIII, sobre el cumplimiento de los convenios (página 1.049).—Es este el lugar donde se debe decir que Conring era un gran erudito de política que, habiendo escrito mucho sobre esta materia, no mostró ninguna originalidad.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Scioppius procura defender al notable político florentino contra aquéllos; y es de suponer que las declamaciones banales y tontas á que se entregaron los adversarios de aquél, tenían que fatigar á un espíritu recto y penetrante, como Scioppius. El punto preciso de la cuestión era sin cesar abandonado y hasta desconocido. Se opone á Maquiavelo un catecismo fastidioso de virtudes para el uso de los reyes, sin ver que se trata de uno de los más difíciles y delicados problemas de la ciencia humana: el de las relaciones y diferencias de la moral y la política. Este problema es el que ha tratado y procurado desenvolver, con bastante acierto, en su libro, Scioppius, y el que ha dado á su obra valor filosófico.

Esta obra está hecha con gran habilidad, se oculta en ella la intención de defender á Maquiavelo, al cual ni se nombra en ella y sólo se le hacen, al parecer, dos alusiones (1). Parece que ni se trata de él. Los personajes que toma el autor bajo su defensa son Aristóteles y Santo Tomás, como si fueran éstos los atacados por los jesuítas. Pero elige entre los escritos de ellos, dos ó tres pasajes que separados del resto parecen contener la misma doctrina sostenida por el autor de *El príncipe*, y cuando tiene que justificar, justifica con razones del mismo Maquiavelo. Tal es el camino recorrido, ingenioso, y un tanto maquiavélico, elegido y seguido rectamente por el sabio autor de *Pædia politices*; es decir, del método de la política (2).

La tesis que Scioppius pretende demostrar es la siguiente: la política es cosa muy distinta de la moral. Tiene como

(1) No se sabe si es ciertamente de Maquiavelo ó de Aristóteles de quien Scioppius quiera hablar cuando dice: Non minor videtur iniquitas et acerbitas eorum qui de *optimo cuoque et perfectissimo artis politicæ doctore* verba faciunt. (*Pæd. polit.*, pág. 9. Ed. de Conring. Halmerstad. 1613).

(2) Scioppius entiende por *Pædia* (*παιδία*), expresión tomada de Aristóteles, el método de una ciencia, *πρόπος τῆς μεθόδου*, id est *ratio modus, via tractandi*.

ésta sus principios propios. Introducir en la política los principios de la moral es confundir los límites de las ciencias, faltar á las leyes del método. No se le puede exigir al político que trate á lo moralista los asuntos; basta que deje entender que no aprovecha para sus fines lo verdaderamente vituperable. Tal es la tesis; veamos la demostración.

Scioppius empieza estableciendo que el error de sus adversarios y el origen de sus juicios *plebeyos*, como él los califica, proceden solo de que desconocen la lógica (1), que enseña el método de las demostraciones; ¿y en qué consiste el método de una ciencia sino en emplear en ella los principios que le son propios y desechar los que no le corresponden? (2) Un principio puede ser de dos maneras extraño á una ciencia: ya por la especie, ya por el lugar. Por ejemplo: es introducir principios extraños por la especie, usar argumentos matemáticos en física y teológicos en medicina; é introducir argumentos extraños por el lugar, cuando se dice antes aquello que debe ser dicho después, y viceversa. Se puede, pues, pecar de dos maneras en la exposición de una ciencia: introduciendo lo que no se debe ó alterando el orden de los principios y las ideas.

¿Cuál es entonces el método de la ciencia política? Esto es lo que se necesita saber para juzgar con acierto cuáles principios le son propios y cuáles extraños. «El fin de la política es el bien ó la felicidad de los pueblos: es lo que se llama *autarquía* (*αὐταρξία*), es decir, la abundancia de las cosas necesarias para vivir cómodamente. Siendo tal el fin de la política, es necesario que ésta se ocupe no sólo de la mejor forma de gobierno posible, sino de la mejor para cada caso: de todas las formas de gobierno, aun de las menos buenas. Como la medicina, que trata de la salud, no sólo se

(1) Véase el título de la obra: *Pedia politices, adv. ἀπαιδεύσιαν, et acerbitatem plebeiorum quorumdam judiciorum*. Cf. *idem*, página 10.

(2) *Idem*, pág. 5.

ocupa de la salud perfecta, sino de todos los grados de salud posibles, la política no debe ocuparse solamente del gobierno perfecto, sino de todos».

Hay más: los políticos piensan que es más importante ocuparse de los gobiernos malos que de los buenos. Porque los buenos son como los hombres sanos y los buenos vasallos: se sostienen por sus propias fuerzas, mientras que los malos son los que necesitan socorro. Tal es la opinión de Santo Tomás: «*Illæ quæ optimè ordinatæ sunt secundum rationem, multos impulsus et magnos sustinere possunt. Malè autem ordinatæ, à modicis corrumpuntur, et ideo majori indigent cautela*». De donde se desprende que el error de Platón ha sido no haberse ocupado sino de la forma mejor de todas y por lo mismo sus doctrinas carecen de utilidad, porque los hombres no pueden soportar esta forma perfecta (1). El papel de la ciencia política es ocuparse de las cosas útiles y practicables, y desgraciadamente las formas imperfectas están más conformes con la naturaleza humana que las otras (2). Resulta de estos principios que, tratar de la tiranía y los medios de conservarla, es permanecer fieles al objeto de la política. Quienes censuran á un publicista haber hablado de la tiranía, le censuran, con ello, de que se haya ocupado de lo que es propio de su ciencia.

Este es el primer error. El segundo consiste en afear á un político el no introducir en su ciencia principios á ella extraños. Por ejemplo: se quiere que un político trate de lo que haya de vergonzoso ó de maldad en la tiranía, lo cual es exigirle que salga de su esfera propia, pues el ocuparse de aquellas cuestiones corresponde á la moral y no á la política. La moral tiene dós partes: una general y otra particular. La primera da los principios (*decreta*), y la segunda los preceptos (*præcepta*). La una es la moral dogmática, la otra la parenética. Se ve, pues, que los censores de la po-

(1) *Pedia politices*, págs. 16, 17.

(2) *Idem*, pág. 15.

lítica la confunden completamente con la moral. Separar á los hombres de procurar ó conservar la tiranía, pertenece á la moral parenética; demostrar lo vergonzoso de la tiranía pertenece á la moral dogmática, á la cual solamente corresponde discutir sobre lo honesto y lo vergonzoso (1).

Tal es la diferencia entre la moral y la política. Estudia la una lo que debe ser; la otra, lo que es. No obstante, Scioppius reconoce que la separación no puede ser absoluta y que la política debe hacer que no se obtengan de sus principios malas consecuencias, ni nadie se sirva de ellos con el propósito de hacer el mal. Por consiguiente, si la lógica quiere que la política parta de la tiranía como de un hecho, sin examinar si es buena ó mala, aconseja la prudencia (*methodus prudentiæ*) y aun exige, que se vitupere la tiranía y se aparte á los hombres de ella; que siendo el objeto de la política la felicidad de la nación, la tiranía le contraviene: porque no procura ni el bien del que la ejerce, ni el de los que la sufren (2).

Sin embargo, no se debe suponer, como afirman los censores mal orientados, que el estudio de la tiranía y el de los medios de conservarla no produzca utilidad ninguna ni para los pueblos, ni para los tiranos. Los políticos, y particularmente Santo Tomás, distinguen dos medios de conservar la tiranía, que se llaman *intensio* y *remissio*; en otros términos: la severidad y la dulzura, la crueldad y la clemencia, los medios violentos y los medios templados. Pues bien, describiendo los medios violentos la política, los previene y evita, porque los hace odiosos; y describiendo los medios templados, ilustra al tirano respecto á ellos beneficiándole y favorece á los pueblos; pues mejor es depender de un príncipe que teme llevar la nota de cruel y violento, que de uno que nada le importe pasar por un malhechor. De modo que donde aprenden los pueblos á detestar la ti-

(1) *Pedia politices*, pág. 33.

(2) *Idem*, pág. 25.

rania y los tiranos á obrar con moderación, es útil á los unos y á los otros (1).

Scioppius reconoce, á pesar de lo dicho, que tal doctrina es *lúbrica*, y para evitar las imputaciones á que pudiera dar lugar, aconseja ciertas precauciones. Son éstas de dos formas: 1.^a, emplear el lenguaje *hipotético* y no el *categorico*; 2.^a, decir, por ejemplo: *si el tirano quiere conservar su imperio... ó bien es bueno para conservar la tiranía ó esto: un tirano es bastante imprudente cuando...* En todas estas frases la condición *si quiere conservar el poder* va expresada ó *sobreentendida*. No es necesario concluir, por esto, afirmando que la política aprueba estos medios, porque ella los considera como necesarios en ciertas hipótesis. Si se toman por *categoricos* los principios que no ha expresado sino bajo la forma condicional, la falta no será de aquélla, sino del lector (2).

La segunda precaución á tomar es la explicación de su pensamiento. Ésta puede ser directa ó indirecta (3). La directa puede ser de dos formas: ó *exprofeso*, por ejemplo, declarando simplemente que la tiranía es odiosa, ó remontándose á las causas; por ejemplo, diciendo que las causas de la tiranía son la fuerza y la astucia, cosas más propias de los animales que de los hombres, que la fuerza conviene al león y la astucia á la zorra y que la tiranía es un compuesto de león y zorra, y diciendo esto se indica ¡cuánto es la tiranía deshonrosa y despreciable!

La explicación indirecta se halla en la intención general de toda la obra y á la cual hay que atenerse siempre para apreciar la intención de un pasaje en particular. Por ejemplo, un escritor quiere desacreditar á un tirano enemigo de su patria y levantar contra él la ira popular; puede poner de manifiesto sus artificios, lo cual es ya trabajar

(1) *Pedia politices*, págs. 27, 28.

(2) *Idem*, pág. 31.

(3) *Idem*, pág. 32

contra la tiranía. Pero este proceder encierra grandes peligros. ¿Qué hace? Escribir de tal manera que, pareciendo servir los intereses del tirano, enseñándole los medios de conservar su imperio, se nos dé á entender que es el temor quien le impide expresar su pensamiento más abiertamente. En este caso, es evidente que hay que juzgar respecto á la intención de un pasaje determinado por la que se emplea en toda la obra.

He aquí, pues, conforme á estos principios, las reglas de la crítica de las obras de política. ¿Se quiere juzgar á un autor político? Es necesario ver si ha faltado al método ó á la prudencia. Habrá faltado al método si dice cosas extrañas á la ciencia ó falsas; por ejemplo, es decir cosas extrañas por la especie á la ciencia, decir que un príncipe debe de ser piadoso para ganar el cielo: pues que esto no es objeto de la política sino de la teología. Es decir cosas extrañas á la ciencia, en cuanto al lugar, afirmar que la tiranía es vergonzosa, allí donde se trata de los medios de conservarla. Es decir cosas falsas, proponer, entre los medios de conservación del Estado, uno que no sirva sino para destruirle; por ejemplo, que un tirano ha de ser justo y religioso, pues entonces tendría que dejar de ser tirano. También es decir cosas falsas, decir lo que no puede ser real sino en una república perfecta, cuando se está hablando de gobiernos existentes; por ejemplo, decir que en estos gobiernos un príncipe puede conservarse por una observación religiosa de la equidad y la buena fe, cuando la experiencia demuestra lo contrario. Por fin, es faltar á la prudencia, no tomar precauciones en un libro como éste para no confundir el juicio del lector respecto á las diferencias entre el bien y el mal (1).

Es de toda evidencia que fué á Maquiavelo á quien Scio-ppius se propuso defender en esta pequeña obra y nadie

(1) *Pedia politices*, págs. 42, 44.

dudará que lo hizo con habilidad y sutileza; pero que sean sus razones tan sólidas como son especiosas; eso hay ya que dudarlo. No podemos extendernos sobre este punto y nos limitaremos á señalar lo que nos parece el principal sofisma del autor. Dice que siendo el Estado el objeto de la política, el publicista debe tratar de todas las formas del Estado, desde las malas hasta la perfecta, y aun de las malas mejor que de las buenas. Sin duda, todo lo que se refiere al Estado es del dominio de la política, y esta ciencia tiene el derecho de tratar la tiranía y la oligarquía, como la medicina el de tratar la fiebre y el delirio; pero ¿pertenece á la medicina enseñar los medios de producir y sostener la fiebre al mismo tiempo que los de conservar y sostener la salud? Ella está muy obligada, sin duda, á enseñar cómo nace y se desenvuelve la fiebre; pero este es un hecho que debe estudiar para curarle; mas cuando trata de la salud, ésta no es ya para ella un hecho simplemente, no; es un fin. No constata, prescribe; puede dar prescripciones contra la fiebre, no para producirla ó sostenerla. Asimismo la medicina está obligada á estudiar los efectos de los venenos, pero faltaría á su papel y saldría fuera del campo de las ciencias si enseñara el arte de emponzoñar. Pues la tiranía es como el veneno y la fiebre. La política debe tratar de ella, mas para combatirla y no para enseñar á producirla y conservarla. La definición misma de Scioppius lo demuestra. El fin de la política, dice, es el bien del Estado. Debe tratar de los gobiernos, siguiendo las relaciones que tienen con el bien de los Estados. Sin duda la forma de una república perfecta no es más que una ilusión; y es una política demasiado imperfecta aquella que no sale de los límites de la utopía; pero entre los gobiernos malos y el perfecto hay grados, gobiernos aceptables que se aproximan más ó menos á la perfección. Estos constituyen el objeto propio de la ciencia. Hay que hablar, sin duda, de los malos, pero á fin de que se les evite y se les corrija. Pues bien, determinar el valor relativo del gobierno es imposible sin hacer intervenir en la formación

del juicio el principio de la justicia y el derecho y las ideas de lo honesto y lo reprobable.

Respecto á las precauciones que el autor de *Pædia politices* nos aconseja para evitar las malas interpretaciones, ó son la refutación del sistema ó subterfugios inútiles. Pues que si son insuficientes, no ponen al descubierto la responsabilidad del publicista, y si son suficientes, condenan toda la doctrina.

El maquiavelismo tuvo tanta influencia en el siglo xvi, que se deslizó hasta en los libros hechos, sin duda, con el fin de atacarle. Por ejemplo, *Políticos*, de Justo Lipse, que parece desde luego que se ha escrito contra las doctrinas del maquiavelismo. En efecto, hace reposar la política en la moral y consagra todo su primer libro á la enumeración de las virtudes del príncipe, y no de virtudes supuestas, como las de Maquiavelo, sino de virtudes reales. Para que se vea mejor la oposición mencionada, citaré lo que allí se dice de la clemencia y la buena fe. No hay nada menos maquiavélico que las máximas siguientes: «Es necesario tener la mano quieta y condescendiente si se quiere ser amado. Que el príncipe no presuma de ser señor y tener siervos, sino más bien de que es gobernador y tiene ciudadanos» (1)... «La vida de uno sólo no debe de ser tan querida que, por no exponerla, produzca pérdida igual. Es deber de un verdadero príncipe traspasar alguna vez los límites de la equidad, para mostrar su clemencia. Que prefiera la penitencia, á la pena. Es una cosa bella perdonar á un miserable» (2). Esto respecto á la clemencia, y he aquí lo que respecto á la buena fe dice: «¿Dónde están esos nuevos doctores que no tienen ni altar, ni fe, ni pacto alguno, ni palabra segura, y que envenenan los oídos de los príncipes? Si los contratos ó convenios son violados, no podrá haber uso

(1) *Políticos* ó doctrina civil de J. Lipse, trad. franc., (4.^a edic.). París, 1598.

(2) *Idem*, l. II, c. XII.

ni comercio posible entre los hombres. Huid, pues, de aquellos ¡oh, reyes, oh, príncipes! y no violéis los acuerdos y confederaciones de paz. No pospongáis la buena fe al reino» (1).

Pero no son estas bellas máximas las únicas que se hallan en *Políticos*. Hay allí otras menos inocentes y malamente conciliables con una moral un poco escrupulosa. Pregúntase Justo Lipse si después de haber concedido tanto á la virtud no le será permitido conceder algo al vicio. «Me parece dice, que demasiado liberalmente y, como suele decirse, á manos llenas, os he presentado los mejores y más espléndidos manjares ¿Debo ahora mezclar alguna cosa de las heces y del fango, de los fraudes y los engaños? Yo creo que sí, aunque estos Zenones y autores no lo encuentren bien... Les creo estar de la mejor buena fe, pero no parece sino que desconocen el siglo en que viven y creen hallarse en la república de Platón y no en la hez de la de Rómulo» (2). He aquí manifestado el verdadero signo del maquiavelista, el de rebajar la república de Platón no obstante estar hablando de la necesidad del honor en política. He aquí ahora mantenidos los mismos principios de Maquiavelo: «¿Con quién vivimos? Con las personas astutas, maliciosas, y que parecen ser la mala fe misma, falaces y mentirosas, ó con gentes poco entendidas y poco ejercitadas en los negocios del mundo... ¿Y quieren ustedes que el príncipe no se acompañe algunas veces de raposas?... En verdad que os equivocáis» (3). Es cierto que Justo Lipse no quiere que el príncipe se aleje de la honestidad en su conducta, sino que sepa unir con ella lo útil y «tomar alguna vez los rodeos en este mar tempestuoso de cosas humanas»... El vino sigue siéndolo aunque se le mezcle algún agua, y la prudencia, aunque lleve *algunas gotitas de engaño*,

(1) *Políticos*, l. II, c. XIII.

(2) *Idem*, l. II, c. XIV.

(3) *Idem*, l. IV, c. XIII.

porque yo creo que debe llevar siempre *poco y con buen fin*. Así como los médicos engañan á los niños, ¿por qué el príncipe no ha de engañar alguna vez al pueblo y á algún otro príncipe vecino? El mismo Lipse confiesa tener estas doctrinas, cuando dice: «No os admire, pues, nada de cuanto dirán á la sombra, estos jóvenes escolares que no son aptos para estudiantes ni oyentes de la doctrina civil, y menos todavía para juzgarla; porque también este púlpito quiere un hombre que no ignore las cosas que ordinariamente ocurren en la vida. Éste nos creará fácilmente y no condenará rigurosamente á Maquiavelo; ¿pero de qué mano no será hoy castigado este pobre miserable?» (*Qui misera qua non manu vapulat*).

Sin embargo, Justo Lipse no va tan lejos como Maquiavelo, y pretende encerrar el campo del fraude en racionales límites (1). Admite grados y diferencias. Hay según él, tres clases de fraude: el ligero, el mediano y el grande. «El primero, dice, no se halla muy lejos de la virtud y no está rociado sino de algunas gotas de malicia. Tales son: la desconfianza y el disimulo; el segundo toca ya en los confines del vicio, y son: la conciliación y la corrupción; el tercero se aparta, no sólo ya de la virtud, sino de las leyes, y son: la perfidia y la injusticia. Aconsejo el primero, sobrellevo el segundo y condeno el tercero». Se ve que aun concediendo mucho á lo que cree la utilidad pública, al ejemplo y á la necesidad no va, sin embargo, hasta los últimos extremos y que las concesiones mismas que hace no las concede sin escrúpulos de conciencia ni sin alguna evitación previa. «Porque, dice él, cuando considero nuestra santa y divina ley me siento sin firmeza y apenado: por ella, es todo engañador, abominación del Señor.... ¿Qué replicáis, políticos? ¿El bien público? Pero ved cierto santo personaje que se impone y dice que nunca es permitido mentir, ni aun cuando sea para la mayor gloria de Dios.... Difícil os sería,

(1) *Políticos, id. c. XIV.*

como á mí, hallar un expediente que sirva para atenuar esta afirmación, á no ser el que presenta el mismo santo aludido diciendo que hay algún género de mentiras en las que no existe gran pecado y alguna vez carecen de él». Gracias á este expediente que cambia el pecado mortal en venial, Lipse aprueba y permite ciertos fraudes y lo que él llama las pequeñas corrupciones y sutilezas; «pero aun esto ha de ser á condición de que sea un rey bueno quien se sirva de ellos contra los hombres malos y por el bien común. Respecto á la injusticia y la perfidia, las condena por completo; habla duramente contra la violación de los juramentos, diciendo: «Hay quienes creen que á los niños se necesita enganñarles con medallitas y á los hombres mediante los juramentos... ¡Oh, hombres vanos! El fraude relaja, pero no disuelve el juramento ¿Qué esperan aquéllos sino ver á Dios irritado, á la divinidad de que se burlan?» Se ve fácilmente que con tales reservas la doctrina de Justo Lipse puede pasar por un maquiavelismo mitigado y que si bien no es del todo inocente, no es muy apasionado tampoco.

He aquí ahora un autor de otro carácter muy distinto. Es evidentemente un discípulo de Maquiavelo; pero no es como Scioppius ó Justo Lipse un filósofo, ó como el mismo Maquiavelo, sino un hombre de Estado en la reflexión, reuniendo sus recuerdos y meditando sobre sus experiencias. Este es el servidor, consejero y secretario de una de las más poderosas repúblicas del mundo, el célebre Fra Paolo Sarpi. Su libro *Del Príncipe* (1), pone al descubierto los resortes de esta misteriosa constitución. Expone, no de una manera teórica y apologética, como Paruta, sino á lo hombre de Estado sin escrúpulo, que no teme decir lo que no temería eje-

(1) Este libro fué escrito en 1615, para los inquisidores de Estado, apareció en Venecia en 1681, bajo este título: *Opinión del Padre Paolo servita, come debba govenarsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio*. Traducido al francés por el abate de Marsy, bajo este título: *El Príncipe, de Fra Paolo*. Berlín, 1751.

cutar. Su objeto único es buscar los medios de mantener el Estado veneciano en su antiguo poder, y parece más aún inspirado por las tradiciones del Consejo de los Diez que por las lecturas de Maquiavelo. Hay en esta obra un no sé qué de helado que hace temblar. Se refleja en ella el hombre de consejo y de acción que va derecho al fin y para el cual la razón de Estado es el todo.

Desde los primeros instantes de la lectura de su obra se ve que su principio es que la república durará mientras perdure la costumbre de hacer justicia. Pero veamos cómo entiende la justicia: «Creo, dice, que es necesario designar con el nombre genérico de justicia, todo lo que contribuye al servicio del Estado. *En efecto, la primera justicia del príncipe es mantenerse príncipe*» (1). Se ve, pues, que para el autor la justicia no es otra cosa que la razón de Estado.

Además, Fra Paolo nos enseña en demasía lo que entiende por justicia, cuando expone la conducta que debe mantener el gobierno entre los nobles y los súbditos; es decir, el pueblo, que, como es sabido, en Venecia se hallaba aislado del gobierno. Sostiene que un noble no puede ser castigado con la pena de muerte, *por criminal que sea*, porque el orden de la nobleza pierde más con la humillación así experimentada que lo que pueda ganar con la justicia hecha; y menos se puede condenar á aquél á una muerte pública. En caso necesario se le debe dejar que acabe su vida en una prisión, *ó librarse de él de una manera secreta* (2). Para juzgar las querellas entre nobles, ó entre nobles y vasallos, es necesario tener dos pesos y dos medidas. Si un noble de poco ó mal prestigio maltratara á otro prestigioso, se debe proceder con rigor; si un noble maltratara á un súbdito *hay que procurar, por todos los medios, darle la razón al noble*; si un súbdito es quien ha maltratado á un noble, hay que llevar el castigo hasta el exceso. Hay que impedir á todo trance que se esta-

(1) *El Príncipe* De Fra Paolo, pág. 4.

(2) *Idem*, c. I. pág. 12.

blezca la costumbre de poner la mano encima ni á un solo patricio, y nutrir al pueblo con la idea *de que es la sangre de los nobles venerable y sagrada* (1).

Tal es, según Fra Paolo, la justicia del Estado. Justicia odiosa que no merece tal nombre sino confundiendo la verdadera justicia con los intereses del Estado y éstos con los de una clase tiránica, orgullosa y usurpadora ¿Cómo un trastorno semejante en el derecho y la equidad es posible? Por una justicia muy exacta en el orden civil. En efecto, la tiranía no puede ser absoluta y no podría pasar cometiendo excesos sino á condición de compensarles por otro lado con un proceder recto, protector y vigilante. Tal es el secreto de la política veneciana. Si la desigualdad es el principio de la política criminal, la igualdad debe ser la regla de la justicia civil. «En la justicia civil, dice Fra Paolo, hay que mostrar la mayor imparcialidad y aplicarse á destruir la mala opinión de que la balanza se inclina siempre hacia el lado del noble ó el rico. En lo concerniente á la justicia civil nunca se llevará su cumplimiento bastante lejos, y cuando un ciudadano está seguro de obtener justicia si la merece, se le lleva sin esfuerzo á soportar muchas cargas (2). No es ni por amor del pueblo, ni por respeto para sus derechos por lo que Fra Paolo aconseja la justicia. El desprecio del pueblo no puede ir más lejos de lo que va en las palabras siguientes: «Que el pueblo esté siempre bien provisto de cosas necesarias á la vida. *Quien quiera hacerle callar debe llenarle la boca*» (3).

Por favorable que se muestre este autor con la nobleza en su desligazón con el pueblo, no se podrá creer que sea partidario de la aristocracia. Su pensamiento político es el siguiente: Transformar la aristocracia de Venecia en oli-

(1) *El Príncipe*, págs. 17, 18.

(2) *Idem*, págs. 19, 20.

(3) *Idem*, pág. 41.

garquía (1), concentrar en pocas manos el poder; y como la multitud del pueblo está dominada por los nobles, poner la multitud de nobles bajo el dominio de los mejores, de los grandes. El gobierno se componía en Venecia de tres instituciones: en la base el Gran Consejo, que era la asamblea general de nobles y éste era el elemento democrático de la constitución; en el centro el Senado, compuesto de 300 miembros, que era el elemento aristocrático; en la cúspide el Consejo de los Diez, el cual constituía el elemento oligárquico. Pues la política que Fra Paolo aconseja es la supresión del Gran Consejo y si no, su anulación al menos. «No se puede negar, dice, *que alienta en él un poco el pueblo*» (2). Este consejo había sido ya privado del poder deliberativo; Fra Paolo quiere aún que se le despoje de dos atribuciones que le restan: el poder judicial y la distribución de las cargas públicas, y dice á propósito: «Es necesario obligar *por todos los medios* al Gran Consejo á delegar en el Senado y el Consejo de los Diez, su autoridad; pero esto habrá que hacerlo *por caminos ocultos cuyo misterio no se descubra hasta el día del acontecimiento perseguido*. En cuanto al Senado, el término de un año que la constitución le señala, es corto con exceso, pues si bien esta brevedad preserva á la república de la tiranía de los grandes, no le preserva de la tiranía de los pequeños».

Las leyes, la constitución tenían por defensor una especie de tribuno del pueblo, llamado el *avogador*, cargo indispensable en todas las repúblicas. Fra Paolo no pide que se le suprima, sino que sea tal cargo desempeñado por un noble algo complicado en usurpaciones de la alta aristocracia. Ved lo que dice: «En efecto, si el *avogador* fuera de la nobleza y de carácter elevado, no se resolvería á adular al populacho en sus consejos; el Senado y el Consejo de los Diez podría tomar en alguna ocasión acuerdos atrevidos; y aun-

(1) Véase todo el capítulo I.

(2) *El Príncipe*, pág. 34.

que en ellos se *excediesen un poco de su poder ordinario*, se le sometería siempre á él y su autoridad sería reconocida para tiempo. Á falta de un *avogador* favorable á las usurpaciones patriciales, Fra Paolo aconseja que la elección recaiga en un hombre mediocre ó de mala reputación, á fin de que carezca de autoridad en el desempeño del cargo.

La política de este hombre consiste en corromper todas aquellas instituciones que en Venecia eran una garantía, más ó menos insuficiente, pero garantía al fin, del mayor número de ciudadanos. Considera poco despótica la república de Venecia, y aquel gobierno de hierro, cuyo solo nombre hacía temblar, es todavía para él demasiado débil; esta aristocracia insolente aún es á sus ojos una demagogia. No siente Fra Paolo menos desprecio por la pequeña nobleza que el que siente por el pueblo y aconseja que se mantenga á aquélla en la pobreza, como medio de tenerla sojuzgada, «*porque ésta es como la vívora, que con el frío no puede hacer uso de su veneno*» (1).

Este sistema tiene contra sí una objeción poderosa; la prevee Fra Paolo y procura responder á ella. La experiencia ha demostrado que toda aristocracia constituida en oligarquía viene á parar en monarquía. Pero Fra Paolo no abriga tal temor respecto á Venecia, fiado en la rivalidad de las familias nobles, por la que ninguna de ellas consentiría que viniese á manos de alguna la realeza; contando con que el orgullo de los patricios es tal, que prefieren ser nobles con otros mil, á ser *príncipes de la sangre y hermanos del rey*. Pero esta respuesta no es decisiva y hay muchas razones para creer que si aquella república no hubiera concluído en la servidumbre, se hubiera constituido en monarquía.

Se admira uno de hallar algunas palabras elevadas en esta obra de una política tan fría, tan cruel y tan depreciativa. La verdad se impone á pesar de todo. Es del co-

(1) *El Príncipe*, pág. 10.



ruptor consejero de los oligarcas de quien vais á escuchar la confesión siguiente: «Que se respete la virtud donde quiera que se encuentre, y si alguno que no sea noble la poseyere, que se le testimonie de algún modo que se le estima: *porque es asaz de noble por sí mismo y toda nobleza hereditaria trae su origen de alguna virtud personal*» (1). Principio admirable; pero sedicioso, porque pone á los pequeños á la altura de los grandes y aun por encima.

En el gobierno interior de la ciudad, lo que caracteriza la política es, pues, la astucia, el artificio, el secreto, una parcialidad disimulada en favor de los nobles, una opresión misteriosa del pueblo, y una lenta expoliación de los nobles mismos, en favor de los grandes. En el gobierno exterior, es decir, de las provincias conquistadas, la política no es más que una tiranía violenta, abierta, declarada, que Fra Paolo explica con un cinismo repugnante. Veamos la conducta que, por ejemplo, aconseja seguir con la gente del reino de Candía: «Es preciso, dice, mirarles con las mismas precauciones *que á las bestias feroces... tomar á tarea el humillarles... Estos pueblos son de la naturaleza de los forzados que, tratados con dulzura, pagarán la indulgencia con la rebelión... Pan y palo, es todo lo que se les debe dar: es necesario reservar los sentimientos humanitarios para mejor ocasión*» (2). ¡Qué política! Es conveniente que manifestaciones semejantes se les escapen alguna vez á los servidores y los amigos de la tiranía. Se deben repetir aquí estas palabras de Montesquieu: «La mayor parte de los pueblos de Europa son aún gobernados por las costumbres; pero si por un largo abuso de poder ó por una gran conquista se estableciera el despotismo hasta cierto punto, *no habría costumbres ni climas que valgan*; y en esta bella parte del mundo, la naturaleza humana sufriría, al menos

(1) *El Príncipe de Fra Paolo*, art. I, pág. 67.

(2) *Idem*, art. II, pág. 71.

por algún tiempo, los insultos que les hicieran por las otras tres» (1).

En el gobierno de tierra firme, la política debe ser menos violenta, pero con el mismo fin: sacrificar el interés del súbdito al del soberano. ¿Surge en cualquiera de las poblaciones de Venecia alguna contienda entre los particulares? Pues hay que alentarles en ella, porque produce estos dos beneficios: 1.º, *la división*; 2.º, *la confiscación en beneficio del Estado*. No puede ir más lejos el espíritu de expoliación de lo que refleja el siguiente pasaje: «Que á la primera ocasión se les despoje del privilegio de que gozan á los habitantes de Brescia, según el cual, no pueden comprar allá bienes territoriales sino los brescenses. Porque si los venecianos pueden extenderse en esta feliz comarca, se obtendrá el mismo fruto que se ha obtenido en Padua, *donde apenas si queda una tercera parte del territorio que pertenezca á sus habitantes*» (2). Si en algún país hubiera ricas herederas hay que casarlas con venecianos, de lo cual se obtienen dos ventajas: 1.ª, *enriquecer la capital*; 2.ª, *empobrecer la provincia*. Si se puede elevar á algún cargo público á cualquier habitante de provincias hay que hacerlo, porque sólo pensará en su medro personal y no en beneficio del país. Si surgiera un jefe de bando hay que exterminarle á todo trance, y si fuera poderoso, no hay que usar con él de la justicia ordinaria, sino *que más bien haga el veneno el papel de la cuchilla* (3). Esta odiosa política se resume en este pensamiento: «Que así como no habrá religión que no se arrepienta de haber enajenado la libertad que recibió al nacer, más difícil es hallar un pueblo que no se sienta al fin arrepentido de ser esclavo, *cuando la naturaleza le habia, originariamente, creado libre*» (4).

(1) *Espíritu de las Leyes*, l. VIII, c. VIII.

(2) *Idem*, art. II, pág. 75.

(3) *Idem*, art. II, pág. 77.

(4) *Fra Paolo*, art. II, pág. 82.

Tal era la política de Fra Paolo; más bien, de la república veneciana, de la cual nos ha dado el jugo y la substancia. No creo que ni *El Príncipe* de Maquiavelo sea comparable, por la inmoralidad, diré más, por la piratería de los principios, á *El Príncipe* de Fra Paolo. Tan curiosa obra merece estudiarse, aunque no sea, en verdad, un tratado de filosofía política; pero contiene una doctrina práctica más sorprendente que la tesis más atrevida. Dejando después de leerle *El Príncipe* de Maquiavelo, decimos: es la obra de un hombre; pero dejando asimismo la obra de Fra Paolo, hay que decir: ¡y es posible que haya sido éste durante tanto tiempo el sistema político de un gran gobierno, de un pueblo ilustrado! ¡Y este sistema ha parecido tan excelente á sus defensores, que para mejorarle proponían exagerarle aún borrando de él toda huella de justicia! Tales revelaciones son muy amargas y hacen gemir por aquéllos que sufrieron el influjo de principios semejantes; pero nos enseñan hasta dónde puede llegar el despotismo y nos hacen amar la libertad.

Al ocuparnos de *El Príncipe*, de Fra Paolo, hemos traspasado los límites del estudio de las obras políticas del siglo xvi, porque ésta es de 1615, y aún apareció mucho más tarde; pero hemos querido seguir á las ideas maquiavélicas hasta el punto en que perdieron la influencia más alta que alcanzaron, y fueron como dispersadas en otras doctrinas. Aún, en el siglo xvii, hallaremos y estudiaremos una obra que contiene lo más puro de las doctrinas de Maquiavelo y algo más. Nos referimos á la curiosa y espiritual obra de Gabriel Naudé, titulada *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Aunque las doctrinas contenidas en este libro no llevaran en sí mismas su carácter, su origen indicaría de sobra su espíritu. Gabriel Naudé hizo este libro para el cardenal Bagni, italiano con el cual había estado una larga temporada en Roma, donde se inspiró en la política italiana. En él cita con frecuencia á Maquiavelo como á un maestro, al cual no censura sino el haber des-

cubierto el secreto de hábiles genios (1). Además, su simpatía por este autor nos ha sido atestiguada por uno de sus íntimos, que le conocía muy á fondo: el cáustico y juicioso Gui Patín (2).

El libro de los *Golpes de Estado*, aunque de la misma escuela é inspirado en el mismo espíritu que *El Príncipe*, de Fra Paolo, se halla lejos de provocar la misma repugnancia. Se percibe en él un maquiavelismo de gabinete, mucho menos duro que el maquiavelismo de acción. Hay tal ingenuidad en las negras especulaciones de buen *parisién* que allí campean, parece que es tan desenvuelto y burlón en política, procede tan de buena fe y con tanta gracia, que es difícil tomarle muy en serio. Nos dice que no ha pensado nunca en ser un Nerón ó un Osiris (3) (hay que creerle), y que arrojaría pluma y papel al fuego si necesitase adquirir el lenguaje fino y astuto para las especulaciones políticas, perdiendo en cambio el de un hombre de bien. Atendiendo á sus palabras se ve que no es más que un sabio ingenuo un poco pedante; según él dice (4), librepensador, creyendo no juzgar más que como la multitud y conocer las malicias de la alta política; pero tan inocente en el fondo de su corazón, como cruel y negro de ánimo quiere aparecer en su obra.

(1) «Se le puede suponer, no obstante lo dicho, maldad en haber sido el primero en franquear el paso, en romper el hielo y profanar, si se quiere, aquello de lo cual se venían sirviendo los más juiciosos, como medios muy reservados y eficaces para triunfar en sus empresas». C. *sobre los G. de Estado*, c. II, página 7. Ed. 1667.

(2) Gui Patín, t. II, pág. 479. Ed. Réveillé (París). «Él estaba muy adherido á Maquiavelo, del cual decía: todo el mundo vitupera á este autor y todos le siguen y le practican y más los que le difaman».

(3) *Idem*, 48, c. I.

(4) *Idem*, 36. «El pedantismo ha podido ganar alguna cosa durante siete ú ocho años en que viví en los colegios, sobre mi cuerpo y manera de exteriorizarme; pero puedo envanecerme de que no tiene usurpado mi espíritu».

Conocemos ya lo bastante el maquiavelismo como escuela, para que sea necesario conceder á Naudé una nueva exposición. Solamente señalaremos el pasaje más curioso é interesante del libro, á saber: la apòlogía de la Saint Barthélemy (1).

Se ha justificado y excusado algunas veces la Saint Barthélemy desde el punto de vista religioso; pero no es una justificación de esta especie la que pretende hacer Naudé. Era éste poco religioso, hasta libertino, como se decía entonces. Su amigo Gui-Patín nos enseña que en sus pequeños devaneos decían, á este respecto, las cosas más atrevidas é iban lo más lejos posible (2). No es, pues, la pasión religiosa la que ha determinado el juicio de Naudé, el cual no ve en la Saint Barthélemy sino un acto político y un gran golpe de estado. «Por mi parte, dice, aunque la Saint Barthélemy sea igualmente condenada *por católicos* y protestantes, no tengo inconveniente en afirmar que *fué una acción muy justa y relevante*; de la cual la causa fué más que legítima... Es una gran cobardía, me parece, la de muchos historiadores franceses abandonando la causa de Carlos IX». Naudé sólo hace un reproche á la Saint Barthélemy, el de haber sido incompleta, y pronuncia, para ello, estas palabras que son terribles: «Es un objeto digno de loo esta acción, como el único recurso que se debía oponer á las guerras que hasta entonces hubo y que acaso hubieran seguido hasta el fin de la monarquía. Hay que imitar á los cirujanos expertos, que mientras la vena se halla abierta *extraen la sangre hasta los desfallecimientos*. No es nada partir bien si no se sostiene la carrera: el premio se halla al fin de la liza y siempre es el fin el que regula el comienzo». ¿Qué significan todas estas metáforas? Que no se mató á bastan-

(1) *Idem*, c. III, págs. 69 y siguientes.

(2) Gui-Patín, t. II, pág. 508: «Hice el año pasado en este viaje con M. Naudé; yo sólo con él, frente á frente; sin testigos; así hablábamos libremente de todo sin que nadie se escandalizase».

tes hugonotes en la Saint Barthélemy. Tal era la opinión de un librepensador en el siglo xvii sobre este deplorable acontecimiento que ensombrece nuestra historia.

A las objeciones que él mismo se hace, responde con igual fuerza de investigación y la misma inmoralidad. El procedimiento, se dice, no es legítimo. Me remito á los teólogos *de fide Hereticis servanda*. «Por cierto que ellos me la prestarán tan bella por su poco juicio, que hubiera sido hasta una falta en mí omitirla». Además, se ha dicho que los hugonotes hubiesen hecho otro tanto; «y por mí estimo que todos deben tener esto por seguro». Suposición verosímil, en efecto, esta de que los hugonotes hubieran resuelto asesinar á todos los católicos; es decir, á toda Francia nada menos. Se dice, que si fué aquella una gran efusión de sangre, aún no iguala á las de las jornadas de Coutras y Montcontour. Sofisma que salta á los ojos: porque la sangre vertida en una batalla no es como vertida en una asechanza. Después, Naudé refiere todas las grandes barbaries de la historia, y sostiene que la Saint Barthélemy no ha sido de las más sangrientas. Pero, en fin, se dice, muchos católicos fueron envueltos en la matanza. He aquí la respuesta: «*Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum quod contra singulos utilitate publica rependit*».

¿Y por qué tan grande y útil acción ha sido universalmente vituperada? «Atribuyo la causa, nos dice Naudé, á que no se realizó sino á medias. Hubiérase llevado á mano oculta sobre todos los herejes, y no hubiera quedado ni uno en pie, al menos en Francia, para vituperarla, y los católicos no hubieran tenido motivos para hacerlo tampoco en vista del reposo y el gran bien que aquéllo les hubiese reportado». No obstante su admiración por la Saint Barthélemy, el autor de los *Golpes de Estado* se ve obligado á reconocer que aquel episodio fué origen de un gran mal, *del cual no puede dudarse*; porque todas las poblaciones que realizaron aquel hecho fueron las primeras en constituir la liga. ¡He aquí para lo

que sirvió tan gran golpe de Estado! La admiración de Naudé por la Saint Barthélemy es igual á la de Maquiavelo por César Borgia. Uno y otro se ven forzados á confesar que estos hermosos medios tan ensalzados por ellos y que la conciencia rehusa, han perjudicado y conducido á error á quienes les practicaron.

Repugna tener que contar entre los partidarios de un semimaquiavelismo (el cual, combatiendo á Maquiavelo, le refleja más que conviene), á uno de los espíritus más grandes del siglo XIX, el fundador de la filosofía moderna, Descartes (1). El reproche principal que le dirige y que ha sido con frecuencia reproducido, es que el autor no distingue lo bastante entre los príncipes que han adquirido sus Estados por justos caminos y los que los han usurpado. «Como construyendo una casa cuyos cimientos son tan malos que no podrán sostener muros altos y gruesos, se está obligados á hacer éstos, bajos y delgados; aquéllos que se han establecido (en la soberanía) por el crimen, se ven obligados á continuar cometiendo crímenes». Censura á Maquiavelo por un gran número de sus máximas, tiránicas y odiosas, y cree que aun á príncipe nuevo se le pueden proponer máximas contrarias de todo punto. He aquí la parte de la crítica; pero admira, pronto, hallar máximas tales como esta: «Se debe *suponer* que los medios de que se ha valido el príncipe para establecerse han sido justos, como, en efecto, creo que lo son casi todos, cuando los príncipes que los practican los estiman tales; porque la justicia entre los soberanos tiene otros límites que entre los particulares, y parece que en estas contraposiciones Dios da el derecho al mismo que concedió la fuerza. Esta máxima no es otra cosa que el principio mismo del maquiavelismo. Descartes no hace más que expresar ingenuamente las ideas recibidas, afirmando que se

(1) Descartes fué obligado á decir su opinión sobre *El Príncipe* por la princesa Isabel que le había hecho que leyera (*Carta á la princesa Isabel*, ed. Cousin, t. IX, pág. 387).

tiene derecho de hacerlo todo contra los enemigos, y que deben ser así llamados todos aquéllos que sean poderosos. Tal es la fuerza de Maquiavelo, que avasalla y corrompe aun á los mismos que quieren refutarle.

No obstante, hacia mediados del siglo xvii, el maquiavelismo parece dejar de manifestarse, al menos en la especulación; sus teorías se desparraman y se transforman de varios modos en otras doctrinas, y en particular, en las de Hobbes. Se puede, pues, decir que en cierto sentido los principios inspiradores de la política se mejoran. La prueba se halla en el testamento político de Richelieu (1). Este gran ministro, que no es considerado como de los más timoratos en su conducta, no se hubiera hecho escrupuloso en sus doctrinas, si el espíritu de su tiempo no hubiera comenzado á ser desfavorable á la política maquiavélica. Se encuentra en su testamento la huella de su genio despótico(2); pero demasiado poco se reflejan en él las doctrinas maquiavélicas. Se ve que un espíritu más elevado ha entrado en la política. Este es el siglo del poder absoluto, pero de un poder dirigido por pensamientos más nobles y magníficos. Al siglo de Catalina de Médicis, de Carlos IX y Enrique III, sucede el siglo de Enrique IV, de Richelieu y de Luis XIV.

Hay un resto de maquiavelismo en esto que Richelieu dice de la justicia de Estado, que deba ser conducida por otras vías que la ordinaria: «Aunque en la marcha de los asuntos ordinarios requiere la justicia una prueba auténtica, no es lo mismo respecto á los asuntos del Estado, pues en tal caso, lo que parece por conjeturas cierto, debe de ser tenido en *muchos casos como suficientemente esclarecido*... Es necesario, en tales ocasiones, *comenzar por la ejecución*, mientras que en las demás, el esclarecimiento del derecho,

(1) Véase más adelante libro IV, c. I.

(2) Ed. 1667. El *Testamento político* cuya autenticidad fué rechazada por Voltaire, es hoy admitido por todos los historiadores. Al menos es cierto que fué escrito bajo su inspiración.

mediante testigos y piezas irreprochables, es previo á todas las cosas». Richelieu reconoce, no obstante, que tal principio es peligroso, y recomienda no apelar á los extremos procedimientos y servirse de medios inocentes, tales como *el destierro y la prisión* (1).

Si bien es verdad que estas máximas y algunas otras son todavía la prolongación del maquiavelismo, también lo es que nadie ha condenado con más energía y fogosidad los principios de Maquiavelo en apoyo de la mala fe en el cumplimiento de los convenios. «Los reyes, dice, deben tomar todas las precauciones posibles para hacer un contrato, pero cuando ya le han hecho, *deben observarle religiosamente*. Sé que muchos políticos enseñan lo contrario; pero, sin considerar aquello que la fe cristiana puede oponer á sus máximas, yo sostengo que, pues la pérdida del honor es más que la de la vida, un gran príncipe debe *arriesgar su persona y aun los intereses del Estado, antes que faltar á su palabra*, que él no puede violar sin pérdida de su reputación, y por consiguiente, *de la fuerza más grande de la soberanía*» (2).

Después de testimonio de tal autoridad, es imposible renovar las máximas de Maquiavelo sobre la violación de los tratados. Se podrán practicar aún, pero nadie osará sostener tales doctrinas. Las palabras de Richelieu son aquí de más peso que las de cualquier teorizante. Lo que no sería más que un lugar común en un filósofo, tiene la fuerza de una sentencia bajo la pluma de un gran hombre de Estado.

Después de haber seguido hasta la mitad del siglo xvii las últimas huellas del maquiavelismo, hablaremos ya de la oposición que levantó contra sí. Ésta es muy viva, sobre todo en la segunda mitad del siglo xvii, y con dificultad se hallará algún escritor de aquel tiempo, que no diga algo contra las doctrinas del político florentino. Por todas partes

(1) *Test. politic.*, 2.^a parte, c. v.

(2) *Idem*, 2.^a part., c. vi.

surgen tratados en que las máximas de aquél son, ya directa, ya indirectamente, refutadas; pero entre estos tratados no hay ni una obra de genio, ni una, que merezca perpetuarse. Se ven numerosos tratados de *El Príncipe cristiano*, donde la moral reemplaza á la política (1); después, un cierto número de refutaciones directas procedentes de dos campos que se dividían entonces el imperio de la ciencia y la política: los católicos y los protestantes. El protestantismo fué quien produjo la refutación más virulenta y extensa contra el maquiavelismo. De 1576 á 1578, cuatro años después de la Saint Barthélemy, un protestante, Inocente Gentillet, hizo una refutación en regla que produjo mucho ruido y recibió el nombre *Anti-Maquiavelo*, título reproducido más tarde y hecho célebre por otro adversario mucho más ilustre. Á esta fuente es á la que acudían los otros adversarios de Maquiavelo del siglo xvi, y especialmente los católicos, entre los que se pueden citar el jesuíta Possevin, el orador Boiso y el jesuíta español Rivadeneira.

Reproducir esta polémica en la cual no tomaron parte sino espíritus mediocres, sería un trabajo fastidioso. Diremos algunas palabras del *Anti-Maquiavelo* de Gentillet, más interesante por las circunstancias en que se escribió que por el fondo del libro. Gentillet no ataca una doctrina

(1) *De officio principis christ.*, lib. III, Ant. Jesus Bellarmino, Colog. 1619. *Princeps christ. adv. Machiav.* A. Pedro Rivadeneira... Entre estos tratados, el único que merece ser mencionado aquí por el nombre del autor y por algunas de las ideas que contiene, es *Institutio principis cristiani*, de Erasmo. Esta obra no puede ser considerada como una refutación de *El Príncipe*, de Maquiavelo, pues que es contemporánea de ésta; más parece su contrapartida. Maquiavelo ha buscado su héroe en la historia de su tiempo y le ha encontrado en la persona de César Borgia. Erasmo ha formado el suyo á imagen de Ciro de Genofonte, y en la escuela de Platón y Plutarco. Esta serie de obras sobre *El Príncipe cristiano* continúa durante todo el siglo xvii hasta Balzac. La *Política de la Sagrada Escritura*, de Bossuet, también se relaciona con esta tradición.

especulativa, abstracta. Lo que ataca bajo el nombre de Maquiavelo, es á Catalina de Médicis, es á Carlos IX y á la corte de Francia; es á la política florentina transportada á París; estos son los perseguidores del protestantismo, los enemigos de toda libertad nacional, los instigadores y autores de la Saint-Barthélemy. Dedicado al duque de Alençon, hermano del rey, jefe del partido de los Políticos, este libro, escrito é impreso en Ginebra, tiene el interés que siempre ofrece una viva pasión en un sentimiento legítimo. Revela un hecho cierto: que bajo la influencia de las doctrinas maquiavélicas se ha desnaturalizado la monarquía francesa y asemejádose á las tiranías italianas. Aunque se puede admitir que tal episodio se haya exagerado por la pasión de la polémica, hay, sin embargo, una gran parte de verdad, y tal es lo que constituye el principal interés de *Anti-Maquiavelo*. «He aquí que hace quince años que Francia gime bajo el yugo de la tiranía», dice el autor. Esto nos hace pensar ya poco más ó menos en los tiempos del advenimiento de Carlos IX. Gentillet atribuye semejante tiranía á la audacia de *los que abusaron de la tierna edad y la bondad del rey*, aludiendo así á Catalina de Médicis. Luego, dirigiéndose al duque de Alençon, que entonces era la única esperanza de los protestantes, le llama el libertador providencial de la Francia, le invita á destruir esta tiranía bárbara de extranjeros y á restablecer la antigua política del gobierno de Francia, á enviar la nueva política á Italia, de donde vino, surgiendo de Maquiavelo, *evellendam relegandamque novam gubernandi in Italiam, unde à Machiavello ad nos deducta est* (1).

Respecto al fondo de las cosas, la refutación de Gentillet carece por completo de interés. Desde luego, es bastante injusta con Maquiavelo, del cual, parece que Gentillet ni conocía la vida, ni reconoce el genio. Ved, en efecto, como: «Respecto á su vida y á su muerte nada he aprendi-

(1) Dedicat. al príncipe de Alençon.

do de cierto, no he querido informarme, pues vale más que la memoria de hombre tan despreciable permanezca en eterno olvido»... (1). Añade que Maquiavelo habla muchas veces de sus estancias en Roma y en Francia, «adonde fué no como embajador, sino que es muy verosímil que fuera como *proscrito ó como fugitivo*». Además, le tacha de ser absolutamente ignorante en política y *tener apenas algún tinte de historia*. Se comprende que una refutación emprendida con tales disposiciones no deba ser muy saliente por su imparcialidad y su exactitud, cualidades, además, poco comunes en el siglo XVI. Hay, pues, gran inexactitud en la obra de Gentillet; violenta el sentido de las palabras de Maquiavelo ó exagera sus ideas para combatirlas. Dice Maquiavelo, por ejemplo, que el príncipe debe extraer de sí mismo su sabiduría y no de sus consejeros, principio muy cierto y saludable, y Gentillet le combate porque esto, según él, quiere decir que el príncipe no debe tener consejeros ni consultar á nadie, lo cual es hasta opuesto al pensamiento de Maquiavelo (2). Alguna vez Gentillet se deja tomar del pensamiento de su adversario, y su apasionamiento religioso le hace más maquiavélico que el mismo Maquiavelo.

Aunque la obra de Gentillet sea en general pesada y banal, hay en ella algunas ideas justas y que pudieron haber tenido importancia manejadas por un espíritu más filosófico. Se sabe, por ejemplo, cuál es el principio del cual habla Maquiavelo: el de que el político no debe escribir como si estuviera en la república de Platón, sino, como dice Nerón, entre la hez de la ciudad de Rómulo. «Los otros, escribe Maquiavelo, han descrito repúblicas imaginarias, príncipes fantásticos. La verdad política requiere lo que pueda ser y no lo que deba de ser». Gentillet responde con razón: «Respecto á estas concepciones de repúblicas perfectas que

(1) *Anti-Maquiav.*, l. I, t. 1.

(2) *Idem*, l. III, t. 28.

han imaginado ciertos filósofos, ellos han creído que nunca podrían existir, pero las han propuesto á los príncipes y jefes de repúblicas como modelos que imitar... Si el príncipe, en efecto, elige por modelos aquéllos que Maquiavelo le presenta: César Borgia, Agatocles, etc., ¿qué hará de grande, digno, ni duradero, si los modelos que habrá elegido son de suyo lo más opuesto á la virtud? Maquiavelo, pues, se ha equivocado al decir que hay que abandonar el ideal por lo real... Porque si sostiene que no hay en la realidad sino vicio, da un consejo detestable y pernicioso: si confiesa que hay alguna virtud ¿por qué relegar entonces este modelo de perfecto príncipe, aun cuando no se pueda jamás esperar conseguir tal perfección?» (1) Es necesario todavía reconocer un mérito al autor del *Anti-Maquiavelo*: el de haber procurado sacar partido de la historia. En esto resulta dentro de la escuela que impugna, y utiliza sus mismas armas, aquellas por cuyo empleo censura á Maquiavelo. Añadid á lo dicho, para formar juicio respecto á la obra de Gentillet, que éste vió bien clara una de las causas de los errores de Maquiavelo: la poca amplitud de su experiencia y, sobre todo, la influencia de los ejemplos de Italia, y á este propósito dice: «¿Qué experiencia podía tener un hombre que no conocía casi nada más que las querellas de algunas pequeñas repúblicas y algunos pequeños principados, las facciones y las instituciones de Florencia y algunos miserables florentinos?» Que sea ésta una de las causas de error de Maquiavelo es indudable; pero hubiera sido justo hacer notar ¡cuánto genio debió tener para llegar á hacer manifestaciones tan profundas y numerosas como hizo, con un campo de observación tan reducido!

Por mediocre que sea el *Anti-Maquiavelo*, de Gentillet, es todavía superior á la mayor parte de los escritos del mismo género; y éste fué también el que les proveyó de armas que esgrimir contra el maquiavelismo. En el primer

(1) L. III, c. XXVIII.

lugar, entre los adversarios del político florentino, se hallan los jesuitas. Possevin, en algunas páginas que aparecieron bajo el título de *Cautio de iis quæ scripsit tum Machiavellus, tum is qui adversus eum scripsit Ant-Machiavelus* (1592), nos prueba que no ha abierto ni una obra de Maquiavelo, porque habla de *dos libros* donde «este órgano de Satán» trata del príncipe. Luego, una de dos: ó ha creído que *El Príncipe* de Maquiavelo consta de dos libros, ó ha creído que las dos obras de aquél tratan del príncipe: en los dos casos es evidente que Possevin no había leído á Maquiavelo. No hizo más, casi, que tomar á Gentillet los títulos de los capítulos y reproducir éstos, poco más ó menos que textualmente. Acaba por envolver en una misma condenación á Gentillet y á Maquiavelo; y termina por un seco análisis de la obra de Santo Tomás *De Regimine principum*.

Príncipes cristianos de Rivadeneira tiene más mérito que la mísera compilación de Possevin, pero es más bien un tratado contra la libertad humana que contra Maquiavelo. Sin embargo, en la segunda parte expone las virtudes propias de un príncipe cristiano opuestas á la del príncipe héroe de Maquiavelo. Son la piedad, la justicia, la prudencia, la liberalidad, pero todo ello acompañado de ejemplos históricos antiguos y modernos. Es inútil buscar en este monótono catecismo ni la huella de una idea original é interesante.

Por último, como los protestantes tenían su *Anti-Maquiavelo*, la corte de Roma quiso también tener el suyo. El encargado oficialmente de refutar á Maquiavelo fué el orador Bosio, del cual hemos leído dos obras, de una deplorable mediocridad por cierto, y son: *De Robore bellico* (1) y *De Imperio virtutis* (2). La primera de estas obras está con-

(1) Liber unus adv. Maquiav. Col. 1594.

(2) *De Imperio virtutis, sive imperia prendere á veris virtutibus non simulatis*, lib. duo adv. Maquiav. Col. 1594. Cinguené no cita el *De Robore bellico*; pero cita otra obra que no hemos hallado: *De antiquo et novo Italiæ statu*, Nic Maquiav. lib. IV. 1594 y 1595, en 8.º

sagrada á refutar la opinión de Maquiavelo de *que la religión cristiana ha destruido y debilitado el valor de los pueblos modernos*. La segunda de dichas obras va dirigida contra la hipocresía de *El Príncipe*. Se puede formar una idea de la monotonía del libro, por la simple lectura de la tabla de materias que contiene. Véase si no: los reyes hipócritas han sido, con frecuencia, muertos violentamente á manos de sus enemigos; los buenos, no. Muchos reyes hipócritas tienen una vida breve; los buenos, al contrario. Muchos reyes hipócritas, aunque han sido víctimas de grandes males, han sido expulsados de sus reinos y han vivido en la miseria. Los reyes hipócritas han vivido en el temor y la inquietud; los buenos, en la tranquilidad del alma. Los reyes hipócritas han tenido mil aflicciones y han sido muy desgraciados, han sido atormentados por las sediciones y las revueltas.

¡He aquí á lo que se ha llamado una refutación de Maquiavelo! Es de sospechar que esta ininteligente confusión de la moral y la política inspirase á Scioppius su apología del maquiavelismo.

Para exponer todas las críticas hechas de las obras de Maquiavelo, hay que llegar hasta el siglo *VXIII*, en el cual se nos ofrece una de las más célebres refutaciones hechas de las teorías del florentino. Es una obra de un príncipe ilustre y gran hombre. Pero esta refutación, por sí misma es harto banal, declamatoria y sin ninguna importancia política; y mal se podrá tomar en serio, cuando su mismo autor no parece que tuvo presente más cuidado, en seguida de entrar á ocupar su trono, que el de hacer desaparecer su edición por cuantos medios pudo y cuando él mismo, en su conducta como rey, no deja de aplicar con cierta frecuencia los principios que había combatido en teoría. Se ha dicho, con razón, que no hay nada mejor que combatir á Maquiavelo cuando se es heredero presunto de un trono, para luego aplicar sus máximas cuando se llega á ceñir la corona. El *Anti-Maquiavelo*, de Federico II, que es la obra

á que venimos refiriéndonos, tiene poco mérito por sí mismo, como hemos indicado. No vale sino como testimonio del espíritu del siglo XVIII, que imponía á los reyes la obligación de halagar á la opinión pública, aun engañándola.

Por demás es decir que no hay nada tan difícil como hacer una refutación verdaderamente filosófica de las obras de Maquiavelo; y ningún asunto se presta más á los lugares comunes. Sin duda la conciencia pública y el sentimiento natural repugnan las teorías maquiavélicas, y esto es ya por sí sólo una refutación abrumadora; pero si se quieren desmenuzar punto por punto los sofismas en que se envuelve el maquiavelismo, se tropezará con graves dificultades. Creemos que es sobre el principio fundamental de la doctrina donde hay que poner los esfuerzos de la crítica. Este principio es confuso y complejo, de donde viene que puedan equivocarse al juzgarle ciertos espíritus. ¿Y cuál es tal principio? Que hay necesidad de ser malo con los malos y engañar á los que nos engañan; es la ley de la reciprocidad.

Lo que produce la confusión y la dificultad de tal principio es que se halla bastante inmediato á otro muy cierto y muy legítimo, á saber: que está permitido defenderse por la fuerza de aquél que nos acomete. Sobre la confusión de estos dos principios es como se ha establecido el maquiavelismo. La crítica debe, pues, hacer todo esfuerzo posible por demostrar la existencia y distinción de estos dos principios y que no es lo mismo devolver mal por mal que defenderse. En el primer caso nos autorizamos del mal que se nos ha hecho ó se nos quiere hacer para justificar el que hagamos en cambio; nos creemos desligados de la ley del honor y de la justicia porque vemos que así también se consideran nuestros enemigos; ¡como si fuera la voluntad humana el principio de nuestro deber, como si la moral fuera efecto de un pacto convenido entre aquéllos y nosotros! Este es el principio de Maquiavelo: es la justicia de los tiempos bárbaros: la ley del Talión: ojo por ojo, diente por diente, perfí-

dia por perfidia. Es la ley bajo la cual vive el hombre cuando apenas ha salido de la especie animal, y en que es un lobo para sus semejantes, *homo homini lupus*. Esta es la justicia de los siglos xv y xvi, de estos tiempos en que una nueva cultura de la inteligencia no hace todavía otra cosa que agitar los apetitos feroces y crueles del bárbaro; este el tiempo en que la reflexión viene á enseñar á los políticos que en vez de combatir á campo abierto, á mano armada es mucho mejor rivalizar en sutileza, astucia y mentira. Así el principio de Maquiavelo es el de la guerra sin fin, sin tregua, sin descanso; guerra abierta ó secreta, interior ó exterior; guerra bajo todas las formas, con todas las armas, en todos los momentos de la vida de los pueblos y de los soberanos.

¿Y esto es lo mismo que el derecho de defensa? Este derecho se halla limitado á un caso nada más: el de recibir un ataque efectivo: tiene un objeto determinado y circunscrito: el de rechazar el ataque; y una vez rechazado éste, todo ha concluído, subsisten los mismos derechos y los mismos deberes. La justicia, el honor, la fidelidad á las promesas, nada es abrogado; las leyes de la moral que son al mismo tiempo las leyes protectoras de la sociedad humana, no cambian según las necesidades que tengamos. El derecho de defensa no llega jamás á constituir un derecho de prevenir un ataque supuesto y futuro por uno anticipado y real; de prevenir el empleo posible de la fuerza contra nosotros, por el de la astucia contra nuestros enemigos: no llega á constituir un derecho de suponer siempre y en todas partes la presencia de enemigos prontos á tomar las armas contra nosotros á engañarnos, ni por consecuencia, en el de armarnos los primeros y de engañar sin pérdida de tiempo, y hasta en el derecho de engrandecerse á expensas de otro ante el temor de que ese otro pudiera engrandecerse á nuestras expensas; en el de violar los tratados so pretexto de que nos los violarán, en fin, en el de traicionar y asesinar á todos aquéllos que tengan la grandeza de príncipes, por si acaso esperan

la ocasión de abatirnos. Esto sería confundir la defensa con la opresión.

El maquiavelismo no reposa sino sobre equívocos; por ejemplo, este principio: que la moral es relativa á las circunstancias, es susceptible de dos interpretaciones, la una cierta, la otra falsa. Los derechos y los deberes nacen sin duda de las relaciones de las cosas y de las personas. Los deberes no son los mismos respecto á los parientes que respecto á los extraños, respecto á los amigos que respecto á los parientes. Mil circunstancias pueden hacer variar estas relaciones: yo no tengo los mismos deberes con un hombre que me ha hecho un favor que con un particular cualquiera. Entre dos bienhechores, debo más al que teniendo lo menos ha hecho lo más en mi favor, y así hasta lo infinito. La apreciación de estas circunstancias y las modificaciones del deber que resultan, constituye el tacto moral y la delicadeza de la conciencia. La ley moral no es, según quiere Aristóteles, una regla de hierro; es una regla móvil que se aplica á todas las cosas y á todas las circunstancias posibles. Por ejemplo, dice Aristóteles, no se exigirá el mismo valor á un niño que á un hombre, ni á un león que á un lobo. No se puede negar que las circunstancias tienen su parte y su dirección en el cumplimiento de las promesas. Por ejemplo, habéis prometido socorrer á un aliado, pero vuestro ejército es invadido y diezmado de pronto por una epidemia y esta circunstancia os impide llegar al punto de cita. ¿Estáis obligados á la ejecución de la promesa? Estáis obligados á todo lo que para cumplirla podáis hacer, pero no á más. De modo, según esto, que «lo posible» es en ciertos casos la medida de la obligación. De estas diferentes consideraciones se infiere cómo se puede ser conducido á las afirmaciones maquiavélicas de que todo depende de las circunstancias, que nada hay en política bueno ni malo de un modo absoluto y que la salud del pueblo es la suprema ley.

Aquí nos hallamos entre dos grandes dificultades; porque si todo lo concedemos á las circunstancias, damos cate-

goría de principio al sofisma del maquiavelismo, y si negamos á las circunstancias toda influencia, caeremos en una moral abstracta é inaplicable, caeremos en el error de los estoicos, para los cuales son lo mismo todas las faltas; tendremos en contra de nosotros este axioma de derecho, tan justo y elevado, *summum jus, summa injuria*. Tales son los conflictos de la conciencia en estas delicadas cuestiones y su dificultad, nos explica cómo los espíritus rectos y honrados pueden extraviarse. Es necesario procurar cortar ó desenredar estas dificultades.

No es saber bien lo que es la ley, concebirla como una fuerza abstracta y una regla indeterminada, la cual no se aplica más á aquéllo que á ésto. Sino que es, según Montesquieu, una relación necesaria derivada de la naturaleza de las cosas. Es preciso, pues, tener cuenta de la naturaleza de las cosas en la aplicación de las leyes. Por ejemplo, si se debe amar aun á los enemigos, porque éstos son hombres, y que la relación principal de hombre á hombre no es borrada por la de enemistad, no resultando de aquí que debáis hacer ninguna diferencia entre el amigo y el enemigo, lo cual sería una injusticia para el amigo. Si se debe tratar al amigo fiel como al infiel, al de ahora como al antiguo; y el hombre que no aprecie estas diferencias y las aplique en su conducta, cometerá falta sobre falta. He aquí, pues, en qué sentido se ha podido decir que la moral cambia con las circunstancias. Así como se ve que el color de un objeto no influye nada en su peso, sucede con la moral, que los accidentes circunstanciales no cambian su esencia. El principio de la moral es el orden, y éste resulta de la relación determinada de las cosas entre ellas, según su respectiva naturaleza. Por ejemplo, es el orden el que quiere que hagais más por un pariente que por un amigo, por un amigo que por un desconocido, y estas relaciones dependen de la naturaleza misma de las cosas. Pero no basta que varíen las circunstancias, para que una cosa prohibida sea permitida. De otra manera no habría nada permitido, ni nada prohi-

bido. Una prohibición implica una contrariedad y por tanto cierta oposición á los deseos, á las pasiones, á los intereses de aquél á quien ella alcanza. Es evidente que si la prohibición y la obligación estuvieran de acuerdo con la comodidad de los sujetos á ellas, serían éstas completamente inútiles. Deben, pues, subsistir, aunque tal acuerdo no exista. Si el cambio en los intereses de las personas obligadas no modifica nada la naturaleza de la prohibición y la obligación, lo mismo sucede respecto á la diversidad de condiciones sociales; y respecto al hombre sean príncipe ú obrero, no ha de resultar que uno tenga y otro no el derecho de violar sus promesas y de degollar á sus enemigos: El título de soberano, de rey, de república, no tiene, pues, ninguna influencia sobre el deber que tenemos de ser fieles á nuestras promesas. Lo mismo es respecto á la obligación de respetar la vida de los hombres. Con esto se ve en qué sentido se puede afirmar que la moral es relativa á las circunstancias y en qué sentido, que no lo es.

Pero aún hay en el maquiavelismo una confusión entre dos principios parecidos y muy diferentes. El uno es este: el fin justifica los medios. El otro es: el mérito está en la intención. En pura moral no es el acto el que ha de juzgarse, sino la intención con que se hizo. Un acto bueno en sí, efectuado con mala intención, es moralmente malo, y viceversa. Pero un acto malo de suyo, al cual se le cree bueno por el agente y se realiza con intención de hacer un bien, se torna en bueno. Esta doctrina es tan evidente que Santo Tomás llega, respecto á la misma, hasta decir que es pecado no hacer un mal cuando se le cree un bien. Acaso sea esto demasiado decir y se le pueda, por consiguiente, objetar; pero es cierto que el salvaje que mata, en determinadas circunstancias, á su padre, cree hacer un bien y quiere además hacerlo. El agente moral no es responsable sino de aquello que ha sabido, comprendido y querido. Negar esto es reemplazar la justicia moral por la justicia legal, destruir toda noción de responsabilidad, confundir el bien y el mal

moral con la salud y la enfermedad, con la ciencia y con la ignorancia. Pero ante la justicia social, la intención es aún el fundamento de la culpabilidad; y la imprudencia, la falta de discernimiento, la demencia, son causas de atenuación ó de inculpabilidad, mientras que la premeditación es una circunstancia agravante.

No hay, pues, medio de negar el principio: la moralidad está en la intención, pero ved las consecuencias aparentes. Si la intención es el único elemento de la acción moral, basta tener una buena intención para que las acciones sean buenas entonces. Si, por ejemplo, para salvar á mi país mato á mi bienhechor, la intención justificará el acto, el fin justificará los medios. Entonces todas las acciones pueden ser buenas, porque todas pueden ser ejecutadas con buena intención, todas pueden dirigirse á un buen fin. El fin de una acción es la consecuencia que de ella resulta. El fin de la muerte de Remo fué la fundación de Roma; el de la matanza de los éforos, hecha por Cleómenes, fué el restablecimiento de las leyes de Licurgo. La bondad de una acción se mide por sus resultados. Pero el carácter de una acción moral es el de ser buena por sí misma, independientemente de sus resultados. «Haz lo que debas, venga lo que quiera». Lo contrario sería lo cierto, si es el fin el que justifica los medios y si la intención justifica la acción. Ved qué conflicto y embrollo de principios de moral. Este principio, «todo está en la intención», parece conducir á esta consecuencia, «todo está en el resultado», lo cual es la inversión de la moral. Es necesario fijarse bien para desenredar estos principios ondulantes que parecen solazarse con la conciencia, perderse los unos en los otros y deslumbrarnos un instante con su falsa claridad, para hundirnos en seguida en las tinieblas.

Lo que es cierto, irrecusable de todo punto, es que una acción no es buena si no lo es la intención en sí misma, y que una acción mala hecha sin mala intención, no es reprehensible. Mas para que la intención sea buena ¿basta que lo sea el

fin? Esta es la cuestión, y aquí es donde está el sofisma. Hay acciones indiferentes por sí mismas, sin duda, que se convierten en buenas, según el fin que realizan. Por ejemplo, cortar una pierna es un fin benéfico, hecho á un enfermo, ó un crimen realizado respecto á un hombre sano; y este aspecto doble obedece á que la acción en sí misma no tiene carácter moral. Pero hacer perecer á un inocente constituye un crimen por sí mismo, y no hay fin que pueda justificar medio semejante. Yo declaro, sin embargo, que si haciendo perecer á un inocente se cree hacer un bien, no habrá verdaderamente un crimen. Por ejemplo, la muerte dada en ciertas circunstancias por un salvaje á su padre, el sacrificio de Isaac, decidido por su padre Abraham, el suicidio consuetudinario de la viudas en la India. Pero en este caso el error recae sobre el acto mismo: tal acto es malo, yo lo creo bueno, pues soy inocente. La cuestión es otra cuando yo pregunto si un acto que sé y creo malo puede ser bueno por el fin que me propongo realizándole. Por ejemplo, ¿puedo yo matar á Remo para fundar á Roma, matar á los éforos para reformar á Lacedemonia, asesinar á César para restablecer la libertad, quemar á un hereje para defender la ley católica y, por último, hacer las matanzas de Septiembre para espantar al mundo y hacer la revolución? Aquéllos que realizaron tales acciones pudieron ignorar que eran malas y, por consecuencia, ser inocentes, nosotros no vamos á juzgarlos; pero dichas acciones, en sí mismas, son injustificables; y no se puede sostener que se pueda hacerlo todo con tal de que se le crea bueno.

Estas consideraciones bastan para demostrar por qué confusión de principios el maquiavelismo se puede insinuar en los espíritus. Hemos procurado desenredar algunos de los enlaces más complicados; no podríamos hacer más sin caer en una casuística minuciosa é imprudente. Máxime cuando me siento inclinado á creer que la casuística es una ciencia falsa, que combina á su gusto los hechos y las circunstancias; pone en oposición los principios y motivos

contrarios, pero de una importancia igual; dificulta la marcha de la razón y la obliga á una dialéctica de doble filo, que puede producir el escepticismo. Hemos recibido de la naturaleza un juez supremo de la verdad y la fe: la conciencia; pero no pronuncia sus fallos sino en presencia de los hechos: cuando se trata de una acción real presente, de la cual todos los elementos son bien conocidos, es cuando la conciencia decide, por un juicio rápido; toda su fuerza está en el *à-propos*; es esencialmente una facultad espontánea. Pero si en vez de ponerla ante la realidad misma la enredais en una cuestión abstracta, la conciencia no tiene la misma claridad ni la misma certeza: deja su lugar al razonamiento, que distingue y sutiliza y acaba por extinguir el sentimiento vivo de la moralidad de los actos. El sentimiento moral se esclarece y fortifica de dos maneras: por una honda meditación de los principios y por el hábito de juzgar los actos morales. Gracias á estos dos medios de progreso, el sentimiento moral no tiene que valerse de la casuística. No tiene ninguna necesidad de proponerse estas complicadas cuestiones donde se combinan arbitrariamente las dificultades que entorpecen la visión de la conciencia. *A priori*, no hay que decir sino una cosa: la ley moral es absoluta y no se presta á ningún acomodamiento, y cuanto á las dificultades particulares propias de cada caso, es á la conciencia á quien toca resolverlas en el instante mismo de aparecer ante ella; y no pertenece al razonamiento dictar sobre ello anticipado juicio.

Aun á riesgo de pasar por ser un político de gabinete, yo diría con el antiguo adagio: «La honradez es la mejor política». Sucede á la política como al comercio: que no vive sino de la probidad. El comerciante que engaña puede ganar en un detalle, pero compromete el conjunto de sus negocios. La legalidad es la madre del crédito, y cuanto más honrada es una casa comercial más sólida se hace. Pues así también es en política. Podréis hoy engañar á alguien y ser esto una ventaja para vosotros; pero mañana se os engañará, y

habréis así perdido, por compensación, el fruto del primer fraude. Como no ofrecereis á nadie confianza ni por lo mismo solidez en las relaciones, nadie se ligará sólidamente con vosotros, y no tendréis sino aliados infieles y enemigos ocultos. El honor es el crédito de los gobiernos. Es verdad que los hombres han complicado de tal manera las relaciones simples de las cosas y de los negocios, hacen tal mezcla del interés personal la avidez y la ambición con el interés público y el patriotismo; de los motivos nobles, con los motivos bajos, que se ha formado una tradición de habilidad política, después de la cual parece imposible salir airoso de proceder sencilla y sinceramente. Pero aunque sea de una extrema dificultad mantenerse de todo punto sinceros en política, se puede ver, sin embargo, que en la Historia, los hombres que han merecido la más alta consideración de virtuosos y justos, han ejercido una gran influencia en los negocios públicos de su respectivo tiempo. Se podrían citar: Aristides, entre los antiguos; San Luis, L'Hopital y Wáshington, entre los modernos. Cualquiera que sea el prejuicio predominante, cuando aparece alguno de estos grandes caracteres un respeto universal los rodea, y la autoridad de su virtud ocupa el lugar de las habilidades. Además, no es la virtud incompatible con la habilidad ni con el conocimiento de los hombres, del manejo de las circunstancias ni del sesgo y acomodamiento que requieran los asuntos. Lo que con frecuencia ha desacreditado la virtud en la política es: primero, la falta de inteligencia y de experiencia, y segundo, haber sido aún lo bastante elevada. La gran virtud impone el respeto, hace doblarse ante ella á la astucia y la hipocresía, remueve audazmente las dificultades en los negocios y opone á las trampas y truhanerías políticas la energía fiera de una conciencia tranquila. Una virtud mediocre se aviene á componendas y concesiones; no quiere el mal, pero carece de fuerzas para querer el bien. Más bien irrita por sus escrúpulos, que se hace respetar por sus rectitudes. Su debilidad alienta el vicio y com-

promete la virtud misma. Esto es lo que proporciona al maquiavelismo sus pretextos más especiosos.

Pero hemos hablado bastante de una doctrina cuyo tiempo pasó y que ya pertenece á la Historia. El maquiavelismo fué el resumen de la política del siglo xv; pero ya en el xvi no es más que una escuela difundida y dispersa en medio del gran movimiento de los tiempos. Esta política no tiene otro sentido ni más valor que el haber libertado á la sociedad de la política de la Edad Media. El gran debate de los tiempos modernos es el del absolutismo y la libertad (1), y que Maquiavelo pareció no haber entrevisto apenas. Habla de la libertad como un hombre de los tiempos antiguos; no discute los derechos de los pueblos y los soberanos. Y, sin embargo, el tiempo en que el conflicto entre unos y otros iba á surgir y agitar los Estados principales de Europa, se hallaba cerca. Este comienza en el siglo xvi; pero el movimiento dió principio por donde no se le esperaba: por la reforma religiosa.

(1) Téngase presente que tal era el aspecto de la evolución política al tiempo de aparecer esta obra, si bien de entonces acá han variado mucho las cosas y son muy diferentes los problemas que preocupan á los hombres de Estado y agitan á las sociedades modernas. (N. de los T.)
