

MAQUIAVELO Y LOS SOFISTAS*

El presente trabajo une dos épocas distantes de acción y pensamiento político en las que, a pesar de ello, se da una manera similar de considerar los hechos y los hombres. El aspecto en que han sido tomados es muy limitado, el de su actitud frente a la justicia o, más precisamente, su justificación de la injusticia.

Lo que puede unir a los sofistas y Nicolás Maquiavelo es algo que se podría llamar cinismo político. Cínico viene del griego *kyon* que significa perro, de ahí *kynismos* que ha venido a significar desvergüenza en defender o practicar acciones vituperables. Cínicos son los que justifican sus propios actos haciendo caso omiso de normas objetivas de vida que pudieran afectarlos. Un cinismo político, por tanto es la actitud que sitúa a la actividad política y sus fines por encima de cualquier consideración moral, o desestimándolas o concibiendo a la moral como lo que conviene a la fuerza, a la imposición y por el hecho de ser tal imposición. Es decir, transforma a la moral de norma o guía de la acción en norma derivada de la acción, norma destinada a justificar la acción. Esta actitud sitúa también al Estado, o mejor, *al poder* por encima de una finalidad ética convirtiéndolo en fin para el cual todos los medios son lícitos. La actitud que comentamos se da tanto en Maquiavelo como en los sofistas. Se dio en los sofistas la sujeción de la moral a la fuerza, principalmente y en Maquiavelo la sujeción al interés del poder, pero la actitud básica es la misma.

Los sofistas llegaron a Atenas por motivos diversos, o como embajadores de su ciudad como es el caso de Gorgias de Leoncini, o atraídos por ser la ciudad el centro espiritual de la época. En todo caso, al menos en el caso de los maestros, se trataba de respetables extranjeros, los que provenientes de regímenes no democráticos, no formados tampoco en la democracia, no tenían ningún tipo de afección por ella. Por esto y por su condición foránea no participan directamente en la vida política ateniense.

*Este artículo se basa en una conferencia que con el título "los contradictores de Platón, precursores de Maquiavelo", fue dictada por el autor en la Universidad Austral de Chile, Valdivia, en octubre de 1969.

velo", fue dictada por el autor en la Universidad Austral de Chile, Valdivia, en octubre de 1969.

se. El problema se presenta con sus discípulos, aquellos jóvenes atenienses, coetáneos de Platón los que, contrariamente a éste, no siguen a Sócrates sino a estos maestros extranjeros poseedores de ciertas prácticas de gran utilidad para el éxito personal en una organización política como la de Atenas y que, por una suma de dinero, estaban dispuestos a entregarlas con muy buenos resultados.

Los sofistas, entonces, entregan ciertas doctrinas engendradas en su experiencia política y ciertas como prácticas, como la retórica la que se define como productora de “persuasión sobre lo justo y lo injusto”, en la que lo que importa es convencer a auditorios masivos sin importar sobre qué se convence; doctrinas y prácticas que niegan la existencia de cualquier noción objetiva de verdad, bien o justicia las que aplicadas en Atenas conducirían a su democracia hacia el abismo de la demagogia que corroe y la tiranía que oprime y daña. Es necesario, sin embargo, hacer una distinción dentro de los sofistas, distinción que hace el mismo Platón cuando presenta a las dos generaciones de sofistas, la de los antiguos maestros, como Gorgias o Protágoras y las de sus discípulos u otros sofistas más jóvenes como es el caso de los reproches que le hacen a Gorgias sus seguidores Polos y Calicles por sus concesiones a la ética imperante al no atreverse a declarar que el orador puede desconocer lo que sea lo justo y lo injusto e incluso así enseñarlo.

La democracia ateniense, democracia *inter pares*, en la que los *pares* eran pocos, había pasado ya sus momentos mejores, habían pasado los días de Pericles que fueron los días de Sócrates, advirtiéndose síntomas de peligrosa decadencia. La tiranía, antítesis del espíritu ateniense en el siglo v hacía asomos de cuidado como el de la Tiranía de los Treinta, impuesta por los vencedores espartanos, junto a esto los sofistas tenían gran éxito con sus ideas despóticas. Esta democracia se había regido por una norma, por un principio moral: “haz el bien a tu amigo y el mal a tu enemigo” y así lo preconizaban los poetas moralistas Píndaro y Esquilo. Píndaro canta: “ame o a mi amigo; contra el enemigo me lanzaré insidiosamente a manera de lobo”, (Pind., Píticas, II, 83 y ss.) y Esquilo afirma en las coéforas que “es piadoso el corresponder con males al enemigo” (Esq. Coef., 123). Platón es el primero que se opone a esta ética tradicional

afirmando vigorosamente que no se debe hacer el mal a nadie y en ningún caso. (Pl., Rep., I, 335e).

La defensa de la injusticia como principio primero de la acción política la encontramos en la exposición de Trasímaco en el libro I de *La República* quien enfáticamente proclama “sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c). Distingue Trasímaco tres tipos de gobierno en las ciudades, que son los tres considerados tradicionalmente: tiranía, democracia y aristocracia. El que gobierna en cualquiera de estos tipos de organización política es siempre aquel que es más fuerte en ellas. Este establece las leyes de la ciudad y constituye lo que es justo dentro de sus límites (338e) y eso justo es lo que al que gobierna conviene, por lo que, por distinta que sea la estructura que se den las ciudades, lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene al gobierno constituido, i. e., al más fuerte. Ahora bien, el gobernante, en cuanto gobernante, no se equivoca por lo que jamás una ley o decisión le será desfavorable.

Lo expuesto evidencia claros principios de cinismo político, pero éstos no se ven, hasta el momento, necesariamente relacionados con la tiranía y el mismo postulado podría darse en una democracia o una aristocracia. Mas el mismo Trasímaco establece luego la alianza. La justicia es “conveniencia para el gobernante y poderoso —dice— y daño propio del obediente y sometido” (343e), lo que hace al gobernante feliz, no así a los súbditos, e incluso esta felicidad es máxima en la realización de la máxima injusticia. La injusticia extrema es la tiranía la que según Trasímaco “arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes sino en masa” (344a). Si cualquier particular griego hubiera sido sorprendido en alguno de estos actos, habría sido castigado, sin embargo, el tirano no puede serlo “y es llamado por ello feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia” (344c). Y concluye cínicamente: “porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla sino a sufrirla”. (Ibid.). Esta violenta posición de Trasímaco de sostener valóricamente la injusticia, de mostrar su ventaja, de considerarla fuente de poder y felicidad así también como considerar que sus detrac-

tores sólo lo hacen por temor, este immoralismo militante, lo volvemos a encontrar en un nivel teórico superior en el diálogo *Gorgias*. En él, Polos defiende las ventajas de la injusticia y de la impunidad del acto injusto y Calicles fundamenta el derecho del más fuerte.

Polos acomete el tema de la tiranía presentándola como fuente del mayor poder y felicidad. El tirano es el más poderoso pues tiene la posibilidad de disponer absolutamente de la vida y los bienes de los demás, lo que constituye también la mayor felicidad. Infeliz, por el contrario, es aquel que es víctima de una injusticia o el que recibe castigo por una cometida. De ahí su respuesta a Sócrates, sostenedor de la tesis contraria: “si un hombre es apresado en el momento en que trata de arrebatarse injustamente el poder absoluto de la ciudad y una vez detenido y torturado, se le mutila, se le queman los ojos y después de haber sufrido él mismo otros muchos ultrajes de todas clases y de haber visto sufrirlos a sus hijos y a su mujer, es finalmente crucificado o untado en pez y quemado, este hombre será así más feliz que si se libra de estos suplicios, se establece como tirano y gobierna durante toda su vida haciendo lo que quiere, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y los extranjeros? (Pl., *Gorg.* 473 b-c). Pero se trata de una argumentación retórica que elude el plano ético en el que pretende moverse Sócrates. Para la sofística, entonces, aquí representada en la persona de Polos indiscutiblemente es peor padecer una injusticia que cometerla. El mayor bien es precisamente cometerla y no recibir castigo por ella ya que da poder y felicidad, situación que se da en mayor medida en el tirano. Luego está el cometer injusticia y padece castigo y, por último el que recibe injusticias.

Calicles retoma este tratamiento y fundamenta en la distinción, común entre los sofistas entre la (*nómos*) y naturaleza (*fysis*). (Cfr.: *Rep.*, 358e; *Protag.*, 322d-337c; *Critón*, 50; *Leyes*, 626a). Para Calicles las cosas pueden considerarse desde dos puntos de vista: el punto de vista de la ley y el punto de vista de la naturaleza. “En la mayor parte de los casos —afirma— son contrarias entre sí la ley y la naturaleza” (*Gor.* 483a) y así, por naturaleza es más feo todo aquello que significa una desventaja, como es el caso de sufrir una injusticia, pero de

acuerdo a la ley lo más feo es cometerla. Esta flagrante contradicción es aparentemente inexplicable, porque sufrir una injusticia es indigno de un ser humano, es propio de un esclavo y un esclavo es un ente de naturaleza tal para Calicles que “más le vale morir que seguir viviendo” (483b) ya que “aunque reciba un daño y sea ultrajado no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese” (ibid.), por lo que en este mundo de la fuerza es un ser sin defensa ni destino. La contradicción entre *fysis* y *nómos* se explica sólo por que la mayoría, constituida por hombres débiles y la multitud son los que establecen las leyes, las que son dictadas en su propio beneficio. El enunciado anterior ya había sido formulado por Transímaco y queda ahora justificado a través de la ley. Pero la ley no es hecha según los principios de la naturaleza, según ese orden natural que rige toda la actividad de lo que nos rodea, sino según los intereses impuestos por la mayoría y los débiles. Esto es lo que explica que la naturaleza y la ley sean contradictorias. Los más, para mantener este estado de cosas “disponen las alabanzas y determinan los vituperios” (ibid.), es decir establecen la escala de valores de esa sociedad, señalando lo laudable y lo condenable para con esto atemorizar a los más fuertes e impedirles el pretender tener más que la mayoría. Pero, para Calicles, la naturaleza misma muestra que lo justo es lo contrario, lo justo es que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es (483d) y así lo demuestra en todas partes, tanto entre los animales como entre las diversas razas humanas. Y nos encontramos otra vez con que en la realidad cotidiana hay un orden interno, orden que no es determinado por la ley ni las mayorías y ese orden debe ser justificado, teorizado y así lo hacen Polos y Calicles quienes se muestran claramente en la línea de lo que aquí se ha llamado un cinismo político, han dado definiciones de lo justo, pero definiciones tales que sirvan de base a la acción tiránica que es lo que se quiere justificar.

Las tesis sofísticas no constituyen propiamente una teoría política, sino un violento esbozo de un régimen en el que reina la injusticia y ellos, como aliados de ese sistema, intentan darle una base teórica, ideas y seudoprincipios que lo justifiquen y, aún más, lo coloquen como lo único auténtico según la naturaleza de

las cosas. Esta actitud la encontramos también en Maquiavelo el que valida sus consejos en una concepción del hombre que él asegura ser real, es decir, no apunta como Platón a lo que el hombre *debe ser* y a construir una República en la que las cosas y los hombres sean regidos por principios que estén por encima de las virtudes y defectos humanos, sino a justificar y explicar lo que *es*, los tiranos, los gobernantes, los hechos políticos son así y eso debe tener una base teórica. Son las consecuencias del prestigio de la razón, lo que no puede hacerse según razón debe al menos respaldarse con ella.

El pensamiento político de Maquiavelo responde a una concepción de la historia y a una concepción del hombre. Bajo el aparente suceder caótico de los acontecimientos, discontinuo y caprichoso cree percibir un orden profundo y relaciones causales permanentes. La historia tiene su lógica y se cumplen en ella principios tan rigurosos y necesarios como los que imperan en los dominios de la realidad natural. El pensamiento cristiano medieval también creía en un orden histórico, el hombre debía recorrer ciertos pasos previamente determinados: creación, pecado, redención y juicio final. En la Edad Media, ese orden responde a una concepción teológica, es el cumplimiento del plan de Dios. En Maquiavelo, hombre plenamente renacentista, el centro se traslada de Dios al hombre y está en él la clave de los acontecimientos porque las leyes rectoras del correr de la historia “no son más que manifestación de los principios invariables que informan el modo de ser del hombre” (L. Arocena, Introd. a *El Príncipe*. Univ. P. Rico). Así la historia pierde su carácter lineal para adquirir uno en cierto modo circular, carácter que le permite a Maquiavelo abstraer un conjunto de reglas y normas aplicables siempre, en todos los reinos, por todos los príncipes. “Me parece —escribe— que todos los tiempos vuelven y nosotros somos siempre los mismos” (*Discorsi*). Piensa, incluso, que si al mundo volviesen los mismos hombres debido a que se repiten los acontecimientos “no pasarían nunca cien años sin que nos volviésemos a encontrar juntos haciendo las mismas cosas que ahora” (ibid.). Es decir, los hombres cambian, pero la naturaleza humana permanece siempre idéntica, las mismas pasiones producirán los mismos efectos. No dedicó, es cierto, una obra especial al hombre, pero en

El Príncipe encontramos varios juicios por demás decidores. Por ejemplo, en el capítulo xvii dice a propósito de la antigua cuestión de si el gobernante debe ser temido o amado, que “siendo difícil que estén juntos —temor y amor— mucho más seguro es ser temido que amado... porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros y codiciosos de ganancias: mientras les favorecen son completamente tuyos y te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos... cuando la necesidad está lejos, pero si se acerca se te vuelven”. Y agrega: “los hombres temen menos ofender a quien se hace amar que al que inspira temor porque la amistad es sólo un lazo moral, lazo que por ser los hombres malos rompen en muchas ocasiones, dando preferencia a sus intereses”. “Sobre todo absténgase de quedarse con sus bienes, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”. Evidentemente hay aquí una concepción pesimista de la naturaleza humana y esta concepción le obsesiona. En una carta de 1512 concluye “duele más a los hombres la pérdida del poder que la muerte de un padre o de un hermano; y es que la muerte se olvida a menudo y lo que se poseyó, jamás” (cit. por Arocena, *ibid.*).

Este es el estado real y verdadero de las cosas humanas sin mistificaciones. La historia vuelve, los acontecimientos se repiten, las situaciones se vuelven a presentar y esto ocurre porque el hombre, sujeto agente de la historia, es siempre el mismo.

Dado que el transcurrir histórico es así para Maquiavelo teoriza sobre él tal como es y aquí su unión con los sofistas. Teorizar una situación dada, justificar con una concepción del hombre y la historia lo injustificable, el mal, el crimen, el despojo, la injusticia. Esto le permite presentar al Estado como fin supremo y la conservación del poder como la suprema actividad del gobernante, de ahí su consejo “cuanto haga un príncipe por conservar el poder y la integridad de sus estados, se considerará honroso y lo alabarán todos...” (*El Príncipe*, Cap. xix). Esta afirmación se funda en que él, contrariamente a lo hecho por muchos pensadores a lo largo de la historia, prefiere las cosas tal como son, “la verdad efectiva de las cosas” y no imaginar “repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad”

(Cap. xv), porque es inmensa la distancia que separa lo que se debería vivir y lo que se vive. Ideal sería lograr tener un príncipe lleno de virtudes, pero el modo de ser de los hombres no lo permite, lo que hará que el príncipe no busque la perfección en sí sino que solamente busque evitar los vicios que lo perjudican en cuanto gobernante: “el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le privarían del poder y aun prescindir, mientras le sea posible, de los que acarrear tales consecuencias” (ibid.). Sin embargo, no debe importarle la crítica por estos vicios por que ellos le permiten conservar el poder.

Así dedica un célebre capítulo, el xviii, a “como deben guardar los príncipes la fe prometida”. la palabra empeñada, débil fundamento de pactos y alianzas y de la precaria estabilidad política de la época. Es laudable para un príncipe guardar la palabra prometida y así “vivir con integridad y no con astucia”. Si todos los hombres fueran buenos esto sería posible, pero como sabemos no lo son y prima el interés del Estado lo que le permite aconsejar sin tapujos que “no debe un príncipe ser fiel a su promesa cuando esta fidelidad le perjudica y han desaparecido las causas que le hicieron prometerla”. Siendo estos los principios, el gobernante puede engañar a su amaño, puede prometer para engañar, para postergar y no cumplir porque así lo necesita el Estado. El bien del Estado, entendido de esta manera, permite muchas cosas más como asesinar, ofender, despojar, pero con una salvedad, que la ofensa sea grande: “téngase muy en cuenta —dice— que a los hombres se les debe ganar o anularlos porque de las pequeñas ofensas se vengan, pero de las grandes no pueden; por ello el agravio que se les haga debe ser de los que no permitan temer venganza”. Permite, incluso, devastar otros estados para evitar ulteriores dificultades ya que, según el florentino “no hay medio de posesión más seguro que la ruina” (Cap. v).

Los actos mostrados, como corresponde a la línea que se sigue, deben tener justificación, y la tienen, curiosamente, en el mismo principio que fundamentaba hechos similares para Trásimaco y Calicles, el derecho del más fuerte. El poderoso debe tener más que el débil y el débil debe obedecer. Nos encontramos con dos de estas afirmaciones en *El Príncipe*. La pri-

mera sostiene “no hay ciertamente ambición más natural que la de adquirir y cuando la satisfacen los hombres que tienen poder para ello son más dignos de elogio que de censura” (Cap. III). Y la otra: “entre los armados y desarmados no hay proporción alguna, y la razón rechaza que los armados obedezcan de grado a los desarmados” (Cap. XIV).

Establecido el derecho del más fuerte, se puede comprender en qué consiste la política y se ve que es la permanente lucha entre el pueblo y los poderosos, en la que los poderosos tratan de oprimir al pueblo y éste trata de evitar ser oprimido.

Al cabo de este corto buscar, tenemos que en la base de ambos pensamientos tiránicos se encuentra el mismo temple anímico. Tanto para Transímaco o Calicles como para Maquiavelo, la igualdad de los derechos de los hombres no tiene sentido, hay una imposibilidad de que cualquier equilibrio subsista cuando hay desigualdad de poder y en el momento en que el que gobierna lo desea desaparecen los derechos. Tanto el uno como los otros dan a esto una justificación moral y lo transforman en lo éticamente lógico y estimable, los sofistas en forma retórica, Maquiavelo por el camino de la fría y acabada concepción teórica que no deja resquicio, salvo un vago aprovechamiento de la fortuna, de la oportunidad, fortuna a la que, por lo demás, la astucia puede torcer la mano.