



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA

Nº 5  
2 Ejm.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS  
PROFESIONALES "ACATLÁN"

"POLÍTICA E HISTORIA EN KANT Y MAQUIAVELO"



T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A  
VELASCO GUZMÁN LUIS ANTONIO

MÉXICO, D.F.

1994



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre.

# i n d i c e

Introducción.	p. 1
Primer Capítulo. Sobre la hermenéutica de los Textos Politicos.	p. 7
A. Un ensayo hermenéutico.	p. 7
B. Sobre algunas consideraciones para una interpretación adecuada de los escritos maquiavélicos y kantianos.	p. 25
a. Maquiavelo.	p. 27
b. Kant.	p. 35
Segundo Capítulo. Sobre las concepciones maquiavélica y kantiana de la historia en su relación con la política.	p. 45
A. Exposición de las concepciones maquiavélica y kantiana de la historia.	p. 48
a. <u>Los Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio.</u>	p. 48
b. <u>Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.</u>	p. 66
Conclusiones. Exposición de los límites y de algunas reflexiones personales acerca de este trabajo.	p. 80
Notas.	p. 87
Bibliografía.	p. 95

## Política e Historia en Kant y Maquiavelo.

### Introducción.

El presente trabajo es el resultado de la gestación de una sola idea de las muchas que se sembraron en el Seminario de Pre-especialización en Filosofía Política de mi generación. En aquel Seminario, de feliz memoria, se analizaron varias obras clásicas de filosofía política -y de lo que ahora se denomina ciencia política. Durante esos dos breves años se leyeron, analizaron y comentaron algunas obras de Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Kant, Hegel y Platón, y aunque a simple vista parece que no hubo un hilo conductor que guiara al Seminario hacia una meta bien definida, intentaré explicar brevemente en esta primera parte de la "introducción" como nuestro curso no careció de él.

Durante el Seminario se señalaron varios temas; tantos, cuantos lográbamos vislumbrar en las obras analizadas. Con toda esta asombrosa variedad hubo, no obstante, varios ejes que le daban al Seminario el carácter de sistemático, tales como el problema hermenéutico, el de la concepción de la guerra, el del estado de naturaleza, el de la ley natural, el del derecho natural, el de la naturaleza del gobernante y el del tipo de gobierno más adecuado, entre los tópicos de mayor importancia, pero hubo uno que sirvió de eje a lo largo de todo el Seminario: la innegable oposición entre la filosofía y la política.

Cada una de las obras que analizamos, sin excepción, mostraron de alguna manera la oposición antedicha. Nuestro curso trataba

de indagar siempre esta relación de manera profunda y esclarecedora. El trabajo que presento a continuación no es sino la germinación de un tema que se encuentra en el marco de la filosofía política y de la oposición recién citada, y fue el caso que reflexionando sobre esta situación me surgió la idea de analizar, desde el punto de vista de la filosofía política, aquella oposición. Pero mi interés en este problema me llevaba a tratar de encontrar, primero, una respuesta que hiciera patente el problema y después, que ofreciera otra posibilidad de enfrentarse a él. Teniendo en cuenta lo anterior no encontré mejor solución que indagar la importancia de una concepción de la historia (precisamente, desde el punto de vista de la filosofía política) que me acercara a la comprensión de los asuntos políticos. El objetivo fundamental de este trabajo consiste, pues, en realizar un estudio sobre la importancia de la concepción de la historia que sirva para la correcta interpretación de cualquier fenómeno político desde el punto de vista de la filosofía política.

Que mi estudio sea dirigido por aquel punto de vista se vuelve natural y casi necesario desde que este trabajo surge del seno de un Seminario de Filosofía Política, pero esto es sólo una de las causas que explican esta visión tan esencial en mi trabajo. Otra razón importante es que la concepción de la historia que estudio a lo largo del presente, aportará una visión diferente de la que puede aportar el historicismo. En este sentido, mi intención es señalar y estudiar una concepción de la historia que resulte útil a la política, lo cual sólo puede llevarse a cabo si el estudio que muestro en mi trabajo no está contaminado -por así decirlo- del espíritu historicista que

imperera en nuestra época, sino sólo si se lleva a cabo sobre los fundamentos esenciales de la filosofía política. No es mi intención exponer aquí lo que el historicismo sea ni las consecuencias a que irremisiblemente nos llevaría en lo tocante a una concepción de la historia y hasta de la filosofía política misma, sin embargo, si es un conocimiento que se presupone necesariamente para la correcta comprensión de este trabajo.

Para lograr mi objetivo expondré la concepción de la historia que se aboca a dar una interpretación de la política en dos pensadores que se ocupan de ella. Los pensadores que tengo en mente son Maquiavelo y Kant. Considero que esta elección no es fortuita puesto que con ambos pensadores puedo señalar dos concepciones de la historia absolutamente diferentes y que, no obstante, se ubican en el eje que rige a mi estudio. Con sus posturas podremos realizar una comparación que servirá para evitar a toda costa una visión ciclópea acerca de la concepción de la historia. Confío, asimismo, que mi estudio aporte una interpretación adecuada de los fenómenos políticos para comprender un poco la naturaleza de la política y, con ella, la del hombre.

Inserté a Maquiavelo en mi trabajo porque él se considera a sí mismo como el mayor descubridor de su época respecto a la comprensión de los asuntos políticos, como el Colón, no de nuevos continentes geográficos, sino de nuevos continentes políticos, y una de las ideas en que se apoya para hacer tal afirmación es la de su concepción de la historia. Según él, escribe historia el hombre experto y superior, y el único hombre capaz de extraer algo elevado y grande de la interpretación del pasado será el lector de la historia que ha tenido

experiencia de algunas cosas en forma más elevada y grande que todos los demás. Las lecciones que se pueden obtener de la historia son, indudablemente, de gran valía, pues ellas, al explicar como es el hombre mediante hechos particulares que ya fueron, permite al hombre del presente seguir "ejemplos", tal como Alejandro siguió a Aquiles. Según Maquiavelo, tales enseñanzas dan la posibilidad de ilustrar y formar a grandes hombres siguiendo sus victorias y evitando sus derrotas, mas considero que Maquiavelo no sólo se refiere a ese tipo de enseñanza, pues su obra -con todo y su enseñanza- quedaría limitada por su propio tiempo debido al progreso de las nuevas épocas, sino que necesariamente se tiene que referir también a la enseñanza que se puede obtener de ese estudio para comprender al hombre observando tanto lo que es digno de tomar como paradigma como las fallas de los hombres. En este sentido, su concepción de la historia propone una piedra de toque para la comprensión de la política, así como un secreto de gran valor para el político, pues gracias a la previa comprensión de la naturaleza humana, de lo que el hombre es, el político puede obtener la sapiencia política necesaria de la que se valdrá para salir adelante en su empresa, la cual, por definición, es pública y concierne a todos.

Inserté a Kant en mi trabajo porque lo considero como un pensador que aporta una nueva concepción de la historia para la interpretación de la política. Kant no se ciega frente a la propuesta de la utilidad de la historia al modo maquiavélico, antes bien, la tiene muy presente, pero su intención es otra muy distinta: Kant es el primer pensador cuya filosofía política se muestra como una



filosofía de la historia con un marcado énfasis en el terreno moral de las acciones humanas. Lo relevante de la historia, según él, no es su utilidad para con el político, sino para con la totalidad del género humano; según Kant, la historia muestra el progreso inevitable del género humano hacia mejor en el terreno de lo moral, aunque tal progreso sea casi imperceptible. Este progreso tiene su fundamento en el desarrollo de la ilustración basada, a su vez, en la recta razón y la buena voluntad.

El camino que seguiré para llegar al objetivo de mi trabajo es el siguiente: en un primer momento, plantearé el postulado del que me serviré para dar razón al por qué se requiere de una hermenéutica adecuada para la comprensión de los escritos políticos en general e intentaré explicitar este primer punto tanto en la obra política de Kant como en alguna selección de la de Maquiavelo. Posteriormente, sobre los fundamentos de esa hermenéutica, estableceré los lineamientos de la concepción de la historia en ambos pensadores e intentaré mostrar la relación existente entre el conocimiento de la historia y la política -basándome en algunos temas que considero son de gran importancia para la filosofía política. Y en las conclusiones, señalaré mi punto de vista acerca del estudio que llevé a cabo.

Antes de concluir la presente introducción quiero hacer patente que soy consciente respecto a las consecuencias que pueden sobrevenir al intentar la realización de un trabajo como el que acabo de preludear, sobre todo, cuando se considera que el tal trabajo intentará ser una comparación de dos grandes pensadores. El deseo de evitar cualquier visión parcial sobre nuestro tema nos

coloca irremediabilmente en un paraje de obstáculos: imperfección, simplificaciones y un número, quizás inenarrable, de errores. Sin embargo, creo que todos estos obstáculos pueden ser salvados si el desarrollo de la comparación hace patente una visión de la historia que tiene la facultad de aproximarnos (por poco que sea) a la naturaleza de la política y a la del hombre.

Por último, he de señalar que este trabajo de investigación que presento como "tesis profesional", únicamente quiere ser un ensayo que permita una re-consideración de la naturaleza humana apoyándose en las concepciones de la historia que aportan tanto Maquiavelo como Kant, intentando discernir su concepción sobre la política. Por tanto, y sólo desde este punto de vista, se explica que esta investigación no pretenda ser un trabajo definitivo, un tratado, pues únicamente aporta las bases para establecer una distinción que posibilitará la presentación de un panorama más amplio sobre un problema que debería interesar a cualquier hombre: el estudio de su propia naturaleza.

"--Pues yo le tengo en italiano -dijo el Barbero-:  
mas no le entiendo.

--Ni aún fuera bien que vos le entenderades -respondió el Cura."  
Don Quijote de la Mancha, I,vi.

[Título del capítulo que trata] "De cosas que dice Benengeli, que  
las sabrá quien las leyere, si las lee con atención."

Don Quijote de la Mancha, II,xxviii.

## Primer capítulo

### Sobre la hermenéutica de los textos políticos.

#### A. Un ensayo hermenéutico.

Todos los escritos políticos presentan un grado de hermeticidad. Si se desea comprender algún texto de este tipo se requerirá de una hermenéutica que desentrañe las verdades que su autor prefirió ocultar. La razón de este ocultamiento ve su origen fundamentalmente en la oposición natural entre filosofía y política, mas no es mi interés estudiar esta oposición en el presente apartado de mi trabajo con la profundidad con la que deseo indagar el punto que se refiere a la necesidad de encontrar un proceso de des-cubrimiento de las verdades ocultas, esto es, a la necesidad de la hermenéutica.

El que prefiera estudiar el método hermenéutico empleado por un pensador para exponer sus ideas políticas a estudiar la oposición entre filosofía y política se debe a que esta oposición puede verse claramente con muy poco esfuerzo del lector si éste echa un vistazo a la biografía del pensador o si lee alguna de sus obras en las que se haga patente esta situación.<sup>1</sup> Mientras que hablar de la hermenéutica empleada o propuesta por algún pensador referente al des-cubrimiento de sus verdades, es un tema que requiere de mayor análisis y profundidad, además de que este mismo

estudio permitirá observar no sólo la oposición entre filosofía y política (o comunidad), sino también, cómo decidió el tal pensador "resolver" (encubriendo sus verdades) la antedicha oposición. Considero que con este estudio se gana el acercamiento al problema de la oposición entre filosofía y política, además de que se observará con detenimiento y atención un "ejercicio hermenéutico", tratando de iluminar diversos aspectos del problema.

Podría ser útil para este primer objetivo de mi trabajo algún texto político de cualquiera de los filósofos que han expuesto su teoría respecto a la política. Sin embargo, creo que sería más enriquecedor realizar un análisis breve de un texto político en el que el propio autor haga explícito el problema de la hermenéutica, y en este sentido, no cabría ninguna duda ni podría esperarse objeción alguna por parte de los lectores si dedico las primeras páginas del presente trabajo al análisis de una obra de Spinoza.

De las pocas obras que escribe Spinoza, sólo hay una que dedica un capítulo entero al problema que ahora me interesa. Esta obra es: El Tratado Teológico-Político.<sup>2</sup> Este tratado presenta en su capítulo VII el tema "de la interpretación de la Escritura" (Pg. 286), pero para que no sorprenda al lector con lo que voy a tratar considero prudente realizar una breve reseña del Tratado antes de hablar acerca del tema que me interesa. Afortunadamente, Spinoza mismo ya realizó esta reseña, que me proponía llevar a cabo, en el Prefacio de su obra, por lo que evitaré la repetición aburrida que podría hacer de la obra y ganaré espacio para hablar de algunos temas importantes de la misma para mi investigación. El título completo de la obra es:

"Tratado Teológico-Político que contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no solamente es compatible con la conservación de la piedad y con la paz del Estado, sino que no puede ser destruida sin que al mismo tiempo se destruyan la paz del Estado y la piedad misma". (Pg. 211).

Vale la pena observar la totalidad del título de esta obra porque en él, el propio Spinoza expone a sus lectores clara y sintéticamente lo que su Tratado contiene. Sin embargo, lo que considero más relevante de este título explicativo es que el autor señala algo que no todo lector puede ver, y es que no todo lector haría el siguiente raciocinio: si la libertad de filosofar es compatible con la conservación de la piedad y la paz del Estado, pero no sólo eso, sino que además se considera que no podría subsistir la paz del Estado ni la piedad de sus integrantes si se destruyera esta libertad de filosofar, se deduce que la actividad humana que está por encima de todas -aun de la política y la economía- es ni más ni menos que la filosofía, siendo ésta una afirmación que sólo los filósofos o estudiosos de filosofía pueden entender (de aquí el reducido círculo de lectores que podrían hacer este raciocinio llevándolo hasta sus últimas consecuencias), y para comprobar esta afirmación mía, sólo basta echar una mirada a la opinión vulgar contemporánea acerca de cuál es la actividad humana más importante porque posibilita la paz del Estado, esto es, porque posibilita que el hombre viva en comunidad, y nos encontraremos con las consabidas respuestas: la política, la economía, y alguno que otro, la religión. Y ahora, es cuando vale la pena preguntarse todavía lo siguiente: Al encontrarnos con tales respuestas, ¿podría ponerse en duda el hecho de la inexistencia de la piedad y de la

paz del Estado? Yo no encuentro argumentos suficientemente sólidos que pudieran contraponerse a nuestra dolorosa situación, pues al destruir la libertad de filosofar, junto con su reconocimiento, el vulgo se deja guiar por quienes son incapaces de mantener la paz y la piedad del Estado. Mas esto es un tema que no se encuentra en los objetivos del presente trabajo, sin embargo es preciso tenerlo siempre presente ya que con él se esclarece la concepción de la filosofía que tiene Spinoza y con las preguntas que se hicieron se puede ver cómo el Tratado no va dirigido, desde su título, a personas que no se dediquen a la filosofía. Pero además, cabe añadir que sobre estas premisas se puede edificar una concepción de la filosofía realmente innovadora: la filosofía se torna un quehacer "útil" pues condiciona la posibilidad de la paz y de la piedad públicas, y no pecaría de vanagloria al afirmar, por tanto, que el fin último del Estado -tal como lo entiende Spinoza en este título explicativo- es la filosofía misma; o en otras palabras, Spinoza considera que el mejor régimen es aquel en que se da la libertad de filosofar.

Ahora bien, para obtener el mejor régimen Spinoza tiene que llevar a cabo algunos cambios sobre la tradición y esto lo explica, precisamente, en su Prefacio y lo lleva a cabo (o sienta las bases para llevarlo a cabo) en el desarrollo de su Tratado. El primer punto con el que Spinoza se enfrenta es el de la crítica a la religión; para él, habría que "depurarla" aún cuando se tenga que recurrir un poco a la discusión y por tanto se le considere como un sacrilego por dudar de la interpretación tradicional (ortodoxa) de la Escritura; pero hacia donde va Spinoza es al análisis y a la

eliminación de la superstición, pues ésta fundamenta a la religión que nuestro autor critica: la causa de la superstición la halla en el temor que se da en la propia naturaleza humana ante lo que se le presenta al hombre como desconocido y es, en particular, un medio idóneo para gobernar a la multitud, puesto que se mueve en el ámbito del desconocimiento absoluto de las causas de las cosas, y por lo que Spinoza desea eliminar a la superstición es porque su consecuencia inmediata es la esclavitud (P.-p. 217-219) y no puede tolerar que en su régimen óptimo se mezcle algo de esclavitud - mucho menos respecto al filosofar.

El segundo punto con el que Spinoza continúa es una proyección de lo que requiere para llevar a cabo el primero: no sin hablar poco de la persecución, señala que su obra es útil porque en ella disipa ciertos prejuicios (sobre todo de la religión y del derecho de los poderes soberanos); para ello, él mismo lo señala, requiere de un nuevo examen de la Escritura que, a su vez, requiere de un método innovador. En este método, por ejemplo, señala que la autoridad de los profetas ha de limitarse sólo en lo que toca a la práctica de la vida y a la virtud, y que en todo lo demás sus opiniones carecen de verdadera importancia; que la ley divina será aceptada sólo si no difiere de la ley natural, etc.

El tercer punto con el que Spinoza prosigue tiene que ver con lo que él considera parte de la naturaleza humana y señala burlescamente cómo las opiniones de los hombres respecto a la religión en particular (mas se sobreentiende que no únicamente respecto a la religión, sino a todas sus opiniones y creencias), al no fundarse en algo sólido se encuentran en una inconstancia

permanente . Esta situación obliga a Spinoza a afirmar contundentemente en el mismo Prefacio su concepción en torno al derecho natural.

El cuarto punto con el que Spinoza continúa deja en claro lo que él considera como el derecho natural de los hombres, que consiste en que cada uno no tiene más límites que los de sus deseos y de su poder; según este derecho, nadie está obligado a vivir a merced de otro, y que, lejos de eso, cada uno es el defensor constante de su propia libertad. Estas ideas son las que todo lector habrá de tener en cuenta para la correcta comprensión de su tratado.

Por último, Spinoza señala que su obra es para filósofos y que además, es útil -tal como ya lo mencionamos en la explicitación del título completo de su tratado-; sin embargo, no olvida mencionar que en tanto súbdito-pensador nada ha escrito que no someta de buen grado al examen de sus soberanos y que aunque ha hecho todo lo posible por no engañarse, bien pudo errar, señalando -no obstante- en las últimas líneas de su Prefacio que ha intentado conformar sus escritos con "las leyes de su patria, con la piedad y las buenas costumbres".

Los cinco puntos principales que Spinoza trata en su Prefacio se relacionan íntimamente entre ellos y su explicación se ve a lo largo de la veintena de capítulos que conforman su Tratado Teológico-Político. Sin embargo, tiene un capítulo dedicado a la interpretación de la Escritura basada en su método innovador que bien se puede considerar como uno de los capítulos fundamentales no sólo por la exposición de su nuevo método, sino por la compleja



interacción que se da en él de los cinco puntos fundamentales que hemos señalado. El punto que trata de manera general la crítica de la religión tiene que ver necesariamente con el antídoto que eliminará a la superstición, base de la religión; mas ésta será exterminada si se sigue un método innovador en la interpretación de la Escritura. Sin embargo, este nuevo método sólo es posible en la medida en que se tolere su concepción del derecho natural y, sobre todo, si se concibe a la filosofía como la actividad necesaria -y por tanto, "útil"- para la sobrevivencia del Estado, pues sólo sobre ella se sostienen la piedad y la paz del mismo. Por esta razón, pues, considero necesario un análisis del capítulo en cuestión. Otra razón que justifica el siguiente análisis es que al ser el paradigma hermenéutico de la Escritura el que se está exponiendo, vale la pena tenerlo presente en toda la lectura de la obra del propio Spinoza, pues él mismo está señalando la manera adecuada para acercarnos a un texto, sobre todo, a un texto que no tiene que "entenderse" sobre la base de la superstición, sino ante todo, sobre la de la razón bien fundada.

El método que guiará su investigación -nos dice en el capítulo VII de su Tratado es el de la "interpretación natural", que consiste en trazar una historia fiel de los fenómenos aludidos en los textos sagrados para llegar posteriormente a definiciones exactas de las cosas naturales partiendo de datos seguros. Ante todo, debe hacerse una historia fiel de la Escritura para poder deducir legítimamente por serie de consecuencias el verdadero pensamiento de los autores de la Escritura. Aún cuando Spinoza dice que los libros de la Escritura fueron escritos para el vulgo, señala también que los libros santos contienen muchas cosas que se

se le encubren a la razón natural, mas este obstáculo puede salvarse ya que "para conocer casi todo lo contenido en la Escritura, no hay más que hacer, sino consultar a la misma Escritura Sagrada; así como para conocer la naturaleza, a la naturaleza debe interrogarse"(Pg. 287). Otras palabras para decir lo mismo es que el método que guiará a los hombres prudentes al conocimiento de lo contenido en la Escritura es el mismo método que ellos emplean para conocer la naturaleza. Pero para lograr esto, se requiere de un regla más para interpretar los libros sagrados y que Spinoza menciona más adelante: "no atribuir a la Escritura ninguna doctrina que evidentemente no resulte de su historia" (Pg.287).<sup>3</sup> Y con esto se amplía y esclarece la relación entre el conocimiento de la Escritura y el de la naturaleza, pues la lectura de los libros de la naturaleza ("physica") consiste en inferir las leyes y definiciones de los fenómenos naturales por los datos que la "historia natural" nos ha dado. De la misma manera, la interpretación de la Biblia consiste en inferir el pensamiento de sus autores de los datos que nos ofrece "la historia bíblica". Con lo anterior, parece que la interpretación adecuada de la Escritura se hace posible sólo si nos alumbramos con la "luz de la razón natural" y siguiendo el camino que la propia Escritura y su historia nos indican. Para esto, Spinoza ofrece las siguientes reglas hermenéuticas, que a la par de mostrarlas, ofreceremos una breve explicación acerca de lo que de ellas consideramos.

Spinoza señala que aquel que trate de comprender el verdadero sentido de las Escrituras...

[1.] "Debe explicar la naturaleza y propiedad del idioma en que

fueron escritos los libros santos, y el que hablaron sus autores." (Pg.288).

Esta regla señala la necesidad del conocimiento de la lengua hebrea y su historia particular, así como el idioma que hablaron los autores de los textos. La razón de esta petición es que sólo con ambos conocimientos (la gramática y la historia de las lenguas) es posible comprender el verdadero sentido de cualquier texto, porque sólo así nos acercáramos realmente a lo que el autor estaba pensando al escribir precisamente esas palabras y no otras. Si bien aceptamos esta primera regla para la hermenéutica, no ya de la Escritura únicamente, sino de cualquier texto hermético por las razones que el mismo Spinoza expone, también creemos oportuno señalar que la exageración de ésta nos conduciría a una serie de investigaciones interminables por razón de la densidad de contenido existente en la historia y la gramática de cualquier lengua que haría imposible todo intento de acercamiento al verdadero sentido de los textos crípticos. Otra manera de decir lo mismo, sería que si se llegara al extremo de la regla recién enunciada para la comprensión adecuada de cualquier texto, deberíamos, antes de estudiar el texto, llegar a ser excelentes gramáticos y perfectos conocedores de la historia de las lenguas, lo cual ya es una tarea que requiere de un tiempo considerable para su preparación. Con todo, consideramos que es una regla válida y necesaria para la finalidad que Spinoza se ha propuesto.<sup>4</sup>

[2.] La segunda regla se puede subdividir en tres partes fundamentales para su análisis, pues señala que..."La historia de la Sagrada Escritura <a> debe coleccionar las sentencias de cada

libro y reducir las a un número determinado de obras principales... <b> Deben observarse también los puntos oscuros que en ella se encuentren y los que mutuamente se contradigan. <c> Se distinguirá un pensamiento oscuro de uno claro, según que la razón pueda difícil o fácilmente desentrañar su sentido, según el texto mismo del discurso." (Pg. 288).

Esta segunda regla está en íntima relación con la anterior, pues en la primera se nos habla de lo que debe ser considerado de la gramática y de la historia de las lenguas, y en ésta, nos señala explícitamente qué es lo que se debe esperar de la historia de la Escritura. Sin embargo, Spinoza está proponiendo una nueva actitud de la historia de la Escritura cuando pide que coleccionemos lo sentencioso de cada libro y lo reduzca a alguna obra bien delimitada, pues, en otras palabras, está pidiendo que se haga con la Biblia lo que se hace con cualquier otro libro: sacar, abstraer únicamente lo principal (mas aquí, lo principal son "obras determinadas"). La segunda subdivisión de esta regla se deriva, y sólo es posible, si ya se llevó a cabo la primera, pues para "coleccionar sentencias" principales se requiere de un panorama general de la lectura que, a su vez, posibilite el distinguir los puntos claros de los oscuros, así como los que se contradigan entre sí. La pregunta que surge en este punto es la de cuál es el criterio sobre el que se sustentará nuestra distinción (cuya respuesta la encontramos en la última parte de esta regla): el criterio que nos dará la base para distinguir tanto lo claro de lo oscuro, así como las aparentes contradicciones de las sentencias principales del texto que se esté leyendo no es otro que el de la

razón y el texto del discurso.

Consideramos que esta última parte de la segunda regla es la más importante de todas las que se han presentado hasta aquí, porque con ella se establece que lo único que se requiere para obtener una comprensión correcta de las Sagradas Escrituras es la comprensión que se tenga de ellas a la luz de la razón natural y el texto mismo, o en otras palabras, con este análisis hemos llegado a un puerto importante de nuestra travesía en el que se nos muestra que para Spinoza "interpretar" es idéntico a "razonar".<sup>5</sup> Esto es tan importante que, aunque no tenga que ver esencialmente con el propósito de este trabajo, sólo lo mencionaremos: si "interpretar" es idéntico a "razonar" y lo que él está "interpretando" son las Sagradas Escrituras, entonces Spinoza ya no está considerando a las Escrituras como hasta entonces habían sido consideradas. Con esta identidad innovadora, las Sagradas Escrituras dejan de ser sagradas, pues con Spinoza, son consideradas como cualquier otro libro, esto es, por lo menos, no como un libro sagrado.

Antes de continuar con la tercera y última regla del nuevo método para interpretar las Sagradas Escrituras, i.e. cualquier libro, es importante mencionar que el énfasis que Spinoza le ha dado a las dos reglas precedentes recae marcadamente, no tanto en un nuevo método para interpretar, como en un nuevo concepto de la historia de las Escrituras. Si no estuviera en lo correcto entonces, ¿por qué nuestro autor se refiere en la primera regla al conocimiento de la gramática y de la historia de la lengua en que fue escrito cualquier texto que estemos estudiando?, o ¿por qué en la segunda regla, antes de exponer sus tres partes constitutivas, señaló "La historia de la Sagrada Escritura debe coleccionar..."

etc.? Y más aún, antes de exponer sus reglas, en lo que sirve de introducción a ellas, escribe: "¿Y cómo debe hacerse la historia de la Escritura y a qué narraciones debe referirse? Esto es lo que voy a explicar inmediatamente" (Pg. 288). Si nuestra hipótesis es correcta y este capítulo tiende más a una historia nueva que a una interpretación también nueva de la Escritura, puede considerarse como una contradicción de las que él mismo nos acaba de advertir en la segunda regla, pues, según el título del capítulo, éste tendría que tratar sobre la "interpretación" de la Escritura y no sobre su "historia". Pero veamos qué nos añade a esto la tercera regla.

[3.] "La condición tercera que debe satisfacer la historia de la Escritura, es darnos a conocer <a> las vicisitudes por las que han pasado los libros de los profetas hasta llegar a nosotros, <b> la vida y estudios del autor de cada libro, <c> el papel que desempeñó y cuándo, en qué ocasión y para quién, y <d> en qué idioma compuso sus escritos. Pero esto no basta; debe decirnos <e> la fortuna de cada libro en particular, el modo como fue custodiado y las manos en que sucesivamente cayó, <f> las lecciones diversas halladas en él, <g> quién le puso entre los libros sagrados y, finalmente, <h> cómo todas esas obras universalmente reconocidas como divinas, han llegado a constituir un solo cuerpo." (Pg.289).

Como se puede ver fácilmente, esta última regla o condición, se subdivide en ocho partes, cada una de ellas tan importante como las restantes; sin embargo, podemos señalar sin dificultad que todas ellas tienen que ver efectivamente con la historia de los textos sagrados y sus autores, pues Spinoza nos lo advierte al inicio de esta regla cuando señala que todo lo que sigue (las

subdivisiones) son las condiciones que satisfacen a la historia de la Escritura.

Conocer el orden sucesivo por el que ha pasado una obra (i.e., conocer la "historia de la obra") nos remite a un conocimiento que, si bien puede desorientar la atención de lo que estemos buscando en la misma, también nos remite a un conocimiento que puede orientar a la razón en el discernimiento de las ambigüedades con respecto al camino que se deba tomar en la interpretación de cualquier texto, pues el conocimiento de las circunstancias de su origen, de su desarrollo, de su publicación y, en suma, de todo lo que a él se refiera, si bien no es esencial, sí es determinante para el entendimiento que se haga de algún punto oscuro del texto que se esté leyendo. Esto tiene que ver evidente e íntimamente con las tres subdivisiones siguientes (b,c,d), pues sólo con estos datos se puede conocer la intención del autor al publicar su pensamiento.

Sin embargo, en esta misma regla, Spinoza nos indica que lo anterior no basta si la finalidad es la comprensión adecuada del texto que se tenga frente a los ojos de los lectores, sino que es menester que se conozca la suerte que ha corrido cada uno de los libros en particular hasta que llegaron a constituir un sólo cuerpo (e,f,g,h). Creemos que este conocimiento es necesario porque con él se desmitificaría la historia de la Escritura. Al conocer a aquellas personas (quiénes eran, qué acostumbraban, qué deseaban, qué temían, etc.) que consideraron los diversos textos de las Sagradas Escrituras como sagrados, quizás se empiece a comprender el tal texto desde sus bases humanas, lejos de toda mala-interpretación causada por el temor, la superstición o la

ignorancia.

Ahora bien, respecto a si esta última compleja regla apoya nuestra hipótesis de que el capítulo VII del Tratado Teológico-Político presenta un marcado énfasis a la implícita nueva historia de las Escrituras más que a la explícita nueva interpretación de las mismas, es algo que difícilmente se objetaría después del análisis que hemos llevado a cabo; tanto más rara sería la refutación de nuestra tesis, cuanto que en el principio de esta tercera, se señala sin temores que todas sus subdivisiones no son otra cosa que condiciones, elementos, que satisfacen la historia de la Escritura.

Si se nos pidiera que sumarizáramos el objetivo de cada una de las tres reglas precedentes para la correcta interpretación de las Escrituras, desde el proyecto hermenéutico spinoziano, tendríamos las siguientes áreas: gramática, paleografía e historia, en donde todas concurren al engrandecimiento de la "historia de las Escrituras"; mas aquí llega la pregunta obligada: ¿Qué es para Spinoza, en el contexto de su capítulo sobre "la interpretación de las Escrituras", la historia de las mismas?

Consideramos necesario que la respuesta a la pregunta anterior debe ser respondida dentro de los lineamientos que el propio Spinoza ha planteado en su VII capítulo de su Tratado para que aquélla encuentre su respuesta en sus propios límites, con lo que evitaríamos el error -a los ojos del autor. El interés por encontrar su respuesta se debe a que a lo largo de la lectura y el análisis al mencionado capítulo del Tratado se nos presentó la ambigüedad de que Spinoza sí nos da un "método" para la correcta



interpretación de las Sagradas Escrituras, pero es un método en el que para cada referencia a él se vale de los siguientes paralelismos: la primera ocasión que alude a él, después de apuntar la pregunta "¿Cuál es, en efecto, el espíritu del método de interpretación natural?", [este nuevo método] "consiste en trazar toda una historia fiel de sus fenómenos para llegar después, partiendo de datos seguros, a definiciones exactas de las cosas naturales" (Pg. 287), "¿Cómo debe hacerse la historia de la Escritura?" (Pg. 288), "La historia de la Sagrada Escritura debe coleccionar..." (Pg. 288), [otra condición que debe satisfacer] "... la historia de la Escritura, es darnos a conocer las vicisitudes..." (Pg. 289), "Esto debe comprender la historia de la Escritura..." (Pg. 289), así como "Una vez determinada sólidamente la historia de la Escritura", etc., entre otras alusiones similares. Con esto, se nos presenta el problema de por qué no intituló su capítulo VII "Sobre el método histórico" o en su defecto, "La nueva historia", en vez de "De la interpretación de la Escritura", pues cuando en un principio se señala que va a tratar sobre la interpretación de la Escritura, termina hablando de un nuevo concepto de la historia de la Escritura que nos servirá para interpretar correctamente los libros de la Biblia.

Siguiendo sus lineamientos (conociendo la historia de su texto, teniendo un conjunto de datos seguros, evitando añadir a su texto ninguna doctrina que no haya resultado evidentemente de su "historia" y, sobre todo, apoyándonos en el enunciado que identifica el interpretar con el razonar), podemos señalar que la historia de la Escritura en el contexto del capítulo VII de su Tratado no es más que el conocimiento o conjunto de conocimientos

adquiridos por la luz de la razón natural que sirve como punto de partida para interpretar adecuadamente las Sagradas Escrituras (como si éstas fueran cualquier libro) apoyándose en la luz natural de la razón, único medio que posee el hombre para acercarse a la verdad de las cosas.

En suma: en nuestro análisis encontramos cómo la finalidad del Tratado Teológico-Político, al concebirse como el mostrar la necesidad de la libertad del filosofar, la filosofía llega a ser la actividad más importante para la preservación del Estado; o en otras palabras, y en contra de la opinión vulgar que cree que la filosofía no "sirve" para nada, Spinoza muestra que no existe otro quehacer humano más importante para la salud del Estado que la libertad del filosofar. Frente a esta verdad hemos analizado someramente el método interpretativo propuesto por Spinoza para desocultar las verdades que la razón natural puede abstraer de los libros de las Sagradas Escrituras, pues hemos partido del supuesto de que todo escrito político tiene un grado de hermeticidad. Al ensayar su método hermenéutico con su propia obra nos encontramos con situaciones que él mismo está describiendo en su método (tales como contradicciones, pasajes con diferente grado de oscuridad), que al tratar de aclarar los pasajes ambiguos y problemáticos nos encontramos con que los únicos instrumentos que poseemos para llevar a cabo una correcta comprensión del texto son los mismos que él postula: la razón propia y su propio texto como el lindero que marca los únicos supuestos teóricos aceptables para su correcta comprensión. También nos encontramos con que los estudios que se requieren para la correcta interpretación de cualquier texto

(gramática, paleografía e historia), aunque podrían distraer la atención del problema central, son fundamentales para que este intento encuentre resultados efectivos. Del mismo modo, se nos hizo patente que su método tiende generalmente a mostrar una nueva historia de las Escrituras ("historia", entendiéndose como conocimiento o conjunto de conocimientos para el acercamiento de las verdades encubiertas por los autores de los libros sagrados), en el que instaura una verdadera novedad interpretativa: considerar los libros sagrados como libros -únicamente-, nos lleva a pensar cómo las Sagradas Escrituras tendrán que dejar de ser "comprendidas" por la "sola fe", con lo que iniciaría de alguna manera su crítica a la religión.

Por último, al margen de esta síntesis, pero como consecuencia del análisis que hemos realizado, pensamos que es importante señalar abiertamente una de las contradicciones que se nos mostraron mientras realizábamos esta investigación, pues -por medio de la razón natural y de su propio texto- encontramos que su capítulo VII nos señala el camino que habríamos de tomar para fundir la aparente contradicción que se nos presentó. La contradicción de la que hablamos es la de que en el capítulo V ["Del verdadero objeto de la institución de las ceremonias religiosas.- De la creencia en las narraciones históricas; cómo es necesaria, y a qué clase de personas"] Spinoza señala que la Biblia es fácilmente inteligible (Pg. 270: "...con la autoridad del Nuevo Testamento y con otros testimonios de perfecta claridad..."), mientras que en el capítulo VII señala de la Biblia exactamente lo contrario (Pg. 287: "...los libros santos contienen muchas cosas

que a la razón natural se encubren." ). Y nosotros encontramos que el capítulo VII, junto con el Prefacio del Tratado, muestran a la razón el camino que hay que tomar en esta disyuntiva, aunque este camino traiga consigo consecuencias radicales para su concepción de la religión, pues con ellos se hace patente que se tiene que considerar a la Biblia como un texto hermético, pero cuyos secretos, al considerarlos ya no en un mundo suprahumano (de milagros, profecías y sucesos sobrenaturales), al quitar los tabúes de la ignorancia y el temor, se tiene la posibilidad de desentrañar sus verdades con la sola razón, aunque a un precio muy alto para la religión: despojando a la Biblia de su carácter sagrado<sup>6</sup>.

Con Spinoza se hace evidente que los textos políticos son herméticos y, no sólo eso, sino que se requiere de un método hermenéutico para desentrañar sus verdades. Veamos si las obras políticas de Maquiavelo y Kant no se separan de esta situación.

B. Sobre algunas consideraciones para una interpretación adecuada de los escritos maquiavélicos y kantianos.

Que los escritos maquiavélicos sean herméticos y que los kantianos no lo sean en el mismo sentido de aquéllos, es una afirmación que difícilmente podrá encontrar alguna objeción. Sin embargo, tan difícil es escoger un pasaje (de los muchos que existen) en la obra política de Maquiavelo para probar lo anterior, como difícil es el probar que la obra política kantiana no presenta la misma hermetica que la de aquél. Las dificultades de estos dos intentos encuentran su causa en las siguientes razones: aún cuando aceptemos el postulado de que la obra política maquiavélica está plagada de hermeticidad (o "maquiavelismo"), es muy difícil mostrarlo porque se requiere de un entendimiento muy agudo para que se percate de ella y, todavía más, para que la exponga; mientras que la obra política kantiana, aunque de hecho sea muy clara, sólo puede entenderse adecuadamente si se le considera como una ramificación o una consecuencia de sus obras sistemáticas (sobre todo sus Criticas), siendo éste el verdadero problema, pues en realidad son pocas las personas que han leído con atención sus obras críticas. En suma, lo que queremos decir es que tanto la obra política maquiavélica como la kantiana presentan una cierta hermeticidad, aunque la de Maquiavelo debido a su estilo propio, y la de Kant, a la relación tan estrecha que existe entre sus obras sistemáticas y las no sistemáticas.

Habiendo analizado el nuevo método para interpretar las Escrituras propuesto por Spinoza, consideramos que su método nos será muy útil para acercarnos al pensamiento político tanto de Kant

como de Maquiavelo. Sobre todo, en esta parte de nuestra investigación, llevaremos a cabo --de alguna manera-- el estudio histórico que Spinoza proponía. Consideramos que su método es adecuado para el acercamiento a las obras políticas de aquéllos, porque con su estudio histórico poseeremos un panorama histórico o un conjunto de conocimientos de las obras en particular y de sus autores que nos proporcionará los datos suficientes para considerarlas de antemano con el sentido o finalidad con que sus autores las estaban concibiendo; este esfuerzo nos acercará a las verdades que los autores nos señalen --críptica o abiertamente.

Consideramos que no sólo en el punto anterior es adecuado el método spinoziano, pues si estamos de acuerdo con que los escritos políticos kantianos no son herméticos en el mismo sentido que los de Maquiavelo, es tanto como decir que los escritos de Kant no son herméticos, y entonces se podrán preguntar ¿cómo puede funcionar el método hermenéutico de Spinoza para una obra que no requiere de hermenéutica alguna? Estoy completamente persuadido de que pese a lo absurdo que parezca, su método histórico si funcionará para este tipo de obras, puesto que en el segundo elemento de su método señala que "se distinguirá un pensamiento oscuro de uno claro, según que la razón pueda difícil o fácilmente desentrañar su sentido, según el texto mismo del discurso" (Pg. 288), con lo que si todos los pensamientos del discurso kantianos son claros, sólo habremos de atender a ellos. Pues bien, hagamos la historia de los libros maquiavélicos y kantianos siguiendo la propuesta de Spinoza. El límite de este estudio consiste en que sólo trataremos de descubrir las intenciones del autor al publicar su pensamiento para

asegurarnos si esto nos induce a tener precauciones frente a los textos políticos en el momento de indagar el punto central de nuestra investigación (segundo capítulo de esta Tesis).

\*

a. Maquiavelo.

Hemos señalado que los escritos políticos maquiavélicos son herméticos y que, además, demostrarlo, es algo muy complicado. Aquí lo re-afirmamos e intentaremos mostrarlo.

Existe un gran número de elementos que servirían como pruebas -si se les emplea adecuadamente- para mostrar la hermeticidad de los textos maquiavélicos. Nosotros hemos atendido, sobre todo, a los siguientes: a una carta privada y a un título de un capítulo de los Discursos. Esta elección no es fortuita; antes bien, consideramos que con ella obtenemos con claridad la prueba que muestra la hermeticidad de la obra de Maquiavelo. Con la carta privada tenemos un pequeño discurso dirigido a un contemporáneo y amigo suyo. Podemos entender, por tanto, que la intención de escribir una carta privada es diferente a la que subyace a un escrito cuya finalidad es la de ser publicado, y mínimamente podríamos esperar que el escrito privado dirigido a un amigo esté escrito con la tinta de la honestidad, i.e., que en éste no oculte su pensamiento, que hable con la verdad. Sin embargo, la carta de Maquiavelo a su amigo Guicciardini (del 17 de Mayo de 1521) nos lleva a considerar seriamente el carácter esotérico de todo cuanto escribe. La carta, llena de sarcasmo, blasfemias, sentido del humor e ironía, señala que:

"...desde hace algún tiempo no digo jamás lo que creo, ni creo jamás lo que digo, y si con todo me sucede decir alguna vez la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil encontrarla."

Nosotros interpretamos esta frase como una advertencia a todo aquel que pretenda inmiscuirse en su pensamiento público, pues comprendemos que esta frase no es mentira en la medida en que consideramos muy poco probable el que Maquiavelo engañara a su propio amigo. Esta frase es una advertencia abierta únicamente a Guicciardini, pero que se refiere a todo cuanto Maquiavelo "dice", mas debemos pensar con demasiada seriedad que una manera muy propia de su "decir" no sólo es a través de su lenguaje oral o mímico, sino ante todo, podemos considerar su "decir" como su lenguaje escrito. En este apartado, nosotros ocuparemos a su Príncipe y a sus Discursos sobre la "Primera Decada" de Tito Livio por considerarlos como paradigmas de su lenguaje escrito.

Antes de iniciar la búsqueda de pruebas que muestren que la obra maquiavélica es hermética, vale la pena señalar que nos atrevemos a realizarla porque pese a su advertencia -que recién citamos-, él mismo no descarta la posibilidad de que alguien encuentre la verdad que tanto oculta, pues con lo que cierra su frase no es que "es imposible encontrar la verdad", sino que "es difícil encontrarla". Hecha esta aclaración, pasemos al intento:

En el penúltimo capítulo del libro tercero de los Discursos, Maquiavelo nos señala con su título que "Cuando se ve que el enemigo comete un gran error, debe sospecharse que intenta un ardid". Si bien sospechamos que en este capítulo y con este título, a Maquiavelo mismo podemos considerarlo como un enemigo que trama



un ardid; pues ¿por qué otra razón nos daría esta clave que muy bien puede aplicarse a sus escritos (que en cierta medida son sus "obras"), si no con la intención de que nos haga sospechar de lo que dice? Nosotros no encontramos otra explicación que la que está implícita en la retórica de la pregunta misma, y una muestra de esto lo tenemos en otro capítulo de los Discursos. En los capítulos XXV-XXVI del libro primero de esta obra encontramos una de las faltas más evidentes de nuestro "enemigo": al final del capítulo XXV nos dice que en el siguiente tratará de aquel que desea realizar el poder absoluto, poder que los autores han llamado "tiranía", y posteriormente, resulta que en todo el desarrollo del capítulo siguiente no menciona una sola vez el término "tirano" o "tiranía", sino que en todos los momentos en que se refiere a él habla del "príncipe", del "principado" y en el título, del "príncipe nuevo".<sup>8</sup> ¿Qué significa esto?, ¿con qué finalidad nuestro "enemigo" nos presenta una "falta tan evidente"? ¿habremos de sospechar alguna treta?... Intentaremos responder paulatinamente a estas preguntas, pero antes, debemos responder necesariamente a esta otra: ¿Sobre qué trata el capítulo XXVI del libro primero de los Discursos, sobre la tiranía o sobre el principado nuevo? Esta pregunta se puede responder a la luz del discurso del propio autor, pues en I,xxvi señala que "el príncipe nuevo debe reformarlo todo" y reformar todo significa no dejar sin tocar y colocar su propio orden y estilo a cada una de las actividades, costumbres, instituciones, etc. de la provincia o ciudad recién conquistada, esto, sin embargo, sólo lo puede hacer aquel que "tenga un poder absoluto", a quien los escritores han gustado de llamar "tirano".

Por tanto, el capítulo vigésimo sexto de este primer libro de los Discursos, trata sobre la tiranía, aunque los pensadores o escritores no antiguos -él mismo y sus contemporáneos en su época- llamaron "principado".

Existe una tesis muy seria <sup>9</sup> que muestra como es muy probable que este capítulo XXVI si se refiera al príncipe y a su gobierno, aunque Maquiavelo realmente lo considere con el término de "tirano". Una de sus pruebas consiste en que fijemos nuestra atención en el número total de los capítulos de la obra en que precisamente trata, como punto más alto, el tema del príncipe nuevo, y la sorpresa nos golpea en seco cuando encontramos que el número total de capítulos de su De Principatibus es el mismo número del capítulo de los Discursos en el que Maquiavelo nos dice que estudiará a la forma de gobierno que los autores llaman "tiranía". Pues bien, con esto podemos contestar a las preguntas recientemente planteadas señalando que efectivamente con ese error tan claro debemos sospechar una treta y que ésta consiste en que pensemos como términos idénticos -en su pensamiento- al "príncipe" y al "tirano", pero que él no lo puede decir abiertamente por razones que hasta ahora permanecen encubiertas, pero que pueden mostrar, no sin dificultad y después de un gran esfuerzo, la causa de esta identidad. Todo esto significa, sin duda, que los Discursos y El Príncipe están íntimamente relacionados.

Explicar la relación que existe entre los Discursos y El Príncipe es algo que nos llevaría mucho tiempo y que -por ahora- está fuera de nuestro alcance, tanto de nuestro objetivo, como de nuestra capacidad. Sin embargo, podemos señalar únicamente la

relación que se da entre estas obras desde el punto de vista del objetivo de cada una de ellas, así como el grado de hermeticidad que a ambas les subyace. Esta distinción orientará de manera inequívoca nuestro estudio de Maquiavelo para el siguiente capítulo, pues emplearemos la obra maquiavélica "menos oscura" para acercarnos a su verdad sobre la historia.

En ambas obras, Maquiavelo nos dice que va a mostrar todo lo que él ha aprendido en muchos años de estudio y con una larga experiencia en los asuntos de la política.<sup>10</sup> Con otras palabras, en ambas obras escribirá (hará pública) su sapiencia política. Ahora bien, la pregunta que debemos hacernos es ¿Por qué nuestro autor tuvo la necesidad de escribir nuevamente lo que ya había escrito? Esta pregunta puede ser respondida haciendo caso a una de las reglas hermenéuticas planteadas por Spinoza, precisamente, la que indica que debe conocerse la historia (del origen) de la obra (por qué vio la luz en tal época, qué orilló al escritor a hacerla, qué suerte corrieron los libros en cuestión, a quién van dedicados, etcétera), así como la que indica en qué idioma fueron escritos, etcétera. Cabe señalar que todas estas preguntas buscan una respuesta que aclara maravillosamente la razón de la necesidad de re-escribir lo que ya había escrito.

La obra que fue presentada primeramente de entre El Príncipe y los Discursos es El Príncipe. Sin embargo, por lo que puede inferirse del segundo capítulo de esta obra (la primera oración), o ya estaban preparados los Discursos o presentaban un gran avance, pues se refiere a ellos tácitamente. Esto nos lleva a pensar que la elaboración de los Discursos fue interrumpida por la de El

Príncipe. Esta afirmación encuentra sus fundamentos en la historia del origen de esta obra.

Ante la situación recién mencionada, surge la pregunta de ¿Por qué nuestro autor no concluyó ni presentó primero al público los Discursos?, ¿qué lo orilló a desatender la obra que ya había iniciado y componer otra que, quizás, ni tenía en mente? Estas preguntas encuentran una respuesta difícilmente errónea si echamos un vistazo a la vida de Maquiavelo que circunda la fecha de la presentación del Príncipe a Lorenzo de' Médici, pues resulta evidente que Maquiavelo deseaba cambiar su situación adversa regresando nuevamente a trabajar en los asuntos de su ciudad de los que había sido expulsado el 8 de Noviembre de 1512<sup>11</sup> con el advenimiento de los Médici en el poder. Con otras palabras, Maquiavelo interrumpe sus Discursos por un opúsculo que dedicaría a un poderoso para obtener empleo.<sup>12</sup>

Ahora bien, teniendo clara la intención de Maquiavelo al interrumpir sus Discursos, o por lo menos, su intención de realizar un opúsculo sobre los principados, nos lleva a pensar si existirán diferencias entre estas obras tan relacionadas entre sí, respecto al encubrimiento de las verdades que Maquiavelo desea mostrar no tan abiertamente. Ante esto, tenemos la siguiente pregunta: ¿existirán diferencias en la hermeticidad de cada obra? La respuesta que encontramos es definitivamente afirmativa y se puede corroborar al comprender la intención de Maquiavelo al realizar las obras en cuestión. De este modo, si Maquiavelo escribió El Príncipe por la necesidad de mejorar su situación, aún dudando de que su obra llegue a manos del poderoso a quien la dedica (tal como se

puede ver en la carta recién mencionada), es claro que intentará, si no ser agradable al poderoso, por lo menos, no serle molesto con sus palabras y sus juicios; dicho de otro modo, nosotros no pensamos que Maquiavelo no sepa que para obtener lo que se desea, deba saber pedir lo deseado, y con El Príncipe es el caso de que Maquiavelo está pidiendo ayuda a un poderoso y que, por lo mismo, habrá de tener sumo cuidado en el regalo que desea obsequiar para que aquél volteé su mirada con beneplácito hacia él.

Por su parte, las circunstancias que rodean el nacimiento de los Discursos son muy distintos a los del Príncipe, y para corroborar esta afirmación no necesitamos ir muy lejos, pues en la misma dedicatoria de los Discursos se patentiza que es una obra que nació, no por la necesidad de mejorar su situación, sino por la amistad debida a dos conocidos suyos, a quienes de hecho responsabiliza por la paternidad de la obra, pues, explica, que de no haber mediado su petición para que él escribiera todo lo que entre ellos discurrían y lo que él sabía sobre las repúblicas (o la libertad), los Discursos jamás hubieran visto la luz. Nosotros pensamos que al dedicar una obra a unos amigos con no otro interés o por ninguna otra finalidad que la de engrandecer la amistad misma, el autor no tiene por qué cuidarse de "agradar" con su obsequio a quien lo dedica, antes bien, habrá de escribir con la mayor sinceridad que ameriten el caso y el tema, a diferencia de si lo estuviera dedicando a un poderoso que no conoce y para quien, además, tiene fama de ser un "posible enemigo" (como Maquiavelo lo era en el caso de Lorenzo de' Médici).

Aunque es evidente que en estas circunstancias los Discursos

son menos herméticos que El Príncipe, requerimos señalar enfáticamente que no por eso los Discursos dejarán de ser oscuros y complicados para aquel que desee adentrarse en el pensamiento maquiavélico, pues podemos mostrar aún los siguientes problemas: primero, si los Discursos fueran menos oscuros y complicados que El Príncipe mismo, ¿por qué desde el título de ambas obras, los Discursos presentan mayor grado de hermeticidad? Segundo, si los Discursos fueran menos oscuros y complicados respecto a aquella otra obra, ¿por qué tienen tres subdivisiones con ciento cuarenta y dos capítulo entre todas? Y más aún, tercero, no podemos pensar que los Discursos sean menos complicados y oscuros que El Príncipe porque aquéllos surgieron en una serie de reuniones que se llevaron a cabo durante varios años entre amigos que sabían y conocían de lo que se estaba hablando, entre amigos que conocían las causas o fundamentos de este o aquel argumento, etc.

No obstante los problemas recién mencionados, hemos decidido emplear los Discursos para el acercamiento al pensamiento maquiavélico sobre la historia en relación con el conocimiento de la política porque cada uno de los problemas contiene una solución suficiente, aunque también sumamente compleja. Cabe señalar que lo decidimos de esta manera pensando que ambas obras presentarían los mismos problemas, pero El Príncipe presentaría uno más complicado: que al ser escrito, no debido a una serie de reflexiones dialogadas (como lo fueron la mayoría de los capítulos de los Discursos), sino debido a una serie de reflexiones solitarias e individuales, las cuales en su mayor parte son sumamente sintéticas, los argumentos del Príncipe se nos presentan lógicamente como menos explícitos por

no haber nacido en un diálogo, por el arte del saber escuchar y del saber hablar que previene a cualquier escrito de innumerables "errores" o "faltas", sobre todo, las que hacen que un trabajo sea muy oscuro -debido a los supuestos que éste puede encerrar.

Con lo anterior, llegamos a la conclusión de que los escritos maquiavélicos son herméticos y que requieren, por tanto, un estudio profundo que nos permita adentrarnos a su pensamiento, pero que, además, de entre El Príncipe y los Discursos, éstos últimos son los que se nos aparecen con menos complicaciones herméticas, con lo que consideramos que lo más adecuado es acercarnos a ellos para el estudio principal de nuestro trabajo: la concepción de la historia para el entendimiento de la política. Por último, señalando una causa más que justifica nuestra elección, es que en los Discursos Maquiavelo está dándonos un ejemplo claro y extenso de lo que él considera que es la "utilidad" obtenida por el estudio de la historia, pues en ellos discurrirá -según su título- sobre una obra de un historiador romano a quien Maquiavelo, seguramente, tenía en alta estima. Con lo anterior, queda claro a qué obra nos abocaremos en la segunda parte de este trabajo y por qué causas; consideramos que es tiempo de delimitar igualmente el caso de Kant.

\*

b. Kant.

Anteriormente señalamos que los escritos kantianos no son herméticos, y aunque esta afirmación es cierta, requiere de alguna explicación y fundamentación. Si la hermeticidad en un texto consiste en el ocultamiento de alguna verdad, Kant es absolutamente claro al asegurar que toda exposición suya carece por

completo de, por lo menos, uno de los encubrimientos más usados por la mayoría de los pensadores que padecen algún tipo de persecución. En este momento de nuestra investigación, al igual que en el análogo de Maquiavelo, también emplearemos una carta, pero ahora de Kant, quien la dirigió a su amigo Mendelsohn el 8 de Abril de 1766:

"En verdad yo pienso con la más límpida convicción y con una enorme satisfacción muchas cosas que jamás tendré el valor de decir, mas nunca diré algo que no piense".<sup>13</sup>

A diferencia de Maquiavelo, quien jamás dice una verdad y cuando la dice está tan encubierta que es difícil de percibirla, Kant aparece como su contrario absoluto. Sin embargo, se nos podría objetar que desde el momento en que Kant piensa muchas cosas que jamás dirá, ya es un tipo de encubrimiento o hermetismo, y de hecho, así lo es, pero cualquier pensador puede ser "acusado" de esto, pues no siempre es ni necesario ni conveniente decir todo lo que se sabe, mas lo que es radical y particular en Kant es su firme convicción de jamás decir algo que no piense o, mejor dicho, que no crea que sea verdad. Con esto vale decir que cualquier lector de Kant no tiene qué preocuparse de si lo que expuso éste es verdad o no, pues ha afirmado categóricamente que jamás expondrá algo que él no considere que sea verdadero.

Esta situación erradica el problema general del uso de alguna hermenéutica especial para la interpretación de los escritos kantianos, pues nuestro autor nos garantiza que no esconderá su verdad. Pero entonces, aún cuando fuera aceptado este argumento queda la pregunta: ¿por qué si Kant es tan claro, no todos lo entienden correctamente? Creemos que la respuesta a esta pregunta podrá ser formulada en la medida en que se vislumbre la relación en



conjunto entre la obra crítica kantiana y la posterior a este periodo. Sin embargo, no es el momento de mostrar la relación que hay entre los periodos mencionados, pues, además de que no es la intención de este trabajo, nos llevaría tanto tiempo que distraería de manera rotunda nuestra atención y la del lector. Pensamos, por el contrario, que podemos dejar como supuesto el entendido de que la obra crítica kantiana subyace a toda obra posterior de este pensador, pues es claro que habiendo concebido su sistema (crítico-trascendental) le fue imposible que el edificio de su pensamiento se alejara de sus cimientos ideológicos. Y, de este modo, el problema que quedaba a flote de por qué, siendo Kant tan claro, no todos lo entendían correctamente, puede encontrar una posible solución al considerar que la comprensión del pensamiento kantiano debe ser tan sistemático como él mismo, y que no puede entenderse correctamente su pensamiento político si no se ha penetrado alguna vez a su sistema crítico-trascendental; dicho con otras palabras, si bien es cierto que Kant es muy claro, también es cierto que para comprenderlo se tiene que leer a todo Kant por Kant mismo -y aquél que haya intentado leer seriamente la Crítica de la Razón Pura sabe ya que adentrarse al pensamiento kantiano no es una tarea fácil.

Lo que probablemente nos puede ayudar más en este momento para acercarnos a las obras políticas de Kant y, por tanto, a su pensamiento, es el llevar a cabo la investigación histórica del autor al estilo como lo propone Spinoza, para decidir posteriormente cuál de sus obras políticas es la más adecuada para nuestro estudio.

La pregunta que puede orientar adecuadamente el inicio de esta

parte de nuestro trabajo es la de si Kant sufrió alguna vez los embustes de la persecución en cualquiera de sus formas. La respuesta a esta pregunta es afirmativa, pero, ¿cómo resolvió esta situación?, es lo que nos interesa señalar por lo que se refiere al peculiar modo kantiano de asumirla. Podemos señalar que, aunque parezca paradójico en un primer momento, en su época se daban simultáneamente la libertad (de expresión) del pensamiento y el oscurantismo de esta misma libertad e intentaremos mostrar porqué: En 1778 (ocho años después de que Kant encontrara cierta estabilidad económica al ocupar las cátedras de Metafísica y Lógica en la Universidad de Königsberg <sup>14</sup>) bajo el reinado de Federico el Grande, se dictó para los profesores de la Universidad un decreto ministerial que prohibía expresamente la libre organización de la enseñanza académica y se ordenaba que los docentes se ajustasen estrechamente a un determinado libro de texto, pues se decía que el peor de los compendios era mejor, indudablemente, que el no tener ninguno. Los profesores podían, si su sabiduría se los permitía, corregir y mejorar el texto del autor que tomaran como base, pero quedaba estrictamente prohibido explicar lecciones sobre apuntes propios. <sup>15</sup> Con todo esto, sin embargo, parece que era una época en la que se podía opinar libremente, si no del gobierno en turno, sí de la religión. <sup>16</sup>

Sin embargo, esta situación cambió: dos años después de la muerte de Federico el Grande, Zedlitz abandonó su puesto de Ministro de Enseñanza y Cultos, reemplazándole, por confianza especial del nuevo rey, J. Christoph Wöllner (a quien Federico

llamó en una ocasión "mentiroso e intrigante cura").<sup>17</sup> Esto muestra que si en la época de Federico el Grande únicamente había un tipo de limitación en lo tocante a la expresión de la opinión relacionada con los temas del gobierno, para los años posteriores a la muerte de este rey, la "libertad de expresión" permitida (i.e., la crítica de los asuntos religiosos) parecía junto con él.

La etapa que siguió con Federico Guillermo II fue aún más rígida y limitante. Wöllner empezó sus funciones como Ministro de Enseñanza y Cultos promulgando el conocido "edicto sobre la religión", seguido poco después por otro edicto sobre la censura y el nombramiento de una comisión especial encargada de censurar todas las publicaciones impresas en Prusia.<sup>18</sup> Las nuevas facultades del Ministro oscurantista Wöllner no tardaron mucho tiempo en caer sobre el pensamiento kantiano -tal como nos lo muestra Cassirer:

El 1º de octubre de 1794 dirigió el rey a Kant aquel conocido mensaje escrito de su puño y letra en que le reprochaba que, desde hacía ya algún tiempo, "abusase de su filosofía para tergiversar y despreciar algunas de las doctrinas fundamentales y más importantes de la Sagrada Escritura y del cristianismo" y que se le intimaba, si no quería incurrir en el enojo del rey, a abstenerse en lo sucesivo de reincidir en semejante falta, "pues en otro caso, si siguerais reincidiendo, me vería obligado a dictar irremisiblemente ciertas medidas desagradables contra vos."<sup>19</sup>

Ante esta situación (originada por Wöllner en contra de la segunda edición de La religión dentro de los límites de la pura razón y la publicación de El fin de todas las cosas en el año de 1794), Kant responde a los reproches y a las amenazas formuladas en su contra de la siguiente manera: primero, argumentando que "en su impugnado ensayo" no habla "como maestro del pueblo", sino que se propone exclusivamente "examinar un problema entre académicos,

miembros de la Facultad", pues el libro de que se trata sería totalmente incomprensible para el público general. <sup>20</sup> Y segundo, Kant dice:

...por lo que se refiere... a que no vuelva a incurrir en lo sucesivo en semejantes tergiversaciones y desprecios del cristianismo (que se me imputan), estimo que lo más seguro para prevenir en el futuro ni la más leve sospecha, es declarar aquí solemnemente, como el más leal y sumiso de los súbditos de Vuestra Majestad, que me abstendré totalmente en lo sucesivo, tanto en mis lecciones como en mis escritos, de toda exposición pública referente a temas de religión, así la natural como la revelada. <sup>21</sup>

Con estos pedazos de su vida, se nos hace patente irrefutablemente que Kant sí padeció de la persecución, mas también se nos presenta claramente que Kant no tolera tener que presentar verdades ocultas, sino que prefiere ni siquiera exponerlas, con lo que el problema del hermetismo en las obras kantianas se nos muestra definitivamente inexistente. Tenemos una prueba más que apoya esta postura, pues en uno de sus apuntes personales, que data de los mismos días en que recibió el mensaje del 1º de octubre de 1794, en el que el rey le pedía que no volviera a tratar asuntos religiosos:

El retractarse y renegar de sus convicciones sería vil, en cambio, el callar en un caso como el presente es un deber de súbdito [sujeto] y si todo lo que se diga debe ser verdad, ello no, quiere decir que sea un deber manifestar públicamente toda la verdad. <sup>22</sup>

Como podemos observar, este pensamiento es insistentemente repetitivo en el desarrollo del pensamiento kantiano. La primera vez que lo hizo patente fue en la carta dirigida a su amigo Mendelsohn en el año de 1766 y, ahora, veintiocho años después, lo vuelve a hacer patente en unos papeles personales. La reiteración de este pensamiento no sería tan importante si, primero, no tuviera

una distancia temporal tan amplia entre su primera aparición y la segunda; pero lo que consideramos que lo vuelve realmente importante es que en ambas presentaciones se hace evidente lo íntimo del pensamiento. Veamos en dónde aparecen éstos: el primero, en una carta a un amigo; el segundo, en unos apuntes personales. Nosotros pensamos que tanto este tipo de cartas, como los escritos personales, presentan un grado muy alto de intimidad y veracidad, y sólo cuando le está permitido al escriba por sus dotes naturales, hasta de profundidad. Estas características se instalan con exactitud a estos pensamientos kantianos personales que nos garantizan la anulación de alguna hermenéutica especial para leer las obras kantianas, con excepción de la que se obtiene con la luz natural de la propia razón.

Si nuestros supuestos son correctos, entonces damos por terminada esta parte para dedicarnos a la elección de la obra política kantiana que nos servirá de base para el desarrollo de la siguiente parte del trabajo.

No nos cabe la menor duda de que Kant fue un escritor prolífico. Cuando publicó su Crítica de la Razón Pura en 1781, ya había llegado a la cúspide de su conocimiento filosófico y de su reconocimiento como filósofo. Para esta fecha ya era un filósofo reconocido por las autoridades de la Universidad y por las de su gobierno, así como por el público en general.<sup>23</sup> Cabe señalar, también, que todos sus escritos políticos son posteriores a esta fecha, lo cual significa que éstos no le podían atribuir más fama y reconocimiento del que ya tenía, y sin embargo, fueron éstos y no otros, los que le trajeron las molestias de la persecución.

La obra que Kant publicó inmediatamente después del rescripto del rey es La Paz Perpetua; en esta circunstancia podemos pensar que ésta es la obra en la que Kant debería ser más prudente en lo que se refiere a la exposición de sus ideas, pues debe evitar el enojo de su soberano. Y en efecto (si bien es cierto que el problema de la hermeticidad ha quedado relegado para otros autores) es en esta obra donde encontramos el mayor número de contradicciones aparentes que podamos imaginar en cualquier obra kantiana. Además, nos parece que ninguna otra obra de nuestro autor está tan llena de ironía como ésta.

Para mostrar de alguna manera estas aseveraciones podemos fijar nuestra atención en el inicio de La Paz Perpetua. Cuando Kant utiliza el recurso de la analogía con el cuadro del hostelero que representaba a un cementerio para dibujar una "paz perpetua", emplea el recurso de la ironía, y al emplearla, la exposición kantiana se torna oscura propositivamente. Con la ironía no podemos advertir desde un primer momento más que el "tono" con el que nos refiere el cuento del cuadro del hostelero: la situación puede tomar el matiz de burla bajo el cual puede advertirse tanto la imposibilidad como la posibilidad de un momento específico del género humano -tal cual lo puede ser una paz-, sin embargo, con el desarrollo del discurso kantiano, cuando esta burla fina ha pasado, nos queda, a todos los lectores, un sabor amargo de seriedad en lo que Kant acaba de proponer, pues una paz -sobre todo si es perpetua- no deja de ser anhelada por los hombres en ningún momento. Posteriormente, en la "Sección Primera, Artículo Primero", el mismo Kant señala a sus lectores lo sospechoso que él mismo

puede considerar a su obra al dejarle el título de Paz Perpetua, pues ahí expone que paz "significa el término de toda hostilidad; añadirle el epíteto de "perpetua" sería ya un sospechoso pleonasma",<sup>24</sup> y no obstante, sabiendo lo sospechoso que podría considerarse el tal pleonasma, no cambia el título de su obra. Otro elemento importante de estas contradicciones aparentes, o "sospechosos pleonasmos", como Kant los llama, es el que aparece al final de la obra en un suplemento que nuestro autor añadió cuando apareció la segunda edición de La Paz Perpetua (en 1796), en la que señala que el único artículo secreto de la paz perpetua que puede admitirse es el que se refiere a los juicios que los filósofos realicen sobre las condiciones de la posibilidad de la paz pública y que los Estados deberán tener en cuenta. <sup>25</sup>

Cuando Kant se muestra irónico en sus obras, por el solo hecho de emplear ironías, nos muestra algo mientras nos lo oculta. Sin embargo, su ironía no puede considerarse más que como un argumento retórico, y aunque, quizás, este elemento retórico sea importante para la comprensión de toda su Paz Perpetua, consideramos que el más importante es la composición de toda esta obra. Cabe señalar que no nos queda la menor duda de que esta obra, al presentar cuadros irónicamente, al exponer un artículo secreto y al indicarnos algunas contradicciones latentes en el desarrollo de la misma, se torna por sí misma una de las obras kantianas más profunda y significativa que Kant haya escrito sobre política, y debido a estas razones, es por lo que hemos decidido apoyar nuestra investigación en esta parte, fundamentalmente, en La Paz Perpetua, pero como ella es la única obra de filosofía de la historia o

filosofía política kantianas que muestran aparentemente un intento de sistematicidad hasta en la forma del texto, sin hacer mención de la de su contenido, reconsideraremos más adelante estas características para decidir si esta obra es la adecuada para el estudio de la siguiente parte.

Lo que podemos señalar en este momento es que Kant también fue perseguido, pero su reacción fue diferente a la de Maquiavelo. Su obra no es críptica en la misma medida que la del florentino, pues Kant rechaza categóricamente la cripticidad en sus obras, aunque nosotros señalamos que esto no significa que su obra careciera de dificultades para su comprensión, sobre todo cuando se considera que sus obras sobre filosofía política están muy ligadas con sus obras críticas. En tanto, la obra de Maquiavelo se nos presenta hermética en demasía; no sólo porque su estilo como escritor es precisamente el "maquiavélico", sino porque, además, sus dos obras fundamentales en las que dice que expondrá su sapiencia política también están muy ligadas entre sí. Sin embargo, hemos decidido que los textos que regirán nuestro estudio de la historia en su relación con la política por las razones que hemos expuesto hasta aquí son de Maquiavelo: Los Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio, y de Kant: Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor.



"El historiador se ve obligado (incluso a veces alterando la verdad) a hacer converger todos los actos de un personaje histórico en una idea, que él ha representado en ese personaje. Por el contrario, el artista, en el solo relieve de esa idea única, ve una discordancia con su objetivo y únicamente se empeña en comprender y mostrar no al personaje famoso, sino al hombre.

La Guerra y la Paz, Apéndice.

## Segundo capítulo

Sobre las concepciones maquiavélica y kantiana de la historia  
en su relación con la política.

Habiendo llevado a cabo algunas reflexiones sobre la hermenéutica de los textos políticos, y habiendo decidido qué obras emplearemos para esta segunda parte de nuestro trabajo, queda como tarea principal indagar la concepción de la historia en su relación con la política en el pensamiento de Kant y Maquiavelo.

Es evidente que se puede tener una idea general y vaga de la relación que se da entre una concepción específica de la historia con la política, pero para nuestro trabajo se requiere de una delimitación clara que propicie un análisis serio de temas tan trillados. En este sentido, primero indagaremos la concepción explícita de "historia" que presentan Kant y Maquiavelo; después, explicaremos la relación de estas concepciones de la historia con la política; por último, llevaremos a cabo un análisis de estas ideas y expondremos nuestra postura respecto de las mismas.

En Los Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio, Maquiavelo trata tan extenso número de temas sobre filosofía política que sería imposible mencionarlos aquí con detalle; sin

embargo, podemos sintetizarlos en los siguientes;

- Origen, desarrollo y fin de un régimen.
- Un régimen libre; una tiranía. \* [Tipos de gobiernos.]
- El organizador de una república.
- La religión.
- La milicia. \*
- La naturaleza humana: \* corrupción de los hombres; bondad-maldad; la envidia; la ingratitud; castigos a los generales y a los ciudadanos; desdén; humildad-soberbia; compasión-crueldad; confianza; injurias; ofensas; costumbres (nacionales), etc. .
- La necesidad.
- Errores de la multitud.
- La historia.
- Profetas o señales que pronostican grandes sucesos. \*
- Fuerza-fama; astucia-fuerza: relación política-moral. \*
- Estados débiles y fuertes. \*
- La fortuna.
- La sapiencia política. \*
- Las conjuraciones. \*
- El consejero de príncipes. \* [La ilustración.]

Los temas del listado anterior que aparecen señalados con asteriscos, también son tratados por Kant en La Paz Perpetua y Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor, sólo que con una intención diferente y, por tanto, con un acercamiento al tema muy peculiar en cada uno de los pensadores. Por ejemplo -y sólo para mostrar lo anterior-, cuando Maquiavelo trata en sus

Discursos el tema de la milicia, lo coloca en varias partes de su análisis: en la que trata el origen, el desarrollo y el fin de un régimen (I, 21, 22, 23 y 43), en la que compara y analiza a los ejércitos modernos con los antiguos (II, 16,17,18,20 y 24), y en la que trata sobre el engrandecimiento del poder (II, 4,6,8,9,10 y 32) Mientras que Kant, cuando habla de la milicia ("miles perpetuus") en La Paz Perpetua, únicamente señala que debe desaparecer por completo con el tiempo ("Primera Sección. Tercer artículo preliminar de una paz perpetua entre los Estados"). Con esta simple presentación se puede observar fácilmente que mientras uno hace un análisis detallado y profundo del tema de la milicia, el otro sólo lo menciona para exterminarlo. Esta diferencia encuentra su explicación sólo si se atiende a la finalidad a la que tiende cada pensador y que trataremos de vislumbrar en lo que resta de este trabajo -pero sólo atendiendo a la concepción de la historia en relación con la de la política en cada pensador.

Si investigáramos la concepción de la historia en La Paz Perpetua kantiana nos encontraríamos frente a un obstáculo que imposibilita cualquier intento de comparación, ya que en ningún pasaje de esta obra se expone la idea kantiana de la "historia". Para salvar este obstáculo, tendremos que emplear otro opúsculo kantiano para encontrar su concepción de la historia, y dedicarnos posteriormente al tema principal que guía a nuestra investigación.

La obra kantiana que servirá de eje en la búsqueda de su concepción de la historia es Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. Habiendo mostrado el camino que seguiremos, resta empezar a andar.

A. Exposición de las concepciones maquiavélica y kantiana de la historia.

a. Exposición de la concepción de la historia en Los Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio.

En ninguno de los ciento cuarenta y dos capítulos de los Discursos, Maquiavelo expone abiertamente, a la manera de una "definición", su concepción de la historia; tampoco en su "Dedicatoria", ni en las dos versiones que se conocen de su "Proemio". No obstante, no existe un sólo pasaje en todos sus Discursos en el que no se haga una alusión a ella o no la emplee.<sup>1</sup>

Con todo, estamos persuadidos de continuar nuestro trabajo de búsqueda basándonos en los Discursos, pues si bien es cierto que jamás expone su concepción de la historia, también es cierto que no se necesita de una "definición" clara para entender un concepto, o por lo menos, el que no exista tal definición en la obra de algún pensador, no significa que no podamos acercarnos a su concepción de la historia. Mas ahora queda la pregunta: ¿Cómo nos acercaremos a la concepción maquiavélica de la historia?

La pregunta anterior encuentra una respuesta a través de varios momentos del discurrir maquiavélico. Así, tenemos en un principio las alusiones evidentes que nuestro autor hace de la historia y su estudio; después, las referencias implícitas; y por último, el uso que hace de la historia en la totalidad de su obra. Nosotros nos abocaremos en esta parte de nuestro trabajo al primer y al tercer modos en que Maquiavelo se refiere a o emplea su concepción de historia. Omitimos el análisis de las referencias

implícitas porque tenemos el material para trabajar con datos más claros.

Tanto en la "Dedicatoria" como en el "Proemio" de los Discursos, Maquiavelo presenta el "preludio" de su concepción explícita de la historia. Maquiavelo señala en su "Dedicatoria" que en esta obra él ha expresado todo cuanto sabe y ha aprendido, por una larga práctica y una continua enseñanza, de las cosas del mundo.<sup>2</sup> ¿Cómo llegó a saber tanto de las "cosas del mundo"? El propio Maquiavelo señala dos caminos: una larga práctica y una continua lección o enseñanza de las "cosas del mundo". Evidentemente, la "larga práctica" la obtuvo durante toda su vida en que fue ciudadano y durante los quince largos años en que desempeñó trabajos diplomáticos para su ciudad<sup>3</sup>, y quizás sea esta la razón del título tan extenso de sus Discursos, pues en él se señala a sí mismo como "ciudadano y secretario florentino". Con estas dos características, Maquiavelo obtuvo la experiencia de cualquier hombre libre que pertenece a una ciudad (como ciudadano), pero además, obtuvo otras experiencias diferentes a las de cualquier ciudadano, obtuvo experiencias políticas importantes y, por tanto, más elevadas que las de cualquier simple ciudadano. Sin embargo, su sapiencia no la consiguió únicamente por el camino empírico de la Secretaría florentina y de la simple ciudadanía, sino que aunó a este conocimiento el de las lecciones o enseñanzas que se pueden obtener de un examen de la historia.

¿Por qué de la historia? Porque la historia trata, precisamente, de las cosas del mundo, del mundo humano, concebible e inteligible únicamente por la razón humana, sobre la base de unos

hechos y de una interpretación completamente humanas. El ejemplo más claro de estas lecciones lo encontramos en los Discursos maquiavélicos, pues es aquí donde él trata o expone su interpretación de una obra histórica antigua y en ella discurre con ejemplos de la antigüedad, no sólo de la República o el Imperio romano, sino también, de los galos, árabes y hebreos, así como con ejemplos franceses, españoles e italianos de su modernidad.

En esta "Dedicatoria", por tanto, Maquiavelo hace explícita su concepción de la historia, la cual consiste en una utilidad muy peculiar: obtener conocimientos de las cosas del mundo. ¿Tiene alguna otra finalidad el obtener esta sapiencia, al margen de la de satisfacer el simple deseo natural por conocer que tiene el hombre? Parece que la respuesta la encontramos en la primera redacción del "Proemio" y es muy compleja, pues ahí señala que si su examen de la historia de Tito Livio presenta muchas carencias debido -sobre todo a su pobreza de ingenio, su escasa experiencia de las cosas de su tiempo y las débiles noticias que de las antiguas tiene, también dice que su examen de la historia...

"Dará al menos el camino a alguno que con más virtud, más discurso y juicio, podrá satisfacer esta intención mía;..." (59 [55]).

La finalidad que puede apreciarse en esta cita del "Proemio" a sus Discursos se vuelve más compleja para el lector cuidadoso ya que Maquiavelo está invitando propositivamente a todos sus lectores a que terminen o lleven a cabo aquello que él inició. Si bien es cierto que lo que inició en sus Discursos es un estudio minucioso de la historia de Tito Livio (aunque la obra de Tito Livio sea sólo el pretexto para estudiar la Historia del hombre), en su "Proemio"

postula que su obra está "inacabada" en la medida en que su "intención" puede ser realizada por una persona de mayor ingenio, discurso y juicio (características que difícilmente se pueden igualar en un ingenio de la talla de Maquiavelo, y cuanto más, de superar); sin embargo, yo considero que aún cuando no se iguale la agudeza maquiavélica, algún estudioso puede "continuar" su obra en tanto que continúe su estudio del hombre a través de las lecciones que de su historia se pueden obtener.

Teniendo en cuenta la finalidad que acabamos de mostrar, y que el propio Maquiavelo nos invita a considerar, tenemos una razón más que justifica nuestro trabajo. A continuación buscaremos los vestigios de la concepción maquiavélica de la historia en sus Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio.

Tal como señalamos en el inicio de esta parte, no encontramos en todos los Discursos... una concepción definitoria de la historia y, no obstante, en toda la obra no existe un sólo capítulo en el que no se haga mención de un hecho histórico, sea éste antiguo o moderno. Esta situación la entendemos como el hecho de que en la totalidad de los Discursos... su autor nos presenta encubiertamente, mientras la emplea, su concepción de la historia. Para comprobar este juicio podríamos considerar, entonces, cualquier capítulo de los Discursos.... Sin embargo, para acercarnos a la concepción maquiavélica de la historia con mayor exactitud y claridad, abocaremos nuestro estudio a aquel grupo de capítulos en los que Maquiavelo haga evidente que el objeto de su discurrir será, precisamente, algún tema relacionado con la historia. Los capítulos de los Discursos... que versan

específicamente sobre este tema son, entre todos, los siguientes:

Del Primer Libro:

XXXIX: "En diversos pueblos se ven frecuentemente los mismos sucesos".

XL: "De la creación del decenvirato en Roma y de lo que se debe notar en ella: donde se considera, entre otras cosas, cómo un mismo suceso puede salvar o perder una república.

Y del Tercer Libro:

XXI: "Por qué Anibal, procediendo de distinto modo que Escipión fue tan victorioso en Italia como éste en España".

XXII: "De como alcanzaron igual gloria Manlio Torcuato con su severidad, y con su humanidad Valerio Corvino".

Los cuatro capítulos recién señalados versan sobre cómo han sucedido idénticos "accidentes" en diversos pueblos, del mismo modo que un idéntico suceso puede hacer que se pierda o se salve un régimen, o cómo por diferentes caminos se llega al mismo fin. En todas estas relaciones, Maquiavelo, a través de la interpretación que él hace de la Historia, presenta a sus lectores su propia opinión respecto a lo que él considera como la causa o la razón de por qué, por ejemplo, un mismo suceso puede salvar o perder una república. La explicación que él proporciona acerca de lo que considera que es la causa de que un mismo suceso puede salvar o perder una república es, precisamente, la importancia que tiene el estudio de la historia en relación con la política, y la utilidad que a ésta le puede otorgar el estudio de la historia.



En suma, los tres capítulos finales de esta téttrada versan en general sobre dos puntos de vista de un mismo hecho:

- a. Cómo un mismo suceso puede salvar y perder a una república, y
- b. Cómo por vías opuestas se obtiene el mismo final: la victoria en la empresa.

Ambos puntos de vista presentan una escisión de términos opuestos: en el primero, los opuestos son salvar o perder un república, es decir, ser victorioso en una empresa o fracasar en ella; mas permanece la constante de un suceso idéntico en ambos casos. En el segundo punto de vista los opuestos son los modos de ser de los capitanes (crueles o piadosos, severos o humanitarios), quedando siempre la constante de un idéntico final en la empresa acometida: ambos encontraron la victoria en la guerra teniendo, los dos, igual gloria, pero también, similar desdicha después de su gloria.

En el primer punto de vista (que trata de cómo un mismo suceso puede salvar y perder a una república), Maquiavelo interpreta el Tercer Libro de las Décadas de la Historia Romana de Tito Livio <sup>4</sup> y muestra, aunque no tan claramente, como un mismo suceso en diferentes repúblicas puede llevarlas a su ruina o a su salvación. El mismo suceso puede considerarse, en general, como el intento de consolidación de las leyes que Solón otorgó a Atenas y que los romanos deseaban seguir porque con ellas garantizarían la libertad de su república, pero hubo varios factores que impidieron que se obtuviera en Roma el mismo resultado que en Grecia. El primero, que la época de Roma en que fueron llevadas las leyes de Solón era una

propicia para el desarrollo de la tiranía, pues en ella reinaban dos fines que, al no conciliarse, traen consigo inmediatamente la tiranía; estos fines son: "el gran deseo de libertad en el pueblo y el gran deseo de mando en la nobleza". El segundo, que emerge en el campo político un hombre que parece que podía defender al pueblo y que contrariaba los intereses de la nobleza, obteniendo con ésto el favor del pueblo en el momento inicial de su búsqueda del poder. Y tercero, que ese hombre era Apio Claudio, "hombre sagaz y turbulento".

Lo que hace la diferencia entre la perdición y la salvación de una república es, sencillamente: que las repúblicas en cuestión son la de Atenas y la de Roma, con todo lo que esta diferencia trae consigo. Y lo que hace la diferencia más compleja son los ánimos de Solón y de Apio: el primero era prudente y sabio y el segundo fue soberbio y "turbulento".

En el segundo punto de vista (que trata de cómo por vías opuestas se llega al mismo final), tenemos una división más:

- a. La que estudia la relación del modo de ser de un capitán con la ciudad a la que llega (III, xxi) y
- b. La que estudia únicamente el modo de ser del capitán en relación con su ejército (III, xxii).

La división que aquí tenemos se explica únicamente mediante la diferencia de las ciudades a las que se enfrenta cada capitán. Parece que en la primera visión es importante que en el caso de Aníbal, éste haya invadido a Italia y no a otra ciudad; y en el de Escipión, también es importante que haya entrado a España y no a alguna otra ciudad. Para el otro par (Manlio y Valerio), parece que

lo más importante es su modo de ser, mismo que explica, de alguna manera, las decisiones que tomaron frente a sus empresas particulares, pues de ellos se dice que "hubo en Roma al mismo tiempo dos excelentes capitanes", dando a entender con esto que les tocó vivir la misma situación (el mismo tiempo) en la misma ciudad (en el mismo lugar o espacio), por lo que entendemos que lo que debemos estudiar es su carácter, que aunque diferente les llevó al mismo fin.

En la división que estudia la relación del modo de ser de un capitán con la ciudad a la que llega, tenemos un Aníbal cruel que invade a Italia y un Escipión piadoso que entra a España. Según la interpretación maquiavélica de esta historia, señala que aquél fue favorecido por el azar ya que todas las ciudades italianas se rebelaron a su favor en cuanto invadió sus territorios, pues estaban cansados de su situación política, en tanto que cuando Escipión entró a España, se ganó el favor de sus habitantes por su bondad y su carácter humanitario. Sin embargo, Maquiavelo señala, asimismo, las desdichas que se pueden seguir por actuar conforme al carácter de Aníbal y Escipión. A Escipión se le rebelaron sus soldados en España a causa de no temerle y, para reprimirles, tuvo que emplear el rigor que le repugnaba. Y a Aníbal, a quien jamás sus ejércitos se le rebelaron por su crueldad y falsedad, nunca le perdonaron los romanos estas mismas características y así fue que aún desarmado y expatriado le persiguieron hasta que él mismo se suicidó.

La presentación que hace Maquiavelo de las historias centrales de los capítulos con los que estamos trabajando (XL del Primer Libro y XXI-XXII del Tercer Libro), cuyos personajes, en orden de aparición en el mismo discurso son: Solón-Apio, Anibal-Escipión y Manlio-Valerio, siempre tiene una carencia que sólo puede ser enmendada en tanto que se compare su discurso con el de Tito Livio. En el capítulo que trata sobre "cómo un mismo suceso puede salvar o perder una república", Maquiavelo interpreta un pasaje del Libro Tercero de Las Décadas de la Historia Romana <sup>5</sup> señalando con cierto énfasis que Solón era prudente y Apio no sólo era turbulento, sino también soberbio (además de la distinción espacio-temporal entre un suceso y otro). En el capítulo que trata sobre "cómo caminos opuestos llevan el mismo fin en diferentes lugares", Maquiavelo interpreta una pasaje del Libro Trigésimo noveno de Las Décadas de la Historia Romana <sup>6</sup>, y aunque la fortuna ocupa un lugar importante en la obtención del fin último (que es la victoria en las empresas acometidas), también Maquiavelo le da importancia al modo de ser de los dos capitanes que llegan al pináculo de gloria a través de diferentes vías: Aníbal era cruel y violento, en tanto que Escipión era piadoso y humanitario. En el capítulo que trata sobre "cómo caminos opuestos llevan al mismo fin en el mismo lugar", Maquiavelo interpreta un pasaje del Libro Séptimo del de Tito Livio <sup>7</sup> y nuevamente insiste en la diferencia entre la severidad (Manlio) y la humanidad (Valerio).

Como es fácil observar, en los capítulos de Los Discursos de Maquiavelo que hemos mencionado últimamente, sin excepción,

presentan una constante: todos ellos nos hablan, además de la importancia de la fortuna para acometer grandes empresas (sobre todo I,xI y III,xxI), del ánimo prudente, turbulento, soberbio, piadoso, cruel o humanitario que cada uno de los seis grandes hombres de los que Maquiavelo se ha ocupado, tienen. La conjunción de los capítulos I,xI, III,xxI y xxII conducen a su lector al estudio de la naturaleza humana, pudiendo corroborar esta afirmación con la comparación entre los discursos maquiavélicos y la obra liviana que mencionábamos anteriormente. Así, por ejemplo, cuando Maquiavelo se refiere a cómo obtuvo Escipión la victoria en España únicamente señala su piedad y sus sentimientos humanitarios con los que "conquistó inmediatamente la amistad de aquella provincia, haciéndose amar y admirar de sus habitantes". Posteriormente, añade, para hacer entendible cómo por una forma de ser se puede ganar la benevolencia de todo un pueblo, que lo que permite que distintos procedimientos produzcan idénticos efectos son dos cuestiones de la naturaleza humana:

- 1<sup>a</sup> El deseo natural en los hombres por las novedades (III,xxI,6: "...gli uomini sono desiderosi di cose nuove...") y
- 2<sup>a</sup> Que a los hombres les excitan principalmente dos afectos: el amor y el miedo (III,xxI,8: "...gli uomini sono spinti da due cose principali, o dallo amore o dal timore;...").

Considerando lo anterior, Maquiavelo desea explicar la victoria de Escipión a través de la avidez natural que el hombre tiene por las novedades, así como también, por la consideración de

las dos afecciones principales que también, a sus ojos, el hombre tiene y que son, a saber, el amor y el temor. Estas consideraciones son importantes porque con la primera nuestro autor justifica la aceptación<sup>de</sup> los habitantes de España hacia la persona de Escipión ya que por su situación prefieren intentar un cambio que probablemente les traerá beneficios. Con la segunda, Maquiavelo explica cuál fue el motivo por el que el pueblo de España le abrió sus puertas, que no es otro que el de haberse ganado primeramente las de su corazón por causa de su humanidad.

Pero del mismo modo que estas cuestiones de la naturaleza humana explican, por ejemplo, la victoria de Escipión, también deben explicar su desdicha, y de hecho también se logra con la siguiente comparación y complementación. En III, xxi, 15 de los Discursos, Maquiavelo señala que "a Escipión se le rebelaron sus soldados en España con parte de sus aliados a causa de no temerle... y para reprimirles tuvo que emplear el rigor, que tanto repugnaba". En 28, 24 de las Décadas...<sup>8</sup>, Tito Livio expone con mayor claridad que lo que Maquiavelo únicamente señala, pues quizás los hombres de Escipión "dejaron de temerle" porque pensaron que había muerto por razón de la enfermedad que contrajo, pero que se extendió más por la boca del pueblo que por el cuerpo de Escipión hasta llevarlo a la misma muerte. Aprovechando que Escipión verdaderamente no aparecía ante su gente, dos aliados (Mandonio e Indibilis) intentaron apoderarse de España violando ellos sus juramentos y el ejército, sus deberes. Los romanos del campamento de Sucrona participaron también de este extravío. Con dos soldados de muy baja alcurnia (Albio Caleno y Atrio Umbro) como jefes de la

revuelta, crecían los furores del ejército siguiendo únicamente como regla el capricho y la licencia del soldado, pero todo esto sólo es explicable en tanto que se conoce que la falsa noticia de la muerte de Escipión les cegaba, pues los hombres son amantes de las novedades. Con el regreso de Escipión al campo, los sublevados temieron, pero éste les hizo creer que entendía que su actitud se la debían más a una ceguera o inconsciencia común que a un acto conciente y premeditado por lo que les invitaba a cobrar su paga a Cartagena. Teniendo a la mano a todos los sublevados (y perfectamente rodeados), Escipión pronunció una larga arenga en contra de los sublevados y en pro de Roma; apenas terminado su discurso mandó llamar a aquellos a quienes su Consejo había condenado, llevando a cabo su intención sin dilatación alguna, señalando Tito Livio que "así terminó la sedición que estalló en el campamento de Sucrona".

Todo este extenso pasaje de las Décadas de la Historia Romana de Tito Livio que hemos presentado sintéticamente y que señala que a Escipión se le rebelaron sus aliados a causa de "no temerle", Maquiavelo lo condensa con la frase que explica la causa del no temor de los hombres: éstos "son tan inquietos que, a poco que se les facilite realizar sus ambiciones, inmediatamente olvidan el afecto inspirado por la bondad del príncipe". Con esto, entra en juego otra cuestión que fortifica la idea de que su estudio sobre cómo un mismo suceso puede salvar o perder una república y cómo por diversos caminos se llega al mismo fin es un estudio, finalmente, sobre la naturaleza humana, pues también, "la realización de las

ambiciones personales" puede considerarse como uno de las características fundamentales de la naturaleza humana.

El orden de estos capítulos de Los Discursos... de Maquiavelo que llevan a su lector al estudio de la naturaleza humana, tienen una guía o un eje conductor que posibilita la utilidad de la historia y su estudio en relación con la política y su práctica. El eje conductor del que hablamos se encuentra antes de este conjunto de capítulos en el que nos hemos detenido; precisamente, es el capítulo que irrumpe en el discurso maquiavélico con este tema que relaciona sucesos históricos idénticos con diferente final, o diferentes sucesos con un mismo fin; el capítulo que ahora dirigirá esta parte de nuestro trabajo es el XXXIX del Primer Libro, que desde su título muestra la fuerza de su contenido para nuestra investigación: "En diversos pueblos se ven frecuentemente idénticos sucesos".

Este capítulo está dividido esencialmente en dos partes fundamentales: la que expone la concepción maquiavélica (de la utilidad del estudio) de la historia, y la que presenta un ejemplo de cómo se puede emplear esta nueva concepción de la historia. La parte que muestra el ejemplo está ubicada en el segundo párrafo de los dos que conforman este capítulo, si bien es el más extenso. En ella, Maquiavelo hace una comparación (casi al estilo de las de Plutarco), en donde los personajes son las ciudades de Florencia y de Roma. De ambas ciudades señala que el descontento del pueblo aumentaba en contra de un consejo de diez ciudadanos (en Florencia, llamados "Dieci della guerra") y de los cónsules (en Roma) por



razón de que la guerra no terminaba y su costo iba en aumento junto con los tributos que, a su vez, ocasionaban infinitas quejas del pueblo. Este descontento dio origen al odio del pueblo en contra de los "Diez de la guerra" florentinos y los cónsules romanos, pues pensaba que ellos eran la causa de la guerra. Para terminar con el problema el pueblo eliminó al consejo florentino e intentó desaparecer a los cónsules romanos, por lo menos intentó limitar su poder de modo que no tuvieran autoridad sobre el pueblo. Esta resolución, tanto para Florencia como para Roma, tuvo consecuencias no deseadas e inesperadas: en ambos casos, la determinación fue perniciosa pues no sólo continuó la guerra, contra la creencia del pueblo, sino que aumentó el desorden; en el caso de Florencia, al perder además de Pisa, Arezzo y otras muchas poblaciones, y en el caso de Roma, cuando la nobleza empezó a odiar tal determinación porque le parecía que la majestad del imperio iba a desaparecer puesto que no quedaría para los nobles ningún rango político en la república.<sup>9</sup> En ambos casos, Maquiavelo señala que cuando el pueblo advirtió su error (por "haber prescindido de los que con prudencia dirigían la guerra", I, xxxix, 7) después de largo tiempo en esta situación, los romanos restablecieron a los cónsules, como los florentinos al Consejo de los Diez.

Si se lee con atención esta segunda parte del capítulo xxxix del Primer Libro de Los Discursos... maquiavélicos tenemos una doble consideración que nos remite al estudio de la naturaleza humana. La primera -y evidéntisima- es la que nos presenta Maquiavelo al considerar el mismo error en dos pueblos diferentes

en épocas también diferentes y que consistió en despojar de la autoridad a las únicas personas que poseían la virtud de llevar una guerra a la victoria (sean los "Dieci" o los consules) por la única razón de que el pueblo ya estaba cansado y, quizás, harto, de la guerra constante (con todas sus penas y sus gastos), o con otras palabras, por el deseo natural que tiene el hombre por las novedades cuando éstas parecen beneficiarle. Sin embargo, al darse cuenta de su gran error, inmediatamente devolvió la autoridad a los capaces para llevar a buen término una guerra (con todo y las fatigas y los gastos que esto representaba). Así mismo, esta comparación nos remite al capítulo vigésimo segundo del Segundo Libro de Los Discursos..., pues en su mismo título nos presenta con gran evidencia el tema que se trata en los ejemplos comparados (Florencia-Roma). El título de este otro capítulo dice:

"Cuán erróneas son la mayoría de las veces las opiniones de los hombres al juzgar las cosas grandes."

siendo este capítulo el único en el que Maquiavelo ataca desde su título la "opinión de los hombres", entendiéndolo "hombres" como "pueblo", "vulgo" o "la mayoría" y en su desarrollo se puede observar cómo nuestra consideración no es errónea.

La segunda consideración que podemos hacer para mostrar que la segunda parte del capítulo xxxix de la Primera Parte de Los Discursos... trata también de la naturaleza humana (aunque tácitamente) es la que se deja ver por la mera comparación. El escritor antiguo que ha sido inmortalizado por sus comparaciones entre los griegos y los romanos es Plutarco. Maquiavelo habla sólo

una vez en todos sus Discursos... refiriéndose a Plutarco con los siguientes términos: "gravissimo scrittore" (Discorsi, II.1.2), mismos que ni a Tito Livio le confiere. En el desarrollo de este otro capítulo de Los Discursos..., Maquiavelo intenta oponer su juicio contra los de los antiguos señalando que ellos están en un error al considerar como causa de la grandeza de Roma a la fortuna más que al valor. Al oponerse, Maquiavelo coloca como eje principal de la grandeza de Roma al valor del pueblo romano (si bien sirviéndose de la buena fortuna). El análisis de la importancia del valor del pueblo romano nuevamente nos coloca ante una parte de la complejidad de la naturaleza humana.

En suma, la segunda parte del capítulo xxxix del Primer Libro de Los Discursos..., que trata sobre la comparación de dos sucesos idénticos en diferentes pueblos, muestra la constancia del pueblo para decidir sobre los asuntos de mayor importancia: la visión del pueblo es errónea porque se dejan guiar por las innovaciones, el temor o el amor. Estas consideraciones, todas ellas, nos remiten invariablemente al estudio de la naturaleza humana. Veamos qué nos dice al respecto la primera parte de este mismo capítulo:

"<2>El que estudia las cosas presentes y las antiguas verá fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos existen y han existido siempre los mismos deseos y las mismas pasiones; <3> de suerte que, es una cosa fácil para quien examina cuidadosamente las cosas pasadas, prever los eventos futuros en una república y aplicar los remedios que fueron empleados por los antiguos o, si no pueden encontrarse remedios antiguos, imaginar nuevos por la semejanza de los eventos. <4>Pero estas consideraciones se descuidan o no las entienden quienes las leen, o si son entendidas permanecen

desconocidas para quien gobierna, el resultado es que los mismos problemas siempre existen en todos los tiempos." (Discorsi, I, xxxix).

He aquí la propuesta maquiavélica de su concepción de la historia en torno del beneficio que puede otorgarle a quien gobierna, es decir, a la política. Analíticamente, podemos señalar los sujetos gramaticales a quienes se refiere este párrafo:

Primero: "El que estudia las cosas..." se refiere al estudioso de la historia antigua y contemporánea.

Segundo: "...para quien examina diligentemente las cosas pasadas..." puede ser referido a un estudioso del grupo anterior, pero que estudia cuidadosamente las cosas antiguas, i.e., no cualquier estudioso de la historia.

Tercero: el descuido de estos estudios "cuidadosos" de la historia es una constante de todos los tiempos, pues tenemos:

- a) Los lectores que realizan estos estudios no suelen sacar sus consecuencias y
- b) Si se da el caso de que llegan a sacarlas, estos lectores no son gobernantes y como no está en sus manos el cambiar de rumbo la historia, tenemos como...

Conclusión: que el problema continúa.

La primera idea del párrafo citado nos muestra una constante en el género humano: siempre han existido los mismos deseos y las mismas pasiones. La segunda idea, añade lo siguiente a la anterior: un estudio cuidadoso de la historia nos permite conocer cuáles son los deseos y las pasiones que guían al género humano a través de su historia, lo cual nos permite prever algunas situaciones que pueden

aparecer en el futuro del régimen en el que nos encontremos -debido al conocimiento "diligente" que tenemos de las cosas presentes y pasadas-, pero este conocimiento ya se dirige notoriamente al conocimiento del hombre, al conocimiento de su naturaleza que posibilita al "estudioso diligente" conocer al hombre y lo que éste desea en cualquier situación histórica real. Este conocimiento, obviamente, permite adecuarse a las circunstancias anticipándose al problema. Sin embargo, la tercera idea de este párrafo señala irónica, a la par que paradójicamente, como el descuido de estos estudios de la historia es lo que no impide que los mismos disturbios en todas las épocas cesen por completo.

En suma, podemos señalar que Maquiavelo considera que el estudio cuidadoso de la historia nos lleva irremisiblemente al conocimiento de la naturaleza humana y, con cierto grado de probabilidad, este conocimiento puede otorgar a un hombre la previsión de algunos disturbios o males cercanos a su realidad política, mismos que pueden ser eliminados con las medicinas que los antiguos emplearon, y si no las emplearon porque no las inventaron, inventarlas él mismo ya que conoce los móviles que las impulsan al conocer la naturaleza humana. En este sentido, el estudio de la historia para beneficio de la política es sumamente importante, pues ella otorga a los grandes hombres (es decir, a quienes deberían gobernar por causa de su propia "virtud") los instrumentos necesarios para combatir un evento histórico desde sus raíces, es decir, desde el conocimiento del hombre mismo. Veamos, ahora, la respuesta kantiana a esta interpretación y concepción de la historia en relación con la política.

b. Exposición de la concepción de la historia en Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor.

Si bien es cierto que La Paz Perpetua es el escrito kantiano de filosofía política más sistemático que existe, también es cierto que no es en esta obra en la que Kant analiza con detenimiento y exhaustivamente su concepción de la historia. Antes bien, consideramos que La Paz Perpetua únicamente es un síntoma de su concepción de la historia. La "paz perpetua" es el estadio al que tiene que llegar la "historia de la humanidad" cuando se realice la idea de la historia propuesta y analizada por Kant en otros opúsculos menos sistemáticos y extensos en comparación con el de La Paz Perpetua.

El conjunto de opúsculos en los que se encuentra abiertamente la concepción kantiana de la historia se hayan contenidos en el que la tradición filosófica ha gustado llamar "Filosofía de la Historia".<sup>10</sup> Los que emplearemos en nuestro estudio por razón de su claridad respecto a su exposición de la concepción kantiana de la historia son: Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (únicamente para iniciar la delimitación del problema y enfatizar la diferencia comparativa con la concepción maquiavélica de la historia) y Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (para analizar con mayor profundidad la concepción kantiana de la historia).

Las dos primeras frases con las que Kant inicia su opúsculo Idea de una historia universal en sentido cosmopolita son contundentes respecto a su concepción de los hechos históricos (a

los que compara, en lo que a su "determinabilidad" se refiere, a los hechos naturales), Kant comienza:

"Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza... de que si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular..." (F.H.: p.-p: 39-40).

Así, tenemos que la historia, según Kant, se ocupa de la narración de las "manifestaciones fenoménicas" de la "libertad de la voluntad", es decir, de la narración de las acciones humanas. Pero lo que más llama la atención en esta cita es que la consideración de esta historia nos permite (sólo si contemplamos "el juego de la libertad humana en grande", es decir, como género humano, no como historia individual), descubrir, quitar los velos, a "un curso regular" de las cosas, tal como algunas líneas adelante nos aclara al señalar que las apariencias individuales no indican ningún orden, pero que no obstante siguen insensiblemente "la intención de la Naturaleza", como un hilo conductor.

En este momento se nos presentan dos problemas fundamentales: el primero, que nace de la concepción del orden implícito en la Naturaleza (Naturaleza en la que las acciones humanas también se encuentran contenidas) y que se reduce a cómo es posible que sigamos un orden que subyace a la totalidad cuando la simple contemplación de las acciones humanas individuales (es decir, en nuestra experiencia cotidiana) nos muestra una carencia absoluta de orden. Y el segundo, que nace de la misma presentación del problema

en las primeras líneas de la cita y que se puede reducir a la identificación de la determinabilidad, según leyes, tanto de los fenómenos de la naturaleza como de la manifestación fenoménica de la libertad de la voluntad ( es decir, la identificación de la Libertad-Voluntad y la Necesidad-Naturaleza). Así mismo, creemos que la "solución" del primer problema puede aclararse si se entiende la identificación del segundo, puesto que para encontrar el orden general de las cosas del mundo fenoménico (tanto naturales como las manifestaciones de la voluntad) se requiere entender el supuesto que nos garantiza la identificación de la comprensión de los fenómenos naturales y los de la voluntad humana. Veamos:

El inicio de este opúsculo se nos muestra con toda claridad entre dos extremos de difícil conciliación (en los que, también, se nos hacen patentes los ejes sobre los que el sistema kantiano de toda su filosofía es orientado). La "libertad de la voluntad" junto con sus "manifestaciones fenoménicas" (i.e., las acciones humanas, cuya narración es de la que la historia se ocupa), así como la Naturaleza junto con sus "fenómenos" se hallan determinadas por las leyes generales de la Naturaleza. En otras palabras, tanto la libertad moral como el determinismo físico se encuentran determinados por las leyes generales de la Naturaleza. Esta determinación tiene que ver con los pilares sobre los que Kant edifica todo su sistema: por un lado, la libertad moral tiene que ver con Rousseau (y todos saben, hasta el biógrafo de Kant más alejado de Kant, que las únicas lecturas que hacían que Kant llegara a las lágrimas, así como el único retrato que adornaba sus



sus paredes, era, ni más ni menos, que el de Rousseau); por otro lado, el determinismo físico tiene que ver con Newton (a quien cita al final del prólogo de donde tomamos la cita [F.H.: pg. 42]).

El conflicto aparece más bien entre la consideración de la naturaleza como fenómeno y la consideración de los efectos de la libertad como fenómenos en el mundo. Ahora bien, las acciones de la libertad como fenómeno en el mundo, dice Kant, "se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza" (F.H.: pg. 39). Y si la historia se ocupa de la narración de esas acciones de la libertad como fenómenos en el mundo, podemos concebir la historia desde el punto de vista del sistema filosófico kantiano, es decir, no como la descripción de la pluralidad de datos empíricos que nos son ofrecidos por la sensibilidad, sino como la historia de los fenómenos de la libertad humana penetrados de racionalidad. En suma, podemos señalar que el problema fundamental se nos presenta en este momento como: la razón en la historia.

Los límites en los que se encuentra esta concepción de la razón en la historia son muy importantes para el entendimiento correcto de la concepción kantiana de la historia, pero aquí sólo los mencionaremos para dar una luz sobre la complejidad del problema, ya que no es el objetivo fundamental de nuestra investigación, pues como se verá, nos llevaría mucho tiempo el analizar esta problemática que muy bien puede dar pie a otro trabajo, quizás más complejo que éste.

Para señalar la complejidad de esta consideración, podemos comentar únicamente que es evidente como estos opúsculos de

filosofía de la historia están en conexión sistemática con las obras críticas kantianas. Por ejemplo, la consideración de que el determinismo físico y la libertad moral son los pilares de la filosofía kantiana se muestra tanto en La Crítica de la Razón Pura (B 868, en "la Arquitectónica de la Razón Pura", en los mismos términos que en este opúsculo), como también en La Crítica de la Razón Práctica (en la "Conclusión" cuando señala con la belleza y profundidad que caracterizan al romanticismo puro las dos cosas entre las que se ubica su existencia: "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí"), así como también en La Crítica del Juicio (sobre todo, los párrafos 67 y 83 en los que se puede apreciar, aunque sea "hipotéticamente" el fin de la naturaleza). Particularmente, la consideración de que la libertad aún cuando sea un "hecho" de la razón es la única restricción que condiciona la posibilidad de lo práctico (Crítica de la Razón Pura B 828), por lo que "práctico" indica que se trata de la determinación de la voluntad, pero basado en "la única idea de la razón especulativa cuya posibilidad a priori sabemos ("wissen"), sin penetrarla ("einzusehen"), porque es la condición de la ley moral" (Crítica de la Razón Práctica, "Prólogo", inicio), nos permite asumir que la resolución del problema de la razón en la historia se encuentra únicamente al presuponer una teleología tanto en las manifestaciones de la naturaleza como en las de los hechos de la voluntad del hombre que actúa "libremente", cuya finalidad en los hombres particulares no es muy clara y que para entender habría que tomar una distancia de los individuos que nos permita asimilar el orden de la totalidad de la Naturaleza que, como totalidad,

permanece siempre oculto tras las manifestaciones fenoménicas.

En el caso de la realización de la libertad de la voluntad individual en el mundo de la Naturaleza, tenemos que referirnos sin restricción alguna a la idea de la buena voluntad y el imperativo categórico basado en la razón, misma que es la única facultad que puede dirigirlos a la universalidad y necesidad. Es de esta manera como la razón orienta a la voluntad individual para producir la historia a través del principio teleológico de la Naturaleza que unifica todos los fenómenos. El "telos" de la naturaleza da la dirección del desarrollo y la garantía de que la historia se dirige hacia el fin prescrito por la razón. La universalidad de esta dirección tiene el ejemplo más claro cuando en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres Kant señala que la ley moral vale "no sólo para los hombres, sino también para todos los seres razonables en general", del mismo modo que en La Paz Perpetua ejemplifica el poder de la razón cuando señala que es posible un pueblo de demonios si éstos no carecen de entendimiento (Pg. 126), dando a entender con esto que si no carecen de la facultad de pensar, están en óptimas condiciones de entender una máxima universal, con lo que podemos concluir, respecto al problema con el que iniciamos esta necesaria y aparente digresión que se refería a cómo es posible que las voluntades individuales sigan un orden preestablecido en conjunto con la finalidad de la Naturaleza, podemos señalar que Kant piensa que el hombre sabe no sólo que sus acciones se realizan según leyes, sino también, que él debe obedecer, pues considera su deber más bien como la necesidad de una absoluta autorrealización.

Hasta aquí la consideración de los límites que presupone nuestra investigación, así como de la presentación de una salida posible a través de la complejidad del problema al estudiarlo en su conexión con las obras críticas kantianas. Pasemos ahora a la última parte del opúsculo Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, que nos permitirá ensayar una posible comparación entre las concepciones maquiavélica y kantiana de la historia para, finalmente, dedicarnos al análisis de la concepción kantiana de la historia en su opúsculo Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.

En el noveno principio del opúsculo kantiano que acabamos de mencionar se señala:

"... si añadimos... episódicamente, la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado poco a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas... se descubrirá un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte de predicción de futuros cambios políticos... sino que... se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente ...[cumpliendo con nuestro destino en este mundo, porque los gérmenes depositados por la Naturaleza empiezan a desarrollarse por completo]. (F.H.: P.-p. 62-63).

En esta cita, Kant coloca con plena evidencia las finalidades que se pueden obtener de la historia racional:

- a) Comprender el juego oculto de las cosas humanas a través de un eje racional...
- b) Obtener un "arte político" de predicción de futuros cambios políticos y ...
- c) Comprender las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad a través del supuesto de realización de un "telos" de la Naturaleza en donde las acciones humanas aparezcan como

cumpliendo su destino en este mundo, obteniendo así, una perspectiva consoladora del futuro.

Tanto a) como c) son las propuestas kantianas de la historia; b) puede considerarse sin alguna objeción como la propuesta maquiavélica. Con esto se nos hace evidente que Kant no se ciega frente a un posible uso de la historia con el fin de predecir futuros cambios políticos. Pero, también es evidente que ni a) ni b) son tan importantes para la concepción de la historia kantiana como c), pues el "... sino que..." de la cita nos lo señala y, además, todo su análisis de la concepción de la historia está desarrollando la propuesta c): el "telos" de la Naturaleza y las acciones humanas cumpliendo un "destino" colocan a la historia humana frente a un co-autor: la Providencia.<sup>11</sup> Pero veamos como explica Kant esto en el análisis que hace de su concepción de la historia en Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor (F.H.: P.-p.:95-122).

Kant comienza este opúsculo con la pregunta "¿Qué es lo que se trata de saber?", respondiendo que lo que se trata de saber es la historia de las costumbres según la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos. Ante esto, surge otra pregunta que indaga por el modo como se puede saber esta historia, a lo que Kant responde que "como una historia a priori", es decir, profética, y explica que ésta se realizará sólo si el profeta hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación. De esta historia profética se obtienen tres divisiones que consideran al género humano entre los miembros de la

creación... a) en continuo retroceso hacia peor en lo que se refiere a su destino moral (a lo que denomina "terrorismo moral"), b) en un progreso continuo hacia mejor ("eudemonismo"), y c) en un eterno estancamiento de su actual valor moral ("abdeterismo"). Ante esta división Kant ve claramente que los hombres le exigirán "pruebas" que justifiquen cualquier decisión ante esta tripartición, a lo que señala que no es posible resolver la cuestión del progreso directamente por la experiencia, añadiendo, además, que el único que puede ver este progreso (que en realidad es un pre-ver) es el ojo divino, pues para él no hay ninguna diferencia entre el ver y el prever, distinción que existe radicalmente para el hombre. Con todo, Kant también reconoce que es necesario que la historia profética del género humano "anclen" en alguna clase de experiencia, y al buscar una "señal histórica" que demuestre la tendencia del género humano en su totalidad, expone abiertamente su hallazgo: La Revolución Francesa y explica que por su índole, la constitución de este pueblo tratará de evitar la guerra agresiva, y que con el tiempo, acabará con las guerras. 12

Cuando en este opúsculo Kant llega a explicitar lo referente a la historia profética de la humanidad, señala que se tiene en la perspectiva de un tiempo ilimitado en relación con la totalidad del género humano, añadiendo (a esta idea del hombre individual como una insignificancia frente a la humanidad), las señales históricas en donde la constitución no guerrera se lleva el primer lugar de importancia y su propuesta constitucional republicana, el segundo.

Estas consideraciones traen consigo un problema fundamental: como las máximas de esta constitución que apuntan al progreso mundial requieren necesariamente de publicidad, el Estado estará en desacuerdo -en un primer momento- por razón de que él no querrá decir todo abiertamente a sus súbditos, pero como se formará una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, éste, por razón propia, se percatará de que la prohibición de la publicidad impide el progreso de todo un pueblo hacia mejor. El resultado, quizás más importante, de las premisas que forman una constitución de este tipo es que su norma eterna aleja todas las guerras, pues éstas "son destructoras de todo lo bueno".

Ahora bien, "¿qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?" Kant señala dos puntos de gran importancia: a) Los actos buenos de los hombres serán más acertados y más frecuentes porque se formará la constitución moral del género humano. Y b) Lleva a cabo la presentación del esquema general de La Paz Perpetua: una relación benéfica que se extenderá de la comunidad a los Estados (en su relación exterior) y de éstos hasta la sociedad cosmopolita.

Por último, cuando Kant se pregunta "¿en qué orden, únicamente, se puede esperar el progreso hacia mejor?" se torna muy oscuro en su exposición pero señala que en la educación, "por el curso de las cosas de arriba abajo: de la escuela elemental a la escuela superior en una construcción ("Bildung") espiritual y moral fortalecida por la enseñanza religiosa". Esta formación traería consigo la de, no sólo de buenos ciudadanos, sino también, la de

hombres dados al bien; del mismo modo, traerá la desaparición de la guerra agresiva para la implantación de la constitución apoyada verdaderamente en auténticos principios de derecho que marcarían con evidencia el progreso hacia mejor. Pero todo esto sólo es posible con la "sabiduría que fluya de arriba abajo (la que si invisible para nosotros, se llama Providencia)..." (F.H.: Pg.116).

En esta síntesis de Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor se puede ver con claridad la propuesta kantiana respecto a su concepción de la historia. Efectivamente, el género humano se halla en constante progreso hacia mejor, y la historia que lo preve es la historia profética que reconoce las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad a-priorísticamente. En este sentido, ya no es oscuro que Kant termine su estudio de la "historia profética" con el apoyo de la Providencia, "sabiduría que fluye de arriba abajo", sino antes bien, no puede ni siquiera pensarse un historia profética sin el apoyo de Providencia alguna. Kant, en este momento, es el pensador racional (profeta) que analiza la historia a priori cuya finalidad ("telos"-racional) se encuentra en la realización de su idea: una historia que se ocupa de las acciones humanas ("manifestación fenoménica de la libertad de la voluntad") que obligará a los hombres a que la guerra, "el mayor obstáculo de la moral", se haga "poco a poco más humana, luego menos frecuente y por último desaparezca".

Kant, como el profeta racional, requiere de la Providencia para que la totalidad de fenómenos de la Naturaleza, así como la totalidad de las manifestaciones fenoménicas de la libertad,



cumplan su destino; destino a priori que fundamenta la constitución moral del género humano y con ella, la liga de naciones que conlleva a la comunidad de todos los Estados en una sociedad cosmopolita. Como puede verse, La Paz Perpetua es el destino de la historia a priori propuesta por Kant en este opúsculo -misma razón que nos decidió a no tratarla en esta parte de nuestro trabajo.

Ahora bien, todavía podemos preguntarnos: ¿Cuál es el fundamento que Kant ocupó para poder pensar esta historia a priori? La respuesta que encontramos es que no hay otro fundamento que el de la razón y el poder de ésta. Para entender esta respuesta podemos apoyarnos en la división crítica que hace Kant en otra de sus obras en donde las facultades (condición de posibilidad) del conocimiento humano son: la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento. Hasta aquí, el hombre conoce lo que la percepción sensible le ha puesto como intuición y le permite, mediante el entendimiento, ubicarlo en un concepto. El conocimiento objetivo del hombre inicia con la sensibilidad y termina con el entendimiento. La razón no es facultad de conocimiento, ella sólo posee un conjunto de formas puras o ideas que carecen de un fundamento empírico, no constituyen ninguna experiencia, carecen de un objeto porque ellas dan cuenta de la totalidad. Una de estas ideas de la razón es la libertad (por derivación de la idea psicológica de la razón). Debemos recordar, también, que el conocimiento humano es fenoménico, es decir, no podemos conocer otra cosa que lo que la sensibilidad nos ofrece, pues son esas cosas las que nos aparecen; las ideas de la razón se mueven en el

campo de lo nouménico, de lo incognoscible.

Con lo anterior podemos entender por qué cuando Kant se exigía retóricamente que el progreso constante hacia mejor debía tener un objeto, sólo nos dio signos o "señales" de ese tal progreso (la Revolución Francesa y el mejoramiento de las Constituciones que se derivaba de ese fenómeno histórico), apuntando con ello que la cuestión del progreso no es posible resolverla directamente por la experiencia, es decir, por lo fenoménico, pues el progreso hacia mejor habla de la totalidad del género humano (totalidad: categoría que habla de lo nouménico) y no de los hombres o pueblos individuales (que se ubican en el plano de lo fenoménico, donde nuestra experiencia anida).

En suma, podemos señalar que la importancia de la historia para Kant consiste en considerarla sólo para comprobar que existe un orden racional implícito en la totalidad de las acciones humanas y que el progreso constante hacia mejor también es un hecho -aunque únicamente moral-. El orden racional implícito en la totalidad de las acciones humanas encuentra su fundamento en la teoría moral kantiana que supone todo obrar humano en la ley moral, misma que sólo es tal en la medida en que la libertad de la voluntad actúa a través del lente del imperativo categórico basado en la razón. Es decir, la historia kantiana que se ocupa de las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad, donde estas manifestaciones están dirigidas según un principio racional, pues todos los hombres, en tanto seres racionales, deben actuar según la ley moral, y como ésta sólo es posible en tanto su obrar se rija

por una máxima de carácter universalizable, resulta necesario que la historia que se ocupa de las acciones humanas se deba entender a través de una causa final pre-establecida por la misma voluntad del hombre que se guía por la razón pura práctica.

La historia kantiana, entendida así, resulta como el propio Kant lo asume varias veces, si bien con diversos términos- (F.H.:Pgs.: 67, 95, 97, 104 y 109, entre otros pasajes) como "una novela" en la que ya se conoce el final por el modo en que su autor la comienza. Si su inicio es la razón que dirige la voluntad moral de los individuos, su final tendrá que ser, también, racional: la paz perpetua es un final racional y necesario de la historia a priori que Kant analizó en su opúsculo Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.

Por último, lo que podemos resaltar con este pensamiento que surge del análisis de la concepción kantiana de la historia es que Kant unifica a la política y a la moral. Si la historia humana no es otra cosa que la narración de los sucesos políticos y aquélla, según Kant, es una historia a priori basada en la razón cuyo eje de acción es la ley moral, la política y la moral deben ser una y la misma cosa. Como puede verse, la propuesta kantiana de la historia está más en el ámbito de la moral y de la escenificación de las manifestaciones de la razón, que en el de un arte político de predicción de futuros cambios políticos. Resta, finalmente, exponer cuál propuesta de la historia en relación con la política es la que nos persuade y por qué razones.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

"...qui enim iudicatur iste optimus?  
doctrina, artibus, studiis...".  
Cicerón, De la República, I,xxxiii.

## Conclusiones

El resultado de este trabajo nos remite a dos consideraciones fundamentales sobre la concepción de la historia en relación con la política (su interpretación y su posible utilidad). Una, que hace todo lo posible por mostrar cómo el género humano apunta hacia un progreso constante en el terreno moral porque existe una finalidad presupuesta con anterioridad, debida a la constitución del hombre y a su facultad de pensar, misma que le garantiza que todos los seres racionales, incluido el hombre, deben regirse por los imperativos de la razón. Otra, que se esfuerza por presentar a la historia como uno de los elementos más importantes por medio de los cuales el político puede obtener sapiencia política, en la que se apoyará para arribar a su meta (vencer en todas sus empresas) y mantenerse en ella. Kant y Maquiavelo, al margen de la Ilustración y el Renacimiento, conciben dos funciones diferentes de la historia en relación con la política, y son dos planteamientos diferentes porque sus fundamentos también lo son.

El supuesto fundamental del que parte Kant es que todos los hombres presentan una estructura común que les permite conocer únicamente lo que sus facultades les presentan. La estructura común que Kant supone que comparten todos los hombres, en tanto tales, es la de la Razón. Esta facultad es la que le permite guiarse, en el terreno de la moral a través de imperativos de la razón, mismos que

no sólo son comprendidos racionalmente, sino que además, deberán ser llevados a la práctica porque el hombre racional así lo entiende, pues reconoce libremente que no hay mejor ley a seguir. Al guiarse por lo que su libertad-razón le propone como lo mejor, las acciones humanas, las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad, están dirigiéndose hacia un orden establecido por la misma naturaleza-racional del hombre, aún antes de que éste ponga en acto su libertad. Si la concepción kantiana de la historia dice que ésta se ocupa de la narración de las manifestaciones fenoménicas de la voluntad del hombre es fácil deducir que si se conocen las leyes de la razón que guían al hombre en su práctica, también se conoce la meta a la que tiene que llegar -y ésta, es necesariamente racional. Esta consideración nos lleva a concebir una "historia filosóficamente", es decir, no como la descripción de la pluralidad de los datos empíricos, sino como la historia de los fenómenos de la libertad humana penetrados de racionalidad.

Por lo anterior se entiende que cuando Kant señala que no es posible resolver directamente por la experiencia la cuestión del progreso, si manifiesta que "un hecho de su tiempo" demuestra esa tendencia moral del género humano. Este "hecho de su tiempo", si bien no lo nombra explícitamente, nos lo hace comprender tácitamente: La Revolución Francesa que expande a las demás naciones su Constitución y que redundará en el exterminio de todas las guerras. La concepción kantiana de la historia, por tanto, al mirar las cosas desde un punto de vista racional, ha señalado que

la guerra es nefasta y que a su vez es el mayor obstáculo para llegar al progreso moral al que tiende el hombre como género. Su propuesta final es la de una Constitución Cosmopolita que abarque a todos los pueblos reunidos sobre la Tierra, tal como lo propone en su opúsculo de La Paz Perpetua.

El supuesto fundamental del que parte Maquiavelo es el que explica al hombre como un ser con ciertas características "naturales", tales como la envidia, la ambición, el amor, el miedo, la avidez de novedades, etc., características que hacen que los hombres siempre tengan las mismas pasiones y los mismos deseos, y por consiguiente, de que actúen en todos los tiempos de manera similar. Sin embargo, debemos señalar que esta concepción del hombre no es una hipótesis de la que el pensamiento de Maquiavelo parta, sino es la conclusión a la que llega después de haber estudiado cuidadosamente las cosas del mundo y de haber obtenido una larga práctica por su propia experiencia.

De este modo, Maquiavelo considera que el estudio de la historia no encuentra su finalidad únicamente en el conocimiento de la relación de sucesos que se manifestaron en otros tiempos, sino que llenando más allá de este conocimiento que se ubica en el nivel de la mera recopilación de datos, nos coloca ante la posibilidad de conocer al hombre -trascendiendo los datos que nos permiten conocer lo que hicieron los hombres-. Esta oportunidad es posible únicamente para los hombres que encierran ciertas cualidades que no todos tienen (como la profundidad, la agudeza y el ingenio suficientes para obtener la verdad respecto de la naturaleza del

hombre y no dejarse guiar por las particularidades de la historia perdiéndose en situaciones de poca importancia). Por supuesto que la historia a la que se refiere Maquiavelo es la que ha escrito, también, el hombre superior y experto, pues por lo que realiza este pensador podemos señalar que existe una regla tanto para el que estudia la historia como para el que la escribe que exige la experiencia de algunas cosas en forma más elevada que la generalidad, pues es lo único que les permitirá a estos pocos hombres el extraer grandes enseñanzas de su quehacer. En este sentido, Maquiavelo y Tito Livio son los paradigmas de la petición de lo que señalamos.

Sintéticamente, podemos exponer que la concepción de la historia en su relación con la política en Kant y Maquiavelo encuentra sus bases en las siguientes diferencias fundamentales: "Conociendo qué soy, sabré qué sucederá (y la historia únicamente lo comprueba)" y "conociendo lo que sucede, sabré qué soy (y la historia me permite entenderlo)", respectivamente. Ahora bien, queda por señalar cuál de las dos propuestas es la que más nos persuade para nuestra concepción de la política.

La propuesta kantiana de la historia es absolutamente racional y por tanto teleológica. Su meta se conoce porque lo que la dirige es la razón. En este sentido es válido que hable de una "historia profética" y que su meta sea la "paz perpetua" a través de una Constitución (leyes racionales) que apunte a un gobierno cosmopolita. La consideración de un solo fin (la paz) a través de una sola visión (la razón) unifica los medios y criterios para

governar. El sueño kantiano de la unificación de medios y criterios para gobernar que vislumbró cuando otros pueblos estaban "copiando" o siguiendo los postulados de la Constitución francesa se empezó a realizar con la Declaración de los Derechos del Hombre. Y si observamos con atención las manifestaciones fenoménicas de la voluntad de los pueblos podemos apreciar cómo han ido unificando criterios y medios para gobernar y relacionarse entre sí: el apogeo de un mismo criterio económico de la mayoría de las naciones de nuestro orbe es una prueba evidente -basada en un hecho histórico innegable- que apoya la concepción de la "historia profética" kantiana.

Sin embargo, consideramos que la indubitabilidad de ese hecho histórico es únicamente una "señal" del "progreso" moral al que aludía Kant en su "historia profética", pero no más, sólo una "señal". No podemos esperar a que la guerra económica que ahora dirige a la política de todas las naciones sea tan racional como los ilustrados pensaron que había de realizarse -y Kant, sobre todos-, pues la política es dirigida por hombres, y éstos no son solamente racionales. De este modo, pensamos que resulta más persuasiva la propuesta maquiavélica de la historia que nos permite comprender lo que es el hombre a través de las experiencias de los grandes hombres.

La realización de la historia kantiana se basa en imperativos, en leyes racionales que el hombre debe cumplir, pero el estudio cuidadoso de los hechos históricos nos hace dudar de la racionalidad



de los poderosos que han dirigido y dirigen la política del mundo. Frente a esta consideración surge la de Maquiavelo en donde lo fundamental de la historia no son los imperativos o las máximas, sino una conjugación prudente de éstas con los ejemplos históricos. Y emerge la pregunta: ¿Qué es lo que la enseñanza de Maquiavelo gana con el empleo de los ejemplos históricos? Intentaré responder esta pregunta con un ejemplo: cuando Maquiavelo señala que "uno de los motivos más poderosos de una conjuración contra un príncipe es el deseo de librar a la patria de la tiranía"<sup>1</sup>, es una frase que puede considerarse como una máxima y es tan evidente que no se puede objetar en modo alguno, sin embargo, cuando añade que el caso de Bruto y Casio ejemplifican esta máxima cuando actúan en contra de César, se ve con cierta claridad que el ejemplo le puede dar al lector la prudencia representada en el ejemplo histórico -y que la sola máxima jamás podría dar-, pues al conocer los detalles se puede conocer qué es lo que molesta o lastima de una tiranía y se aprende cómo debe actuar quien sea un personaje importante y haya decidido permanecer cerca del tirano. El empleo de los ejemplos se debe a que no se cree en la capacidad "clarificadora" de los preceptos.

Pensamos que dentro de las dos concepciones de la historia que hemos estudiado, la propuesta que se relaciona con la obtención de la sapiencia política a través del conocimiento de lo que es el hombre por el estudio cuidadoso y profundo de la historia es la más apropiada para la comprensión de la política, puesto que podemos dudar del poder de la razón para realizar una "historia profética"

(como Kant lo deseaba) por la evidencia de que aunque los hombres entiendan un imperativo de razón muy raras veces lo siguen en la vida práctica. La propuesta maquiavélica que emplea ejemplos y máximas se eleva sobre la kantiana, ya que con esta conjunción se entiende la máxima -como todo axioma- y además se entiende el por qué del tal axioma: los ejemplos aunados a los preceptos otorgan al estudioso la prudencia adecuada para el actuar que el mero precepto no puede dar.

El estudio del hombre en su totalidad, sea a través de la historia, la experiencia o la teoría, es lo único que puede aportar la comprensión adecuada de lo que es el hombre y este saber es el único que puede apoyar a la política en la búsqueda de su meta (el bien común), pues sólo así el poderoso sabrá a dónde tiene que llegar y cómo lo puede lograr. Pero también vemos con claridad que la comunión entre este conocimiento específico y un poderoso es muy rara, casi ilusoria. Por lo pronto no nos queda más que esperar a que llegue alguien "che con più virtù, più discorso e iudizio, potrà a questa mia intenzione satisfare" (Discorsi, "Proemio").

**Notas**

a. Notas al primer capítulo.

- 1.- Por ejemplo, y sólo por citar los más evidentes: la biografía de Pitágoras y su secta en relación con Cilón, y cómo persiguió éste tanto a aquél como a su secta; la biografía que el mismo Platón hace de sí respecto a su situación con Dión en algunos pasajes de sus cartas II (314b-c) y VII (331c-d y 332d); el pasaje de Las Disputas Tusculanas (II,1,4) de Cicerón donde habla abiertamente del carácter tanto de la filosofía como de la multitud, y señala cómo la filosofía se vuelve sospechosa y molesta para el pueblo y sus políticos; o como responde Descartes a esta oposición en el principio de la Sexta Parte de su Discurso del Método; o también, como Maimónides en La Guía de los Perplejos ("Introducción") decide abiertamente la manera en que puede persistir la teoría política pese a la persecución debida a la oposición entre filosofía y política. Y sólo por nombrar a algunos otros pensadores que se encuentran en el mismo caso que los anteriores: Anaxágoras, Sócrates, Jenofonte, Aristóteles, Avicena, Tácito, Tito Livio, Cervantes, Hobbes, Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Lessing, entre otros.
- 2.- Spinoza, B., Ética y Tratado Teológico Político, México, Porrúa, 1977, 409 pgs. Siempre me referiré a esta edición señalando en el desarrollo del trabajo sólomente el número de la página a la que se refiera mi texto; en lo sucesivo le nombraré "Tratado".
- 3.- Esta frase la repite varias veces a lo largo del capítulo: Pgs.: 287, 288, 290 y 296.
- 4.- Debo señalar que nuestro trabajo se vuelve un tanto insatisfactorio desde el momento en que no podemos acercarnos, en este primer punto, a la correcta comprensión del Tratado, pues nos reconocemos ignorantes del idioma en que está escrita tanto La Biblia como el propio Tratado.

- 5.- El mismo Spinoza lo dice explícitamente en el interior de su segunda regla cuando señala que: "De este modo, en efecto, en vez de limitarse a interpretar, no se hace más que razonar según los principios de la razón natural,..." (Pg. 288). Esta identidad tiene consecuencias de una magnitud inconcebible, puesto que puede considerarse como uno de los principios de su crítica a la religión.
- 6.- Para un estudio más detallado de las contradicciones ocurridas en el desarrollo del Tratado es muy esclarecedor el trabajo de Leo Strauss intitulado: Persecution and the Art of Writing, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, 201 pgs. Su último capítulo está dedicado al Tratado de Spinoza (especialmente, de la página 170 al final del libro).
- 7.- Epistolario (1512-1527) de Nicolás Maquiavelo, edición y traducción de Stella Mastrangelo, México, F.C.E., 1990, pg. 234. Esta afirmación recién citada nos lleva a un problema de interpretación muy complejo. No es mi intención exponerlo aquí detalladamente, sin embargo podemos señalar el problema reduciéndolo a lo siguiente: frente a tal afirmación, ¿dónde se encontrará la verdad? No obstante, el desarrollo de nuestro trabajo muestra implícitamente cómo fue interpretada esta "afirmación maquiavélica".
- 8.- Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio, de Maquiavelo, Nicolás, en "Obras Políticas", La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971, 373 pgs. En este mismo libro se encuentra la traducción de El Príncipe. Las ediciones italianas con las que trabajé son : Discorsi sopra la "Prima Deca" di Tito Livio, Milán, Biblioteca Universali Rizzoli, 1984, 685 pgs. Y de Il Principe, Milán, BUR, 1990, 220 pgs. En lo sucesivo me referiré a estas ediciones citando entre paréntesis el número de la página de la traducción y después, entre corchetes el número de la página del texto italiano cuando se requiera. De esta manera, los datos de la presente

cita son: (102, [120-1]).

- 9.- Strauss, Leo, Machiavelli, en "History of Political Philosophy" Chicago, The University of Chicago Press, 1987, P.-p.296-317. Especialmete entre las páginas 311-3.
- 10.- Maquiavelo, Discursos, (57, [53]), y El Príncipe, (303, [83]).
- 11.- "Cronología de Nicolás Maquiavelo" en Epistolario, edición de Stella Mastrangelo, México, F.C.E., 1990, P.-p. 7-64.
- 12.- Existe una carta de Maquiavelo a su amigo Francisco Vettori en la que se hace evidente esta situación; en ella patentiza su temor de "volverse despreciable por la pobreza" y, entre otras cosas, señala su deseo de que los Medici le empleen, "aunque en el comienzo empezaran por hacerle rodar piedras." Esta carta es la del día 10 de diciembre de 1513. Ibidem, pg.139.
- 13.- Rodríguez, R. (ed.), Kant, Barcelona, Península, pg.7. También ocuparemos más adelante uno de los apuntes privados de Kant en el que se reitera esta misma postura veintiocho años después.
- 14.- Véase Reiss, Hans, Kant's Political Writings, ("Introducción") Cambridge, CUP, 1977, pg.1. La traducción es mía.
- 15.- Véase Cassirer, Ernst, Kant. Vida y Doctrina, México, FCE (Breviarios #201), 1985, P.-p.31-2.
- 16.- "Había una pequeña intención para la libertad política en Alemania. Aún en la Prusia de Federico el Grande, la libertad de expresión, de acuerdo con Lessing, significaba únicamente la libre habilidad de criticar a la religión, pero no al gobierno." Reiss, H., Op. Cit., pg. 8.

17.- Cassirer, E., Op. Cit., pg.438.

18.- Ibidem, pg.438.

19.- Ibidem, pg.458.

Recientemente apareció en México el texto de La Contienda de las Facultades en la que aparece como "adenda" las cartas de las que Cassirer hace mención en su obra; los datos de este texto son: La Contienda entre las facultades de filosofía y teología, Madrid, Debate (Colección Clásicos del Pensamiento), 1992, 62 pgs. (P.-p. 55-60).

20.- Ibidem, pg.458.

21.- Ibid., pg.459.

22.- Reiss, H., Op. Cit., pg.2. Confróntese con Cassirer, E., Op.Cit., pg.460.

23.- Kant, I., La Crítica de la Razón Pura, México, Porrúa, pg.XXVII.

24.- Kant, I., La Paz Perpetua, México, Espasa-Calpe, 1985, pg.91.

25.- Ibid., pg.85.

#### b. Notas al segundo capítulo.

1.- El pasaje menos críptico que conozco en el que Maquiavelo muestra su concepción de la historia es el que se encuentra en su libro que explícitamente trata de una historia, cuyo título es Historia de Florencia; en su "Prefacio" señala que (el estudio y el conocimiento de) la historia es útil para aquellos ciudadanos que gobiernan repúblicas al demostrar "las causas de las disensiones y facciones de una ciudad, con la

finalidad de que esos hombres preserven su unidad a través de la sabiduría que se obtiene de los padecimientos de otros" [History of Florence, en "The Portable Machiavelli", Tennessee, Penguin Books, pg.553. {Todas las traducciones son mías siempre que no se indique otra cosa}]. En esta misma obra, pero en el Libro V, capítulo I, después de hablar de la grandeza de los antiguos y compararla con la bajeza de su tiempo, señalando que esta situación (ejércitos italianos débiles y mal administrados) será la causa de que los bárbaros sean dueños de Italia por completo, señala: [Ante este problema,] "...quizás, no sea menos útil una familiaridad con la historia antigua, pues si nuestro mundo gastado incita a las mentes nobles a la imitación de la historia antigua, ésta demostrará qué es lo que hay que evitar o suprimir." [Op.Cit.pg.559.]

- 2.- Machiavelli, Niccòlo, Discorsi di Niccolò Machiavelli, cittadino e segretario fiorentino, sopra la Prima Deca di Tito Livio, Milán, BUR, 1984, pg.53: "Perché in quello io ho espresso quanto io so e quanto io ho imparato, per una lunga pratica e continua lezione, delle cose del mondo."
- 3.- La bibliografía para corroborar lo anterior es extensísima. Sólo señalaremos como base los siguientes textos:
  - Skinner, Quentin, Machiavelli, Oxford, Oxford University Press, 1987, 101 pgs.
  - Maquiavelo, N., Epistolario 1512-1527, México, FCE, 1990, 557 pgs. (Sobre todo, P.-p. 1-60 y la carta de Maquiavelo a Francisco Vettori del 10 de Diciembre de 1513, P.-p. 134-9).
  - Maquiavelo, N., Escritos Políticos y Vida de Castruccio Castracani, México, UNAM (Seminario de Cultura Mexicana, Facultad de C.P. y S.), 1991, 206pgs. (Sobre todo P.-p.9-20).
- 4.- Tito Livio, Décadas de la Historia Romana (Vol. 1), México, SEP, 1987, 543pgs. (Especialmente Libro III, P.-p. 232-261).



- 5.- Tito Livio, Décadas de la Historia Romana, (5 Vols.), México, SEP, 1987. El pasaje en cuestión es III, 35-ss., ubicado específicamente en el Primer Volúmen, de la página 232 a la 261.
- 6.- Ibidem, XXXIX, 57 (Vol. IV, P.-p. 357-8).
- 7.- Ibid., VII, 5-10, (Vol. I, P.-p. 492-528).
- 8.- Ibid., XXVIII, 24 (Vol. III, P.-p. 181-9).
- 9.- Para confrontar y corroborar la historia de Florencia a la que recurre Maquiavelo en el capítulo XXXIX del Primer Libro de sus Discursos, se puede consultar las Conziderazioni de Guicciardini, y respecto a la de Roma, todo el Tercer Libro de Las Décadas de Tito Livio, pero sobre todo, la novena división.
- El mismo Maquiavelo hace mención del hecho florentino en la penúltima parte del capítulo anterior al que estamos analizando.
- 10.- Entre los que destacan: La Paz Perpetua, Teoría y Práctica, Antropología, ¿Qué es la Ilustración?, Comienzo presunto de la historia humana, El fin de todas las cosas, Idea de una historia universal en sentido cosmopolita y Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. Los datos del texto que reúne una parte de estas obras y que es el que ocupamos para esta división de nuestro trabajo son los siguientes:
- Kant, I., Filosofía de la Historia, México, FCE (Breviarios #147), trad. de Eugenio Ímaz; excepto en los casos en que se señale algo diferente, nos remitiremos a esta edición (con las siglas: F.H.).
- 11.- F.H.: Pg. 63 y confróntese con las siguientes: 84, 88, 116, así como el "Suplemento Primero" de La Paz Perpetua que trata

"De la garantía de la paz perpetua" y el "Apéndice I" que trata "Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua", en los que se señala que la garantía de la paz perpetua está en la Naturaleza - natura dedita rerum- como providencia, así como al señalar que el destino es idéntico al mecanismo de la Naturaleza a la que se le puede denominar, también, como el "dios-telos" de la moral.

- 12.- Los signos de la historia profética son, con evidencia, La Revolución Francesa, y con algo de oscuridad, la constitución que surge después de esa revolución. Compárese, también, cuando en el "Noveno Principio" de Idea de una historia en sentido cosmopolita (F.H.: pg.62) señala que al observar atentamente la historia política de los pueblos "se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo", pero ahí no termina, pues añade que esa parte del mundo "algún día dará leyes a las otras por razón de su mejoramiento en su constitución"; situación ésta que, de hecho, se ha dado a lo largo de la historia desde 1789.

c. Notas a las conclusiones.

- 1.- Machiavelli, N., Discorsi (III,vi), Milán, BUR, 1984, pg.473.

Confrontar la obra nietzscheana: "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", fundamentalmente las partes II y III (Ubicadas en Nietzsche, Barcelona, Península, 1988, pg.69.

- \* Machiavelli, N., Op. Cit., pg.55.

## **Bibliografía**

a. Bibliografía fundamental.

a) De Kant:

Filosofía de la Historia, México, FCE, 1985.

La Paz Perpetua, México, Austral, 1985.

Kant's Political Writings, ed. Hans Reiss, Cambridge, C.U.P., 1977.

b) De Maquiavelo:

Discursos sobre la "Primera Década" de Tito Livio y El Príncipe, en Obras Políticas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

Las ediciones italianas empleadas son las siguientes:

Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1984.

Il Principe, Milán, B.U.R., 1990.

b. Bibliografía secundaria.

Aristotle, Rhetoric, (en "Complete Works"), New Jersey, Princeton University Press, 1985.

Beck, L., et.al., Kant studies today, La Salle, Ill., 1967.

Cassirer, E., Kant, Vida y Doctrina, México, FCE., 1974.

La Filosofía de la Ilustración, México, FCE., 1984.

Cicerón, M.T., Disputas Tusculanas, México, UNAM, 1987.

Colomer, E., El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Barcelona, Herder, 1986.

Cropsey, J., et.al., History of Political Philosophy, Chicago, CH.U.P., 1987.

Córdoba, A., El Método de la Ciencia Política, México, UNAM, 1988.

- Descartes, R., El Discurso del Método, México, Porrúa, 1981.
- Gadamer, H.G., Verdad y Método, Salamanca, Sígueme, 1988.
- Hegel, G.W.F., Filosofía del Derecho, México, UNAM, 1985.  
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,  
 Madrid, Alianza, 1985.
- Hobbes, Th., Leviathan, London, Penguin Books, 1982.
- Kant, I., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, Madrid, Aguilar, 1975.  
Crítica del Juicio, México, Austral, 1985.  
Crítica de la Razón Práctica, Buenos Aires, Losada, 1980.  
Critique of Pure Reason, trad. Norman Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965.  
Cimentación de la metafísica de las costumbres, Madrid, Aguilar, 1978.  
Metafísica de las Costumbres, Madrid, Tecnos, 1989.
- Kirk, G.S., et.al., Los Filósofos Presocráticos, Madrid, Gredos, 1987.
- Lessing, G.E., Escritos Filosóficos y Teológicos, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Locke, J., Two Treatises of Government, Cambridge, C.U.P., 1989.
- Maimónides, M., Guía de Perplejos, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Marino, A., Realpolitik y Filosofía Política, México, UNAM (C.I.E.N.E.P.A.#3), 1984.  
Las bases filosóficas y políticas del proyecto educativo moderno:

Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre "Gelassenheit" y "Phrónesis":

Edipo: Paradigma del hombre, México, UNAM, (C.I.E.N.E.P. A.#15), 1991.

- Maquiavelo, N., Del Arte de la Guerra, Madrid, Tecnos, 1988.  
Epistolario (1512-1527), México, FCE, 1990.  
The Life of Castruccio Castracani of Lucca y  
 (From) The History of Florence, en "The Portable Machiavelli", Tennessee, Penguin Books, 1979.
- Montesquieu, El Espiritu de las Leyes, Madrid, Tecnos, 1988.
- Newton, I., Papers and Letters on Natural Philosophy, Massachusetts, Harvard University Press, 1958.
- Nietzsche, F., De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la Vida, Barcelona, Península, 1984.
- Platón, La República, México, UNAM (B.S.G.et R.M.), 1971.  
The Laws, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.  
Carta II y VII en "Obras Completas", Madrid, Aguilar, 1990.
- Plutarco, Vidas de Agis y Cleómenes, México, UNAM (Traducido y comentado por Ricardo Martínez Lacy), 1987.
- Rivadeo, A.M., Epistemología y Política en Kant, México, UNAM-ACATLÁN, 1987.
- Rousseau, J.J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Barcelona, Península, 1987.  
El Contrato Social, México, UNAM, 1984.

Skinner, Q., The Foundations of Modern Political Thought, Cambridge, C.U.P., 1978.

Spinoza, B., Tratado Teológico-Político, México, Porrúa, 1974.  
Tratado Político, Madrid, Alianza, 1982.

Strauss, L., Persecution and the Art of Writing, Chicago, CH.U.P., 1988.

¿Qué es Filosofía Política?, Madrid, Guadarrama, 1970.

Tucidides, Historia de la Guerra del Peloponeso, México, Porrúa, 1985.