

MAQUIAVELO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO de Inglaterra en el siglo XVIII y en el pensamiento social de Bernard Mandeville

María Cristina Ríos Espinosa

El ensayo busca mostrar la manera como influyeron las ideas políticas de Maquiavelo en el contexto del pensamiento político en Inglaterra en el siglo XVIII, época en la cual surgen nuevas formas de propiedad de comercio y crédito, actividades necesitadas de una legitimación ideológica para evitar el rechazo de la sociedad. Vemos también la transformación del concepto de virtud, la oposición de la sociedad para la reforma de las costumbres a la separación de las virtudes privadas de las públicas, es decir, a la separación de la moralidad y la política, la redefinición de la ciencia política como quehacer autónomo de la moral, la renovación del papel del legislador ya no como un moralista que busque hacer buenos a sus ciudadanos sino convencerlos de la utilidad de la sociabilidad entre los hombres, para lograr el reconocimiento, la fama, la gloria y la buena opinión necesaria para obtener el bienestar material de sus ciudadanos, expresado a partir del crédito financiero y el comercio. Para demostrar esta transformación de las ideas políticas se hace un análisis comparado entre las ideas de Maquiavelo y Mandeville como un caso ejemplar y además por considerarlos grandes precursores de la modernidad.

Palabras clave: Repùblica, monarquía, virtudes pùblicas, interés, crédito, vicio, fortuna.

ABSTRACT

This paper shows the way Machiavelli's political ideas influenced political thought in England during the eighteenth century, a time in history where new forms of property emerged, such as commerce and credit activities, which needed an ideological legitimization in order to avoid society rejection. We also review the transformation of the concept of virtue, the opposition of the societies for reformation of manners against the rupture between private and public virtues, this means the separation between morality and politics, the redefinition of political science as an autonomous activity from morals, the new role of politician not as a moralist that looks forward to transform people into good citizens, instead of it he convinced them about the utility of sociable acts, in order to obtain social recognition, fame, glory, favorable public opinion as a way to reach material benefits in the market, such as financial credit and confidence in trade.

In order to demonstrate this evolution in political thought, this essay compares Machiavelli and Mandeville as a particular case and because of their influence in modernity.

Key words: Republic, monarchy, public virtues, interest, credit, vice, fortune.

TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO EN LA SOCIEDAD ESPECULATIVA INGLESA

En el tránsito histórico que va del siglo XVII al XVIII, Europa sufre una transformación de su conciencia en los ámbitos religioso, moral, económico, político y social, varios teóricos contemporáneos han dado cuenta de ello, como es el caso de Paul Hazard, Albert O. Hirschman y J.G.A Pocock, entre otros igualmente importantes. Por cuestiones de espacio y de alcances en esta investigación no podré dar una revisión exhaustiva de la crisis que sufre la conciencia europea en el tránsito de estos dos siglos, pero trataré de limitarme a la manera como se fueron aceptando ciertas prácticas ligadas al comercio en la sociedad inglesa y que antes fueron consideradas vicios y formas de corrupción, como lo fueron el crédito, el interés, el lujo, la ambición, la fama y la gloria, la manera como nuevas formas de propiedad comenzaron a ser admitidas y trascendieron las condenas de las sociedades para la reforma de las costumbres en Inglaterra, ello hizo necesaria una legitimación ideológica como veremos más adelante.

En esta necesidad de legitimación las ideas de Maquiavelo fueron decisivas, según nos muestra Pocock en su libro *The Maquiavellian Moment*,¹ quien sostiene que el clasicismo dieciochesco tomó sus ideas con dinamismo y rigor, la moralidad política se transformó en una forma de escepticismo que duda de la existencia de un sistema moral capaz de durar para siempre, y advertía que una vez iniciada la corrupción era imposible de vigilar y controlar, aun cuando se retornara a los principios originales de la constitución.

La política clásica del pensamiento occidental moderno del siglo XVII y parte del XVIII recibió una clara influencia de las ideas de Maquiavelo, quien sostenía que dado que la virtud era acción, tarde o temprano sus fundamentos cambiarían como resultado de las transformaciones sufridas por las costumbres en la historia, y por lo tanto haría imposible la virtud. Para ser virtuoso el individuo debía vivir en una ciudad virtuosa, pues en una corrupta el individuo también lo sería. Para practicar la virtud en una república era necesaria una nueva fundamentación de su concepto, el cual debía descansar en la propiedad material. Para Maquiavelo, una república era preferible a una monarquía porque existen más genios entre los contemporáneos y mediante la diversidad de sus voces prudentes,

¹ J.G.A. Pocock, *The Maquiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition*, Princeton University Press, Princeton, Estados Unidos, 1975.

el gobierno y los ciudadanos viven mejor, pues se toman las mejores decisiones para la felicidad de los súbditos, última finalidad de la política si ésta ha de ser virtuosa.

En la moralidad pública inglesa de la época se decía que si la función de la propiedad era conferirle independencia y autonomía al sujeto, se debían evitar las relaciones contingentes entre los individuos, es decir, se debían impedir las relaciones comerciales y especulativas basadas en el crédito, pues tanto el comercio como la especulación financiera eran consideradas formas de riqueza contingente, mudable y por tanto azarosa, se podía perder con un cambio de la fortuna, según apunta Pocock en el libro referido antes. De tal manera, el comercio fue considerado una forma de corrupción y de decadencia, una forma degradada de la propiedad privada, fue así como el ideal de propiedad sería la tierra, única forma tangible de riqueza y de la posibilidad de salvaguardar una herencia segura para los descendientes.

La formación de una identidad virtuosa por parte del ciudadano romano y medieval se construyó sobre la propiedad material de la tierra, de la cual dependía a su vez su capacidad de autodefensa y autogobierno, si bien este fue un ideal histórico se sigue recurriendo a él a finales del siglo XVII como un principio ideológico que le serviría a los ingleses y escoceses para oponerse al crecimiento del ejército profesional, pues alienaba la función vital de autodefensa del ciudadano que dejaba en manos de un especialista, por lo regular un soldado mercenario contratado por un salario, en este debate los ingleses emplean las ideas de Maquiavelo, quien opinaba lo siguiente en relación con la conveniencia de emplear mercenarios para la defensa nacional:

[...] es necesario para el Príncipe tener buenos cimientos, pues de otro modo es probable que caiga. Las principales bases de todos los Estados, tanto los nuevos como los viejos o los mixtos son las buenas leyes y las buenas armas. Y como no es posible que haya buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde buenas armas es probable que haya buenas leyes, dejaré de lado hablar de las leyes y hablaré de las armas. Digo, pues, que las armas con que un Príncipe defiende su Estado son o propias o son mercenarias, o auxiliares o mixtas. Las mercenarias y auxiliares son inútiles y peligrosas, y si alguno tiene su Estado apoyado en armas mercenarias no estará jamás firme ni seguro porque son desunidas, ambiciosas, indisciplinadas y desleales, animosas entre los amigos y entre los enemigos cobardes, sin temor de Dios ni palabra con los hombres; la ruina de él demorará tanto como demore el ataque, y en la paz despojan ellos y en la guerra los enemigos. La razón de esto es que no tienen amor ni otra causa que las tenga guerreando que un pequeño salario, lo cual no es suficiente para hacer que quieran morir por ti.²

² Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, edición bilingüe, prólogo y notas de Luce Fabbri Cressatti, trad. Stella Mastrángelo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008, cap. XII, “Sobre los géneros de la milicia y sobre los soldados mercenarios”, pp. 151-153.

Como se puede observar de la cita, el crecimiento del ejército profesional era considerado una amenaza para la conservación de la paz en una república. Los ingleses del siglo XVII la reprobaban no sólo por haber leído a un clásico como Maquiavelo, sino por lo obvio que resultaban sus efectos, este tipo de soldados al carecer de convicción, compromiso y amor a la patria, los hacía incapaces de sacrificar la propia vida para salvar a la patria y al noble a quien decían defender.

Si el fundamento de la lealtad de este ejército es el salario, éste no es muy estable y es una forma de corrupción. La razón por la que el individuo alienaba su fuerza a un especialista –como lo era el mercenario– se debía al crecimiento de la circulación de bienes y dinero que lo obligaba a pagar a un sustituto que lo defendiera mientras él disfrutaba de los beneficios de una cultura en expansión y la acumulación de más riquezas como medio para un mayor goce. Los cambios profundos que vivió el hombre occidental dejaron muy atrás el mundo gótico-medieval, ahora el crecimiento económico y cultural era valorado como un avance hacia el progreso, aunque motivaba al mismo tiempo el surgimiento de nuevas formas de corrupción. Maquiavelo era muy realista y pragmático a los cambios de las épocas, recomendaba la adaptación de los individuos a las transformaciones históricas, pues aquel que buscara mantenerse al margen de seguro sucumbiría:

Varias veces he pensado que la causa de la buena o la mala fortuna de los hombres está en encontrar el modo de acomodarse a los tiempos [...] yerra menos y tiene la fortuna próspera quien se ajusta con su proceder al tiempo y si lo hace según le obliga la naturaleza.³

A partir de esta recomendación vemos cómo los ingleses aprovecharon el crédito, considerado también una práctica corrupta, aunque eso no impidió que comenzaran a endeudarse como lo muestra el incremento de la deuda nacional, instrumento que le permitió a la sociedad inglesa mantener y expandir su gobierno, el ejército y el comercio, aunque incurriendo en el costo de hipotecar las ganancias futuras derivadas de dicho comercio. No obstante, este fue el paradigma de sociedad que ahora vivía de la especulación y del crédito, y por lo tanto una vida más dependiente de las expectativas racionales de los ciudadanos, al permitir un incremento de la capacidad para predecir y realizar acciones futuras. El crecimiento del crédito público obligó a la sociedad capitalista a construir una ideología legitimadora de sus prácticas⁴ para quitarles de encima la opinión

³ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Roberto Raschekka, Lozada, Buenos Aires, Argentina, 2003, Libro III, cap. IX, “De la necesidad de cambiar con los tiempos, si se quiere tener siempre buena fortuna”, pp. 359-360.

⁴ En esta necesidad de legitimar las prácticas comerciales nos encontramos a Bernard Mandeville (1670-1733) con su *Fábula de las abejas* (primera edición del poema en 1705 y última edición con

negativa que sobre ella tenían sus contemporáneos, quienes las juzgaban como actividades inmorales, viciosas o corruptas, porque el comercio estaba basado en el interés y tener a éste como finalidad de la acción era condenado por la iglesia y el dogma religioso.⁵ Es así como la clase mercantil recién formada requería construir una imagen secular e histórica del futuro. Si no se hubiera creído en el progreso de las artes y las ciencias, la sociedad mercantil-inversionista no habría podido mantenerse a sí misma.⁶

Respecto de esta transformación del pensamiento europeo en el siglo XVIII en la dirección apuntada líneas arriba, Paul Hazard explica la manera en que las pasiones

una segunda parte con observaciones en 1724); a Adam Smith (1723-1790) con su *Riqueza de las naciones* (1776). Cuando Smith hace sus investigaciones, lo hace dentro de un contexto histórico de un fuerte despliegue del capitalismo en Inglaterra (como se observa en el auge del mercantilismo de finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII) y el auge de una reflexión social, política, jurídica, antropológica y ética llamada Ilustración.

⁵ Montesquieu en su obra *Del espíritu de las leyes* da buena cuenta de cómo los judíos fueron perseguidos en el siglo XVI por prestar con interés, se les torturaba y se les llegaba a sacar un ojo como forma de persuasión para todos aquellos que se dedicaran a la “usura”. De igual manera lo muestra Shakespeare en su obra escrita para teatro “El mercader de Venecia”.

⁶ En la primera mitad del siglo XVIII en Inglaterra se desarrolla una intensa polémica respecto al impacto de la sociedad comercial y las virtudes. Este debate se conoce dentro de la historiografía inglesa contemporánea como la tradición del humanismo cívico, que sostenía que el funcionamiento de la sociedad dependía de la amplia difusión de la virtud y esta última era el *telos* social, la naciente y pujante sociedad capitalista era vista como pecaminosa y enemiga del interés general. Pensadores como Mandeville confrontaron esta tradición al plantear que la prosperidad comercial beneficiaba a toda la sociedad aunque ello se basara en la persecución de la satisfacción de todo tipo de intereses y vicios privados (“vicios privados, virtudes públicas”) Los moralistas ilustrados escoceses se vieron en la difícil tarea de descubrir una forma ideológica que conservara la intención moral del humanismo cívico por un lado, pero que al mismo tiempo se legitimaran los beneficios derivados de la sociedad comercial para el interés nacional o para el beneficio público. La filosofía moral escocesa en la línea de Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith se desarrolló frente a un importante interlocutor, Bernard Mandeville. Fue Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* quien logra articular por fin esta polémica entre la moralidad y la economía capitalista, pues Mandeville no logra resolver la paradoja de que vicios privados hacen virtudes públicas. Smith sí lo logra porque le quita el estigma de vicio al interés económico y a la obtención de gloria y fama. Para un mayor acercamiento a estos temas, véase el estudio de Germán Gutiérrez, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, 1998; también el análisis de Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1977; así como la exhaustiva investigación de J.A.W. Gunn, *Beyond Liberty and Property, The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Quebec, Canadá, 1983.

comienzan a ser aceptadas como un fenómeno natural y deseable para el progreso y el avance civilizatorio:

Las pasiones son un hecho natural, luego sería un error querer suprimirlas; un error y una imposibilidad [...] Las pasiones son como la savia de las plantas: nos hacen vivir; son necesarias para la vida de nuestra alma, como los apetitos son indispensables para la vida de nuestro cuerpo; ¿negaremos el hambre y la sed? Las pasiones son útiles, y para probarlo se repetía una metáfora que se legaba de libro en libro, añadiendo cada autor algunas variaciones al tema: así como los pilotos temen las calmas chichas y llaman a los vientos que impulsan su barco, aunque estos vientos hubiesen de producir a veces tempestades, del mismo modo las pasiones nos animan, nos exponen a sumergirnos si no tenemos cuidado; pero sin ellas no podríamos navegar.⁷

Esta aceptación de las pasiones es relevante a nuestro estudio porque el lujo estaba basado en la vanidad y en la envidia, consideradas vicios en el siglo XVII hasta que se comienzan a reconocer como pasiones socialmente útiles al fomentar el lujo y como consecuencia el consumo y el comercio entre países. Hazard recoge en esta cita una idea que se generalizaba en Europa, el reconocimiento de la naturaleza pasional del hombre, no como una condición de criaturas caídas considerado así desde la visión antropológica del cristianismo dogmático anterior a la Ilustración, sino como el impulso necesario para la conservación de las sociedades. A partir del siglo XVIII la idea de la utilidad de las pasiones en particular del orgullo, del deseo de fama y de gloria, posibilitó el crecimiento del lujo y el capitalismo como también sostiene Werner Sombart en *Lujo y capitalismo*, al señalar las ventajas de la vanidad y competencia en las modas al vestir entre las mujeres en las cortes francesas y cómo impacta favorablemente al comercio.⁸

Para un mayor estudio acerca de cómo las pasiones se convierten en elementos impulsores del progreso en las sociedades europeas desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, podemos revisar el estudio de Albert O. Hirschman en su obra *The Passions and the Interests*, quien nos explica la transformación del pensamiento en torno a las pasiones y el interés, el cual pasó de ser considerado un vicio a ser aceptado como una forma racional de conducta:

⁷ Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

⁸ En un magistral análisis del origen del capitalismo, nos muestra cómo las esposas legítimas de los nobles en las cortes competían con las amantes de sus esposos, si se enteraban que éstos les compraban a sus *maîtresses* carroajes, caballos o vestidos, pues eran ellas quienes imponían la moda, las esposas pedían lo mismo para ellas, eso fomentó el gasto suntuario, el endeudamiento de las cortes y el comercio de las sedas traídas de China, y el oro de sus colonias. Véase Werner Sombart, *Lujo y capitalismo*, edición Guillermo Dávalos, Buenos Aires, 1958.

Una máxima como “El interés no miente” era originalmente una invitación a perseguir todas nuestras aspiraciones de una manera ordenada y razonable; defendía la inclusión de un elemento de cálculo eficiente, así como de prudencia en la conducta humana, cualquiera que fuese la pasión que la motivara de origen [...] el conjunto de pasiones conocidas como la codicia, la avaricia, el amor por el lucro, podrían ser empleados útilmente para oponerse y ponerle freno a otro conjunto de pasiones como la ambición, la lujuria y la ambición por el poder.⁹

Esta idea de la conveniencia de las pasiones en las sociedades y de cómo una pasión sirve como fuerza para contrarrestar otras más dañinas a la sociedad, que se originan en el pensamiento político de Maquiavelo y es continuada por los ilustrados franceses, llega a Inglaterra en la figura de Bernard Mandeville, entre otros pensadores de la época, quien sostiene que el orgullo es la pasión más útil de todas y ayuda a moderar y disfrazar otras pasiones perniciosas en la sociedad. Es así como se van legitimando ideológicamente las sociedades especulativas en Europa durante los siglos XVII y XVIII, quienes comienzan a basar su fe y su confianza en el futuro, son optimistas con él, es el tiempo que más importa y el que apunta hacia el avance del progreso y no en el pasado como en los credos del cristianismo gótico-medieval. ¿En qué se basaba la fe y confianza en ese futuro? Según Pocock, estas creencias acerca del futuro se basaban en la imaginación, en la fantasía o en la pasión.

En la sociedad especulativa el hombre se gobernaba a sí mismo mediante la perpetuación del juego de la satisfacción de sus deseos, dominado por la opinión. El crédito simbolizaba una diosa con los atributos de la “Fortuna” renacentista, la cual era equivalente a la fantasía, la pasión y el dinamismo del cambio, la fantasía se transforma en opinión. En el mundo del crédito financiero, el gobierno se fundaba en la opinión y la razón se convierte en la sirvienta de las pasiones. Dado que Montesquieu representó a una sociedad que transforma el crédito en confianza, al pedir prestado para expandir el poder comercial y militar se ejercía un modo de control y determinación sobre el futuro, que dependía de los temores y fantasías de los inversionistas. Montesquieu es uno de los principales ideólogos del comercio como una forma de socialización como lo podemos ver en su obra *Del espíritu de las leyes*:

El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres

⁹ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1977. No existe traducción al castellano de esta obra, la traducción es propia.

apacibles. No hay pues que extrañarse de que nuestras costumbres sean menos feroces que en otros tiempos. Gracias al comercio. El conocimiento de las costumbres de todas las naciones, ha penetrado por todas partes, y de su comparación han resultado grandes beneficios [...] El efecto natural del comercio es la paz. Dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes: si a una le interesa comprar, a la otra le interesa vender; y ya sabemos que todas las uniones se fundamentan en necesidades mutuas.¹⁰

El futuro dependía de la opinión de los inversionistas como lo podemos apreciar en la figura del comerciante, aparece como aquél cuya voluntad por invertir en el futuro se basaba en su confianza en el presente. En un sentido, estaba comprometido en el proceso de reificación del intercambio de fantasías, y en la creación de un futuro traído al presente. Se trata de un presente que conlleva una serie de pasos hacia un futuro imaginado, preñado de fantasías y pasiones, o revestido con una serie de principios no más estables moralmente hablando que las leyes del mercado. Era necesario que estas fantasías y pasiones fuesen autorreguladas, donde no se pudiera recurrir a la intervención última de un soberano, es decir, era necesaria la existencia de la mano invisible (*laissez faire*) de Adam Smith que regulara el mercado, esto fue finalmente el resultado de la separación entre la política y la moral, un aspecto central en la teoría política de Maquiavelo.

LA IDEOLOGÍA DE LA VIRTUD PÚBLICA EN EL SIGLO XVII

Inglaterra vivió un clima de corrupción en el gobierno a finales del siglo XVII, los pensadores políticos de la época emprendieron el estudio sobre la experiencia de la Roma antigua como punto de partida para revisar las instituciones políticas, obteniendo un fundamento sólido de conocimiento para cualquier hombre educado, al ofrecerle un registro de formas de libertad para imitarlas y formas de tiranía para evitarla. Gran parte de la literatura sobre corrupción de la época, como lo fueron los escritos de Edward Stephens y sir William Hodges, hablaba sobre el estado general del gobierno, de los abusos en la administración naval, la compra de votos del electorado, entre otras muchas cuestiones, formas de corrupción que amenazaban la libertad civil. Los críticos consideraban que era la corrupción en los altos niveles del gobierno lo que ponía el mal ejemplo a las masas. La promesa para remediarlo sería la formación de lo que llamaron “espíritu público”

¹⁰ Charles Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, introducción Enrique Tierno, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de la Vega, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 364-365.

(*public spirit*)¹¹ y los ministros religiosos condenaban su ausencia en todos los rangos de la sociedad. Algunos defensores de futuras administraciones políticas decían que era imposible culpar al gobierno del clima moral en la sociedad, dado que el crimen y los delitos florecían en las venas de los ciudadanos privados (*private citizens*). La oposición revertía el argumento diciendo que el gobierno corrupto era el responsable de establecer los estándares morales en la sociedad. En este ambiente, el vicio y el lujo se convirtieron en categorías políticas de una importancia sin precedente en la época, y éstos se derivaban de defectos estructurales en el orden político, de ahí que se defendiera una monarquía limitada, en lugar de una absoluta.

La apasionada obsesión en contra de la corrupción de los escritores políticos de la época, los llevó a utilizar los ejemplos de Roma, tanto en sus tiranías como en sus virtudes, como modelo histórico desarrollado por los Viejos Whigs republicanos y los Tories (Country Tories), que incluyeron a Walter Moyle, Andrew Fletcher, John Trenchard, y Charles Davenant, para todos estos hombres la ruta hacia Roma se dio a través de Florencia y Maquiavelo. Era comprensible porque el diagnóstico florentino para determinar la corrupción de la sociedad era, la restauración de la política a partir de sus principios fundacionales, ello parecía aplicarse directamente a la situación de Inglaterra en el siglo XVII. Por supuesto, Maquiavelo no conoció un equivalente institucional como lo fue el Parlamento británico, pero sí su preocupación por la virtud cívica y especialmente su confianza en el ejército, lo cual brindaba un gran servicio a la tradición parlamentaria inglesa.

Los ideólogos de la virtud cívica creían en un Maquiavelo a favor de la comunidad, un republicano, la imagen que de él dio Harrington traducido al inglés por Henry Neville. En sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*,¹² Maquiavelo discute las condiciones, causas, y consecuencias de la virtud cívica y de la corrupción, los medios para el establecimiento y mantenimiento de la república, cómo se puede preservar o perder la libertad. El principal ejemplo que pone del florecimiento y decadencia de la libertad republicana es Roma. Generalmente la nobleza busca la dominación adquiriendo el poder y oprimiendo a otros; en cambio, el pueblo sólo desea su autopreservación. Dado que estos conflictos han dado como resultado buenas leyes, instituciones y asambleas populares, los romanos se beneficiaron de una disciplina saludable. Al volverse virtuosos, dirigieron sus energías al exterior conquistando a sus enemigos y ganaron un imperio.

¹¹ Véase la investigación de J.A.W. Gunn, “Parliament and the Ceasers: Legal Tyranny in the Political Reticor of Eighteenth-Century England”, en *Beyond Liberty and Property, The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen’s University Press, Quebec, 1983.

¹² Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit.

Las ambiciones de los nobles eran satisfechas otorgándoles un territorio para exhibir su destreza y valor; la libertad de la gente quedaba protegida no sólo por la justicia sino por la creación de buenas leyes estrictamente vigiladas, tampoco podían ser suprimidas pues la gente formaba un ejército, una milicia ciudadana que no podía ser utilizada en contra de los ciudadanos, de manera que los nobles debían razonar con el pueblo, infundirles respeto por la religión, aliviar sus preocupaciones y garantizarles sus derechos. El resultado era el surgimiento de la virtud cívica y del espíritu público. Los nobles se veían limitados en el uso de sus habilidades, pues éstas debían dirigirse en favor del bien público; si buscaban la ganancia personal eran castigados. El servicio militar disciplinaba a la gente a sacrificarse por el bien público,¹³ lo cual podría facilitar el logro de una sociedad virtuosa, sin embargo, lograr la virtud y la libertad era difícil pero aún más el preservarla, debido a que cuando una sociedad se corrompe sus miembros ponen sus deseos egoístas como prioridad, promoviendo conflictos internos que forman facciones y en donde cada grupo lucha por una ganancia personal, ello traería como consecuencia una guerra civil inevitable.

La degeneración tiene muchas causas, Maquiavelo creía que cada forma correcta de gobierno estaba propensa a convertirse en una mala, la “Fortuna” se acababa con la corrupción. Cuando una sociedad cambia, sus leyes e instituciones pueden fallar en el funcionamiento que tenían originalmente. Según Maquiavelo, el hombre tiene una tendencia natural hacia el interés propio, como resultado surge la corrupción civil, para evitarla y lograr mantener la virtud cívica es necesaria una estricta vigilancia. En su opinión, el éxito es en sí mismo peligroso pues la pobreza y la amenaza permanente de enemigos poderosos hace que guardemos una estricta vigilancia, mientras que la paz y el bienestar tiende a volver a la sociedad flexible o laxa, creando condiciones propicias para la corrupción.¹⁴ No proporcionó prescripciones sencillas o infalibles para mantener la virtud, pero sus comentarios acerca de los acontecimientos de Roma ofrecen algunas posibilidades. Se requiere de una continua preocupación, se debe prevenir a los individuos de volverse muy ricos o poderosos y preservar la igualdad.

Un ciudadano florentino como Maquiavelo sentía una gran desconfianza por los terratenientes nobles. El mantenimiento de la libertad requiere de asambleas populares, es necesario mantener la disciplina militar y cívica, preparando a la milicia ciudadana para la guerra.¹⁵ La presencia de esta forma de pensamiento en Inglaterra era bien conocida, como muestra Thomas Hobbes en 1640, quien acusaba a sus contemporáneos de republicanos.

¹³ *Ibid.*, Libro I, caps. 3-7, 13, 17, 21, 24, 37, 54, 55; Libro II, caps. 2, 25; Libro III, caps. 47.

¹⁴ *Ibid.*, Libro I, caps. 18, 37, 42, 46, 49; Libro III, caps. 16, 28.

¹⁵ *Ibid.*, Libro I, caps. 9-10, 16-18, 25; libro III, caps. 1, 3, 8, 9, 16, 28.

Las doctrinas republicanas de Maquiavelo y los venecianos se extendían como un cáncer en Inglaterra durante el interreinado. Antes de la Restauración fueron infectados, John Milton, Andrew Marvell, sir Henry Vane, Sir Arthur Hesilrige, Algeron Sidney, Henry Neville, y James Harrington.

Henry Neville tradujo a Maquiavelo al inglés, pero fue James Harrington quien lo popularizó en sus *Machiavellian Meditation on Feudalism*.¹⁶ Gracias a Maquiavelo, Harrington desarrolló una explicación de la historia y una solución a los problemas políticos de la década de 1650 en Inglaterra. El poder económico y militar de los señores feudales terminó como resultado de los “Estatutos de alienación” y los “Estatutos de los siervos” (*Retainers*), ello permitió la transformación de los territorios nobles en un territorio de cortesanos. La disolución de los monasterios aceleró el proceso de cambio hacia la propiedad privada (*freeholders*). El balance gótico (*Gothic Balance*) de la monarquía basada en la nobleza terrateniente no podía subsistir, Harrington propuso en su lugar una república de propietarios libres que restaurara la prudencia antigua, para la cual el interés público era prioritario.

La oposición de los “Whigs” tuvo una importante participación en este proceso en la década de 1670. Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, en la obra *A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country*¹⁷ en 1675, descubrió cómo formar un partido de la alta jerarquía eclesiástica para volver inalterable a la Iglesia, al gobierno absoluto y arbitrario,¹⁸ y dejar al parlamento sin fuerza acompañado de un buen ejército. Este último era la clave para mantener un gobierno arbitrario, pues como Harrington observó, una monarquía depende o de un ejército que gobierna por la fuerza, o de una nobleza que gobierna basada en una balance Gótico, es decir, en el equilibrio de poderes de la cámara, el Rey, los Lores y los Comunes. Otro tipo de obras de los “Whigs” del siglo XVII que comenzaron a ser muy leídas y reiteraban el mismo patrón de ideas, era por ejemplo, la de Andrew Marvell en *An Account of the Growth of Popery and Arbitrary*

¹⁶ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957, p. 147.

¹⁷ No existe traducción al castellano de esta obra inglesa, el título en español sería *Carta de una persona de calidad a su amigo del campo*. Traducción propia.

¹⁸ Estas ideas como formas de evitar la corrupción y lograr la virtud en las sociedades, fueron duramente criticadas por un deísta como Immanuel Kant, quien en su escrito “¿Qué es la Ilustración?” nos dice: “[...] es completamente ilícito ponerse de acuerdo ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución religiosa incombustible, que nadie podría poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se destruiría todo un periodo en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, periodo que de este modo, resultaría no sólo estéril sino nefasto para la posteridad”; Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 33.

*Gouvernement*¹⁹ en 1677, en donde convierte en baluartes de la libertad inglesa a la Casa de los Lores, al ejército y las frecuentes elecciones parlamentarias, que previenen a los “Comunes” (*Commons*) de ser desplazados como miembros independientes del país, por miembros de otra facción que buscaran corromperlos.²⁰ Poco a poco las ideas de los “Whigs” se fueron convirtiendo en ideología, una vez pasada la Revolución Gloriosa de 1688 (*Glorious Revolution*) se utilizó como fundamento para el establecimiento del gobierno. El rey Guillermo III intervino para preservar la Constitución, prevenir la tiranía, mantener la moralidad pública, extirpar el vicio, defender la religión, establecer la libertad, y promover el espíritu público (*public spirit*) y la virtud pública. Comienza así una lucha ideológica en Inglaterra, por un lado quienes defendían un gobierno absoluto respaldado por un ejército permanente, y por el otro, aquellos que defendían una monarquía limitada, un balance gótico y el regreso a una ley agraria como base fundamental de la Constitución.

En la controversia acerca de si mantener o no un “ejército permanente” de 1697-1700, los viejos “Whigs” rechazaron los argumentos harringtonianos como la ideología nacional, tuvieron éxito en recortar el ejército de Guillermo III, de 87 mil a 7 mil soldados. El ataque fue iniciado por John Trenchard en su libro *An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with Free Government, and Absolutely Destructive of the English Monarchy*,²¹ afirmaba que la Constitución era el imperio de las leyes y no de las personas, la monarquía debía ser limitada y no absoluta. Para prevenir tanto la arbitrariedad de un monarca al gobernar, como el libertinaje de una democracia basada en el pueblo, fue instituida una nobleza para regular un equilibrio entre ambos extremos. Afirmaba que introducir un ejército permanente destruye la libertad, como se ha observado en la mayoría de las naciones europeas. Para Inglaterra la solución era una milicia ciudadana, un ejército permanente era más peligroso en una monarquía que en una república, pues el monarca se vuelve un general permanente, y puede utilizar su poder para alcanzar fines tiránicos. Por supuesto, Trenchard negó que estuviese sospechando de Guillermo III, su panfleto iba dirigido a los ministros y otros miembros de la corte, burlándose de ellos por haber “destruido el orgullo y reducido el lujo en el reino” (*abated the pride, and reduced the luxury of the kingdom*).²²

¹⁹ “Una historia del crecimiento del papismo y del gobierno arbitrario”. Traducción propia.

²⁰ Andrew Marvel, *An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government*, Londres, 1677, pp. 60-62, 66-67, 72-81.

²¹ No existe traducción al castellano de esta obra, su título podría traducirse así: *Un argumento que muestra que un ejército permanente es inconsistente con un gobierno liberal y absolutamente destructivo de la monarquía inglesa*.

²² John Trenchard, *An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with Free Government, and Absolutely Destructive of the English Monarchy*, Londres, 1687, reimpresso Exeter, 1971, pp. iii, 2-5, 7.

LA RECEPCIÓN DE MAQUIAVELO EN EL DEBATE DEL PENSAMIENTO SOCIAL EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XVIII

Una buena parte del pensamiento social del siglo XVIII estuvo impregnado del debate entre la virtud y la pasión; entre la propiedad basada en la tierra o en la actividad comercial; entre la república o el imperio; entre una ideología basada en el valor y otra basada en la historia. Todo esto es a lo que Pocock llama el momento maquiavélico, es la crisis que vive Inglaterra entre el siglo XVII y el XVIII en las relaciones entre individuo y sociedad; entre las ideas sobre la virtud y la corrupción. Paul Hazard da cuenta de esta problemática en torno a la transformación del pensamiento europeo en el tránsito entre los dos siglos, en particular de 1689 a 1710, en su libro *La crisis de la conciencia europea* nos dice:

¡Qué contraste, qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestaban los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, los segundos anticristianos; los primeros creen en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales, los segundos no sueñan más que con la igualdad.²³

Esta crisis de la conciencia europea es reconocida por Montesquieu en su obra *Del espíritu de las leyes* en 1748, en donde dice en sus primeras páginas: “Ahora recibimos tres educaciones distintas, si no contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros y la del mundo. Lo que nos dicen en la última da al traste con todas las ideas adquiridas anteriormente.”²⁴ Montesquieu le reconoce a Maquiavelo la defensa de la virtud cívica, la cual debería ser secular y distinta del dogma cristiano. El reconocimiento de una moralidad social cuyos fundamentos habrían de ser distintos de los valores puramente cristianos. Se reconocía a un ciudadano distinto del santo, por ello su personalidad cívica requería de una *virtù* menos exigente, ésta ya no era considerada la capacidad del hombre para lograr la salvación de su alma o su redención, sino un concepto fundado en la autonomía del hombre aristotélico, algo así como el principio de *amour-propre* de Rousseau; al surgir una nueva forma de moralidad se requería un fundamento menos espiritual y más social, incluso se podría decir que material. Es importante el legado secular de Maquiavelo al retomar el concepto de virtud romana, al parecerle un principio más útil para la defensa

²³ Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, Alianza, Madrid, 1998, p. 9.

²⁴ Charles Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, op. cit., p. 45.

y que al compararla con las virtudes cristianas, juzga a éstas generadoras del servilismo del carácter a diferencia de la formación lograda a partir de las religiones más viriles de la antigüedad. Maquiavelo está a favor de los hombres activos que fueron de gran utilidad al progreso de las repúblicas antiguas a diferencia de las modernas, consideraba que la diferencia del progreso entre unas y otras se basaba en la religión, veamos cómo la religión cristiana se volvió un obstáculo para el florecimiento del Estado:

Pensando entonces de donde puede surgir que, en aquellos tiempos antiguos, los pueblos fueran más amantes de la libertad que en nuestros tiempos, creo que la causa es la misma que hoy hace a los hombres menos fuertes, es decir la diversidad de la educación nuestra respecto de la antigua, fundada en la diversidad de nuestra religión respecto de la antigua. Porque nuestra religión, al habernos mostrado la verdad y el verdadero camino, nos hace estimar menos los honores del mundo, y los Gentiles que los estimaban mucho, y habían cifrado en ellos el sumo bien, eran más ferores en sus actos. Y ello se puede considerar en muchas de las instituciones, empezando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, donde hay alguna pompa más que magnífica, pero ninguna acción feroz o valiente [...] Además la religión antigua no beatificaba sino a los hombres llenos de gloria mundana, como eran los capitanes de ejércitos y los jefes de repúblicas. Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y en el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las cosas aptas en hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas más apto para padecer que para hacer algo fuerte. Este modo de ser parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa a los hombres malvados que lo pueden manejar fácilmente, viendo cómo por ir al Paraíso, la generalidad de los hombres piensa más en soportar sus golpes que en vengarlos.²⁵

Esta exaltación del hombre activo punta de lanza del progreso de una república es el general y jefe militar en el ejemplo empleado por Maquiavelo. La recepción de estas ideas en la sociedad especulativa inglesa o más bien en los defensores del comercio en el siglo XVIII, transforma este modelo del hombre activo sustituyéndolo por el comerciante de altos vuelos, aquel que se arriesga a conquistar nuevos mercados en altamar, viajando en los barcos ingleses que descubrían nuevas tierras para someterlas a esclavitud, pues el

²⁵ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., Libro II, cap. 2, “Con qué pueblos combatieron los romanos, y que obstinadamente defendieron ellos su libertad”, pp. 216-217.

comercio y la guerra siempre guardaron un estrecho vínculo, como lo demuestra Marx en el libro III de *El Capital*.²⁶

En Inglaterra a fines del siglo XVII, se combinan sistemáticamente en el sistema colonial, en el de la deuda pública, en el moderno sistema impositivo y el sistema proteccionista. Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.²⁷

La ideología defensora del comercio en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII era duramente desenmascarada por Marx, no es mi propósito en este estudio continuar con esta crítica por las pretensiones originales de esta investigación, pero desde luego se debe continuar en el futuro con ella.

Si regresamos al propósito de este estudio, debo destacar que esta exaltación que hace Maquiavelo sobre la utilidad de las religiones antiguas en la formación del carácter para la guerra, frente al debilitamiento del carácter promovido por el cristianismo al promover la humildad y el perdón, es recogido por Bernard Mandeville en una obra titulada *The Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War* en donde muestra la inutilidad del cristianismo en la guerra, por promover el sufrir las ofensas perdonando al que nos ofende y poniendo la otra mejilla en lugar de vengar las afrentas.

²⁶ Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica a la economía política*, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1988, tomo I, vol. 3, Libro primero, que habla sobre la “Ley general de acumulación capitalista”, donde hace una feroz crítica a los economistas que defienden la necesidad de un ejército de reserva para el trabajo, entre ellos se encontraba Bernard Mandeville. Marx cita a John Bellers quien en 1696 afirmaba “¿qué sería ese hombre rico sin trabajadores, sino él mismo un trabajador? Y así como los trabajadores hacen ricos a los hombres, cuantos más trabajadores, habrá tantos más ricos. El trabajo de los pobres es la mina de los ricos”; Marx también se refiere a Mandeville en estos términos: “Y así se expresaba Bernard de Mandeville a comienzos del siglo XVIII: Donde la propiedad está suficientemente protegida, sería más fácil vivir sin dinero que sin pobres, ¿por qué quién haría el trabajo? [...] Así como se debe velar por que los pobres no mueran de hambre, no deben recibir nada que valga la pena ahorrar [...] en una nación libre, donde no se permite tener esclavos, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos”.

²⁷ *Ibid.*, cap. XXVI, “La llamada acumulación originaria”, p. 940.

Otra influencia decisiva de Maquiavelo en el pensamiento social inglés del siglo XVIII es el arte de la simulación del legislador o gobernante, como podemos observar en la siguiente cita:

Pero es necesario saber colorear bien esa naturaleza, y ser gran simulador y disimulador, y si simples los hombres, y tanto obedecen a las necesidades presentes, que quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar [...] Un príncipe, pues, no necesita tener, de hecho, todas las cualidades antes dichas, pero sí necesita parecer tenerlas. Incluso me atreveré a decir esto: que teniéndolas y observándolas siempre son perjudiciales, y pareciendo tenerlas son útiles: como parecer piadoso, fiel, humano, integro, religioso, y serlo, pero estar preparado con el ánimo de manera que, si es preciso no serlo, tú sepas y puedas convertirte en lo contrario. Y debe entenderse eso: que un príncipe y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas por las que los hombres son considerados buenos, porque a menudo necesita, para mantener el Estado, obrar en contra de la lealtad, en contra de la caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión, Y por eso es necesario que tenga un ánimo dispuesto a volverse en contra de los vientos y variaciones que la fortuna le ordene [...] Todos ven lo que tú pareces, pocos sienten lo que eres, y esos pocos no se atreverán a oponerse a la opinión de los muchos, que tienen la majestad del Estado que los defiende, y en las acciones de todos los hombres, y máxime de los príncipes, donde no hay tribunal al que reclamar, se mira al fin. Haga pues un príncipe por vencer y mantener el Estado, y sus medios serán siempre juzgados honestos y elogiados por todos, porque el vulgo se queda en lo que parece y en el resultado de las cosas.²⁸

En realidad no es que Maquiavelo esté en contra de la virtud privada, cree en ella sólo que a partir de las buenas intenciones del político no se puede medir la calidad de la acción política, de esta manera la debemos abstraer de la moral en tanto los fines de la política no son las buenas intenciones de quien toma las decisiones para gobernar una república. Lo relevante y decisivo para obtener el éxito político son los resultados para la sociedad, si son positivos, la acción del político es considerada honrada y eficiente en el sentido de ampliar la vida de los ciudadanos. Es así como la opinión pública o publicidad, a saber, la obtención de fama, la gloria y buena reputación del gobernante determina la virtud del acto político y no la moralidad.²⁹ Maquiavelo profesionaliza la política y le brinda su carácter de autonomía, la virtud del acto político descansa en las apariencias, es decir, en la imagen del gobernante construida por el reconocimiento público de los ciudadanos. Uno de los

²⁸ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., cap. XVIII, “De qué modo deben los príncipes observar su palabra”, pp. 201-205.

²⁹ Véase el estudio de Manuel Santaella, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1990.

pensadores ingleses más representativos en torno a esta “ética consecuencialista” es Bernard Mandeville, autor de *La fábula de las abejas o vicios privados hacen virtudes públicas*.

En Inglaterra se temía una ruptura en la identidad personal la cual había estado ligada a la posibilidad de heredar la tierra y ahora se encontraba amenazada por el surgimiento de nuevas formas de propiedad, como la especulación financiera, la función pública asalariada, el patronato y la dependencia del crédito público, consideradas formas de corrupción por estar basadas en la fantasía, la imaginación y la falsa conciencia.³⁰ Una vez que la propiedad adquiere valor simbólico, expresado por medio de la moneda y el crédito, los fundamentos de la personalidad se volvieron imaginarios. El sujeto fundaba su existencia a partir de los valores fluctuantes impuestos por otros sujetos, como lo era la opinión pública, el reconocimiento y la valoración de la sociedad sobre la persona, opiniones hechas de manera tan irracional que difícilmente podían ser consideradas actos de virtud. El nuevo tipo de ética y política a la que se enfrenta la sociedad inglesa descansa en la pasión, la opinión y el interés, desplazando a la ética de la abnegación y la frugalidad (el ascetismo)³¹ que implicaba la negación de uno mismo. A partir de este momento el interés individual es legitimado como una forma de racionalidad y disciplina que le permite a los sujetos ir tras sus metas de una forma ordenada, como una nueva ética del mercado.

El mundo económico comienza a moverse guiado por formas menos rígidas de racionalidad y de moralidad, entre las que se encuentran, la opinión, la prudencia, la confianza, la simpatía, y hasta la caridad. Pero detrás de todo esto, descansaba el

³⁰ Una de las formas de la falsa conciencia es el dar una explicación providencialista a todo lo que tuviese que ver con las cuestiones humanas, desde la moral, lo social, lo económico y lo político. Maquiavelo (1469-1527) al igual que Mandeville (1670-1733) son controversiales por haber separado la moralidad de las conductas humanas, para ellos lo importante es atenernos a lo que somos los hombres en nuestra condición de seres instintivos y pasionales, en lugar de buscar explicar la naturaleza humana a partir de lo que los hombres debieran ser. Véase el estudio de John Kennedy, “Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency”, *Political Theology*, vol. 5, núm, 1, 2004.

³¹ Max Weber muestra cómo la Reforma reivindicó en su ascetismo el valor del trabajo como una forma de servicio y amor a los demás, a partir del cual el hombre lograba la salvación de su alma, esta valoración del trabajo y del hombre activo posibilitó la formación de grandes riquezas y ganancias para el Norte de Europa, sin embargo, esas ganancias no se podían usufructuar sino reinvertir, pues gastarlas les hubiera traído como consecuencia la perdición de su alma. La ganancia funcionaba como una señal de estar en la gracia, pero usarla en lujos era considerado un pecado, es así como surgen los bancos financieros ante la necesidad de prestar esos excedentes al resto de los países católicos. Weber muestra cómo el origen del capitalismo se fundó en la religión protestante hasta derivar en los valores americanos, pragmáticos y materialistas desprovistos al final del espíritu que los vio nacer. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 1999.

problema de mostrar cómo una sociedad podía operar racionalmente y benéficamente si los individuos que la componían carecían de virtud y de una racionalidad a la manera clásica, de ahora en adelante no importaba si los ciudadanos eran buenos, bastaba con que aparentaran serlo, esta simulación era suficiente para lograr una sociedad armónica y equilibrada, es decir, se lograría la virtud pública. Mediante esta simulación se alcanzarían los mismos resultados socialmente deseables en la república, que antes se buscaban alcanzar mediante actos bien intencionados por parte de los actores sociales, como ya había demostrado Maquiavelo en sus obras políticas.

Las soluciones comienzan a darse cuando se considera a la sociedad como un mecanismo económico, en el cual el intercambio de bienes y la división del trabajo operan de tal forma, que el egoísmo individual podía transformarse en un beneficio universal, tales fueron las propuestas de Addison, Mandeville y Montesquieu, entre otros. Este último consideraba que la razón de tal metamorfosis residía en que “el interés propio es el monarca más poderoso del mundo”. Todo ello se da bajo el reconocimiento de un mal necesario, a saber, el hecho de que la moralidad social se separaba de la moralidad privada. Como se mencionó antes, Mandeville fue uno de los pensadores que explica cómo la sociedad funciona como mecanismo económico, sus obras principales aparecen entre 1714 y 1732, ganó gran reputación, similar a la que obtuvieron Montesquieu y Hobbes en su época, al proclamar que “vicios privados hacen los beneficios públicos”. Argumentaba que la fuente principal del comportamiento humano no era el amor de sí mismo de Rousseau (*amour de soi-même*) entendido como el conocimiento que uno tiene de sí mismo, sino el apego de sí (*selfliking*), que consiste en aquella imagen de aprobación que tengo de mí mismo y del reconocimiento de los demás por medio de la adulación (*flaterry*), que Rousseau llama *amour-propre*.

Mandeville construye una compleja psicología social basada en las ideas de la costumbre, los buenos modales, la fantasía y el honor. El honor no significa ningún *ethos* feudal o un orgullo heroico, sino aquella intersubjetividad que lleva a Defoe a usar el concepto de honor como síntoma del crédito. En el fondo, Mandeville afirmaba que el mundo real de la economía y de la política descansaba en una fantasía de mundos mantenida por los individuos. Enfureció a sus contemporáneos, no tanto por decirles que eran ambiciosos y egoístas, sino por llamarlos falsos e hipócritas, y además deberían permanecer falsos si querían que la sociedad subsistiese.

En la Inglaterra dieciochesca nos encontramos frente a dos tipos de ideología. Una sociología de la libertad desarrollada de Aristóteles a Maquiavelo y Harrington, que se presenta como la ideología de los viejos Whigs (*Old Whigs*), en ella se expresaban los valores de la libertad cívica; las condiciones morales y políticas bajo las cuales una nación florecía o decaía, y la interpretación de la historia era la de estar expuestos a la amenaza de la corrupción. En oposición a ésta encontramos una ideología que identificaba las

fuerzas del cambio histórico y explicaba cómo el gobierno debería trabajar sobre este nuevo fundamento (las pasiones e intereses privados). Sin embargo, no brinda ni a la política ni a la personalidad una estructura moral coherente. La nueva teoría moral y filosófica afirmaba que las fuentes principales de la motivación y percepción humanas eran el orgullo, la pasión, la fantasía y el interés propio. Difícil reconciliar estos dos tipos de filosofía, la del valor de la libertad cívica frente a la libertad histórica; la de la virtud frente a la de la pasión; la de la propiedad frente a la del crédito; la del amor-propio (*self-love*) frente a la del apego de sí (*self-loving*). Bernard Mandeville pertenece al modelo de la nueva ideología en la Inglaterra del siglo XVIII, la cual representaba la amenaza de corrupción y de inmoralidad según algunos de sus contemporáneos.

ANALOGÍAS ENTRE EL PENSAMIENTO DE MAQUIAVELO Y MANDEVILLE

La recepción de Maquiavelo en la teoría política inglesa se dio en pensadores como Hobbes (1588-1679), en la noción de soberanía en el *Leviatán* (1651); en la filosofía política de Locke (1632-1704), en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690), mediante el cual da un duro golpe al despotismo absolutista³² y su condena definitiva a la intolerancia en el plano teórico en sus *Carta sobre la tolerancia* (1689-1690). Sin embargo, esta investigación se centró en el análisis comparativo entre las ideas de Maquiavelo y Mandeville, de la cual no existe literatura más que el ensayo de John Kennedy titulado *Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency*, pero las analogías son escasas.

Es Felix Raab quien nos ha brindado una guía para la recepción de Maquiavelo en el pensamiento inglés en su libro *The English Face of Machiavelli*,³³ plantea la polémica idea de que la religión podría ser juzgada más por su inutilidad que por su verdad, y que la política debía gozar de libertad frente a la autoridad eclesiástica. Raab muestra que la Reforma es crucial para la recepción inglesa de Maquiavelo.

³² La analogía que encuentro entre Maquiavelo y Locke en el caso del tipo de gobierno que defienden, es el de una república, así como la idea de separación de la política de la moralidad y la religión, aunque por motivos distintos. Por ejemplo, la tolerancia religiosa para con los súbditos en Maquiavelo es por la idea de conveniencia y utilidad política mas no un asunto de derechos del individuo, como sí hará Locke en el plano filosófico, para quien la libertad religiosa es un derecho que en virtud de su propia naturaleza corresponde al hombre mantener y profesar las opiniones que libremente elija (derecho a la libertad de conciencia). Véase de John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, trad. Pedro Bravo, Tecnos, Madrid, 1998.

³³ Felix Raab, *The English Face of Machiavelli: a changing interpretation 1500-1700*, Routledge and Kegan Paul, Londres-Toronto, 1964.

Por cuestión de espacio, me limitaré a apuntar algunas analogías entre Maquiavelo (1469-1527) y Bernard Mandeville (1670-1733). Según John Kennedy,³⁴ estos pensadores son los grandes precursores de la modernidad, al plantearlos como profetas del mundo contingente resultado de la abolición del providencialismo cristiano. Maquiavelo liberó a la política de la Iglesia, mientras que Mandeville liberó al deseo humano de su moralización. La sinceridad y crudeza de Mandeville despertó la mente de Adam Smith, y la modernidad es el resultado, en parte, de la disputa entre el pesimismo de Mandeville y el optimismo de Smith.

El análisis de Kennedy en torno a Maquiavelo y a Mandeville se limita al reconocer el papel de ambos pensadores para liberar a la política, en el caso del primero y a la economía en el caso del segundo, de la moralidad y del tutelaje eclesiástico. Sin embargo, no logra hacer una comparación adecuada de sus ideas, analiza las posturas de cada uno por separado pero sin un entrecruzamiento, intentaré hacerlo sobre los siguientes temas: 1) La esencia de la naturaleza humana, 2) La astucia como virtud política y la utilidad del vicio, 3) La inutilidad del cristianismo para la guerra, 4) La opinión pública y la imagen política.

ESENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA

La esencia de la naturaleza humana entendida como “lo que el hombre es en lugar de lo que debiera ser” comienza en el Renacimiento, pero no como el resultado de una nueva ética, sino en el marco de una nueva teoría del Estado, con la intención de facilitar la gobernabilidad. Esta nueva forma de ver al hombre se da en un intento por enseñar al príncipe cómo mantener y expandir su poder. Maquiavelo hace su más celebrada distinción entre lo que las cosas son en realidad y las imaginarias:

[...] como mi intención es escribir algo útil para quien lo entiende, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad efectual de las cosas que de la imaginación de ellas [...] porque de cómo se vive a como se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo lo que hace tiene que arruinararse, entre tantos que no son tan buenos.³⁵

³⁴ John Kennedy, “Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency”, *op. cit.*, p. 102.

³⁵ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, cap. XV “Sobre las cosas por la que los hombres y especialmente los príncipes son alabados o censurados”, p. 181.

La implicación de esta afirmación era que los filósofos morales y políticos hablaron exclusivamente acerca de lo que los hombres debieran ser y fallaron en ofrecer una guía en el mundo real en el que debía moverse un príncipe. En el caso de Mandeville, esta idea de estudiar al hombre tal y como es la encontramos en la “Introducción” a su ensayo titulado “Investigación sobre el origen de la virtud moral” en *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, nos dice:

Una de las principales razones del porqué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupa en enseñar a los hombres cómo deberían ser, sin preocuparse casi nunca por decirles cómo son en realidad.³⁶

La intención de esta afirmación era brindar un estudio científico y positivo de la naturaleza del hombre separándolo de su visión moralizante y religiosa, intención que me parece emparenta a Maquiavelo con Mandeville.

LA ASTUCIA COMO VIRTUD POLÍTICA Y LA UTILIDAD DEL VICIO

En Maquiavelo el político no debe conducirse de acuerdo con la moral convencional, como observamos en el capítulo XV de su *Príncipe*. Un príncipe prudente debe conducirse de acuerdo con los dictados de la necesidad:

[...] un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según la necesidad [...] Además, que no se cuide de incurrir en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado; porque si se considera bien todo, se encontrará algo que parecería virtud y siguiéndolo sería su ruina, y algo que parecerá vicio y siguiéndolo conduce a su seguridad y bienestar.³⁷

Maquiavelo hace una crítica al humanismo clásico, al argumentar que un gobernante al querer alcanzar sus más altos propósitos no siempre debe considerar racional el ser moral, hallará que cualquier intento serio de “practicar todas aquellas cosas por las que los hombres son considerados buenos” acabará convirtiéndose en una ruinosa e irracional política.³⁸ Un príncipe prudente defiende lo que es bueno cuando puede, pero sabe

³⁶ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 22.

³⁷ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 183.

³⁸ Quentin Skinner, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1984, p. 52.

cómo hacer el mal cuando es necesario. Es más, debe resignarse ante el hecho de que, las más de las veces, deberá actuar contra la verdad, en contra de la caridad, en contra de la humanidad si quiere conservar su gobierno. En Mandeville encontramos una idea muy similar al afirmar:

[...] los primeros rudimentos de moralidad introducidos por los hábiles políticos para hacer que los hombres se ayudaran unos a otros sin dejar de ser dóciles, fueron maquinados principalmente con el fin de que los ambiciosos pudieran obtener el mayor beneficio posible y gobernar sobre gran número de individuos con toda facilidad y seguridad.³⁹

En Mandeville, el político es una especie de psicólogo social, quien al conocer la verdadera naturaleza de nuestros corazones, como animales insociables y egoístas que somos, supo ofrecer la adulación como recompensa por cada acción a favor de la sociedad, el elogio permitió la construcción de una imagen de aprobación del individuo, ilusión que sirvió para civilizar a los hombres, pero no deja de ser un engaño creado por el político para alcanzar el progreso. El agente civilizatorio es el político y no el moralista que intenta construir las buenas conciencia para lograr la virtud y el espíritu público, para Mandeville el hábil manejo y la destreza del político (*Skillful managment of dextrous politician*) es una condición necesaria para convertir los “vicios privados” (*private vices*) en “beneficios públicos” (*publick benefits*).

LA INUTILIDAD DEL CRISTIANISMO PARA LA GUERRA

Tanto Maquiavelo como Mandeville coinciden en su visión acerca de la inutilidad del cristianismo para la guerra, porque mientras que ésta enseña el valor de la humildad y nos conduce a perdonar las ofensas, el honor y la gloria en el hombre activo exigen su venganza y restitución:

Nuestra religión ha glorificado al hombre humilde y contemplativo, en lugar del hombre de acción; a catalogado como las mejores cualidad humanas a la humildad, la abnegación y por el desprecio de las cosas mundanas. Y si nuestra religión nos exige fortaleza, es fortaleza para sufrir, en lugar de la fortaleza para realizar las cosas simples.⁴⁰

³⁹ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ Citado por John Kennedy, “Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency”, *op. cit.*, p. 108.

Mandeville defiende una idea parecida en un ensayo titulado *An Enquiry into the Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War* (1732), al afirmar que el honor es un principio que no se lleva con la religión, la cual me exige sumisión y humildad, cuando lo que necesitamos para la guerra es el coraje como contrario a la vergüenza y el miedo, base del honor que sobrepasa mi temor a la muerte como un mal menor frente al temor al deshonor o la vergüenza que se convierte en mal mayor para el soldado.

Sin embargo, para Maquiavelo la religión es útil en la república como vemos en la siguiente cita:

[...] los principes de una república o de un reino deben mantener los fundamentos de su religión y de este modo, les resultará más fácil mantener su república religiosa y, por lo tanto, buena y unida. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas a favor de ellas, aunque las juzgaran falsas, y tanto más cuanto más prudentes y sabedores son de las cosas naturales.⁴¹

En la cita vemos que la tolerancia religiosa por parte del soberano sobre sus súbditos es necesaria para no ser odiado por su pueblo y mantener el orden en la ciudad, sin embargo, aparece un elemento importante, no importa que no sea la convicción del gobernante pues aún cuando considere falsas dichas creencias religiosas debe respetarlas igualmente, así se mide la prudencia del soberano en los asuntos políticos. Para Maquiavelo, la religión es una institución que puede mantener a la república ordenada y sin que se corrompa la vida pública, eso sería una república virtuosa. La religión puede usarse para inspirar y si es necesario atemorizar al pueblo para obligarlo a preferir el bien de la comunidad a todos los demás bienes. Para Mandeville, instruir en las nociones del honor y la vergüenza por parte de los agentes civilizatorios es lo que en realidad ha convencido a los ciudadanos a preferir el bienestar general al suyo propio, más que la religión:

El principal objeto que han perseguido los legisladores u otros hombres sabios [...] ha sido el hacer creer al pueblo que habían de gobernar que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos, y mucho mejor cuidarse del bien público que de lo que consideraban sus intereses privados.⁴²

Mandeville no confía en la utilidad de la religión para mantener a una república ordenada como sí lo cree Maquiavelo en sus *Discursos*, aunque el político puede usar la

⁴¹ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 92.

⁴² Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, op. cit., p. 23.

fuerza cuando lo considere necesario. Mandeville sí reconoce los triunfos y la grandeza de los imperios griego y romano, al igual que Maquiavelo en torno a Roma, pero a diferencia de éste ellos no han sido derivados de la influencia de la religión sobre sus acciones, como vemos en la siguiente cita:

Ningún Estado o reino en la Tierra ha legado al mundo más ni mayores modelos, en toda suerte de virtudes morales, que los imperios griego y romano, especialmente el último; y sin embargo, ¿no eran sus sentimientos en materias sagradas inconsistentes, absurdos y ridículos? Pues, aun sin tomar en cuenta el extravagante número de sus deidades [...] hay que declarar que su religión, lejos de enseñar a los hombres a vencer sus pasiones y seguir el camino de la virtud, tiende más bien a justificar sus apetitos y a estimular sus vicios.⁴³

LA OPINIÓN PÚBLICA Y LA IMAGEN POLÍTICA

La opinión pública ha existido siempre, como afirma Manuel Santaella en su libro *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*,⁴⁴ en donde compila los lugares en donde Maquiavelo hace mención de ella, tanto en su obra *El Príncipe* pero de manera especial en los *Discursos*. Mandeville se va a ocupar de la imagen pública construida a partir del reconocimiento de los demás acerca de la confiabilidad y honorabilidad del sujeto, expresado por medio de la adulación y que le permitirá a éste construir su autoestima y amor propio. La diferencia en torno a las ideas sostenidas por ambos pensadores en cuanto a la imagen pública, consistiría en que mientras para Maquiavelo es la base de la aprobación del soberano basada en la opinión del pueblo, en el caso de Mandeville es para el sujeto privado soberano en el mercado, pues su pertenencia y funcionamiento dentro de la sociedad comercial dependerá de su honorabilidad.

Si bien Maquiavelo no posee un concepto formal de la opinión pública, podemos encontrar ciertos pasajes en sus obras que dan cuenta de ella, como son sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro II, capítulo 32 y Libro III, capítulos 34 y 35, mientras que sus ideas en torno a la imagen en la vida política las encontramos en *El Príncipe*, en los capítulos 14 al 21. Aunque sólo mencionare aquellos pasajes en donde podemos encontrar una analogía con las ideas de Mandeville en torno a la imagen, la opinión y la honorabilidad. En Maquiavelo la opinión que cuenta es la del pueblo que juzga a su príncipe, en el caso de Mandeville son los sujetos del mercado los que juzgan a su competidor, en ambos casos la opinión pública frena y limita acciones perniciosas en contra de la sociedad, y obliga a una

⁴³ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁴⁴ Manuel Santaella, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, *op. cit.*

mejor actuación política (en el caso de Maquiavelo) por parte del soberano y una mejor actuación social y económica (en el caso de Mandeville) por parte de quien es puesto en tela de juicio por el mercado. En ambos pensadores la opinión pública es una contingencia y limitante de las acciones, ahí donde la moralidad ha dejado de tener un papel para frenar las pasiones más destructivas de los soberanos, en el caso de Maquiavelo, y en la sociedad de mercado en el caso de Mandeville.

La pregunta sería ¿en dónde descansa la buena opinión de un pueblo, sobre qué fundamentos? En la teoría política de Maquiavelo la buena opinión depende de si el consejero del príncipe actúa a favor de los demás y no de su interés propio, es decir si actúa por virtud, como vemos en la siguiente cita:

[...] tanto los consejeros de una república como los de un príncipe sufren esta angustia: si no aconsejan las cosas que les parecen útiles para la ciudad o para el príncipe sin tener en cuenta su interés particular, faltan a su oficio y, si las aconsejan, ponen en peligro su vida y su posición, porque los hombres en esto son ciegos, juzgando buenos o malos los consejos según el resultado. Y, pensando de qué modo podrían escapar a esta infamia o peligro, no veo otro camino que tomar las cosas con moderación, sin considerar ninguna para su empresa, y decir su opinión sin pasión, y sin pasión con modestia defenderla, de modo tal que, si el príncipe o la ciudad la siguen, que lo hagan voluntariamente, y que no parezca que han sido arrastrados por su insistencia.⁴⁵

En esta cita vemos que la prudencia y la simulación del consejero son lo más importante, pues debe simular que la decisión la toman ellos y no el consejero, para evitar arriesgar la vida en el caso de que el resultado no sea favorable. El pueblo no toma en cuenta las buenas intenciones del consejero, como lo es el tener como finalidad el bienestar público en lugar de su interés privado, en este caso la virtud que cuenta y por la cual será juzgado es la virtud pública, entendiendo por ésta los resultados favorables en la ciudad. Al igual que en Maquiavelo, Mandeville considera virtud pública al resultado, su visión es utilitarista. Claro que para este último poco importa que las intenciones del actor fuesen egoísticas, interesadas o viciosas.

Para Mandeville, el ciudadano virtuoso clásico fue una casualidad no intencional dentro del proceso civilizatorio y que ahora sólo permanece como la fantasía de los moralistas. La virtud clásica fue suplantada por un principio del honor como nuevo discurso ético de las sociedades comerciales, psicológicamente bien recibido por los “sujetos-de-crédito” al ser menos represivo y un efectivo sustituto de la virtud, en especial en hombres de

⁴⁵ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., cap. 35, “¿Qué peligros se corren al comprometerse a aconsejar algo?”, p. 426.

exaltado orgullo. Socialmente esta transformación fue posible gracias a las condiciones de seguridad material⁴⁶ que lo garantizaron:

La razón por la cual existen tan pocos hombres virtuosos y tantos honorables, es porque la única recompensa que recibe un hombre virtuoso está en el placer de su acción, lo que la mayoría de las personas consideran poca paga; mientras que la auto-negación de los apetitos de un hombre de honor, es inmediatamente recompensada por la satisfacción que recibe de otros, y lo que somete de su avaricia, o de cualquier otra pasión, es doblemente pagada a su orgullo.⁴⁷

En realidad lo que logra reprimir las pasiones más violentas de los hombres y evitar el daño a la sociedad, es la recompensa de honorabilidad ofrecida por la sociedad de mercado cada vez que uno de sus miembros prefiere el interés público antes del propio, pero cuya acción no tiene como origen la buena intención de hacer el bien, con simular es suficiente para lograr conductas socialmente aceptables. Todo acto a favor de la comunidad por parte de uno de sus miembros es un engaño, es el resultado de la hipocresía:

Un hombre honorable no debe hacer trampa o mentir; debe pagar sus deudas de juego puntualmente, aunque el acreedor no le cobre; aunque puede beber, jurar y deba dinero a todos los comerciantes del pueblo, sin que se den cuenta de que ha bebido. Un hombre honorable debe ser leal a su Príncipe y a su País [...] pero si siente que no les es útil, puede renunciar y hacerles todo el daño que pueda. Un hombre honorable nunca debe cambiar de religión por interés, aunque puede ser tan corrupto como desee, y nunca practicar ninguna. Nunca debe pretender a la esposa, hija o hermana de su amigo, ni nadie que le sea confiado a su cuidado, aunque fuera de ellas podría acostarse con todo el mundo si quisiera.⁴⁸

Es así como la naturaleza egoísta y orgullosa de los hombres logra actuar a favor de la sociedad, pues el orgullo considerado un defecto y un vicio en el hombre opera como mecanismo para moderar y tamizar pasiones más funestas, por ejemplo, el sujeto reprime su ira si está frente a un grupo social al que quiere pertenecer y para que los demás piensen bien de él, y aparenta ser lo que no es, si es envidioso frente al logro material de

⁴⁶ Esas condiciones de seguridad material llevan implícitos los códigos escritos en formas de ley, el lenguaje, el castigo y las instituciones.

⁴⁷ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, con comentario crítico e histórico, editado por J. B. Kaye, 2 volúmenes, Clarendon Press, Oxford, 1924, “Observación R”, p. 222.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 222-223.

su vecino buscará imitarlo por vanidad y ello es socialmente útil al fomentar la industria y el trabajo mediante la competencia en el mercado, pero ello deriva de una pasión que es la envidia enmascarada por el orgullo.

De manera análoga a como opera el disimulo de las pasiones en la república liberal retratada por Mandeville en sus obras, en la teoría política de Maquiavelo, el engaño y la astucia desempeñan un papel muy importante. La simulación, la prudencia y la fuerza son virtudes de un político para gobernar bien una ciudad, para lograr tener de su lado a la fortuna y vencerla si es necesario, asimismo saber en qué momentos ejercer la fuerza y en cuáles la astucia son los instrumentos mediante los cuales un político es alabado o censurado por su pueblo:

Cuán digno de alabanza es en un príncipe mantener su palabra y vivir con integridad y no con astucia [...] sin embargo, se ve por experiencia [...] que los príncipes que de su palabra se han preocupado poco y que han sabido con astucia dar vuelta al cerebro de los hombres han hecho grandes cosas, y finalmente han superado a aquellos basados en la lealtad [...] hay dos maneras de combatir: una con las leyes y otra con la fuerza; la primera es propia de los hombres, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, es preciso recurrir a la segunda. Por lo tanto, es necesario para el príncipe saber usar bien la bestia y el hombre [...] el príncipe necesita saber usar una y otra naturaleza; y la una sin la otra no es durable [...] No puede, por lo tanto, ser un señor prudente ni debe observar su palabra cuando esta observancia se vuelva contra él y cuando se hayan extinguido las razones que lo movieron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son malos y no te la observarán a ti, tú tampoco tienes que observársela a ellos [...] es necesario saber colorear bien esa naturaleza, y ser gran simulador y disimulador [...] Un príncipe, pues, no necesita tener de hecho, todas las cualidades antes dichas, pero sí necesita parecer tenerlas. Incluso me atreveré a decir esto: que teniéndolas y observándolas siempre son perjudiciales, y pareciendo tenerlas son útiles.⁴⁹

La utilidad de la simulación en la política para Maquiavelo y en la sociedad para Mandeville fue lo que permitió a las sociedades modernas avanzar venciendo los obstáculos que se les iban presentando en sus necesidades civilizatorias. Descubren cómo los ideales de la religión cristiana no se adaptaban a una Europa en expansión tanto política como comercial. No puedo extenderme más sobre el análisis comparativo entre ambos pensadores, dejo pendiente la relación entre la *Fortuna* maquiavélica y la idea de orden espontáneo del avance civilizatorio mandevilliano que será el resultado de una investigación futura.

⁴⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., cap. XVIII, “De qué modo deben los príncipes observar su palabra”, pp. 199-203.

CONCLUSIONES

La recepción de Maquiavelo en el mundo anglosajón merece un estudio más exhaustivo, no se puede agotar en un corto ensayo como éste, que apenas logra arañar una parte del amplio universo de esta influencia. En realidad la investigación se centró en la manera cómo las ideas de nuestro pensador florentino sirven en parte para justificar el liberalismo político y el liberalismo económico en un filósofo tan controversial como Maquiavelo en su época como fue Bernard Mandeville. Maquiavelo no hubiese tenido el impacto que tuvo en Inglaterra si no hubiese ocurrido la Reforma protestante, sólo en el sentido en que ayudó a buscar una legitimación de la libertad religiosa y a separar la política de la religión, hasta dar lugar a la tolerancia religiosa primero por su utilidad política, porque cada creyente demostró estar dispuesto a morir por su credo, de manera que al no encontrar ninguna forma de disuadirlos, los Estados europeos se encontraron con el dilema de ver disminuidos a sus súbditos y quedarse sin pueblo a quien gobernar si continuaba la persecución religiosa. Posteriormente, La defensa de la tolerancia religiosa se dio desde otros frentes como el filosófico, que descubre una base iusnaturalista para legitimar la libertad de conciencia, declarándolo un derecho del hombre.

De igual manera, Maquiavelo no hubiese tenido la recepción que tuvo en la Inglaterra del siglo XVIII de no haber sido por la corrupción política que comienza a sufrir el Estado, lo cual los obliga a volver su vista a las antiguas constituciones romanas para imitar los fundamentos de su esplendor y aprender de sus vicios también para no repetirlos, el camino hacia esa restauración fueron las ideas políticas y del Estado de Maquiavelo.

Me parecen muy interesantes ciertas analogías que descubrí en el pensamiento de Maquiavelo y Mandeville como son las ideas acerca de la naturaleza egoísta del hombre, el papel del político como alguien cuyas virtudes son la astucia, la simulación y la fuerza que se logran imponer sobre la fortuna; en el caso de Mandeville la astucia y engaño del hábil político en la sociedad, justificado por su afán de civilizar a la sociedad, es el saber urdir adecuadamente los temperamentos humanos para lograr la armonía del todo. De igual manera la imagen pública como la base para el éxito político en Maquiavelo y la aceptación y reconocimiento del sujeto económico en el mercado a partir de la adulación en Mandeville.

BIBLIOGRAFÍA

- Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- Bond, R.P., “Isaac Bickerstaff. Esq...”, en C. Camden (ed.), *Restoration and Eighteenth Century Essays*, Chicago, 1963.

- Connell, William *et al.*, *Sacrilege and Redemption in Renaissance Florence: The case of Antonio Rinaldeschi*, Center for Reformation and Renaissance Studies, Victoria University in the University of Toronto, Canada, 2008.
- Davis, Herbert, *The Praise Writings of Jonathan Swift*, 14 volúmenes, Oxford, 1939-63, II.
- Defoe, Daniel, *The Poor Man's Plea to All the Proclamations, Declarations, Acts of Parliament, etc, which have been or shall be made or publish'd for a Reformation of Manners, and Suppressing Immorality in the Nation*, Londres, 1698.
- Goldsmith, M.M., "Bernard Mandeville and the Spirit of Capitalism", *Journal of British Studies*, núm. 17, 1977, pp. 63-81.
- , "Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment", *Journal of the History of Ideas*, núm. 49, vol. 4, 1988, pp. 587-606.
- Gunn J.A.W., "Parliament and the Ceasars: Legal Tyranny in the Political Retoric of Eighteenth-Century England", en *Beyond Liberty and Property, The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Quebec, Canada, 1983.
- , *Beyond Liberty and Property, The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Quebec, Canada, 1983.
- Gutiérrez, Germán, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, Filosofía, México, 1998.
- Harrington, James, *Oceana y otros trabajos*, Londres, 1771.
- Hayek, Friedrick, "La tendencia del pensamiento económico. Ensayos sobre economistas", vol. III, *Dr. Mandeville*, Unión Editorial, Obras Completas, Madrid, 1970.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
- , *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, Alianza, Madrid, 1998.
- Heynes, Matthew, *A Sermon for the Reformation of Manners Preach'd in St. Paul's Church in Bedford at the Assizes there held March the 15th 1700*, Londres, 1701.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1977.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Kennedy, John, "Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency", *Political Theology*, vol. 5, núm. 1, 2004, pp. 102-120.
- Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, trad. Pedro Bravo, Tecnos, Madrid, España, 1998.
- Machiavelli, Niccolò, *The Prince*, with Related Documents, transladed, edited, and with an introduction by William J. Connell, The Bedford Series in History and Culture, Bedford/Sn Martin, Boston, 2005.
- Mandeville, Bernard, *A Modest Defense of Publick Stews*, A. Moore, Londres, 1724, reimpresso por The Augustan Reprint Society, publicación #162, William Andrews Clark Memorial Library, Universidad de California, Los Angeles, 1973.

- Mandeville, Bernard, *Aesop Dress'd*, The Augustan Reprint Society, núm. 120, Los Angeles, 1966.
- , *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, J. Brotherton, Londres, 1732, reimpreso F. Cass, Londres, 1971.
- , *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, T. Jauncy, Londres, 1720; reimpreso por una reproducción facsímile con una introducción de Stephen H. Good, Scholar's Facsimiles & Reprints, Delmar Nueva York, 1981.
- , *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- , *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, con comentario crítico e histórico, editado por J. B. Kaye, 2 volúmenes, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- , *The Female Tatler, by "a Society of ladies"*, A. Baldwin, Londres, 1709-1720. Mandeville escribió 32 artículos firmados "Lucinda" and "Artesia" entre el #52 (4 de noviembre de 1709) y #3 (31 de marzo de 1710). Editadas por M. M. Godsmith, Thoemmes Press, Bristol, Inglaterra, 1999.
- , *The Mischiefs that Ought to be Apprehended from a Whig Government* (por J. Roberts, Londres, 1714), reimpreso por The Augustan Reprint Society, publicación #174, William Andrews Clark Memorial Library, Universidad de California, Los Angeles, 1975.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Roberto Raschekka, Lozada, Buenos Aires, Argentina, 2003.
- , *El Príncipe*, edición bilingüe, prólogo y notas de Luce Fabbri Cressatti, trad. Stella Mastrángelo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008.
- Marvel, Andrew, *An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government*, Londres, 1677.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica a la economía política*, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1988.
- Montesquieu, Charles, *Del Espíritu de las Leyes*, introducción Enrique Tierno, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de la Vega, Tecnos, Madrid, 2007.
- Pocock, J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957.
- , *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition*, Princeton University Press, Princeton, Estados Unidos, 1975.
- , *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Raab, Felix, *The English Face of Machiavelli: a changing interpretation 1500-1700*, Routledge and Kegan Paul, Londres-Toronto, 1964.
- Sánchez, José, *Poder y política en Maquiavelo*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, Argentina, 2005.
- Santaella, Manuel, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1990.
- Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 2 volúmenes, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1964.
- Silo, César, *Maquiavelo y su tiempo: Repercusión del maquiavelismo en las teorías y las prácticas de gobierno*, Espasa Calpe, Madrid, 1946.

- Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1984.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, introducción Max Lerner, trad. Gabriel Franco, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Sombart, Werner, *Lujos y capitalismo*, edición Guillermo Dávalos, Buenos Aires, 1958.
- Trenchard, John, *An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with Free Government, and Absolutely Destructive of the English Monarchy*, Londres, 1687, reimpresso Exeter, 1971.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 1999.