Nicolás Maquiavelo a 500 años de *El Príncipe*

Colección *subalternos*

Nicolás Maquiavelo a 500 años de *El Príncipe*

— Samuel Schmidt —
— Antonio Hermosa —
COORDINADORES

El Errante editor
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Esta obra editorial fue financiada por el Programa de Maestría en Ciencias Políticas de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Mtro. José Alfonso Esparza Ortiz
Rector

Dr. René Valdiviezo Sandoval
Secretario General

M.C.E. María del Carmen Martínez Reyes
Vicerrectora de Docencia

Dra. Ana María Dolores Huerta Jaramillo
Directora de Fomento Editorial

Dr. Carlos Antonio Moreno Sánchez
Director de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Dr. Francisco Sánchez Espinosa
Coordinador de la Maestría en Ciencias Políticas

Mtro. Omar Eduardo Mayorga Gallardo
Coordinador de Publicaciones y Comunicación Institucional

Primera edición, 2014
ISBN: 978-607-487-714-4
ISBN: 978-607-9115-15-9

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico
C.P. 72000 Puebla, Pue. Tel. 229 55 00, ext. 3131
D.R. © El Errante Editor, S.A. de C.V.
Priv. Emiliano Zapata 5947, San Baltazar Campeche
Puebla, Pue. CP 72550
Tel. (222) 296.67.08 / 298.08.50
elerrante_editor@yahoo.com.mx

Diseño de portada: El Errante editor / Érika Maza Hernández
Diseño y formación: El Errante editor / Érika Maza Hernández

Impreso y encuadernado en México / *Printed and bounded in Mexico*

Índice

— 9 —
Presentación
Samuel Schmidt

— 11 —
Introducción
Antonio Hermosa Andújar

— 27 —
A quinientos años de la redacción de *El Príncipe*
Sus muchos críticos, su tan larga influencia
Walter Ghia

— 47 —
Lo que le debemos a Maquiavelo
José Fernández Santillán

— 61 —
Descodificando a Maquiavelo
Daniela Coli

— 101 —
Nicolás Maquiavelo y la "monarquía del turco"
Giorgio E. M. Scichilone

— 145 —
El Príncipe y las leyes de la política
Antonio Hermosa Andújar

— 183 —
Nicolás Maquiavelo: la política como arte de lo imposible
Ramón Máiz

— 245 —
El Príncipe maquiaveliano: entre la ambición y la técnica
Esteban Anchustegui Igartua

— 271 —
Maquiavelo: una teoría política para la gobernabilidad
Jadson Tavares de Jesús

— 307 —
El otro Maquiavelo. La dimensión simbólica de la política
César Cansino

Presentación

Nicolás Maquiavelo es tal vez el autor más citado y, a la vez, en buena medida tergiversado; en buena medida porque muchos de los que lo citan no lo leyeron, o bien porque a lo largo de los años prevaleció más la visión *malsana* de sus detractores que la de aquellos que lo estudiaron y —a su manera, según las diversas épocas— entendieron.

Muchas son las preguntas que se pueden formular respecto a la trascendencia de dicho autor y, especialmente, de su libro más conocido, *El Príncipe*. Para algunos este libro es el origen de la Ciencia Política, para otros es el que inició la Teoría del Estado; otros más sostuvieron que contenía una teoría del poder, y, aunque esos asertos pueden cuestionarse, lo que es indudable es que se le usa como referencia en ámbitos políticos y no políticos. Tómese por ejemplo aquello de calificar a alguien malvado, ingenioso, calculador, perverso, como *maquiavélico*. Sin embargo, la propuesta de Maquiavelo no es inescrupulosa.

Maquiavelo fue un hombre cercano al poder, como lo son muchos politólogos hoy en día, y como lo fueron muchos de los mejores y peores a lo largo de toda la historia; un hombre que escribió para aconsejar al príncipe, que escribe en un momento y lugar que de alguna manera es el centro de Europa, mientras

que el continente era el centro incubador de las ideas hoy conocidas como occidentales, de alguna manera un hervidero de ideas. Si Maquiavelo sólo hubiera sido un hombre de su circunstancia histórica, ¿cómo explicar que se siga recurriendo a él para explicar las nuevas circunstancias que son supuestamente tan distintas? ¿Acaso la naturaleza humana, según afirmara el propio Maquiavelo, y con ella la política, son tan constantes que lo sustancial varía poco a lo largo de los siglos? ¿Será Maquiavelo a la política lo que Clausewitz o Sun Tzu a la guerra? Pues aunque el armamento ha evolucionado espectacularmente, no lo ha hecho en cambio la idea de matarse los unos a los otros, y de ahí la utilidad de leer a un experto en estrategia; lo mismo podremos decir sobre la política que consiste en el ejercicio del dominio de unos sobre otros.

El Príncipe es un libro sobre el poder que hasta cierto punto se despoja de consideraciones morales, tal vez porque así es el poder, y eso no lo inventó Maquiavelo; en esa dirección me inclino al considerar al francés Joseph Fouché, que de alguna manera aplicó las lecciones del pensador florentino, aunque ni siquiera por haber sido inmortalizado en una magnífica biografía de Stefan Zweig ha tenido la misma trascendencia,

Hay una tendencia a inmortalizar a ciertos autores; de hecho, en las Ciencias Sociales hay algún "teórico" de moda, pero Maquiavelo y especialmente *El Príncipe* parecen no salir de la moda. Por supuesto que era humano, tenía defectos y ambiciones, y sin duda sus secretos. Pero nada de eso está en cuestión; en cambio lo está la actualidad de su obra. Podemos considerar a *El Príncipe* como una metáfora, o como una construcción pragmática que no pierde validez y posiblemente actualidad. No son pocos los autores que siguen explicando la realidad con los ojos de una obra de hace 500 años; me atrevo a sostener que se le usa para analizar categorías posmodernas: ¿será que lo que cambia

es la forma de categorización de la realidad y no su esencia que no termina de evolucionar demasiado?

Si Maquiavelo, como dice Ghia, es un autor de referencia para el pensamiento político, ¿qué lo convierte en clásico, qué convierte a *El Príncipe* en una obra de referencia? Tal vez nos sorprenda lo moderno de Maquiavelo frente a lo arcaico de ciertas prácticas políticas, Hermosa rescata ahora el contenido antropológico de la propuesta del florentino.

Aprovechando el quinientos aniversario de la publicación de *El Príncipe*, convocamos en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) a un coloquio que mostrara a ese Maquiavelo que trascendió, viéndolo con varios ojos. Invitamos a profesores italianos, que lo ven como algo suyo; a colegas españoles y, por supuesto, a mexicanos. En este volumen presentamos las ponencias que contienen sus respectivas reflexiones en torno a uno de los pensadores políticos más influyentes de la historia.

Agradezco al director de la Facultad, Guillermo Nares, y al coordinador de la maestría en Ciencias Políticas, Nicéforo Rodríguez, su apoyo decidido a este proyecto; y, por supuesto, a las instituciones que generosamente apoyaron la organización del evento: la Revista *Araucaria*, la Universidad de Palermo, la Universidad del País Vasco y la BUAP.

Samuel Schmidt

500 años de *El Príncipe* de Maquiavelo

Antonio Hermosa Andújar
Universidad de Sevilla, España

A 500 años de su publicación, *El Príncipe* de Maquiavelo permanece tan joven como el primer día: 500 años de revolución constante en torno al astro de la civilización occidental —y más allá—, en lugar de avejentarlo como a la inmensa mayoría de los libros coetáneos, o incluso de confinarlo a yacer muerto y sepultado, salvo en alguna inscripción marginal, como a una mayoría aún más inmensa de libros, coetáneos o no, no han hecho sino rejuvenecerlo; de hecho, una pléyade de actos celebrados por doquier conmemorando su redacción, ciñe su corona sobre el paso del tiempo.[1]

[1] Añadamos que en los últimos tiempos *El Príncipe*, además de perpetuar su imperio en la política, ha saltado a otros medios, como la empresa y, últimamente, según parece, la universidad (véase Enzo Baldini, *Machiavellismo e machiavellismi: progetto di ricerca e messa a punto di un concetto* [en Alessandro Rienzo y Gianfranco Borrelli, eds., *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli xvi-xx)*, Milano, Polimetrica, 2009], pp.23-24). Por otro lado, una cierta información acerca de los acontecimientos internacionales celebrados en conmemoración de la misma efeméride que nos

Y no cabe imputar la causa de su vigencia a que no haya ocurrido precisamente *nada* desde que el libro viera la luz. Desde entonces, en efecto, se han sucedido series de hechos que jalonan la historia occidental y han ido configurando su actual fisonomía, como la forja generalizada del Estado moderno, de cuya intrahistoria el libro en cuestión forma parte; o como la crisis religiosa, de la que brotaron la Reforma y su antagonista en el bando católico; o el descubrimiento del Nuevo Mundo, uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia universal; la construcción de imperios —portugués y español en primer lugar; turco a continuación; francés e inglés luego—, o las revoluciones francesa, norteamericana y rusa; la Revolución Industrial y la extensión planetaria del comercio, la colonización europea, el surgimiento del liberalismo y la democracia, el crecimiento del sujeto individual, de su autonomía moral y personal, merced a su reconocimiento como sujeto de derechos, la ampliación de los mismos a otras esferas no estrictamente políticas, que hacen más creíble su ejercicio en éstas; la irrupción del totalitarismo, dos Guerras Mundiales, en gran medida europeas, la larga Guerra Fría, la exportación de la *forma* Estado a realidades sin condiciones para su desarrollo, el progreso autoritario de los nacionalismos, el avance paulatino del Islam en Europa, la globalización, la plaga del terrorismo y de los fanatismos nacionalistas y religiosos, el descrédito exterior de las democracias, su capitulación ante el mercado, el sueño y la cada vez más patente pesadilla de Europa, un síntoma más del malestar de nuestro tiempo, etcétera.

En la propia Italia los cambios no han sido menores: además de la unidad nacional, es decir, de la construcción de un Estado italiano unitario, del que el mismo autor de *El Príncipe* se había

ha reunido en Puebla, se puede encontrar en la siguiente página web: http://www.hypermachiavellism.net.

convertido en temprano abogado con la inspirada jaculatoria inmortalizada en el capítulo XXVI, la península itálica es el teatro donde, hasta el siglo XIX, las potencias europeas miden sus ambiciones con sus armas, y donde los príncipes italianos miden sus sueños, y demás miserias,[2] con la realidad, y donde todos se reparten sus despojos, menos aquellos que en las luchas han terminado por devenir en despojos. Es igualmente un escenario que, en el siglo XVII, padece una suerte de hibernación católica con la que la Iglesia pretende acentuar el dominio que le queda tras la *herejía* protestante; el aislamiento obra sus efectos en el terreno religioso, pero no puede impedir ni la revolución cultural ilustrada ni la invasión militar austríaca a lo largo del siglo sucesivo. Por lo demás, la citada *Unidad* no llegará hasta el siglo XIX, con el *Risorgimento*, o hasta el siglo XX, si se cuentan también los territorios irredentos: ya durante el *Regno d'Italia*, que sobrevivirá hasta 1946, y en cuyo seno, a rebufo de la violencia, se formó la gangrena totalitaria del Fascismo, que derrotado durante la Segunda Guerra Mundial dará paso a la nueva República, antesala de la actual.

El Príncipe, auto-propulsado por su propio contenido a la par que impulsado por los anatemas que papas y popes, y fariseos de toda laya, han ido vertiendo sobre él, no ha dejado de viajar por el tiempo como un contemporáneo de ese haz plural de acontecimientos. Tirios y troyanos, partidarios y detractores, que, a veces —émulos a su manera del sofista Antifonte—, lo eran a la vez, lo han mantenido en el candelero político e intelectual por encima de las circunstancias: un bajel a resguardo de todas las tormentas. Nunca nada lo retuvo atado, ni siquiera la vesania religiosa, el desprecio mercenario o las ínfulas imperiales: cada una de ellas una "contraofensiva fracasada", por decirlo con

[2] Recuérdense al respecto las desoladoras páginas finales del *Arte de la guerra* (Madrid, Tecnos, 1995).

Procacci.[3] Ni tampoco, claro está, la crítica sincera e ingenua de quienes seguían mirando sólo su lado bueno cuando miraban al hombre y concebían la política, teórica o práctica, como una provincia del deber ser, especie ésta cada vez más rara entre sus cultores, todo hay que decirlo, que cuenta a la obra demonizada justamente como uno de los agentes de su progresiva extinción.

Maquiavelo ha hecho ese viaje en diversos medios: desde dentro de las mentes de sus contemporáneos y de las generaciones sucesivas, al permearlas con sus ideas, y ello incluso cuando fingen repúblicas que, aun emancipado su tejido social de baratijas conventuales, sueñan no sólo con *letras* escritas en greco-latino, sino también con los supuestos *santos* preceptos de la moral católica, según muestra Brucioli —el discípulo republicano de Maquiavelo y compañero suyo en las discusiones de los *Orti Oricelari*— en su diálogo *Della Repubblica*, cuya primera edición data de un año antes de la muerte de Maquiavelo, esto es, de 1526. O bien formando parte de la *legación* itálica, un conglomerado de semillas culturales que constituía la cabeza visible de la *République des Lettres*, el país intelectual que desde finales del siglo XIV, y alrededor del latín, habían ido conformando los numerosos doctos de la Europa occidental, que esparciéndose a lo largo y ancho de su territorio transformó cuantitativa y cualitativamente la producción de saber —del que su expresión

[3] Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 288. La primera parte de este libro ha sido indispensable para nuestras observaciones sobre la influencia del pensamiento maquiaveliano en Europa. Un texto más reciente, pero circunscrito al ámbito anglosajón, es el señalado en la nota 1, en el cual el lector encontrará un extenso capítulo de Daniela Coli, colaboradora del presente texto, titulado *The Young Hobbes, the Myth of Rome, and Machiavelli* (pp. 149-185). Naturalmente, y como es bien sabido, sobre ese y otros muchos tópicos del pensamiento maquiaveliano, la bibliografía es, sencillamente, *sterminata*.

en lenguas vernáculas devino uno de los resultados más vistosos y revolucionarios—.

Y, naturalmente, también viajó solo la mayor parte del tiempo. Podía hacerlo en cuanto embajador de la idea de república o de la del principado o monarquía, y lo hizo como embajador de las dos (según atestiguan, por citar dos significados ejemplos, Rousseau o Federico II, cada uno a su manera: desde el elogio o desde el desprecio, respectivamente). Y si bien el trecho común es enorme, pues el ejercicio del poder, pese a las grandes diferencias entre quienes lo ejercen, mancomuna la correspondiente tarea en ambos regímenes políticos, la historia nos ha mostrado repetidamente la insuficiente intelección, voluntaria o no, de dicho dato. Baste al respecto con recordar, por un lado, los fraudulentos intentos de confinar *El Príncipe* en el reino de los *Discorsi*, esto es, de hacer de su titular un vasallo de la república, al tiempo que una operación de maquillaje al libro lo edulcoraba al punto de convertirlo en tratado teórico al uso, en lugar de reconocerlo como un inédito manual para la acción, bien que trufado de *teoría*. O con tener presente, por otro, la execración lanzada contra Maquiavelo por el cardenal Reginald Pole, con su científica afirmación de que *El Príncipe* fue "escrito con el dedo del diablo",[4] tan diverso del suyo, sin duda. En ambos casos, con todo, se pasa por alto esa amplia unificación en el ejercicio del poder, máxima en el ámbito de las relaciones internacionales, entre los regímenes descritos en las dos obras maestras maquiavelianas, y que insta a su autor a aconsejar al príncipe moderno que recabe ayuda en el rico muestrario de hechos ejemplares llevados a cabo por la república romana.

[4] Procacci, *Machiavelli*…, cit., p. 87. El dardo lanzado por Pole en 1539 marca probablemente la *svolta* del antimaquiavelismo, una hoguera cuyo fuego terminaría de prender más tarde Gentillet en 1576 con su *Discours contre Machiavel* (*op. cit.*, p. 132).

Cierto, para ese viaje en solitario a lo largo del tiempo, no sólo contó con la potencia, precisión y claridad de sus ideas, expuestas en un lenguaje comparable en perfección al de los otros grandes clásicos de la literatura italiana, como Petrarca, Dante o Bocaccio; o con la inaudita libertad de su mente, cuya magia ocasionalmente transformó el mundo oscurantista de las creencias católicas en vulgar materia de chascarrillo, sino también con los cultivados prejuicios de quienes, clérigos o seglares, aún no se habían percatado del tiempo nuevo en el cual se vivía, que requería de otros criterios para fundamentar la autoridad en cualquiera de los terrenos donde ésta quisiera hacerse valer; y que no bastaba con declararse ángel custodio de la fe, como es el caso del Papa y de sus validos jesuitas, entre otros, al frente de la Iglesia Católica, o representante de Dios en la tierra; porque ni la mitra ni el trono eran de por sí símbolos de un poder irrefrenable, sino justamente al revés en determinados ambientes.[5] De ahí que la santificación *oficial* de Maquiavelo como diablo mayor al ser sus obras incluidas en el *Índice* en 1559, produjo numerosas protestas entre los *librepensadores* de la época, como habría producido, nos atrevemos a imaginar, más de una sonrisa burlona y catártica en quien había sido objeto de tan *fáustico*

[5] Conviene señalar aquí, en efecto, que aun cuando diferentes entre sí la cuestión de la "recepción" y la "crítica" de la teoría de Maquiavelo y la del "maquiavelismo" y "antimaquiavelismo", el hecho de la persecución religiosa (los jesuitas, hasta llegaron a quemar la efigie de Maquiavelo en las plazas de Ámsterdam), que marca la "fortuna" del autor de los *Discorsi*, ha acabado entretejiendo ambos problemas (véase al respecto el documentadísimo ensayo de uno de los colaboradores del presente libro, Giorgio Scichilone, titulado *La cultura cristiana in Machiavelli e Machiavelli nella cultura cristiana. Alcune considerazioni*, su *Introduzione* al Congreso de Erice del 2 y 3 de diciembre de 2012, en Storia e Politica, III n. 1, 2011, p. 18). Aprovecho estas líneas para agradecer vivamente al profesor Scichilone la larga lista de sugerencias y críticas a mi introducción, que han aprovechado para mejorarla: el lector ha salido ganando con ellas.

homenaje, máxime sabiéndose vecino de ilustres compañías, las recién mentadas entre otras,[6] con las que departir interminablemente sobre lo divino y lo humano en el más allá.

O de ahí también que el panfleto antimaquiaveliano, redactado por el entonces príncipe Federico II, y publicado siendo ya rey, brindara no sólo la oportunidad de mostrar la inagotable capacidad de adulación y de venderse por interés de la que un Voltaire era capaz, y de soslayo la gloria de un teórico que *necesitaba* ser refutado por un príncipe, sino también la *occasione* tanto de difundir el conocimiento maquiaveliano por *terre incognite*[7] hasta entonces —sirva el ejemplo de Rusia o Turquía, donde se tradujo *El Príncipe* por primera vez—, cuanto de generar nuevos escritos y nuevas corrientes de opinión a favor del *Segretario fiorentino*.[8] Se le confundía directamente con el diablo o se le achacaba haberle vendido su alma, cuando lo único que hacía era

[6] Quizá no esté de más aquí, y por ceñirnos únicamente a un caso, el de Petrarca, que éste era uno de los que ya se habían adelantado al *Segretario fiorentino* en el proceso secularizador al ignorar por completo, en su tratado sobre los hombres famosos, a los "santos y mártires del panteón medieval" y centrarse en "los héroes paganos de la antigüedad" (Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, New York / London, Norton & Company, 1985, p. 29.

[7] Al lector maquiaveliano, sin duda, no le habrá pasado desapercibida la expresión, que forma parte de la frase inicial del "Proemio" maquiaveliano a los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en el que compara las dificultades y peligros de la reinstitucionalización de una sociedad –repitiendo la célebre idea expuesta en el cap. VI de su otra obra magna— a los de una expedición que pretendiera "buscar aguas y tierras desconocidas". Véase al respecto el libro recién publicado de Giorgio Scichillone con el mismo título y con el siguiente subtítulo: *Retorica e religione in Machiavelli* (Milano, Franco Angeli, 2012), en el que resalta la idoneidad de la metáfora compendiada en el título para expresar la revolución teórica llevada a cabo por el autor de *El Príncipe*, el nuevo Colón del pensamiento político.

[8] Inglaterra fue en este caso el teatro en el cual literatura y política contendían entre sí bajo banderas enemigas: la del antimaquiavelismo, enarbolada por Shakespeare o Marlowe, y la del maquiavelismo, defendida por Neville o Harrington.

consignar a la posteridad una lectura de la sociedad y del hombre exenta de elementos teológicos, en la que ambas instancias son dueñas de su propio destino, o al menos, en el caso de los hombres comunes, de la mitad del mismo. Se demonizaba, sin más, su obra, por perversa, cuando sólo era secular y humanista, quizá la primera expresión acabada en occidente de lo que iba a marcar una tendencia, y el primer proyecto del Medioevo tardío realizado por el pensamiento renacentista. Las injurias, empero, obtuvieron el mismo éxito que el secreto que las animaba: seguir detentando el monopolio de la verdad y de su poder. El prejuicio debería haberse envuelto en un disfraz racionalista, en lugar de en uno autoritario, si aspiraba a obtener para su cinismo y su prepotencia un papel más eficaz.

Los motivos por los que Maquiavelo pasó a ser impenitente *viajero*, las razones que otorgando fama a su obra y gloria a su persona le llevaron a trascender el perímetro de su vida universalizando una y otra, fueron lógicamente sus ideas, y estaban escritas. Leerlas todavía produce una perplejidad y un asombro casi de neófito, a poco que se contextualice su pensamiento. Lo que sorprende, quizá, más dado que, en el fondo, se trataba de un *romano*, es alguien que, como en Roma, también confiaba a la plebe la custodia de la libertad que la ciudad se había garantizado preservando el conflicto, y que la república debía asignar poder a dicho sujeto, como condición de su seguridad, la formación de un ejército popular.[9] Con la élite intelectual de la gran urbe, así como con la de los griegos que ejercieron un magnetismo tan grande sobre ella, comparte la creencia de que las sociedades se hallan naturalmente divididas en dos partes asimé-

[9] Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hannover / London, University Press of New England, 2002, p. 71.

tricas, en número y poder, hostiles entre sí;[10] que la política es el lugar donde se opera el milagro de la transmutación del conflicto en cooperación, razón por la cual constituye la actividad social por excelencia; que es la propia sociedad la que recompone sus diferencias por medio del autogobierno; que el gobierno mixto, la maravilla institucional que sintetiza en una las tres *formas* de gobierno, constituye el instrumento a través del cual dicho autogobierno se ejerce, esto es, el entramado institucional que da lugar al sortilegio.

A tales creencias se añaden otras más de índole romana: la de que el origen de una república decide su destino; la de que una república fundada con arreglo a un plan será siempre más estable; que —genial homenaje a la acción, pese a la aparente contradicción con las anteriores— la historia puede ser el escenario en que la experiencia puede llegar a *racionalizarse*, vale decir: a la autoconstrucción en el tiempo de una república azarosa tan fuerte como la originariamente planificada; que, ya construida, devolver su constitución a sus orígenes cada diez años constituye el mejor sistema para purificarla de los desperfectos que el tiempo haya ido produciendo en la misma; que la república basada en la grandeza —la cual descansa en las armas— es la única que puede crecer y devenir, así, más estable que la que debe su éxito al lugar donde se fundó —segundo gran homenaje a la acción humana, capaz, con su esfuerzo racional, de superar las prebendas otorgadas por la naturaleza a un determinado lugar—; que la religión nacional es un excelente medio para el logro de

[10] La conciencia de la estructura social era mucho más rica y variada de lo que Maquiavelo nos deja ver en sus obras, y conllevaba igualmente la de su posible cambio; ello, como nos recuerda Peter Burke, era visible ya "en las discusiones sobre la definición de la nobleza —nobleza de sangre o nobleza de mérito—[…] muy frecuentes en este periodo" (*El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Forma, 1993, p. 185).

la obediencia a la ley; que la necesaria expansión más allá de sus límites primordiales se asegurará, además, concediendo la ciudadanía a los habitantes de las ciudades conquistadas que pasan a formar parte del imperio; etcétera. Es un conjunto de creencias sólidamente mutado en convicciones, merced a las pruebas aducidas por la experiencia, al que se acompaña un recetario de medidas singulares al objeto de desenvolverse con éxito en cada ocasión, en las que la prudencia acredita su cualificada formación en antropología, historia y política.

Ahora bien, el viajero del tiempo que ha llegado hasta nosotros no debe su gloria sólo a su condición de viajero del pasado, sino aún más a la de viajero del futuro; si nos sabemos sus herederos es porque vivimos su legado, y en él no hay sólo una forma singular de mirar el pasado y de reciclar el aprendizaje del mismo, sino una forma distinta de mirar el poder que a veces es nueva y, en gran medida, actual. En su doctrina principian o se activan ideas como las siguientes: la ruptura de la unidad normativa que reglaba nuestra existencia, la fragmentación del sistema que aspiraba a componer, y el enfrentamiento entre los diversos miembros resultantes;[11] el sello de impotencia que aho-

[11] Al respecto, en otro trabajo anterior [*El Poder de la 'virtù' en "el Príncipe" de Maquiavelo*. Dianoia. Núm. 14, 2009, pp. 85-117], escribíamos, con alguna variante, esto: "… Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza sin embargo demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación "entre dos ideales de vida incompatibles", el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden —cósmico y social— fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como "una estructura única, inteligible". Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que, aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca

ra unce como un estigma la frente de la religión, la moral o las costumbres, en su afán por dominar la conducta de los sujetos y de garantizar el bien común: y la triunfal entronización de la política coronando tal movimiento teórico; suya es la misión de conservar la sociedad y de favorecer el bienestar de sus miembros —un fin que requiere el uso de la fuerza—, y ese signo de supremacía es asimismo el de su inmanencia.

Pero hay muchas más ideas, que nos limitamos simplemente a resumir: la proclamación, insisto, de la necesidad de la fuerza y aun, extraordinariamente, de la violencia, más la inmediata diferenciación entre una y otra, entre fuerza y violencia, en la administración ordinaria de la cosa pública; una *ley* del poder, en virtud de la cual sólo cuando se le limita resulta eficaz, primicia del poder como medio de la libertad; el derivado rescate del pueblo en cuanto sujeto político, incluso en el interior del principado "absoluto"; el reconocimiento de un poder *super partes* relativamente autónomo respecto de la sociedad, mediante el cual ésta aspira a cicatrizar la herida de su división constitutiva

llega a poner en duda que los valores cristianos o paganos también pueden darle a la política moderna la cohesión social —y política a la postre— que la religión pagana le otorgara a la antigua. No creemos que su orden se vea dominado por esa "economía de la violencia" resaltada de manera no demasiado consciente por Wolin [Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001, p. 238], y antes por Jacob Burckhardt [*La Cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1984, p. 43], y a la que Berlin se adscribe, y, aunque lo estuviera, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar, mientras pueda, que con su acción viola los valores absolutos, judeocristianos o paganos, de sus súbditos. En ese respeto descansa parte de la economía de la obediencia, el elemento político aportado por el pueblo a la conservación del Estado (Véase Isaiah Berlin, *La originalidad de Maquiavelo* [en *Contra la corriente*, FCE, Madrid, 1992], pp. 105-138)".

sin *curarla* para siempre;[12] la promesa de la abstracción institucional que contiene en la persona del príncipe *super partes*; la sanción, consiguiente a todo lo anterior, de la política como arte; la indeterminación de la política que conlleva, en la que la prudencia, siguiendo la pauta del maestro Aristóteles, para quien "es imposible legislar sobre lo que es materia de deliberación",[13] del hombre público desempeña un papel estelar, mediando al gobernar entre el presente y la caja de Pandora del futuro (lo ordinario que viene): el azar (un movimiento inesperado en el curso ordinario de las cosas y sacudido por él), la necesidad (lo extraordinario que cuestiona lo ordinario) y la excepción (lo extraordinario como norma); y todo ello desde la afirmación ontológica del cambio como ley de la historia; etcétera.

Incluso, es menester afirmar, hay ideas que anticipan o forman parte del patrimonio democrático de nuestras sociedades, pues, como aludíamos más arriba, aún custodiamos el fuego sagrado del conflicto como paladio de la libertad, inclusive cuando, en Maquiavelo, derive de la pluralidad de las cosmovisiones sociales y entre nosotros el enfrentamiento surja de la pluralidad

[12] Con todo, menester es decir que si bien los *tumulti* se asocian indeleblemente a la libertad, en cuanto fuente social de su existencia política, no todos ellos son valorados de igual manera; entre las enseñanzas que a Maquiavelo producen las turbulencias generadas por el intento de aprobación de la Ley Agraria en Roma, la segunda de ellas destaca que, al ser la ambición de los nobles tan extrema y persistente, es menester contenerla por procedimientos varios; y que si bien hay que intentar preservar la legalidad, a veces —tercera enseñanza— es preciso recurrir a "procedimientos extraordinarios", algunos de los cuales, como el de la retroactividad de la ley, concluye, podrían producir tumultos que aboquen a guerras civiles en los que cabe hasta la desaparición de la libertad y de la propia república (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Biblioteca Treccani, 2006, I-37). Los *tumulti*, en realidad, sólo garantizan de manera estable la producción de libertad en la república bien ordenada, es decir, la regida por un gobierno mixto.

[13] *Política*, Madrid, Gredos, 2000, 1287b11.

de intereses individuales, todos ellos legítimos si no se pretende imponerlos recurriendo a la violencia. Añadamos a la mencionada la constitucionalidad de la excepción, es decir, la sanción normativa de la concentración de poderes en un *dictator* a la romana —por un tiempo y para un fin establecidos— en caso de peligro extremo para la comunidad, y sin que ello conlleve *coda* normativa alguna que dote de futuras prebendas al titular de dicho poder cuando, cumplida la misión, lo consigne de nuevo a los legítimos gobernantes. Asimismo, la identificación, más que probable, de la *virtù* republicana con la libertad,[14] completada con la de la libertad como autogobierno, se traduce en un ensanchamiento de la antropología, esto es, en el surgimiento de un sujeto más complejo que aquél con el que el autor inició su personal aventura en el mundo del saber, un individuo que ahora tiene nuevos objetos para sus pasiones, nuevas pasiones incluso, o sólo ahora ejercidas, que engrandecen su alma; más ideas con las que agrandar su mente y hasta antiguos recuerdos y emociones nuevas, compartidas con los demás, que los engrandecen a todos de manera integral, puesto que están en la base de la acción política colectiva (bien que algunos de ellos se asocien a un objeto realmente nuevo, la *nación* —deidad de una fe en apariencia laica, pero *sacrílegamente* trufada de religión—, que si por entonces aparecía vinculada a la libertad el tiempo, la revelará más proclive a su extinción mediante la violencia).

Cuando un supuesto de ayer ha devenido hoy el problema, se ha avanzado en el pensamiento, como nos enseñó Mill; en ese

[14] ¡Cuánto dista esta ecuación, propia del ideal republicano de Maquiavelo, y antecedente de nuestra normatividad democrática, de ese mundo ético espurio que, al decir de aquél, educaba en el ocio a hombres destinados a la contemplación, y que más bien producía en serie seres serviles y depravados; un mundo, por otro lado, tanto más inútil cuanto que se trataba de una época de fuertes cambios históricos, y ahí la fuerza o la violencia misma tienen mucho que decir (cf. *Discorsi*…, cit., I-12).

sentido, nada más roedor de cualquier *statu quo* que la libertad y la igualdad, como nos enseñó Tocqueville. Y, en ese sentido también, pocas mentes más libres que la de Maquiavelo, capaz de demoler milenios de verdades adquiridas en el segundo de una sola frase ("… siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea"[15]), de igualar políticamente a las clases en el autogobierno republicano y a los ciudadanos en cuanto súbditos del príncipe, pese al reconocimiento permanente de las diferencias que les separan, tanto de estatus como de fines, tradición, simbología, etcétera. Por ello hoy, a pesar de los acontecimientos tan dispares señalados al principio de este escrito, y que han contribuido a cambiar tanto la fisonomía de la sociedad occidental, seguimos siendo sensibles a su pensamiento, dado que la democracia supone el paso final del doble proceso de igualación de los ciudadanos ante la ley y de su reconocimiento como sujetos de derechos. Por ello y, por supuesto, porque, como nos enseñó el propio homenajeado, la identidad de la naturaleza humana es una constante en la historia de la humanidad, lo cual nos permite *mutatis mutandis* convertir en contemporáneos nuestros a los individuos de cualquier tiempo y lugar, estudiar en el libro de sus acciones y aprender de los resultados de las mismas.

De ahí que nos parezcan extemporáneas, y no sólo antimaquiavelianas —él, discípulo aquí de Tucídides,[16] siempre escribió para la *eternidad*, no para o desde Florencia o Italia—, las discusiones acerca de la contextualización de su pensamiento. No es cuestión de entrar aquí en una problemática que es propia de la sociología de las ideas, pero sí vale la pena afirmar que cuantas más ideas se vinculen a un contexto determinado o, mejor aún, cuanto más estrechamente se vincule una idea al mismo, más se la aleja de nosotros y más nos hurtamos la posibilidad

[15] *El Príncipe*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 110.

[16] *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000, I-22, 4.

de hacer uso de ella en el presente e historia con ellas; dejarían de existir automáticamente esa venerable especie de mortales a los que llamamos *clásicos*, por considerarlos inmortales, y traficaríamos con los huesos de un cadáver que ya no proyecta sobre la nuestra vida alguna: seríamos paleontólogos de las ideas, asépticos clasificadores de otros tipos de fósiles, mas no, cierto, historiadores, que trabajan con cuerpos vivos, exhuman regularidades en los hechos y trazan continuidades entre el ayer y el hoy, es decir, descifran un sentido en ellos que sobrevive al tiempo y conjunta las épocas, y eso con independencia de "las escuelas y epistemologías"[17] a las que pertenezcan y de las que se valgan. Todo eso se percibe con mayor claridad aun cuando el objeto de estudio son las ideas del pasado, porque en tal caso muchas de ellas no sólo renuevan su sentido o crean otro a partir de sí mismas, sino que literalmente lo hacen en virtud de su magisterio, es decir, acompañadas de la aureola de autoridad. ¿Por qué, si no, lamentaría un Hobbes que los principales *estorbos* a la comprensión de una doctrina tan clara y distinta como la suya provinieran de las ideas desplegadas por esos contemporáneos suyos llamados Aristóteles y Cicerón? Del mismo modo, cabría decir que valorar las ideas de Maquiavelo, sus logros o su alcance, en función de su vinculación al surgimiento de los nuevos

[17] Hugo Fazio Vengoa, *La Historia del Tiempo Presente: historiografía, problemas y métodos*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2010, pp. 50 y ss. No se alarme el lector pues no queremos insinuar aquí la silueta de algún fantasma metafísico que sustente a una sociedad *más allá* de ella misma y quizá aun contra su voluntad, o que la dote de una identidad independiente de sus transformaciones. La continuidad no niega el cambio, sino que lo afirma, y el sentido, por su parte, afirma la continuidad; es decir, aludimos al fenómeno histórico, por el que pasan todas las sociedades, de mudar de manera perenne de piel hasta alejarse indefinidamente de la configuración inicial y, al tiempo, guardar cierta unidad, que la sucesión de generaciones y el acopio de testimonios contribuye a preservar por medio de una memoria común: la propia historia.

principados en Italia o de los nuevos Estados nacionales en Europa, entraña no sólo ignorar la metodología y los fines del propio autor de *El Príncipe*, sino también defender una concepción sumamente errónea acerca del significado, tanto de los clásicos como del hecho de historiar las ideas políticas.

Los textos que aquí se ofrecen al lector por parte de los participantes en las "Jornadas sobre el 500 aniversario de *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo", celebradas en el marco de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, profundizan temas o aspectos, en su mayoría, aludidos en esta presentación, así como alguno pasado aquí por alto, tópicos todos, en cualquier caso, sumamente arraigados en la historiografía maquiaveliana. Los profesores César Cansino, José Fernández Santillán, Walter Ghia, Giorgio Scichilone, Daniela Coli, Jadson Tavares de Jesus, Esteban Anchustegui Igartua, Ramón Máiz y el autor de estas líneas, nos dejan, cada uno a su manera, sus respectivos puntos de vista sobre problemáticas relacionadas con la actualidad del pensamiento maquiaveliano y su importancia para el devenir de la política. ¡Ojalá que el lector no *profesional* pueda encontrar aquí una razón para interesarse en la *res publica*, único trabajo común de los miembros de cualquier sociedad, o cuando menos una excusa para releer a un, todavía, *contemporáneo* suyo que escribió cinco siglos atrás!

A quinientos años de la redacción de *El Príncipe*. Sus muchos críticos, su tan larga influencia

Walter Ghia
Universidad del Molise, Italia

Creo que la historia del antimaquiavelismo y la historia de su tan larga influencia no pueden representarse ni en la forma de dos líneas paralelas, ni en la forma de dos líneas de dirección opuesta, pero simétricas, que parten del mismo punto. Quizá sea conveniente dejar de lado la ambición del modelo geométrico.

No obstante, cuando con obstinación quisiéramos perseverar en el intento de conseguir una representación gráfica, en el lado del antimaquiavelismo veremos dibujarse ante nosotros una línea menos discontinua, mientras que en el otro lado aparecerán muchas islas de formas y climas diferentes.

Mas también esta afirmación tiene que ser cronológicamente delimitada, y es válida sólo si se toman en cuenta a los primeros críticos, en cuyas posturas la falta de homogeneidad es relativa. No cabe duda de que cada antimaquiaveliano de los siglos xvi y xvii lee en las palabras del florentino razones de oposición y de escándalo que no son del todo idénticas: Sepúlveda y Osorio, leyendo los *Discursos* de Maquiavelo, perciben especialmente la

negación de la creencia de que la religión cristiana sea el fundamento de una civilización más noble y destinada a ser definitiva en la historia, mientras que Reginald Pole destaca ante todo el uso político de la religión en el actuar de los ministros del rey. Al final del siglo, Pedro de Ribadeneyra —profundizando ideas de Possevino— interpela materias que están más allá de la biografía misma de Maquiavelo, y que brotan de los conflictos de religión en Francia (de ahí sus condenas a las doctrinas de Jean Bodin o de de la Noue, que él considera que forman en su conjunto un bloque homogéneo).

Naturalmente, la seriedad del crítico requiere que, en relación con cada uno de estos autores, se pongan en evidencia sus características distintivas; no obstante, no puede negarse que se respire entre ellos y muchos otros un aire de familia, cuya extensión no es sólo geográfica, no es sólo temporal ni sólo confesional. También un hombre de la confesión religiosa adversaria puede compartir ideas análogas: baste pensar en el *Discours contre Machiavel* de Innocent Gentillet; en ambos casos son totalmente diferentes los datos circunstanciales y, por lo tanto, los objetivos más inmediatos de su polémica, pero sería una exageración afirmar que es radicalmente diferente la estructura teórica de su ideario.

Ahora bien, como se ha dicho, todo esto vale mientras concentremos nuestra mirada tan sólo en los siglos XVI y XVII. Si avanzamos en la cronología histórica se nos ofrece una perspectiva diferente, porque, en efecto, el lado de los críticos de Maquiavelo brinda hospitalidad a ejemplares de diferentes razas: aparecen Voltaire y Federico II, que parten de un ideario deísta, y que, al rechazar —un rechazo más aparente que real y concreto— toda consideración extrajurídica que pretenda guiar la acción del príncipe, concluyen en una forma peculiar de antimaquiavelismo.

Con todo, en mi opinión, el territorio del otro lado —el lado que acoge positivamente ideas maquiavelianas— parece aún más problemático que el de los antimaquiavélicos.

Como con autoridad nos podría detallar Antonio Hermosa, Fadrique Furió Ceriol —hombre de fe, pero protestante—, emplea, en su *Consejo*, pasajes de *El Príncipe* de Maquiavelo. ¿Cómo es posible? Yo creo que Furió Ceriol, a causa precisamente de los caracteres distintivos de su fe, sencillamente estaba persuadido de que para el gobierno de los hombres necesitaba prever un territorio apartado de la decisión política prudente, un ámbito distinto de lo religioso, razón por la cual era mejor no confiar totalmente en el favor de la Providencia y emplear los medios que nos puede proporcionar una técnica específica. Al fin y al cabo, Furió Ceriol no es partidario de un coherente ideario maquiaveliano, si bien acoge de él algunos aspectos funcionales de tecnificación de la política.

Si proseguimos dirigiendo la mirada a otros ejemplos, percibiremos señas y rasgos muy discontinuos. Como ya puede verse en el ejemplo anterior, el autor Maquiavelo es uno y único, pero la obra de Maquiavelo se puede descomponer y, de hecho, se la ha descompuesto. Se puede compartir su indudable pasión hacia la Roma republicana, como encontramos en *The Commonwealth of Oceana*, de Harrington, o bien cabe complacerse de su política heterodoxa, de su propensión a promover las creencias del vulgo en cuestiones de tradición religiosa —libertad interior del docto y conformismo externo para la conservación del orden social—, como encontramos en los libertinos. Pero está claro que una de las dos opciones no conlleva la otra, no se sobrepone ni se junta con ella. Más aún: en tal circunstancia, si comparamos los dos usos de Maquiavelo tenemos que concluir que no sólo son diferentes, sino que son entre ellos incompatibles y contrarios.

Y en ocasiones nuestra intelección titubea. ¿Dónde situamos a Pierre Bayle? ¿Entre los maquiavelianos o entre los antimaquiavelianos? Estoy aludiendo a un pasaje determinado de la voz del *Dictionnaire*, en la que Pierre Bayle vuelve a su recensión[1] (a la tercera edición de la traducción de *El Príncipe* por Amelot), al afirmar lo siguiente: "Il est surprenant qu'il y ait si peu de personnes que ne croient que Machiavel apprend aux princes une dangereuse politique; car ou contraire ce sont le princes qui ont appris à Machiavel ce qu'il a écrit". De paso hay que señalar que en España no serán totalmente diferentes de esta lectura algunos pasajes de Feijoo, quien en su *Teatro crítico universal* concluye al final, en el *Discurso IV*, que "el Maquiavelismo debe su primera existencia a los más antiguos Príncipes del Mundo y a Maquiavelo sólo el nombre".[2]

Por cierto, Bayle aboga en pro de la sagaz inteligencia de Maquiavelo (y acaso es el prefacio de Amelot el punto en el que principia la célebre interpretación "oblicua"), pero por otra parte se sitúa en el lado opuesto a lo que comúnmente se indica con el nombre "maquiavelista" o "maquiavelismo".

La reseña —muchas veces intentada, y muy ardua y en última instancia interminable cuando quiera ser exhaustiva— podría continuarse. Aquí menciono sólo algunos nombres o poco más: el Maquiavelo de De Sanctis, es decir, el intelectual protonacional; el Maquiavelo de Burckhardt, diferente del de Treitschke y de Meinecke; el Maquiavelo de Nietzsche; el Maquiavelo de Pareto; el Maquiavelo de Carl Schmitt, quien por un lado critica al florentino en cuanto su teoría política es el origen de la de-

[1] "Nouvelle de la Rèpublique des Lettres", 1687, janvier, pag. 99. Véase también *Dictionnaire Historique et critique*, Paris, Marchand, 1820, t. X, p. 24. Y luego (p. 25): «C'est dire que l'on s'apprend dans l'histoire les mêmes maximes que dans le *Prince* de cet auteur».

[2] *Teatro crítico universal*, t. V, *Discurso IV*, §4.

strucción de la *auctoritas*, mientras lo exalta por otro en cuanto precursor del "decisionismo".[3]

De otra parte, en el ámbito hispánico, en el siglo XX, destaca la interpretación vitalista y regeneracionista que Ortega y Gasset nos presenta en *España invertebrada*. De Maquiavelo, Ortega cita la quinta de las cartas dirigidas a Francesco Vettori.[4] El amigo le había manifestado su estupor por la decisión de Fernando de escoger el camino de la tregua con Francia, en lugar del más radical de la paz o bien de la prosecución de la guerra. La respuesta de Maquiavelo es harto compleja: describe las fuerzas en lucha, las alianzas, los efectos que pudieran derivarse al elegir uno u otro camino. Pero no es esto lo que realmente le interesa a Ortega, que apunta directamente a la imagen global que Maquiavelo ofrece de Fernando como hombre político. De ahí la larga cita de la página maquiaveliana:

> Si hubieseis advertido los designios y procedimientos de este católico rey, no os maravillaríais tanto de esta tregua. Este rey, como sabéis, desde poca y débil fortuna, ha llegado a esta grandeza, y ha tenido siempre que combatir con Estados nuevos y súbditos dudosos, y uno de los modos como los Estados nuevos se sostienen y los ánimos vacilantes se afirman o se mantienen suspensos o irresolutos, *è 'dare di sè grande spettazione'*, teniendo siempre a las gentes con el ánimo arrebatado por la consideración del fin que alcanzarán las resoluciones y las empresas nuevas. Esa necesidad ha sido conocida y bien usada por este rey: de aquí han nacido los asaltos de África, la división del Reino y todas estas variadas empresas, y sin

[3] Véase Maurizio Cau, *Tra potere demoniaco e virtù democratica*, en *Machiavelli nel XIX en el XX secolo. Machiavel aux XIX et XX siècle*, edición de Paolo Carta y Xavier Tabet, Trento, Cedam, 2007, p. 159.

[4] La epístola de Machiavelli es del 29 de abril de 1513 y responde a una de Vettori datada el 16 de abril de 1513.

> atender a la finalidad de ellas, *perché il fine suo non è tanto quello o questo, o quella vittoria, quanto è 'darsi reputazione ne'popoli'* y tenerlos suspensos con la multiplicidad de las hazañas. Y por esto *fu sempre animoso datore di principii*, fue un gran iniciador de empresas a las cuales da el fin que la suerte le permite y la necesidad le muestra.[5]

Y prosigue Ortega: "No puede pedirse mayor claridad y precisión en un contemporáneo. El suceso posterior hizo patente lo que acertó a descubrir el zahorí de Florencia. Mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fue aumentando o no sufrió quebranto".[6]

En contra de sus hábitos, Ortega enriquece estas líneas con notas a pie de página muy minuciosas: en un caso, para subrayar que desde el punto de vista de Maquiavelo, el político eximio no se rige por una realidad previa, homogénea por tradición y estable por antiguos vínculos dinásticos, sino que, al contrario, "ensaya la unificación en un Estado de pueblos por tradición independientes, de hombres que no son sus vasallos y súbditos de antiguo"; en otro caso, para evidenciar una variante del texto, la minuta de la epístola a Vettori, donde a su juicio se colige aún con mayor certidumbre la tesis fundamental del secretario florentino: en la alta política no tienen tanta importancia las empresas singulares consideradas en y por sí mismas —"Así hizo el rey en las campañas de Granada, de África y de Nápoles; dado que su verdadera finalidad no fue nunca tal o cual victoria"—, sino más bien su capacidad general para despertar entusiasmo, el efecto que produce sobre las expectativas de todos los actores en juego, que redefinen sus posiciones en

[5] J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, en *OC*, vol. III, p. 451.
[6] *Ibidem*.

sentido ventajoso para él, en tanto es objeto de un sentimiento a la vez de admiración y de temor.[7]

Ortega llama a Maquiavelo en su ayuda mientras está formulando una doctrina sobre la primacía de la política exterior, que en 1922 tiene un marcado acento regeneracionista y que comporta, en general, la primacía de la política sobre lo social y lo económico. Sobre la política de Fernando, en cambio, nos propondrá una interpretación casi opuesta (y de facto polémica contra Ortega) Díez del Corral, en su atenta investigación sobre *La Monarquía Hispánica en el pensamiento político europeo*.[8] Lo cual es fácil de comprender: Díez del Corral —estudioso y admirador de los doctrinarios[9]— pertenece a una generación

[7] A las dos versiones de la epístola ha dedicado después un amplio estudio R. Ridolfi, *Per un'edizione critica dell'epistolario machiavelliano: la lettera al Vettori del 29 aprile 1513*, "La bibliofilia" 1966, pp.31-47. Véase, en cualquier caso, la sección específica del epistolario maquiaveliano editado por Giorgio Inglese: N. Machiavelli, *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Giucciardini*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1989. En versión española existe la edición de Juan Manuel Forte, *Nicolás Maquiavelo, Epistolario privado*, Madrid, La Esfera de los libros, 2007. Además de la epístola V a Vettori, Ortega conocía sin duda otras páginas de de Maquiavelo acerca de la estrategia de Fernando. Para la interpretación de la política de Fernando en las páginas del *Principe* cfr. en particular la parte final del capítulo XVIII y el capítulo XXI.

[8] L. Díez del Corral, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976 [1ª ed. 1975],

[9] Cfr. L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, 1945. Es cierto que el propio Ortega y Gasset exalta el liberalismo de los doctrinarios antes de que aparezca el libro de Díez del Corral. Si bien nos hallamos en fechas harto lejanas de la composición de *España invertebrada* (1922), así como del núcleo originario de la *Rebelión de las masas* (1929), estamos, sin embargo, próximos al *Prólogo para franceses* (1937) que, después del comienzo de la Guerra Civil, expresa y atiende a preocupaciones muy diversas. Díez de Corral tendrá cuidado de subrayar la autonomía de sus estudios, a su decir ya muy avanzados de la fecha de publicación

posterior y profesa un liberalismo más prudente, mucho menos dispuesto a proclamar sus símbolos, su imaginario, su movilización. Ortega y Díez del Corral divergen sobremanera en su lectura de la historia, y tal vez aún más si los comparamos en un terreno más estrictamente ideológico y político.

La comparación entre Ortega y Gasset y Díez del Corral es ejemplar para indicar cómo la valoración positiva o negativa de Maquiavelo deriva a menudo de la oportunidad de construir argumentos a favor del propio proyecto político. En cuanto a la lectura, digamos, "vitalista" que de Maquiavelo realiza Ortega y Gasset, cabría decir de paso, no hay que sorprenderse demasiado: iniciada por Rensi a principios del pasado siglo, muchos la continuarán después, aunque a veces con connotaciones muy diferentes, entre ellos Pareto, Mussolini y en ciertos aspectos también Gramsci.[10]

En la Italia del primer novecientos hay un Maquiavelo liberal —según Piero Gobetti el florentino propuso a los italianos una reforma moral comparable a la de Lutero en tierras tudescas—; hay un Maquiavelo protofascista, como el de Mussolini que con la páginas del florentino justifica y exalta el empleo de la fuerza; hay el Maquiavelo del que Gramsci extrae ideas para su teoría del partido-príncipe.[11] En suma, tiene razón Paolo Carta cuando,

---

del *Prólogo para Franceses*. Cfr. Luis Díez del Corral, *Obras Completas,* 4 vols., Centro de Estudios Constitucionales, 1998, vol. IV, p. 3.615.

[10] Sobre la interpretación de Maquiavelo en la primera parte del Novecientos, véase el citado volumen de G. M. Barbuto, *Machiavelli e i totalitarismi.* Sobre Gramsci, véase el primer parágrafo del *Quaderno 13. Noterelle sulla politica del Machiavelli*, edic. de C. Donzelli, Torino, Einaudi, 1981, p. 4 e ss.: «El carácter fundamental del *Principe* es el de no ser un tratado sistemático, sino un libro "vivo", "de circunstancias", en el cual la ideología política y la ciencia política se fundan en la forma dramática del "mito"...».

[11] Véanse los ensayos de Gennaro Maria Barbuto, Xavier Tabet, Antonio Bechelloni en *Machiavelli nel XIX en el XX secolo. Machiavel aux XIX et XX siècle*, edición de

en su introducción a un libro muy detallista sobre el tema de la fortuna de Maquiavelo en los siglos XIX y XX, anota: "Cada generación ha construido su propio Maquiavelo".[12]

Muchas de estas lecturas no tienen sólidos fundamentos desde una perspectiva filológica. De manera más o menos consciente se hace de Maquiavelo y de sus obras un instrumento de la relegitimación de estructuras ideológicas, a fin de que se abran camino en la historia.

Ahora bien, en mi opinión, cabe aquí "tornare ai principi" y reflexionar un poco acerca de la revolución mental que se propone en las obras de Maquiavelo. Todos tenemos en nuestra memoria la carta a Francesco Vettori del 13 diciembre de 1513, justamente la que nos permite datar en aquel mismo año la redacción de *El Príncipe*, ocasión que, 500 años después, nos reúne aquí para tratar conjuntamente de Maquiavelo.

> Avanzada la tarde me vuelvo a casa y entro en mi despacho. Y en el umbral me despojo de mis vestidos cotidianos, llenos de fango y lodo, y me visto de ropas nobles y curiales. Entonces, dignamente ataviado, entro en las cortes de los hombres antiguos, donde, amablemente recibido por ellos, me deleito con ese alimento que es sólo para mí, y para el que yo nací. Y no me avergüenzo de hablar con ellos, y de preguntarles por las razones de sus acciones. Y ellos, por su humanidad, me responden. Y durante cuatro horas no siento ningún aburrimiento, me olvido de toda ambición, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente donde están ellos. Y como Dante dice que no hay saber si no se guarda lo que se ha comprendido, yo he anotado lo que he sacado con su conversación, y he compuesto un opúscolo *De Principatibus*, en el que profundizo cuanto puedo en las dificultades de esta materia;

Paolo Carta y Xavier Tabet, Trento, Cedam, 2007.

[12] *Idem*.

razonando sobre qué es principado, de cuántos tipos hay, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden.[13]

Nos parece obvio subrayar el estilo y los ideales del refinado humanista. Pero, como se aclarará más abajo, cuando leemos la primera crítica de la obra de Maquiavelo y el primer *Elogium* que aparece comentando los libros de Maquiavelo, consta que ambos califican al florentino como "ignorante".

[13] Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, ed. y trad. de Juan Manuel Forte, Madrid, La esfera de los libros, 2007, p. 209.

[14] *Dialogus Genesii Sepulvedae de convenientia militiae cum christiana religione*, Barb. Lat. 1896, f. LXXXVI.

J. G. de Sepúlveda, Barberinianus Latinus n. 1896[14] [1534]

P. Giovio, Nicolaus Macciavellus en sus *Elogia veris clarorum virorum imaginibus apposita*, Venetiis, apud Michaelem Tramezinum, 1546

Si verum ergo quaerimus Alfonse militaris ista querela plus habet ambitionis quam gravitatis et iustitiae ut illa altera quorumdam huic non prorsus absimilis querimonia minus pietatis, quam intelligentiae. Neque enim ferendum est Machiavelli nescio cuius impudens mendacium hominis videlicet ingenio arguto illo quidem nec obfeso sed philosophiae planius indocto, ad impietatemque proclivi, qui in libello quodam a sua patria Italorum populari sermone nuper edito, quem a multis video cum plausus lecturari, religionem christianam sustinuit in eo vanissime damnare quae homines reddat ignavos et ad imperandum ineptos et quo planius suam ignorantiam cum impietate proderet, haud alio nomine religionis iniquitatem accusat, quam quod dolis, mendaciis, insidiis, sceleribusque vafrorum et improborum hominum ad tyrannidem tuendam non suffragetur, quo quid potest esse dictu vel indoctius, vel sceleratius? Iusti enim ac legitimi imperii diuturnitatis optimus custos est subditorum populorum amor. Hic autem non dolis, nec pravis artibus, sed pietate in Deum, iustitia, humanitate, magnitudine animi, ac ut semel dicam, omQuis non miretur, in hoc Macciavello tantum valuisse naturam, ut in nulla vel certe mediocri Latinarum literarum cognitione ad iustam recte scribendi facultatem, pervenire potuerit? Habili siquidem ingenio, ac ubi solertiam intenderet, plane mirabili, cuncta, quae aggrederetur elegantissime perficiebat, sive seria , sive iocosa scriberentur. In historia enim apprime gravis, et astutus, ita Patriae favit, ut dissimulatis factionum studiis, impellente recondita libidine, et lenis, et asper incessisse iudicetur; egregia hercle cum laude, nisi uti nos non imperiti rerum Ethruscarum praeclare conspicimus, praedulcis eloquentiae mella, occulto veneno illita, singulis operibus infudisset, et tum etiam, quum optimum Principem formaret, quum bellicis praeceptis Ducem instrueret; et denique traditis exactae prudentiae documentis, in deliberando, et consulendo eximium Senatorem effingeret. Sed comiter aestimemus Ethruscos sales ad exemplar Comoediae veteris Aristophanis, in Nicia praesertim Comoedia, in qua adeo iucunde vel in tristibus risum excitavit, ut illi ipsi ex persona scite expressa, in Scenam inducti cives, quanquam praealte commorderentur,

nium virtutum opere multo magis, quam ut istis placet, opinione alitur. Vana siquidem existimatio celeriter excidit, ac in diversum mutata pro benevolentia odium affert certissimam tyrannorum perniciem.

totam inustae notae iniuriae, civili lenitate pertulerint. Actamque Florentiae, ex ea miri leporis fama Leo Pontifex, instaurato ludo, ut urbi, ea voluptas communicaretur, cum toto scenae cultu, ipsisque histrionibus Romam acciverit. Constat eum, sicuti ipse nobis fatebatur, a Marcello Virgilio, cuius et notarius, et assecla publici muneris fuit, Graecae, atque Latinae linguae flores accepisse, quos scriptis suis insereret. Ipse quoque natura perargutus, et docilis, salsique iudicii plenus pedestrem patrii sermonis facultatem a Boccacci conditoris vetustate diffluentem, novis et plane atticis vinculis astrinxerat; sic, ut ille castigatior, sed non purior aut gravior otiosis ingeniis existimetur. Caeterum qud olim eiecto Soderino a Mediceis in questione tortus fuisset, ab his leniendo dolori, annuam scribendae historiae mercedem promeruit; ita tamen, ut aegre compresso odio, quum dicendo, scribendoque Brutos, et Cassios laudaret, eius coniurationis architectus fuisse putaretur: in qua Aiacetus poëta, et Alamanus, ex ipsa turma praetoria levissimus denado eques, concepti sceleris capite poenas dederunt. Fuit exinde semper inops uti irrisor, et Atheos: fatoque functus est, quum accepto temere pharmaco, quo se adversos morbos praemuniret, vitae suae iocabundus illusisset, paulo ante quam Florentiae Caesarianis subacta armis, Mediceos veteres Dominos recipere cogeretur.

En síntesis rápida, pueden así resumirse algunos elementos del juicio de condena de Sepúlveda, que por otra parte son muy semejantes a los que nos propone Paolo Jovio en su *Elogio*:

- es un hombre de "ingenio agudo y para nada desagradable, ciertamente";
- es "completamente indocto filosóficamente hablando";
- está sin duda "inclinado a la impiedad";
- escribe en vulgar, en el idioma de su patria;
- su obra se lee con anuencia y beneplácito por parte de muchos.

Así pues, es un hombre de ingenio agudo y agradable, leído y aprobado por muchos. Sin embargo, no sólo carece de formación filosófica y está inclinado a la impiedad, sino que además no se ocupa de los problemas en latín.

En la alta Edad Moderna, no pocos de los ingenios de primera magnitud fueron vistos —en comparación con sus coetáneos— como personajes "defectivos". Un caso bien conocido lo constituirá más tarde Cervantes. Respecto de su persona, es sencillo encontrar empleados apelativos reduccionistas, que se remontan a los años inmediatamente posteriores a su fallecimiento.[15] La mente cervantina viene cualificada como la de un *ingenio lego*, y

[15] Se puede ver sobre el tema una fructífera síntesis de Darío Achury Valenzuela, Acechanzas a Cervantes, en *Ensayos, glosas y otras erudiciones,* Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998, pp. 97-129: "Fernández Navarrete fue quien revivió las palabras de don Tomás Tamayo de Vargas, tomadas de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, intitulado *Junta de libros, la mayor que España ha visto en* su *lengua, hasta* 1624. Según el dicho de Tamayo*,* fue 'Miguel de Cervantes Saavedra, ingenio, aunque lego, el más festivo de España'. Menéndez Pelayo, Francisco de Icaza y Américo Castro interpretan la expresión 'ingenio lego' en el sentido de no haber recibido Cervantes título universitario alguno. Hatzfeld, al contrario, continúa en la creencia de que la idea de *lego* supone una persona sin cultivo intelectual.

su obra como el resultado de un escritor *genial* pero *inconsciente*. En la base de esta afirmación había una señal de evidencia factual: Cervantes no disponía de títulos académicos, podía leer en latín pero no escribirlo.

En cuanto a Maquiavelo, no es difícil poner en línea algunas negaciones: no es un doctor en teología que inserte la política del hombre en la jerarquía de un universo ordenado en la escala de los seres, de las virtudes, de los saberes, en un todo armónico y orgánico culminante en Dios, y cuya normatividad conserve valor hasta el juicio final y en vista de la otra vida. No es un doctor en teología, ni tampoco es un biblista que examine e indique la acción de la Providencia en la historia: si el arte del hombre no logra realizar sus intentos es por causa de la Fortuna: cabalmente, una diosa sin Dios.

Por otro lado, Maquiavelo no es un hombre de leyes (aunque lo había sido su padre). Nos habla a menudo de las leyes de los romanos, pero siempre con relación a la comunidad política. Su intento no es resolver casos, como querían hacer los juristas romanistas.

Y se puede añadir algo más, por lo que concierne al humanismo y a su tradición, la relación es compleja. No cabe duda de que la reflexión de Maquiavelo se sustenta en el humanismo político florentino, pero por otro lado de tal humanismo encarna la crisis: su admiración hacia Roma y la república no le impide percibir la inminencia y la actualidad de desafíos históricos que no pueden hallar respuesta en la reproposición de modelos clásicos.

Desde entonces ha hecho carrera el concepto de que Cervantes fue apenas hombre de escasa cultura y, cuando mucho, un genio inconsciente. Que Cervantes fue un 'ingenio lego', es juicio que han escrito también Varela, Ganivet, Unamuno, De Maeztu, Rodríguez Marín y Azorín. Para Morel-Fatio, Cervantes fue apenas un *honnete homme,* un genial inconsciente. En igual concepto lo tienen Heine, Savj-López, Schevill y Cesare de Lollis".

Al fin y al cabo, Maquiavelo no es un "doctor", y en este sentido Sepúlveda y Giovio tienen toda la razón. Pero, acaso hay que preguntarse si no sea precisamente este mirar la historia sin el filtro de anteojos académicos lo que permite a Maquiavelo una lectura nueva y original.

No se necesita dilatar de manera exagerada el territorio mental en el que obra el extraordinario ingenio de Maquiavelo. Hay un tema fundamental en torno al cual todo se aúna en las dos obras políticas mayores: ¿cómo puede el estado "estar" en la historia, puesto que la historia no es una mar tranquila, sino más bien un proceso dinámico y conflictivo? Es una pregunta que él se plantea pasando por alto la teología y el derecho —por excelencia las disciplinas de los doctores de las universidades— y que, por el contrario, dirige de manera inmediata a la carnalidad de la historia, con la mira puesta particularmente en un análisis más específico: el análisis del poder. Ni las leyes ni las religiones desaparecen, pero se examinan en cuanto realizan cohesión social y fundamentan el poder político. Un poder que a su vez es, por un lado, fuerza material, pero por otro lado también una capacidad de excitar y explotar pasiones, de mover voluntades.

En contra de una tradición milenaria, en una docena de renglones, Maquiavelo afirma que el conflicto entre los "humores" de la ciudad —los populares y los patricios— no es constitutivamente un mal del que rehuir siempre y necesariamente, para concluir luego subrayando que en la vida de los hombres no hay modo de tomar decisiones que no engendren nuevos inconvenientes, al tiempo que proporcionan solución a un problema:

> Teniendo, pues, en cuenta todas estas cosas, se advierte que para mantener la tranquilidad en Roma, como lo estaba en las citadas republicas, los legisladores romanos debían hacer una de estas dos cosas: o no educar a la plebe para la guerra, como los venecianos,

o cerrar las fronteras a los extranjeros, como los espartanos. Hicieron precisamente lo contrario, aumentando con ello el número y el poder de la plebe y las ocasiones de tumultos que infinitas veces perturbaron la tranquilidad. Pero si la nación romana hubiese vivido más quieta, le habrían faltado los recursos para alcanzar la grandeza a que llegó; de modo que, al desear Roma destruir las causas de los alborotos, destruía también las de su engrandecimiento. Porque quien examine atentamente las cosas humanas observará que, cuando se evita un inconveniente, siempre aparece otro. […] Conviene, pues, en todas nuestras determinaciones escoger el partido que menos inconvenientes ofrezca, porque ninguno hay completamente libre de ellos.[16]

Empero, toda la potencia aplastante de la mirada maquiaveliana se manifiesta con claridad al tratar el tema de la religión.[17]

[16] Machiavelli, Disc., I, VI: Si vede come a' legislatori di Roma era necessario fare una delle due cose, a volere che Roma stesse quieta come ... [Vinegia e Sparta]: o non adoperare la plebe in guerra, come i Viniziani, o non aprire la via a' forestieri, come gli Spartani. E loro feciono l'una e l'altra: il che dette alla plebe forze e augumento, e infinite occasioni di tumultuare. Ma venendo lo stato romano a essere più quieto, ne seguiva questo inconveniente, ch'egli era anche più debile, perché egli si troncava la via di potere venire a quella grandezza onde ei pervenne: in modo che volendo Roma levare le cagioni de' tumulti, levava ancora le cagioni dello ampliare. E in tutte le cose umane si vede questo, chi le esaminerà bene, che non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro (I, vi, 17-20).

[17] Innocent Gentillet, en el *Indices de maximes refutees…* de su *Discours contre Machiavel*, así resumía las ideas del Florentino acerca de la religión: Un Prince sur toute chose doit appeter d'estre estimé devote, bien que il ne soit pas;2. Le Prince doit soustenir ce qui est faux en la Religion pourveu que cela tourne en favor d'icelle. 3. La religion des Payens leur tenoit le coeur haute et hardy à entreprendre grandes choses: mais la Religion des Chrestiens les ramenant à l'humilitè, leur affoiblit le coeur et les expose en proye. 4. Les grandes Docteurs de la religión cresthienne, par grand obstination, ont tasché d'abolir la memoire des bonne lettres et de tote antiquité. 5. Quand se delaissa la Religion Payenne le monde devint tout

En las obras de Maquiavelo la religión es fundamento y parte de los órdenes de un estado y por lo tanto cabe leerla en la perspectiva de su funcionalidad política:

a. para comenzar, la religión —examinada en la perspectiva del político— es la raíz de un sistema de vínculos sociales imprescindibles, y como tal se debe conservar en cualquier estado;

b. para el político la religión no es objeto de consideración, en cuanto falsa o verdadera; lo que vale es su aptitud para hacer constantes los tratos sociales y producir recursos para el Estado. En este aspecto Maquiavelo, por cierto, no es un "pluralista" —por razones obvias la cuestión de los diferentes cultos en un Estado no atrae su atención—, sino más bien es un relativista.

c. algunas religiones son más aptas que otras para llevar a cabo empresas políticas especialmente gloriosas; según el capítulo 2º. del libro II de los *Discursos*, el Cristianismo no puede conciliarse con la defensa orgullosa de la libertad política por parte de los ciudadanos.

> Meditando en qué consiste que los pueblos antiguos fueran más amantes de la libertad que los actuales, creo que procede del mismo motivo que hace ahora a los hombres menos fuertes, cual es la diferencia de educación, fundada en la diferencia de religión. Enseñando la nuestra la verdad y el verdadero camino hace que se tengan en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien, aspiraban a ellas con mayor vigor y energía. Esto se advierte en muchas de sus instituciones, singularmente en la magnificencia de sus sacrificios comparada con la humildad de nuestras ceremonias religiosas, en las cuales la pompa, más sencilla que imponente, no tiene nada que sea enérgico o feroz. No escaseaba en la antigüedad el esplendor a

corrompu, et vint a ne croire plus ny Dieu ny Diable (edición de A. D'Andrea y P.D. Stewart, Firenze, Casalini, 1974).

las ceremonias; pero añadían a ellas feroces y sangrientos sacrificios, matando infinidad de animales, cuyo terrible espectáculo daba energía y dureza al carácter de los hombres. Además, la religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer a los hombres fortísimos. La fortaleza de alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones. Esta nueva manera de vivir parece que ha hecho más débiles a los pueblos y más fácil convertirlos en presa de los malvados, que con mayor seguridad pueden manejarlos al ver a casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas.[18]

La reflexión de Maquiavelo marca ciertamente una gran fractura no sólo en la dirección de una interpretación secular de la política, sino también de la historia en general. Sin atribuir al florentino ningún título —¿es un filósofo, un empírico, el punto de inicio de la ciencia política moderna?— me parece una verdad palmaria que su obra establece algunos fundamentos básicos para un útil análisis de las formas del poder. Ante todo, derriba algunas trabas que remontan hasta Platón en la historia de las ideas. A partir de las obras de Maquiavelo, de su manera de proponer los temas histórico-políticos, peligra el fundamento de cualquier visión monística del mundo: cada uni-

[18] Ed. de Juan Forte Monge, Madrid, Gredos, Biblioteca de Grandes Pensadores, pp. 415-416.

verso social, en cuanto existe, excluye, para los que viven en él, a todos los demás.

Como escribió Isaiah Berlin:

> El logro cardinal de Maquiavelo[…] es el descubrimiento de un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente en la senda de la posteridad. Emana de su reconocimiento *de facto* de que fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse entre sí; que sistemas enteros de valores pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional, y no tan sólo en circunstancias excepcionales como resultado de una anormalidad[…] sino como parte de la situación humana normal.[19]

Hasta aquí ha sido elucidada principalmente la *pars destruens* de la obra de Maquiavelo, los obstáculos que él derriba en su camino. Pero hay también una *pars construens*:

a. cuando Maquiavelo nos habla de la "larga experiencia de las cosas modernas y [de] una lectura continua de las antiguas" no hay que interpretar el pasaje como una exhibición retórica. Él considera los casos que le ha proporcionado su actividad de diplomático y de secretario y los que ha leído en las historias de los antiguos como dos series de eventos, dos repertorios para comparar término a término.
b. Maquiavelo intenta construir tipologías que se valen de criterios e indicadores delimitados y específicos: él pretendería definir instrumentos de análisis que sobrepasen las circunstancias y las contingencias. Su manera de leer los eventos ni es providencialista, ni es historicista. Las oportunidades de supervivencia de un principado en la historia:

[19] I. Berlin, L'originalità di Machiavelli*,* in *Controcorrente,* Milano Adelphi, 2000, p. 106.

- están condicionadas por su origen, el cual por sí mismo proporciona mayores o menores recursos y dificultades;
- están condicionadas por el contexto internacional, por las múltiples amenazas, mas también por los múltiples recursos que ofrece;
- están condicionadas por la naturaleza del conflicto interior entre el pueblo y los patricios, que por su parte puede derivar en un recurso en la forma que actúa en Roma (al menos hasta la ley agraria), o bien derivar en una amenaza, como en el periodo que sigue (amenaza que por otro lado se encuentra —según Maquiavelo— en toda la historia de Florencia).

Tras todo ello se pasa a las acciones que el príncipe puede o debe emprender: como asegurarse de los grandes, apoyarse en el pueblo, reclutar las milicias, etcétera.

Me detengo aquí, agradeciendo a ustedes toda su paciencia. Lo que he dicho hasta ahora tal vez sea bastante para llegar a una conclusión. Considero que de la obra de Maquiavelo, esta *pars destruens* más arriba explicitada —que es en lo esencial, *in nuce*, una lectura secularizada de la historia—, y esta *pars construens* —que es en lo esencial un intento de construir una analítica de la política—, hayan filtrado e influido en la historia del pensamiento político y de la teoría política, a partir de su época hasta llegar a Max Weber, y después: o de manera patente y declarada, o de manera subterránea y más profunda que lo que parece resultar de todos los intentos de apropiación de este o aquel aspecto (incluso marginal) del ideario maquiaveliano, con el fin de corroborar posturas ideológicas muy variadas e incluso contrapuestas entre sí.

Lo que le debemos a Maquiavelo

José Fernández Santillán
Tecnológico de Monterrey

A Nicolás Maquiavelo (1469-1527) le debemos muchas cosas. Seguramente, no hemos notado cuántas, entre ellas están el laicismo, el racionalismo, la política desprendida de la moral, el orden público y los prolegómenos de lo que hoy llamamos "sociedad civil". Aprovecho la oportunidad que nos brindan las conmemoraciones del quinto centenario de *El Príncipe* (1513) para hacer patente nuestra gratitud al gran florentino.

El fundador del pensamiento político fue el primero que utilizó el concepto "Estado" (*Status Rei Publicae*) como hoy lo conocemos, es decir, para indicar una entidad soberana que tiene dominio pleno sobre un territorio y que ejerce el mando supremo sobre una población. Pero, además, Maquiavelo es el escritor que entiende la tarea del estadista como la misión más alta que le pueda ser encomendada a un individuo.

En su época, Italia era tan sólo una referencia geográfica; no constituía en sí una unidad política. Esa fue la grandeza de su pensamiento: visualizó un Estado nacional que no existía aún, y

que tardaría por lo menos tres siglos en aparecer. En ese entonces, la península itálica estaba dividida en cinco reinos: Nápoles al sur, el ducado de Milán al noreste, la república de Florencia en la parte centro-norte y los estados papales en la región central. El conflicto y la violencia, campeaban por todos lados.

El problema era que no había ningún poder capaz de resolver la dispersión e imponer la paz. Era la época en que los reyezuelos pensaban en satisfacer sus intereses particulares, sin importar que las guerras entre facciones opuestas desangraran a los pueblos itálicos.

En su obra más conocida, *El Príncipe*, plantea la necesidad de que un hombre se ponga al frente de una fuerza centralizadora y pacifique a la península. Sin embargo, su éxito no fue inmediato. Maquiavelo alcanzó notoriedad sólo años después de su muerte, precisamente por este libro. Pocos saben, aun al día de hoy, que también escribió obras de más extensión y que deben ser tomadas en cuenta al momento de presentar su pensamiento de manera completa. Entre esas obras está el libro *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513-1519). En *El Príncipe* hace una alabanza de las monarquías, en tanto que en *Los Discursos de Tito Livio* defiende a la república. Parecería, pues, que existe una contradicción entre ambos. Empero, no es así, para Maquiavelo es obligatorio recurrir al gobierno de un hombre cuando se necesite y a la república cuando sea posible. Dicho de otro modo: el principado es indispensable cuando se construye el Estado, pero más adelante, cuando las instituciones públicas han sido consolidadas, es preciso fundar la república; en un primer momento se debe concentrar el poder, en tanto que en un segundo momento se debe distribuir. En los dos casos es indispensable contar con el respaldo del pueblo. Ésa es la sabiduría con la que debe actuar el estadista: pensar en qué momento le tocó vivir y actuar en bien de la sociedad.

En consecuencia, *El Príncipe* y los *Discursos* no son libros contradictorios, sino complementarios. Presentan aspectos de un mismo problema: el estudio de la manera en que los Estados se construyen, se desarrollan y decaen, y los medios gracias a los cuales los estadistas y los pueblos pueden actuar con vistas a un bien superior por encima de los intereses particulares.

El fin de la política es conquistar y mantener el poder. Por tanto, para Maquiavelo es indiferente que una determinada medida tomada por el gobernante sea injusta, cruel, desleal o inmoral. Cuando va de por medio la salud del principado o de la república (*Salus Rei Publicae Suprema Lex Est*), cualquier consideración moral queda en un segundo plano. Para él hay una distinción entre la moral a la que obedece el gobernante en comparación con la moral que debe observar el súbdito. El primero, es decir, el gobernante, debe ser juzgado con base en el éxito conseguido respecto del bien del Estado; el segundo es juzgado con base en el código de conducta particular. Por ello, Maquiavelo critica a los políticos que no entienden la alta responsabilidad de ver por el conjunto de la sociedad y que se quedan en el nivel que le corresponde al súbdito. El reto es observar no tanto los árboles, sino el bosque. Su perspectiva es de previsión para adelantarse a los acontecimientos. Recurría a la historia para extraer de ella ejemplos prácticos de éxitos y fracasos de los políticos, que casi siempre tuvieron que ver con la capacidad para alzarse por encima de las circunstancias inmediatas. Otra cosa que distingue a los grandes políticos es que no hicieron lo que quisieron sino lo que debían hacer.

Si a los hombres se les deja en total libertad, es decir, en la libertad salvaje y sin freno, terminarán por destruirse unos a otros; por eso tienen necesidad de un gobierno para que su libertad sea una libertad civil sancionada por la ley y respaldada por la fuerza pública. El gran reto consiste, pues, en salir de la anarquía y

entrar en una convivencia civilizada, o, si se quiere, revertir la degeneración hacia la anarquía creando el Estado. Lo que está de por medio es construir o reconstruir el poder público capaz de impartir justicia, castigar las violaciones a la ley y conducir a la sociedad por un camino seguro.

Debemos aclarar, sin embargo, que la cuestión no era tan sólo la de proteger la vida de los súbditos, sino darle forma, modelar, moral y socialmente, a una masa inculta y marginada. Éste es, también, el reto de los hombres de Estado. De allí que hablara extensamente de la figura del "gran legislador", el hombre extraordinario que da leyes a su pueblo, el que proporciona un ejemplo de entereza y virtud digno de ser imitado por los demás hombres. Aquí se sitúa en la línea de pensadores como Cicerón y Polibio.

Además, Maquiavelo aportó al mundo moderno el laicismo; ayudó a romper el monopolio ideológico de la Iglesia católica, y esto sucedió cuando se pudo separar el discurso moral del discurso político. Si la idea que caracterizó a la época medieval fue la búsqueda de un comportamiento religioso del hombre, la idea que independiza de esa visión a la política es la de entender en toda su crudeza la "realidad tal como es" (*verità effettuale*). Los reinos no se construyeron con "Padre nuestros"; ellos necesitan ser conducidos siguiendo la lógica del poder que tiene sus propios procedimientos y dinámica propia:

> Más por ser mi intención escribir cosas útiles para quien las entiende, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad efectiva [*verità effetuale*] de las cosas que a la representación imaginaria de ella. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás se ha visto ni conocido en la realidad; porque es tanta la distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que hace por lo que debería hacer, conoce más

> pronto su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, inevitablemente se arruina entre tantos que no lo son. De aquí que sea indispensable que un príncipe, si quiere mantenerse, aprenda a no ser bueno, y a usarlo o no según su necesidad.[1]

Maquiavelo invita a poner atención en las cosas concretas, una de las cuales es la política; muchas veces para mantener el poder el hombre de Estado se ve obligado a operar contra la fe, la caridad y la religión. Su visión descarnada le valió el calificativo de impío o de hombre cercano a las cosas demoniacas. Es sabido que el término "maquiavélico" indica la maldad y la perversidad humana. Sin embargo, junto a esa mala reputación, una lectura menos superficial invita a descubrir en el escritor florentino una perspectiva de largo aliento.

Maquiavelo no se limitó a describir con tonos lúgubres la naturaleza humana; también propuso una ruta de mejoramiento social y político que se muestra, a su vez, como una salida del desorden imperante en Italia.

A Maquiavelo se le ha ubicado, incorrectamente, en el hiperrealismo. Así y todo, en sus escritos también hay indudables elementos propositivos, ideales en el sentido constructivo del término. Me parece que en este contexto de moderación en torno al legado de Maquiavelo se mueve la apreciación de Ermanno Vitale, cuando sostiene que aquí está

> la objeción más fuerte que se puede enderezar contra el realismo: ser siempre y tendencialmente un hiperrealismo que privilegia las

[1] Nicolás Maquiavelo, *De Principatibus*, edición bilingüe. Traducción, notas y estudio introductorio de Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman, México, Trillas, 1993, cap. xv, p. 227. Machiavelli, *Tutte le opere*, edición e introducción a cargo de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 1971, p. 280.

> tonalidades oscuras en toda ocasión y que termina, en consecuencia, por constituir una nueva forma de irrealismo, aunque exactamente opuesto al que quiere combatir. El irrealismo por defecto es sustituido por el irrealismo por exceso. Del hiporrealismo de los filósofos antiguos se pasa al hiperrrealismo.[2]

Este es un mal mucho más extendido de lo que normalmente se cree; es decir, interpretar a Maquiavelo desde el hiperrealismo en el que no se deja espacio para entender su mensaje normativo. Quienes se sitúan en el hiperrealismo se encajonan en posiciones deterministas que dificultan o imposibilitan la dimensión propositiva de la reflexión política.[3] Eso es a lo que conduce una mala lectura de Maquiavelo. Se le reduce al nivel del cínico, del desprejuiciado, del pragmático inescrupuloso.

No obstante, la grandeza del florentino radica en que, desde una descripción atenta y objetiva, abrió espacios para alcanzar metas concretas para la política. Maquiavelo no solamente se dio a la tarea de descubrir los pliegues más terribles de la naturaleza humana; él también fue receptivo a la dimensión ideal, utópica (como perspectiva que proyecta un mundo mejor, una meta a ser alcanzada). Dice Ermanno Vitale al respecto: "Mi tesis es que el Maquiavelo del *Príncipe* y sobre todo el de los *Discursos*[…] logra encontrar, en el conjunto de su reflexión, un discreto equilibrio entre juicios hiperrealistas y esperanzas utópicas, alcanzando una forma de realismo que no desdeña la dimensión valorativa y prescriptiva propia del pensamiento político."[4]

Aquí encajan sus consejos al príncipe. Invita al gobernante a ser enérgico: "A los hombres se les debe acariciar o extinguir;

[2] Ermanno Vitale, *Platone, Aristotele, Machiavelli*, introducción de Michelangelo Bovero, Turín, Giappichelli, 1989, p. 82

[3] *Ibidem*, p. 83.

[4] *Ibidem*, p. 84.

porque se vengan de las ofensas ligeras, empero de las graves no pueden; así que la ofensa que se hace al hombre debe ser tal que no se tema la venganza."[5] Llama a ser previsor, o sea, a descubrir los problemas a tiempo:

> Y pasa con esto como dicen los médicos con los tísicos; que, al principio de su mal, es fácil de curar y difícil de conocer, pero con el paso del tiempo, al no haber sido conocido ni curado, se vuelve fácil de conocer y difícil de curar. Así pasa en las cosas del Estado; porque, conociendo a distancia (lo que no es dado sino a un prudente) los males que nacen en él, se curan pronto; mas cuando, por no haberlos conocido, se dejan crecer de modo que todos los conozcan, ya no tienen remedio.[6]

Templanza y previsión son virtudes raras en los hombres, pero indispensables en el estadista.

Otros atributos del estadista son la astucia y el arrojo encarnados, respectivamente, en las imágenes del zorro (habilidad para esquivar las trampas) y el león (la fuerza para mantener a los enemigos a raya). Todo es válido, incluso faltar a la palabra dada, en función del propósito fundamental: conquistar y mantener el poder: "Cuán laudable es en un príncipe mantener su palabra y vivir con integridad y no con astucia, todos lo comprenden; sin embargo, se ve por experiencia, en nuestros tiempos, que aquellos príncipes que han hecho *grandes cosas*, en poco han tenido su palabra."[7] ¿Cuáles son esas *grandes cosas* sino la construcción del Estado que solicita la acumulación del poder por encima de cualquier consideración piadosa? En el caso de

[5] Nicolás Maquiavelo, *op. cit*., cap. III, p. 67. Machiavelli, *op. cit*., p. 259

[6] Nicolás Maquiavelo, *op. cit*., cap. III, p. 71. Machiavelli, *op. cit*., p. 260

[7] Nicolás Maquiavelo,*op. cit*., cap. XVIII, p. 247. Machiavelli, *op. cit*., p. 283. El subrayado es mío.

Maquiavelo no se trata de un poder ligado a la ambición personal, sino un poder vinculado a la formación del cuerpo político que, en esos momentos se encontraba desmembrado. Esta visión superior (ver el bosque), apartada de la mezquindad de los señores de horca y cuchillo (que son tan de corta vista que sólo alcanzan a ver los árboles), es lo que hace diferente al príncipe.

Un consejo más: se debe combatir al demonio con el fuego: "Llamaría bien empleadas a las crueldades cuando se aplican de una sola vez por absoluta necesidad de asegurarse, y en las que después no se insiste más, sino que se convierten en todo lo útiles posible para los súbditos."[8] A quienes tiene en la mira, una vez más, son a los señores feudales y a los invasores que impiden la integración política de Italia.

Su deseo es que nazca o renazca la unidad nacional; que se solucione la violencia. Las palabras conclusivas de *El Príncipe* —extraídas de la canción *Italia mía* de Petrarca— son una invitación a lograr ese propósito: "La Virtud contra la perfidia / tomará las armas, y hará el combate corto: /que el antiguo valor/ en el itálico corazón aún no ha muerto".

Decíamos que en *El Príncipe* Maquiavelo se muestra partidario de la monarquía, en cambio en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* le parece más recomendable la república. El gobierno de un hombre es conveniente cuando hay que erigir el Estado, pero una vez que éste se consolida es recomendable adoptar el régimen republicano.

Por régimen republicano se entiende a la combinación de las tres constituciones simples, es decir, la monarquía (gobierno de una persona), la aristocracia (gobierno de pocas personas) y la democracia (gobierno de muchas personas); que tienen su expresión clásica en la afortunada combinación de las instituciones

[8] Maquiavelo, *op. cit.,*., cap. VIII, p. 159. Machiavelli, *op. cit*., p. 270

romanas, respectivamente, el consulado (principio monárquico), el senado (principio aristocrático) y el tribunado (principio democrático). Maquiavelo se declara admirador de la república romana, en razón de que ésta logró la estabilidad y la continuidad necesarias para acarrear la libertad y grandeza de ese pueblo. Las instituciones de la república produjeron el dinamismo constructivo entre patricios y plebeyos. El secreto de la política no está en producir la estabilidad con base en la inamovilidad o la parálisis, sino en hacer que las instituciones canalicen sabiamente las energías de la sociedad. Maquiavelo escribe en *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*:

> Sostengo que quienes censuraron los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos partidos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos[…] No se puede, pues, calificar de nocivos estos desórdenes, ni de dividida una república que en tanto tiempo, por cuestiones internas, sólo desterró ocho o diez ciudadanos y mató muy pocos, no siendo tampoco muchos los multados; ni con razón se puede llamar desordenada a una república donde hubo tantos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y éstas de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan.[9]

Para Norberto Bobbio estas palabras de Maquiavelo son una anticipación de la concepción moderna de la política y de la sociedad civil: no es la armonía, sino el conflicto sabiamente regulado

[9] Nicolás Maquiavelo, "Discursos sobre la primera década de Tito Livio", en Maquiavelo. *Obras Políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro s/f, p. 68.

lo que produce la salud de la república. Ése es el primer peldaño de la libertad:

> La importancia de una afirmación de esta naturaleza —que los tumultos que muchos desprecian no son la causa de la ruina de los Estados, sino la condición para que sean promulgadas buenas leyes en defensa de la libertad— jamás será resaltada suficientemente. Ella expresa claramente una nueva visión de la historia, una visión que podemos llamar verdaderamente 'moderna' de acuerdo con la cual el desorden, no el orden, el conflicto entre las partes contrapuestas no la paz social impuesta desde arriba, la desarmonía no la armonía, los tumultos no la tranquilidad derivada de un dominio irresistible, son el precio que se debe pagar por la libertad.[10]

Queda claro que el marco institucional en el cual la vida civil se puede ventilar con más amplitud es la república, como régimen en el que todas las fuerzas sociales están representadas. Porque el reto del estadista consiste en incluir a todas las fuerzas sociales en la política, encontrarles acomodo en el marco de la república tanto a los partidos políticos, como a las agrupaciones civiles. La exclusión es lo que produce el conflicto destructivo que termina por arrasar al Estado y a la sociedad. Ésa es la perspectiva de largo alcance que le da una dimensión diferente al pensamiento maquiaveliano.

Maquiavelo fue muy puntal para que se lograse la disolución del mundo feudal y, en consecuencia, se alcanzara la modernidad. Me explico: la época medieval inicia su disolución cuando se rompe el monopolio ideológico de la Iglesia católica, y esto

[10] Norberto Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, Turín, Giappichelli, 1976, pp. 83-84. Traducción al español: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, traducción de José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica (Política y Derecho),1992, p. 78.

sucedió cuando se separó el discurso moral del discurso político. Ésta es una de las grandes contribuciones, que no la única, de Maquiavelo.

Si la idea que caracteriza al medievo es la implantación de un comportamiento religioso del hombre, la idea que independiza de esa visión a la política es la de entender en toda su crudeza lo que realmente pasaba en el terreno práctico. Invita a dejar de contemplar el cielo y a poner atención en las cosas mundanas; muchas veces para mantener el poder el hombre se ve obligado a operar contra la fe. Como ya se dijo antes, su visión descarnada le valió el calificativo de impío o de hombre cercano a las cosas demoniacas. Los jesuitas de Baviera, por ejemplo, pidieron que Maquiavelo fuera quemado en efigie. Es sabido que el término "maquiavélico" indica la maldad y la perversidad humana. Sin embargo, junto a esa mala reputación, una lectura menos superficial invita a descubrir en el escritor florentino, como hemos insistido aquí, una beta normativa. Se trata de una perspectiva que ya no está cifrada en la teología sino en la filosofía política. Esta característica le da matices diferentes al realismo maquiaveliano. Contemplado desde este mirador, el florentino aparece menos rígido, más constructivo y propositivo.

Una descripción exagerada en las apreciaciones negativas del hombre tendería a distorsionar la propia realidad, en la que siempre está presente alguna meta ideal; pero vemos que ahora es un terreno ideal. En *El Príncipe* ciertamente da consejos al gobernante pero, con gran habilidad, como dice Rousseau: "Fingiendo enseñar o dar lecciones a los reyes, las ha dado muy grandes a los pueblos. El príncipe de Maquiavelo, es el libro de los republicanos."[11] Y en la nota respectiva agrega lo siguiente:

[11] J.J. Rousseau, "Du Contrat Social", en *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard (Bibliotèque de la Pleiade) vol III, 1964, p. 409.

> Maquiavelo era un hombre honesto y un buen ciudadano; pero ligado a la casa de los Medici, estaba constreñido, en la opresión en que yacía su patria, a esconder el amor por su patria. La sola elección de su execrable héroe (César Borgia) manifiesta suficientemente su secreta intención; y la divergencia entre las máximas de su libro *El príncipe* con las de sus *Discursos sobre Tito Livio* y su *Historia de Florencia*, demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales y corrompidos. La corte de Roma ha prohibido drásticamente su libro, y lo creo bien, puesto que es a la que ha dibujado con claridad.[12]

A nuestro entender, lo que deja como lección el conjunto de la exposición de Maquiavelo, o sea, haciendo un recuento final de sus libros, es que se debe recurrir a la monarquía cuando el Estado aún no existe y a la república cuando el Estado ya ha sido edificado. Se puede decir lo mismo de otra manera: es preciso, primeramente, concentrar el poder. Para ello es preciso echar mano de la figura de un príncipe para que apacigüe a los recalcitrantes. Crear "el monopolio de la *violencia física legítima*" como lo diría siglos después Max Weber.[13] ¿Para qué? Para establecer el orden público. Una vez cumplida esta misión se puede, entonces, llevar a cabo la tarea de formar la república para distribuir el poder con el fin de estabilizar y armonizar la vida cívica, en la que la religión ya no forma parte esencial de la meta a alcanzar. Una vida laica en la que cada cual puede o no incluir la parte espiritual. Ésa es una atribución que se deja al libre albedrío de la persona y no a la imposición coercitiva de la autoridad civil o religiosa. Se abre, así, el inmenso campo de la tolerancia y de

[12] *Ibidem*, p. 1480.

[13] Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico* (introducción de Raymon Aron), Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 83.

la pluralidad. Spinoza, Kant y muchos otros siguieron en este ámbito la estela de Maquiavelo.

Por eso, no fue exagerado el epitafio puesto en su tumba que se encuentra en la iglesia de la Santa Cruz de su amada Florencia "*Tanto Nomini Nullum Par Ellogium*" (No hay elogio que alcance a tan alto nombre: Maquiavelo).

Descodificando a Maquiavelo

Daniela Coli
Università di Firenze (Italia)

Maquiavelo es uno de los autores que, sin interrupción, suscita el interés de filósofos, historiadores y literatos, e interpretaciones diversísimas, cuando no antitéticas. Del Maquiavelo pensador del mal, de Leo Strauss, al Maquiavelo padre de todas las revoluciones modernas de Hannah Arendt; del Maquiavelo patriota de Burckhardt y del pagano y listo a vender su alma al diablo por la propia ciudad de Berlín, al Maquiavelo virtuoso y republicano de Pocock y Skinner, presente incluso en la fundación de los Estados Unidos de América: he ahí sólo algunas de las imágenes más famosas del florentino que han dominado el siglo xx. Ningún filósofo político, incluido Marx, ha sido objeto de tanta fantasía e indagación como Maquiavelo, ni Aristóteles o Platón entre los antiguos, o Hobbes y Rousseau entre los modernos. A la Londres de Marx no se han dedicado tantos libros como a la Florencia de Maquiavelo; ni siquiera se sabe mucho acerca de los ambientes, los partidarios y los amigos de la Londres de Marx.

Debemos por tanto descodificar la fascinación del autor de *El Príncipe* y comprender por qué se le ha considerado un autor fundamental para la modernidad. En primer lugar, debemos, pues, preguntarnos por qué se considera a Maquiavelo como el fundador de la política moderna y cuáles son las novedades que propuso. Según Leo Strauss, Maquiavelo es el fundador de la política moderna, en tanto según Hannah Arendt, el fundador de la ciencia política es Aristóteles, mientras Maquiavelo es quien introduce la racionalidad instrumental en la política y es por ello un pensador clave de la modernidad. Lauro Martines, autor de siete libros sobre Maquiavelo, declaró en el TLS de 2005, en la huella de Arendt, que la fascinación de *El Príncipe* no es tanto una nueva teoría política, dado que no hay sistema político alguno en la obra de Maquiavelo, sino que su novedad consiste en "llamar al pan, pan y al vino, vino".[1] Para Martines, en *El Príncipe* Maquiavelo no se ocupa de teoría política, sino de práctica, o mejor, de técnica política: ofrece consejos y sugerencias a los príncipes a fin de lograr éxito en política.

En cuanto secretario de la república florentina, Maquiavelo había tenido ocasión de constatar que el uso de la fuerza tenía siempre razón, que los Estados perseguían sus intereses, que también los papas practicaban con facilidad la violencia, que era posible encontrar siempre una causa justa para justificar la violencia, la bajeza, la ingratitud y la avidez, impulsos todos constantes en la política. Para Martines, Maquiavelo, dejando de lado la moral de su época, cogió el toro por los cuernos y decidió exponer los principios prácticos, técnicos, que llevaban al éxito político. Una serie de preceptos prácticos, según él los veía, sobre los que podían basarse los príncipes para tener éxito

[1] Cf. L. Martines, *Princely charm*, "The Times Literary Supplement", 23 September 2005, p. 6.

en política. Ahora bien, los principios expuestos por Maquiavelo en absoluto son nuevos, como declara Martines.

Thomas Hobbes, en su *Discourse upon the beginning of Tacitus*, de 1620, comentando los *Anales* de Tácito, subraya cómo Augusto conocía todos los matices del arte de la simulación con el fin de hacer aceptar a los romanos la transición a la monarquía absoluta, quienes estaban habituados a la libertad de la república. Así, su mujer, Livia, a fin de asegurar el trono a Tiberio, hijo de su primer marido, Tiberio Claudio Nerón, trama con suma habilidad para eliminar a todos los rivales del primogénito, incluidos los nietos de Augusto. Livia no es una mujer florentina que teja intrigas en la habitual corte renacentista, sino una patricia romana que, embarazada de su segundo hijo, se divorcia de su primer marido para desposar a Octaviano (también casado y con su mujer esperando un hijo), por razones políticas. La *gens Claudii* tenía necesidad de un Octaviano vencedor a fin de sobrevivir políticamente, porque Claudio Tiberio Nerón se había alineado junto a los *ottimati*, había aplaudido el asesinato de César y en la guerra entre Octaviano y Antonio se había puesto del lado del último. Tras el fin de Antonio, Claudio Tiberio Nerón corrió a hacer las paces con Octaviano y dio su consentimiento al matrimonio con Livia. Octaviano, futuro Augusto, desposando a Livia se garantizaba el apoyo de una de las familias más poderosas de Roma, y con ello el del Senado. El matrimonio de Livia y Augusto, aceptado por ambos cónyuges precedentes, fue un éxito y una obra maestra de realismo político, a pesar de que Livia, como observa Hobbes, se aprovechase de la debilidad senil de Augusto para eliminar a todos sus herederos. De estas breves consideraciones sobre Augusto y Livia, cabe deducir lo poco que el secretario florentino tenía que enseñar en cuanto a práctica política a los antiguos romanos, bien dotados, al decir de Tácito, de racionalidad instrumental.

Según Lauro Martines, Maquiavelo rompe con la moral de su tiempo; mas, según Felix Raab, Maquiavelo no rompe de hecho con la moral de su época. Para Felix Raab, Maquiavelo se limita a describir el sistema de relaciones internacionales por entero secularizado, creación de la Iglesia de Roma, e íntegramente aceptado en Italia y en Europa, al punto de que algunas obras de Maquiavelo fueron impresas por Antonio Blando, el editor del papa.[2] A fin de percibir hasta qué punto Felix Raab, un judío austríaco alumno de Hugh Trevor-Roper, muerto prematuramente, tuviese razón, basta recordar que el héroe de *El Príncipe* es César Borgia, hijo del papa Alejandro VI, Rodrigo Borgia, que no sólo tuvo una intensa vida sexual y numerosos hijos cuando era cardenal, sino que tuvo dos incluso durante el pontificado de su amante oficial, Julia Farnese. Alejandro VI demostró asimismo capacidad política "maquiaveliana", logrando entretejer alianzas contra Carlos VIII de Valois, que había invadido Italia, y puso en pie una Liga católica que derrotó a los franceses en Fornovo en 1495, la única vez que los príncipes italianos llegaron a combatir juntos contra un invasor de la península.

Para Alejandro VI será Julio de la Rovere, Julio II, enemigo irreducible del papa Borgia, que llevará de nuevo a los Medici a Florencia con la fuerza, causando la ruina de Maquiavelo, y hará prisionero a César Borgia. Julio II, sobrino del papa Sixto IV, fue uno de los papas más famosos del Renacimiento: fue "el papa guerrero" o "el papa terrible". La Iglesia de Roma era una potencia religiosa, cultural y hacía política a lo grande: estaba secularizada por completo, y de ahí que no la hubieran escandalizado las obras de Maquiavelo si no hubieran surgido la protesta

[2] Cf. F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation. 1500-1700*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964, pp. 1-7. Sobre Maquiavelo en Inglaterra cf. también M. Praz, *Machiavelli in Inghilterra e altri saggi sui rapporti letterari anglo-italiani*, Firenze, Sansoni, 1962.

luterana y el cisma inglés de Enrique VIII, quien en 1534 se proclamó jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra.

El Príncipe se inició en 1513 con el título latino de *De Principatibus*, y en 1516 circularon algunas copias, y no se publicó hasta 1532, cinco años después de la muerte de Maquiavelo y con permiso del papa Clemente VII, hijo de Juliano de Medici, el hermano de Lorenzo, muerto en la conjura de los Pazzi. Las copias de *El Príncipe*, como escribe Martines, comenzaron a circular en 1516, un año antes de la fijación de las famosas 95 tesis sobre la iglesia del palacio de Wittenberg, dedicado al joven Lorenzo con la esperanza de esconder sus simpatías republicanas. Por eso, más tarde, y merced al doblez del contenido del libro, Maquiavelo podría sostener que lo había escrito bajo el disimulado disfraz de republicano. En cualquier caso, como concluye Martines, con el *Príncipe* deseaba ante todo volver al gobierno o al círculo de la política y escribió el libro previendo una posible recompensa de los Medici. Como subraya Felix Raab, las obras de Maquiavelo fueron incluidas en el *Índice* relativamente tarde, en 1559, por Pablo IV, cuando la Iglesia de Roma, tras el choque de los ataques del anglicanismo y el protestantismo, había emprendido una obra de reespiritualización o recristianización. Por lo demás, el *Índice* de libros prohibidos se creó en 1558; Pablo III, con el objeto de combatir a los protestantes luteranos, constituyó la Inquisición romana en 1542; y el Concilio de Trento, con el propósito de reorganizar la Iglesia, se inauguró en 1545. La fortuna de Maquiavelo, muerto en 1527, se halla en todo caso íntimamente ligada al éxito de la Reforma inglesa por la polémica antieclesial en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, donde el florentino acusa a la Iglesia de Roma de haber corrompido y afeminado a los italianos, además de haber impedido la unificación política de la península.

Es cierto que en el siglo XVI, después de Lutero y, sobre todo, del cisma inglés, en Italia, Maquiavelo fue insultado y detestado. Un gran estudioso de Nietzsche, Giorgio Colli, ha escrito: "Cuando sobre el frontispicio de algunas ediciones del siglo XVI de Niccolò Machavelli, en la Biblioteca Nacional de Florencia, se ve el nombre del autor cancelado por una mano ignorada con un trazo de pluma a causa del desprecio del autor que había escrito sobre la 'debilidad a la que la religión actual ha conducido al mundo', viene en mente Friedrich Nietzsche, y todo lo que deben esperar quienes hablan en su presente con verdadera dureza".[3] Un destino común para Giorgio Colli entre el filósofo del *Anticristo*, teórico de las religiones nacionales, guerreras, y hostil a las religiones universalistas, como el cristianismo, que debilitan a los pueblos.

Empero, si en los siglos XVI y XVII Maquiavelo suscitó desaprobación en Italia, alcanzó tal éxito en Inglaterra como para ser enumerado entre los padres de la reforma inglesa. Justo ese éxito en Inglaterra, el país del cisma, de la lucha a la católica España, que se convertirá en un gran imperio y en el que en el siglo XIX se afirmarán el capitalismo y la democracia representativa, es una de las claves para descodificar la secular fascinación de Maquiavelo y su consideración como uno de los padres de la modernidad. Como ha mostrado Victoria Kahn, Maquiavelo tuvo éxito en Inglaterra porque había elaborado una estrategia retórica centrada entre las crueldades "usadas bien" y las crueldad "usadas mal", en las que el juicio de una acción política tan sólo dependía del éxito o del fracaso, alejándose de la retórica humanista todavía convencida de poder elaborar un metalenguaje fundado en la unión de *honestas* y *utilitas*.[4]

[3] G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1978, p, 9.

[4] Cf. V. Kahn, *Machiavellian Rhetoric. From Counter-Reformation to Milton*, cit., pp. 37-43. Sobre Maquiavelo cf. también V. Sullivan*, Machiavelli, Hobbes, and*

Así pues, Maquiavelo *descubre* la política porque, se sostiene en el siglo XX, la describe como nadie antes se había atrevido. Recuerda a jefes políticos y militares técnicas ya ampliamente conocidas y practicadas desde la Antigüedad: como, por ejemplo, la habilidad de presentar públicamente los delitos propios como obras llevadas a cabo en aras del bien común, o la de condenar los crímenes de los rivales como actos de crueldad intolerable. Al igual que era difusa entre los poderosos la práctica de usar subalternos para realizar acciones brutales que les permitieran conservar el poder, para luego castigarlos de manera ejemplar a fin de ganarse el consenso de las multitudes. El príncipe, escribe Maquiavelo, una vez llegado al poder debe "mantener a los hombres y ganárselos mediante beneficios" y "tener al pueblo

the Formation of a Liberal Republicanism in England, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Sullivan afronta críticamente, como Kahn, aunque desde una perspectiva diversa, el problema planteado por estudiosos como J. G. A. Pocock y Quentin Skinner sobre un Maquiavelo republicano y vehiculador del republicanismo en Inglaterra, y concluye que Harrington, como Maquiavelo, era más bien indiferente a la cuestión de educar al pueblo en la virtud y en los derechos individuales y liberales. Respecto del liberalismo en el siglo XVII, cf. V. Kahn, *Wayard Contracts. The Crisis of Political Obligation in England, 1640-1647*, cit., pp. 21-22, donde la autora explica cómo Pocock y Skinner hayan complicado inútilmente la tradicional dicotomía entre liberalismo y republicanismo, dado que en el siglo XVII la lucha no se daba entre ambos, por cuanto el liberalismo como bandera política nace en el siglo XIX, y en el siglo XVII el problema era si debía mandar el rey o el parlamento. Acerca del nacimiento del liberalismo como bandera política, cf. también G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 2007, p. pp. 195-212. Sobre Maquiavelo cf. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1958; G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1965; F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964; L. Strauss, *Second Thoughts on Machiavelli*, Glencoe Illinois, The Free Press, 1958 (trad. it: *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffré, 1970); C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980.

como amigo", prestando atención máxima, como César Borgia en la Romaña, a servirse para la represión de hombres feroces, como mícer Ramiro de Orco, castigándoles luego con ejecuciones públicas espectaculares, a la manera del Valentino, a fin de parecer "virtuoso" ante sus súbditos.

La autonomía de la política de Maquiavelo frente a la moral y a toda ideología, su posibilidad de ser usada al mismo tiempo incluso por adversarios en lucha —según sucediera durante la guerra civil inglesa—, Victoria Kahn la prueba justamente por la gran fortuna del florentino en Inglaterra. A excepción de John Milton, uno de los pocos que leyeron a Maquiavelo como campeón del republicanismo, Stephen Gardiner, Walter Raleigh y Francis Bacon, de inmediato entendieron que Maquiavelo ofrecía una técnica utilizable, según la ocasión, en pro o en contra del soberano absoluto, la fe religiosa o las ideas republicanas; o bien, una práctica utilizable por cualquier individuo o grupo político en tanto que desvinculada de toda ideología.[5]

El promotor indirecto de la fortuna de Maquiavelo en Inglaterra fue el cardenal Reginald Pole,[6] que veinte años antes de incluir en el *Índice* las obras del florentino, consideró a *El Príncipe* fruto de Satanás; en su casa de Padua, muchos humanistas ingleses favorables a los Tudor conocieron las obras del autor de *El Príncipe*. Después de 1530 y 1540, sea quien criticó la política de Enrique VIII, sea quien la sostuvo, no dejó de asociarla a Maquiavelo. Su influencia en Inglaterra fue indirecta y profunda, por cuanto los debates teológicos y políticos tomaron en préstamo de sus obras argumentos para la discusión de acon-

[5] Cf. V. Kahn, *Machiavellian Rhetoric*, cit., p. 107, para quien "Like Gardiner, Raleigh and Bacon realized that Machiavelli offered a rhetoric of political power, one that can be used pro and contra absolute rule, religious belief, or republicanism".
[6] Sobre Reginald Pole cf. T. F. Mayer, *Reginald Pole: Prince & Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

tecimientos capitales de la historia inglesa, como la ruptura de la monarquía con la Iglesia de Roma y el conflicto entre la corona y el parlamento. La ambivalencia de Maquiavelo fue aprehendida por Shakespeare en el *Coriolano*, símbolo de la virtud militar y republicana, en tanto Volumnio, en la misma obra, representa la *virtù* maquiavélica. Expresión histórica de la ambivalencia de Maquiavelo ilustrada por Shakespeare, fue la invocación de Maquiavelo, sea por parte del rey para justificar su propia política, sea por parte de sus adversarios.

En el siglo XVI, en Gran Bretaña, la influencia de Maquiavelo fue de tal manera profunda, que los ingleses llegaron a creer, al decir de Aubrey en sus célebres *Brief Lives*, que debían la inmortalidad casi exclusivamente a la fama por las acciones cometidas durante la vida.[7] Los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* suscitaron en los ingleses, tanto la admiración por la Roma antigua, como el deseo de monumentos y de escritos por los que les recordara la posteridad. Fue sobre todo por los *Discorsi* más que por el *Príncipe* por lo que se conoció a Maquiavelo en la Inglaterra del periodo Tudor, gracias a la obra de William Thomas.[8] Ajusticiado en Tyburn en 1554, Thomas conocía el latín y había aprendido el italiano en los tres años transcurridos en Italia a mediados de los años cuarenta.[9] El Maquiavelo de Thomas considera la política un mundo aparte, con reglas propias, en el cual la religión es sólo un instrumento para el arte de gobernar.[10]

[7] O. L. Dick (ed.), Aubrey's Brief Lives, London, Penguin, 1987, p. 91.

[8] Cf. L. Arnold Weissberger, *Machiavelli and Tudor England*, "Political Science Quarterly, XLII (Dec., 1927), pp. 589-607. Cf. También F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation,* cit., pp. 41-51. Es de 1602 la primera publicación inglesa del libro de Innocent Gentillet contra Machiavelli, publicado en 1576. Cf. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit., p. 172.

[9] Cf. para la biografía, la voz William Thomas, ed. por D.L.Hamilton, en *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[10] Cfr. F. Raab, *The English Face of Machiavelli*, cit., p. 47.

Felix Raab demuestra el alto aprecio de la crítica maquiaveliana al papado por parte de los ingleses del periodo Tudor, citando una carta de 1537 de Lord Morley a Thomas Cromwell, consejero de Enrique VIII, en la que con satisfacción declaraba cuán útil podía ser al rey el conocimiento de la baja consideración que la Iglesia de Roma gozaba entre los florentinos.[11] A Felix Raab se le ha reprendido su desconsideración de los escritos de Gentillet contra Maquiavelo, pero no se tiene en cuenta que los doctos ingleses de los siglos XVI y XVII iban a Italia —piénsese en Thomas Hobbes—, leían y hablaban italiano y no necesitaban traducciones inglesas para leer a Maquiavelo.[12]

Fue, sobre todo, la crítica de los *Discorsi* a la Iglesia de Roma, presentada tan corrupta como para hacer perder a los italianos "toda devoción y religión", de haberlos convertido en "irreligiosos y malvados", y, en especial, su consideración sobre el fracaso de la unificación política de Italia a causa del poder temporal ejercitado por el papa en la península, lo que resultó decisivo en la Inglaterra tudoriana para plasmar el arquetipo protestante de la Roma católica como sede del Anticristo, y confirmar a los ingleses en la resolución de la necesidad del cisma y de la fusión de las dos cabezas del águila en la sola persona del soberano.[13]

[11] Cf. *Ibidem*, p. 49.

[12] Resulta inadecuado para Inglaterra N.W.Bawcutt, *The 'Myth of Gentillet' reconsidered. An aspect of Elizabethan Machiavellianism*, "The Modern Language Review", XCIX (2004), pp. 863-874.

[13] Cf. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de G. Sasso, Milano, Rizzoli, BUR, 1984, pp. 96-97 (en adelante citados como *Discorsi*). En el Libro I, cap. XII, § 15-20 Maquiavelo escribe: "Y como muchos opinan que el bienestar de las ciudades italianas nace de la Iglesia Romana, quiero confutarles con algunas razones, sobre todo con dos muy poderosas que, a mi juicio, no se contradicen entre sí. La primera es que por todos los malos ejemplos de aquella corte ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque así como donde hay religión se presupone todo bien,

El antipapista Hobbes, en el *Discourse of Rome*, publicado en 1620 en Londres, describe la Roma católica con tonos que no habrían disgustado a Maquiavelo:

> En suma, esto es cuanto he deducido del lugar: la suntuosidad del papa y la soberbia de su gobierno son un signo de la falsedad de la doctrina, dado que pretenden gobernar y dirigir a los demás estando contagiados por la lepra. Puesto que nunca se ha visto un cuerpo sano cuando la cabeza está enferma, y es imposible guiar a otro quien tropieza en la calle por sí solo o iluminar a los demás quien se hace sombra a sí mismo.

---

donde ella falta sucede lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país. Y realmente un país no puede estar unido y feliz si no se somete todo él a la obediencia de una república o de un príncipe, como ha sucedido en Francia y en España. Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma situación, y de que no haya en ella una república o príncipe que la gobierne, es solamente la Iglesia. Pues residiendo aquí y teniendo dominio temporal, no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su príncipe, pero tan poco ha sido tan débil que no haya podido, por miedo a perder su poder temporal, llamar a un poderoso que la defienda contra cualquiera que en Italia se vuelva demasiado potente, como se vio antiguamente en bastantes casos, como cuando por mediación de Carlomagno expulsó a los longobardos que casi se habían convertido en reyes de toda Italia. Y en nuestros tiempos, destruyó la potencia de los venecianos con la ayuda de Francia, y luego expulsó a los franceses con ayuda de los suizos. No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad que la han conducido a ser presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte" (citamos por la edición de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 69-70, en la que hemos introducido alguna ligerísima variación). Pensamientos ésos que indudablemente reportaron un fuerte apoyo a Enrique VIII."

Más concretamente, a propósito de tales prelados, es del todo contrario a los mandamientos de Dios y diverso del ejemplo de Cristo y de los apóstoles competir con la jurisdicción o la soberanía temporal, siendo su tarea únicamente la de educar. Y quienes deberían ser modelos de vida y de conducta ejemplar con la enseñanza y el comportamiento, ¿qué educación pueden darnos salvo pensamientos ambiciosos e insatisfechos deseos de riqueza y gloria mundana? […] Por último, semejante exceso de soberbia es una desventaja también para ellos y da ejemplos peligrosos incluso en su interior. Cuando se enseña al pueblo moderación y sobriedad, pero ve excesos y desenfreno en sus educadores, nadie es tan ciego que no vea el engaño. Cuando se les educa para la práctica de la caridad y se les persuade de que deben empobrecerse para enriquecer a un sacerdote, ¿quién puede esconder el engaño? Cuando conceden indulgencias y nosotros las pagamos, ¿quién puede pensar que el papa tenga tal influencia sobre Dios como para inducirlo a perdonarnos en su beneficio? Cuando hacen profesión de fe de santidad y de vida morigerada, ¿quién creerá a uno que, luego de haberse convertido en obispo o cardenal, se revela faccioso, arrogante y ávido como los demás? Cuando el papa hace profesión de pobreza y, como dicen ocurre durante la procesión que sigue a la elección, mientras es llevado en público para mostrarse al mundo, lanza monedas de bronce al pueblo diciendo las palabras de San Pedro "Oro y plata no tengo, pero lo que poseo lo doy", ¿quién no percibe la ofensa a las Sagradas Escrituras y su burla del pueblo? Cuando el papa, al objeto de mostrar humildad el jueves santo, lava los pies de los pobres asistido de cardenales y embajadores, de los que uno le pone el agua, otro la toalla y otros le tienen el faldón mientras se le alza y se le saca de allí, como si fuese demasiado bueno para pisar la tierra, ¿quién es tan estúpido que no vea su soberbia? Así de evidente es la contradicción entre la teoría y la práctica[14].

[14] T.Hobbes, *A Discourse of Rome*, en ID, *Three Discourses*. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes edited by N.B. Reynolds

Al igual que Maquiavelo, Hobbes contrapone la Roma católica a la Roma antigua y pagana, donde los emperadores nombraban a los obispos, y con el *Discourse of Rome*, Hobbes inicia la operación retórica de avecinar a los ingleses contemporáneos a los antiguos romanos, una operación que se concluirá en el *Leviathan*, donde las dos cabezas del águila serán reunidas en la persona del soberano inglés, como un emperador romano.

A pesar de la crítica al cristianismo —"una religión para esclavos", dirá Nietzsche en el *Anticristo*—, para Maquiavelo la religión es importante como *instrumentum regni*, destinada al bienestar y la potencia del Estado, y por ello admira la religión de los romanos, basada en una serie de ceremonias que infundían seguridad e identidad a los ciudadanos. La religión de los romanos, antes de la conquista de Grecia y la adopción de los dioses griegos, no tenía una mitología, ni una teología, con la que justificar los rituales religiosos. "Los romanos —decía Pareto— disponían la sustancia según su conveniencia, respetando la forma, o, para decirlo mejor, ciertas asociaciones de ideas y de actos. Los atenienses modificaban la sustancia y la forma; a los espartanos repugnaba mutar la una como la otra".[15]

> Los romanos mutaban la sustancia respetando la forma. Para declarar la guerra, el fecial debía arrojar un dardo sobre el territorio enemigo. ¿Cómo hacer para llevar a cabo algo así y declarar en tal modo la guerra a Pirro, cuyos Estados estaban tan alejados de Roma? Nada más simple. Los romanos habían hecho prisionero a un soldado de Pirro; le hicieron adquirir un pequeño terreno en el circo Flaminio, y sobre ese terreno se lanzó el dardo. Así se

and Arlene Saxonhouse, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 99.

[15] Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Milano, Edizioni Comunità, 1982 (1ª ed. Firenze, Barbera, 1916), I, § 226, p. 151.

respetaba la asociación de ideas del pueblo romano entre el lanzamiento del dardo y una justa guerra".[16]

Fue justamente esa religión poco intelectualista, práctica, firmemente asociada a los actos de la vida pública e individual, con una serie de ritos que "garantizaban a este pueblo la disciplina", la causa de la prosperidad de los romanos, según Pareto,[17] para quien el pueblo inglés, al menos hasta finales del siglo XIX, era el más parecido a los romanos por su "estado psíquico".[18] Pareto interpretaba fielmente el pensamiento de Maquiavelo a propósito de la religión, considerada por el florentino la base de la cohesión de un Estado. "Los príncipes o las repúblicas que quieren mantenerse incorruptas, por encima de cualquier otra cosa —escribía Maquiavelo— deben mantener incorruptas las ceremonias de su religión, venerarlas siempre; no hay indicio mayor de la ruina de una región que ver despreciado el culto divino".[19] Maquiavelo recuerda cómo los romanos se sirvieron de la religión como instrumento político "para reordenar la ciudad y para proseguir en sus empresas", y durante los tumultos la religión fue útil al Senado y a la nobleza para calmar a la plebe diciéndole que los dioses estaban airados.[20] Maquiavelo consideraba

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*, I, § 226, p. 166.

[18] Cfr. *Ibidem*, I, § 244, p. 167. Pareto observa a propósito del pueblo inglés: "Su derecho está lleno de ficciones. Su ordenamiento político conserva los mismos nombres, las mismas formas antiguas, mientras la sustancia cambia continuamente. Hay todavía en Inglaterra un rey, como en la época de los Plantagenet, de los Tudor, de los Estuardo, pero ha terminado teniendo menos autoridad, menor poder que el Presidente de los Estados Unidos. Bajo Carlos I se ve estallar una guerra civil, que el rey en su parlamento hacía al rey en su campo. Jamás los romanos imaginaron una tan ingeniosa ficción".

[19] *Discorsi*, I, XII, 2, p. 94.

[20] *Ibidem*, I, XIII, pp. 97-99.

negativo el cristianismo porque había afeminado a los italianos y había degenerado en la Iglesia de Roma, convirtiéndose en un instrumento de la ruina de Italia, pero consideraba necesario encontrar una religión en función del Estado, pues "nunca hubo ningún ordenador de leyes extraordinario en un pueblo que no recurriese a Dios para hacerlas aceptar".[21] De ahí que recordase a Licurgo, Solón y Numa, que introdujo la religión entre los romanos, lo que devino una de las causas de la felicidad de Roma, de sus buenas leyes y de su éxito,[22] concluyendo que "la observación del culto divino es motivo de grandeza de las repúblicas, como su desprecio es motivo de su ruina".[23]

En los *Discorsi*, Maquiavelo considera el cristianismo una religión inadecuada respecto a la de los romanos, "pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos muchos y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos".[24] En la religión de los romanos "no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto del sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen. La religión antigua, además, no beatificaba sino a los hombres llenos de gloria mundana, como los capitales de los ejércitos o los jefes de las repúblicas".[25] Al contrario de la religión de los romanos, el cristianismo, para Maquiavelo,

[21] *Ibidem,* I, XI, 11, p. 93.
[22] *Ibidem*, I, XI, 17, p. 93.
[23] *Ibidem*, I, XI, 18, p. 93.
[24] *Ibidem*, II, II, 27, p. 299.
[25] *Ibidem,* II, 2, 29-30, p. 298-299.

> ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas a hacer fuertes a los hombres. […] Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla.[26]

No andaba por tanto errado del todo Giorgio Colli al vincular a Maquiavelo a Nietzsche.

Para Isaiah Berlin, Maquiavelo refuta la moral cristiana porque los valores del cristianismo son la humildad, la piedad, el perdón de las ofensas, y los de Maquiavelo son los de una civilización en la que los hombres se han dispuestos a luchar y morir por la propia patria.[27] Para Berlin, los valores de Maquiavelo son los de la moral romana o de la moral antigua; en otros términos, para Berlin, entre la moral cristiana y la pagana, Maquiavelo elige la segunda. Berlin subraya que cuando Maquiavelo dijo en una carta a Guicciardini que amaba más a su país que a su propia alma, reveló cuáles eran sus creencias fundamentales.[28] Conviene no obstante recordar que Maquiavelo escribió los *Discorsi*

[26] *Discorsi,* II, 2, 32-37, p. 299.

[27] Cf. I. Berlin, *The Question of Machiavelli*, "The New York Review of Books", XVII (1971), n. 7, pp. 20-37: ed.online: http://www.nybooks.com/articles/1039.

[28] *Ibidem*.

luego del fracaso de la experiencia del confaloniero vitalicio Soderini, hecho que sacudió su carrera política, y tenía claramente presentes las dificultades militares de Florencia durante la guerra contra Pisa, la insuficiencia de los florentinos, un pueblo de artesanos y campesinos, del que había defendido su necesidad de adiestramiento y reorganización militar.[29] Es probable que también a ello se deba su reflexión en 1513, en su cómodo retiro de San Casciano, acerca de la deficiencia militar florentina y que la achacase al cristianismo, que había hecho perder la virilidad al varón italiano.

Sólo Federico Chabod, en la introducción a *El Príncipe* de 1924, supo ver en Maquiavelo más que un político: un artista dominado por la imaginación, por completo diverso de los diplomáticos de su tiempo, o incluso de los mercaderes florentinos, como Roberto Acciaiuoli y Guicciardini. Escribe Chabod: "Éstos son verdaderamente tales por naturaleza; casi asegurarías advertir en ellos […] la capacidad de indiferencia y de cálculo de una larga serie de antepasados, avezados al principio a jugar con el dinero de los bancos, fiándolo un poco a la fortuna y a un vago crédito, y astutos más tarde al jugarse, con sereno conocimiento de causa, la suerte de sus Estados".[30] Para Chabod, Acciaiuoli o Guicciardini son más cautos y más agudos que Maquiavelo, que tras la caída desea seguir próximo a quienes son objeto de su resentimiento. Y luego, frustrado su deseo de tornar a la política activa, dedica los *Discorsi* a los amigos de los Orti Oricellari, terminando con ser sospechoso de haber impulsado la conjura antimedicea de 1522. Por ello, para Chabod, "un Maquiavelo no

[29] Cf. C.Dionisotti, *Machiavellerie*, cit., p. 27, donde se recuerda el intento de reorganizar las armas florentinas y la ordenanza militar patrocinada por Maquiavelo en 1506.

[30] F. Chabod, *Introduzione* a N. Machiavelli*, Il Principe*, Torino, Einaudi, 1961, pp. XI-XLV, pp. XIV-XV.

lo bastante diplomático para lograr congraciarse con el gobierno restaurado, y hombre extravagante y de juicio fuera de lo común a causa de una imaginación siempre inquieta que lo vuelve sospechoso, paga sus fantasías políticas con el alejamiento de la ciudad".[31] En efecto, la diplomacia era para Chabod el único campo donde tenía lugar la política en el Renacimiento, y, para el gran historiador valdostano, ni siquiera un príncipe de cualidades excepcionales habría podido realizar el milagro invocado por Maquiavelo: una Italia fuerte y unida capaz de poner freno a los "bárbaros" y expulsarles al otro lado de los Alpes, no existía, ni podía formarse un Estado nacional en un país donde no existían sentimientos e intereses comunes entre súbditos y príncipe.

Para Federico Chabod, para quien la nación nace durante el Romanticismo y consiste en una comunidad vinculada por una misma lengua y unas mismas tradiciones culturales, fundar Italia como Estado nacional habría sido imposible en los tiempos de Maquiavelo. En realidad, al contrario de lo que piensa Chabod, los Estados nacionales modernos se forman en Europa a partir del siglo XV, unificando territorios de antiguas *nationes* que no hablan la misma lengua, ni comparten tradiciones, y ello explica la necesidad del soberano de controlar la religión. Como ha observado Charles Tilly, los creadores de los Estados europeos deben combatir para destruir a los rivales, absorberlos y constreñirlos a vivir como quieren ellos, imponiendo incluso la fe religiosa.[32] Según James J. Sheehan,[33] desde el siglo XVI al XIX, los Estados nacionales modernos europeos alcanzaron estabilidad y

[31] *Ibidem*, p. XXI.

[32] C.Tilly (ed) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975. <http://hdl.handle.net/2007/heb.03269>

[33] Cf. J.J. Sheehan, *The Problem of Sovereignty in European History*, "The American Historical Review", CXI (2008) <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/111.1./sheehan.html>

duración gracias a expertos del Derecho, que emitieron miles de decretos y leyes para legalizar la soberanía; así, en Europa, por doquier, el orden de las leyes sustituyó gradualmente el papel de la religión. Para Sheehan, los Estados nacionales territoriales modernos nacidos en los siglos XV y XVI como monarquías absolutas, tienen como principal rival a la Iglesia de Roma, pues no se expanden como en la antigua Roma desde un centro fuerte y poderosamente organizado a una periferia débil, sino que nacen en la periferia del continente europeo, y, por ello, diversamente de la antigua Roma, necesitan religiones nacionales. Los Estados nacionales modernos se forman en oposición a la Iglesia de Roma, que, como afirma Hobbes en el último capítulo del *Leviathan*, no era sino la continuación del imperio romano y, como los romanos, usaban el latín. No todos los Estados nacionales son hostiles a la Iglesia de Roma; el catolicismo será la religión oficial del Reino de Francia hasta la revolución francesa, pero, tras la guerra de los Treinta Años, Europa pierde la unidad religiosa y se formará un sistema de autoridad contrapuesto al continental, cuyo símbolo ya no será el de la Iglesia de Roma. El centro de este nuevo sistema de autoridad, de un nuevo gran imperio, es ciertamente Inglaterra, la primera en romper con aquélla.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes, el fundador del pensamiento político británico y autor del *Leviathan*, contrapone la Roma antigua a la Roma católica, acusándola de corromper a los pueblos y de destruir los Estados para afirmar el poder del papado. Maquiavelo, en cambio, como observó Leo Strauss,[34] quería destruir la Roma católica para recrear la Roma antigua. Por ello, para Strauss, Maquiavelo es un maestro del mal, el precursor del fascismo, que, como se sabe, afirmó querer renovar la grandeza de Roma. En realidad, Maquiavelo tenía el mismo problema que

[34] Cf. L .Strauss, *Machiavelli's Intention: The Prince*, "The American Political Science Review", LI (1957), pp. 13-40.

Thomas Hobbes: crear un Estado nacional; pero, por parafrasear a Chabod, cabría decir que no poseía la capacidad diplomática de un Guicciardini y no comprendía cómo los italianos no pudieran prescindir de los "bárbaros", y cómo gracias a sus enfrentamientos pudiesen prosperar y contar en los conflictos europeos ciudades como Florencia, que dio dos reinas —Catalina y María de Medici— a Francia, Venecia, que con su imperio en los Balcanes en el siglo XV era más poderosa que Inglaterra, y Nápoles.

No debemos olvidar que en 1509 Maquiavelo había asistido al hundimiento militar de Venecia y que en Florencia, en tiempos de Soderini, se había tenido en cuenta el proyecto de un dogo como jefe de la república.[35] En los *Discorsi*, Venecia se presenta como el modelo negativo de Estado, al que se contrapone el de Roma: la derrota veneciana de Agnadello en 1509 había sido decisiva para la revisión del juicio de Maquiavelo.

En cuanto a la cuestión del patriotismo de Maquiavelo, conviene recordar que el Secretario florentino dedicó *El Príncipe* a un jovencísimo Lorenzo de Medici, hijo de Pedro y sobrino de León X. Maquiavelo habría preferido dedicar el *Príncipe* a Juliano, tío de Lorenzo, que sin embargo gobernó Florencia sólo de 1512 a 1516, porque se retiró por motivos de salud y murió en 1516. A Juliano se lo había dedicado en precedencia. Lorenzo tuvo una vida corta, pero antes y después de la conquista de Urbino, facilitada por su tío papa, que destronó a los Della Rovere de la ciudad, pretendió sin duda convertirse en príncipe de Florencia.[36] Maquiavelo imaginaba un príncipe florentino unificador de Italia, también por la particular coyuntura histórica italiana de un Medici papa en Roma; en todo caso, no hay duda

[35] Cf.S. Bertelli, *Machiavelli and Soderini*, "Renaissance Quarterly", XXVIII (1975), pp. 1-16, p. 10.

[36] Cf. C. Dionisotti, *Machiavellerie*, cit., p. 109.

de que el secretario florentino acariciase el sueño de una unificación de la península dirigida por Florencia.

La idea de que Italia fuese geográficamente una nación era una opinión difusa desde antiguo, y así lo percibían viajeros de los siglos XVI-XVII, como Miguel de Cervantes o Hobbes,[37] pero políticamente, los Estados y las repúblicas italianas eran demasiado fuertes para renunciar a la propia independencia, como era el caso de la misma Florencia.[38] Maquiavelo era patriota, por usar dicho término, pero su patria estaba circunscrita a Florencia, y su problema no era el universalismo francés o el temor del fin de la identidad alemana, como para Herder en Berlín, sino el fin de Florencia. La dedicatoria de *El Príncipe* a Lorenzo de Medici refleja las implicaciones florentinas de la obra del hombre que había sido el secretario más experto de los problemas de la política interior y exterior de Florencia.[39] Para Burckhardt —de acuerdo en esto con Strauss[40]—, Maquiavelo tenía la intención de paganizar el cristianismo y, según Burckhardt, Maquiavelo esperaba que César Borgia fuese elegido papa, porque nadie mejor que él habría sido capaz de secularizar el papado y los Estados de la Iglesia.[41] En realidad, Maquiavelo, en cuanto secretario de la segunda cancillería de la república en tiempos del confaloniero vitalicio P. Soderini, no fue en absoluto favorable

[37] Cf. A. Wilton-I.Bignami (ed.), *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, Milano, Skina, 1997.

[38] Sobre el "patriotismo" de Maquiavelo, hipótesis que se encuentra en el último capítulo del *Príncipe*, por historiadores como Ranke, y sobre el "patriotismo" italiano en el siglo XVI, es menester leer el texto más escéptico y realista de F. Gilbert, *The concept of Nationalism in Machiavellian Prince*, "Studies in the Renaissance", I (1954), pp. 38-48.

[39] Cf. C. Dionisotti*, Machiavellerie,* cit., p. 109.

[40] Cf. L. Strauss, *Machiavelli's Intention: The Prince,* cit., pp. 21-22.

[41] Cf. J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Roma, Newton & Compton, 1994, p. 102.

a las empresas de César Borgia, ni deseaba que se le nombrase papa, porque temía que, después de la Romaña, la acción del Valentino apuntase a la conquista de la Toscana,[42] tal y como habría sucedido, con casi total certeza, si Alejandro VI no hubiese muerto en 1503.

A finales de los años sesenta e inicios de los setenta del pasado siglo, en gustosa polémica con Gennaro Sasso[43] acerca del cambio de juicio de Maquiavelo sobre César Borgia del *Decennale* de 1504 a *El Príncipe* de 1513, Carlo Dionisotti demostró cómo, tras la muerte de Alejandro VI y la elección de Julio II della Rovere, enemigo de los Borgia, fue la propia Florencia la que dio el golpe de gracia al Valentino, al tender una emboscada a sus tropas más fieles que iban a Romaña a encontrarse con él. Para Dionisotti, el golpe de gracia al Valentino se dio "no sin la complicidad de Maquiavelo, que también para eso había ido a Roma".[44] En el *Compendium rerum decenio in Italia gestarum* de 1504, conocido como el *Decennale*, su primera obra literaria publicada, Maquiavelo condena duramente a César Borgia,

[42] Como recuerda Sergio Bertelli, desde 1501, César Borgia, obstaculizado en la conquista de Bolonia por los franceses, giró hacia Siena, y mientras estaba a punto de rebasar los confines florentinos en Lojano, un pueblo pequeño en los Apeninos boloñeses, llegó Pedro de Medici. Cuando los embajadores florentinos (Pedro Soderini, Jacobo de' Nerli y Alamán Salvati) se reunieron con Borgia en Barberino, pidió de inmediato una reforma constitucional y el retorno de los Medici a Florencia. Las exigencias de César Borgia fueron nuevamente expuestas en Urbino en 1502 al obispo de Volterra Francisco Soderini, y Maquiavelo era entonces secretario del obispo. Maquiavelo llevó a Florencia el ultimátum de Borgia. El peligro era grande, porque Arezzo había sido conquistada por Vitellozzo, aliado de los Medici. El ultimátum de César fue rechazado, pero la amenaza prosiguió. Cf. S. Bertelli, *Machiavelli and Soderini*, cit., pp. 7-9.

[43] G. Sasso, *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.

[44] C. Dionisotti, *Machiavellerie*, cit., p. 8.

como había hecho en las cartas de la delegación romana, y ese juicio, en contraste con la imagen de César Borgia expresado en *El Príncipe*, ha inducido a los estudiosos a interrogarse sobre los motivos de tal revisión acaecida en unos diez años.

Para Dionisotti, luego de la desaparición de la escena del Valentino, la política de Julio II della Rovere no fue diversa de la de Alejandro VI; o mejor, fue su política militar antifrancesa la que resultó fatal para la filo-francesa república florentina, pues para desembarazarse de los principales aliados franceses en Italia, Julio II favoreció el retorno de los Medici a Florencia.[45] El papa guerrero, menos diplomático que el papa Borgia, envió algunas tropas, al mando de Cardona, al cardenal Giovanni de Medici para reconquistar Florencia. El ingreso en Toscana de las tropas al mando de dicho cardenal, el asedio de Prato y su devastación, abrió las puertas a un regreso indoloro a Florencia para los Medici, y marcó el final político de Soderini y de Maquiavelo.

Julio II no se comportó diferente de Alejandro VI, e intentó, lo primero, expulsar de la Romaña a los venecianos, que tras la muerte del Valentino habían ocupado Faenza y Rímini, y contra la *Serenísima República* formó la Liga de Cambrai, a la que se adhirieron el rey de Francia y el emperador, con cuya ayuda derrotó a Venecia en 1509 en Agnadello. Más tarde, rehechas las relaciones con los venecianos, Julio II entró en conflicto con Luis XII, y por ello urdió contra los franceses la Liga Santa, con Fernando de Aragón, los venecianos, Enrique VIII de Inglaterra y el emperador Maximiliano I, pero no tuvo éxito en su empresa, por lo que decidió eliminar la república filo-francesa de Florencia. Julio II tenía ambiciones regias, no distintas de las de Alejandro VI, al punto que Carlo Dionisotti observa que a Maquiavelo no pudo pasar desapercibida

[45] Cf. *Ibidem*, p. 49.

> la preeminencia del ingenio político sobre la fuerza militar, ni el hecho de que, si no en ningún otro lugar de Italia, al menos en Roma alguien podía jugar cartas ganadoras; y, en definitiva, que si de tanto era capaz, con un pie en la fosa, el vejestorio endiablado del papa, confundido más que protegido por un jovenzuelo facineroso como entonces era Francisco María delle Rovere, había que preguntarse qué no habría logrado si a echarle una mano hubiera sido un hombre del calibre de César Borgia.[46]

Maquiavelo hizo tales cábalas probablemente en los años siguientes a la salida de escena del Borgia, que murió combatiendo en Viana, en Navarra, durante 1507, y a la entrada en la misma del papa guerrero Julio II, y estuvieron en la base de la revisión de su juicio sobre el Valentino, que se convirtió en el héroe de *El Príncipe*.

El propio Maquiavelo, además, pese al juicio negativo sobre el Valentino en el *Decennale*, luego de la emboscada florentina a las tropas que iban a encontrarse con Borgia en Romaña, y la captura de su leal ejecutor, el español don Miguel de Corella, más conocido como don Micheletto, no se opuso a la asunción del propio don Micheletto al servicio de la república florentina.[47] En el siglo XVI, en una Europa en la que se estaban afirmando las monarquías nacionales absolutas, y tras haber perdido el puesto de secretario con el retorno de los Medici, en *El Príncipe*, Maquiavelo vio en César Borgia el modelo de príncipe en grado,

[46] Cf. *Ibidem*, p. 49.

[47] Cf. *Ibidem*, pp.30-54. Para dicho aspecto, cf. también M. Hörnqvist, *Perché non si usa allegare i Romani: Machiavelli and the Fiorentine Milizia of 1506*, "Renaissance Quarterly", LV (2002), pp. 148-191. El ensayo de Hörnqvist resume la cuestión planteada por Dionisotti en la polémica con Sasso y los estudios a propósito del papel activo desempeñado por Maquiavelo en la asunción de don Micheletto.

por fuerza y habilidad, de abatir (como había hecho Luis XI en Francia) las resistencias anárquicas de la nobleza de los Estados de la Iglesia, y de convertirse en promotor de una unificación política de los territorios italianos. El modelo del absolutismo monárquico que el florentino consideraba un ejemplo positivo, era por lo demás el reino de Francia.[48] El fracaso de la acción del Valentino tras la muerte del papa Alejandro VI y la elección de Juliano della Rovere, Julio II, principal causa del hundimiento de la Florencia de Soderini, no dejó otra posibilidad al Maquiavelo de los *Discorsi*, sino deplorar a la Iglesia de Roma y celebrar el genio político-militar de César Borgia en *El Príncipe*.

Aun cuando quepa considerar a Maquiavelo un padre de la reforma, y sea por ello considerado un padre de la modernidad, el florentino muere el 21 de junio de 1527, unos 50 días después del *Sacco* de Roma, cuando el cisma de Inglaterra era aún imprevisible, pese a que Lutero había colgado ya sus 95 tesis en el portón de la Iglesia de Wittenberg. El patriota Maquiavelo, según Burckhardt, estaba en el *Príncipe* a la búsqueda de un liberador que hiciese en Italia lo que Moisés hizo con los judíos, como sostiene Strauss; pero, para Strauss, Maquiavelo no dice una palabra sobre las dificultades que un tal liberador habría encontrado para imponerse a los príncipes y a las repúblicas italianas.[49] Para Strauss, el liberador de Maquiavelo habría debido hacer a amplia escala lo que había hecho César Borgia.[50] El liberador de Italia habría debido perseguir una política de espada, veneno y traición; no habría debido retroceder frente al exterminio de las familias de los príncipes italianos y de la destrucción de las repúblicas italianas en el logro de su objetivo.

[48] Cf. E. Sciacca, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2005, p. 27.

[49] Cf. L. Strauss, *Machiavelli's Intention: The Prince*, cit, pp. 21-22.

[50] Cf. *Ibidem*, p. 23.

Strauss no percibe que el comportamiento de Borgia, ya deformado en un monstruo por la historia novelada y sacudido por las polémicas reformistas y antireformistas, no habría sido diverso del de Luis XI en Francia o Enrique VIII e Isabel en Inglaterra. La liberación de Italia, deseada por Maquiavelo en el último capítulo de *El Príncipe*, habría sido, según Strauss, una revolución, y los italianos habrían aprendido así que el bien de la patria justifica cualquier medio.[51] Por ello, para Strauss, influido también por el juicio sobre el fascismo, aliado en la Segunda Guerra Mundial con el nazismo, Maquiavelo es un maestro del mal. Strauss no se da cuenta de que Luis XI, en Francia, había usado a escala nacional los mismos medios indicados por Maquiavelo para unificar Italia, y que métodos símiles habían sido usados en la Inglaterra de los Tudor y durante la guerra civil inglesa, que habrían conducido a la Revolución Gloriosa. Strauss concluye que Maquiavelo no se percató de ser él también, como Savonarola, un profeta desarmado,[52] y, en ese aspecto, el filósofo de Chicago tiene plenamente razón. Como afirmara Mario Praz, el mayor anglicista italiano, el Maquiavelo maestro del mal es una invención originada en Francia en tiempos de Catalina de Medici, bien representada por el *Contre-Machiavel* de Gentillet, publicado en 1756, que circuló en Inglaterra y se publicó en latín. Para Praz, los auténticos *maquiavélicos* fueron soberanos como Isabel de Inglaterra o como Luis XI de Francia.[53]

Al contrario de Maquiavelo, Hobbes no era un profeta desarmado, porque en la Gran Bretaña de 1534 el soberano había devenido jefe de la Iglesia de Inglaterra, y por eso Hobbes pudo

[51] Cf. *Ibidem*, pp. 24-25.

[52] Cf. *Ibidem*, pp. 24-25.

[53] Cf. M. Praz, *Machiavelli and the Elizabethians*, Annual Italian Lecture of British Academy, 1928, en *The Proceedings of the British Academy*, vol. XIII, London, Humphrey Milford Amen House, E. C., 1928, pp. 1-51, p. 10.

asimilar a la Inglaterra de su tiempo con los antiguos romanos. El elogio de Bellarmino en el *Discourse of Rome* de 1620 constituye una muestra del maquiavelismo del futuro autor del *Leviathan* y de los tiempos maquiavelianos del reinado de Jacobo I. Para Mark Whitaker, ¡*pace* a Pocock!, se debería hablar por cierto del "momento hobbesiano" en lugar del "momento maquiaveliano",[54] por ser Hobbes el Maquiavelo inglés, más maquiaveliano que Maquiavelo, quien intuye la relación profunda entre la Reforma, la guerra civil y la Restauración, merced a la cual el monarca permaneció siempre jefe de la Iglesia de Inglaterra. Bajo dicho aspecto, Leo Strauss, estudioso de Hobbes con anterioridad a Maquiavelo, tiene sin duda razón al afirmar que Maquiavelo, al igual que Savonarola, es un profeta desarmado. O quizá, como intuyó Chabod, un artista de la política, en el cual prevalecía la imaginación.

¿Maquiavelo republicano?

La publicación del libro de John Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*[55] en 1975, señaló el nacimiento de un nuevo paradigma historiográfico y una nueva tradición de pensamiento político, la del republicanismo clásico o del humanismo cívico en la historia de la filosofía política. Paradigma que se ofrece como alternativo o contrapuesto al de la tradición iusnaturalista o contractualista. En síntesis, Maquiavelo y Hobbes serían representantes de dos paradigmas alternativos, cuando no antitéticos, de la filosofía y de la política. En los últimos decenios no han faltado las

[54] Cf. M. Whitaker, *Hobbes's view of the Reformation*, cit., p. 57.

[55] Cf. J. A. G. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano*, Bologna, Il Mulino, 1980.

discusiones y polémicas con relación a las características de la tradición republicana y sus aspectos distintivos de las demás, y sobre todo en lo que se refiere a las corrientes de la filosofía y de la política antigua que habrían confluido en esa orientación de pensamiento afirmada en el siglo XVI y de la que Maquiavelo sería el fundador.

El debate acerca de las herencias fundantes o presentes en el republicanismo se ha dividido en dos corrientes. Algunas tienen como punto de referencia a Pocock, e individúan en Polibio y en Aristóteles las fuentes principales de Maquiavelo, fijando en términos como *vita activa*, *vivere civile*, *virtù* y *corruzione*, las palabras clave de la retórica republicana. Otros, en cambio, como Quentin Skinner, autor de *The Foundation of Modern Political Thought*, en 1798, insisten en la profundidad de la relación con la cultura romana. Para Skinner, en autores como Cicerón e historiadores como Salustio y Livio, se rastrean las matrices más ilustres del republicanismo, que ha sido presentado por el historiador de Cambridge como un experimento innovador para repensar la libertad individual y colectiva, en grado de contribuir de manera importante y también de hacer progresar las discusiones contemporáneas sobre el futuro de la libertad y de la democracia.[56]

Respecto de Skinner, debemos tener en cuenta que en 1965 presentó a Hobbes como un filósofo poco original,[57] lo opuesto

[56] Para los debates sobre el valor y los límites del republicanismo, y de su reutilización contemporánea, cf. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, en *Benjamin Constant, La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 38-158; P. Pettit, *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1977, y M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

[57] Cf. Q. Skinner, *History and Ideology in the English Revolution*, "The Historical Journal", IX (1966), pp. 286-317.

del filósofo creador con el *Leviathan* del Estado moderno, propuesto por Leo Strauss, o del *penseur maudit* de su época de Samuel Mintz.[58] De sus investigaciones histórico-eruditas sobre la fortuna francesa del pensamiento hobbesiano, Skinner extrajo la conclusión de que el éxito de Hobbes había sido construido en los once años de exilio francés durante la guerra civil a través de la divulgación del *De Cive* y del *De Corpore*, y se debía a los contactos con Marin Mersenne, Samuel Sorbière, Du Verdus y Pierre Gassendi, que discutieron y apreciaron su filosofía. En lugar de analizar las razones del interés científico y político de Hobbes, Skinner prefirió analizar el uso político de Hobbes por parte de sus contemporáneos, y acabó por considerar a Hobbes afín a los sostenedores de De Witt en Holanda y del absolutismo monárquico en Francia, o a los teóricos ingleses defensores de Cromwell.[59] El intento por redimensionar a Hobbes resulta evidente también por las motivaciones adoptadas por Skinner para explicar la exclusión de Hobbes de la Royal Society, declarando que ésta no era una academia científica con objetivos precisos, sino una especie de círculo de gentilhombres que no querían a Hobbes entre ellos por considerarlo un pesado.[60]

En los años 80, la actitud de Skinner respecto a Hobbes cambió profundamente: de pensador poco original, Hobbes pasó a ser *The Idea of Negative Liberty*, un clásico que conduce a la

[58] Cf. S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

[59] Cf. Q.Skinner, *The Ideological Context of Hobbes Political Thought*, "The Historical Journal", IX (1966), pp. 286-317.

[60] Cf. Q. Skinner*, Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society*, "The Historical Journal", XII (1969), pp. 217-239. Diverso es, como se sabe, el juicio de S. Shapin y S. Schaffer, *Leviathan and the Air-pum: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

teoría de la libertad negativa de Sir Isaiah Berlin.[61] En 1996, en *Reason and Rethoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Skinner nos ofrece un Hobbes débil como filósofo, producto de la reforma de la escuela secundaria, llevada a cabo en Inglaterra por obra de los Tudor, donde se abolió el latín a favor de la lengua vulgar, si bien permaneció el estudio del latín, con lecturas de poetas como Virgilio, de historiadores como Salustio y Livio y de "filósofos" como Cicerón. A Skinner se le podría aplicar el teorema de Maurice M. Goldsmith, que en los años 60, frente "al caso de la identidad de Thomas Hobbes", escribió un artículo divertido y agudo sobre el club de los estudiosos de Thomas Hobbes, en el que cada estudioso muestra a la entrada del club una ficha con una imagen de Hobbes impresa en la parte superior diversa y ligeramente parecida a la propia.[62]

El teorema de Goldsmith podría aplicarse igualmente a Maquiavelo, ¡faltaría más! Para Viroli, Maquiavelo "redescubrió y reelaboró la sabiduría política republicana de los romanos, y la transmitió en herencia a los pensadores republicanos, italianos o no, de los siglos sucesivos".[63] Para Viroli "el republicanismo no es sólo una noble tradición política del pasado, sino que quiere ser una nueva utopía de la libertad política":[64] el republicanismo, por tanto, no sería una forma englobada y debilitada del liberalismo y de la democracia, sino una alternativa a ambos en el plano de la libertad y de la "virtud cívica".

[61] Cf. Q. Skinner, *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*, en G.Bock, M.Viroli y Q.Skinner, *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.

[62] Cf. M. M. Goldsmith, *A case of Identity*, en *Politics and Experience. Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of his Retirement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 65-91.

[63] M. Viroli, *Repubblicanesimo*, cit., p. x.

[64] *Ibidem*, p. xii.

Parece, pues, lícito interrogarse si el republicanismo es una teoría virtuosa o virtual, como ha hecho Geuna, quien también ha subrayado cómo en el curso de los últimos decenios la historiografía ha puesto en discusión las tesis continuistas de Pocock[65] y los ensayos del volumen de Annabel Brett, James Tully y Holly Hamilton-Bleakley[66] que han revisado las premisas históricas y culturales-políticas sobre las que se basa la tesis de Skinner. La falacia del republicanismo, de Pocock a Skinner, consiste en realidad en haber acentuado el papel de la exigencia de democracia y de libertad en Maquiavelo, infravalorando —según han puesto de relieve Anthony Molho[67] y Wilfried Nippel[68]— que el republicanismo antiguo y moderno, tanto en la teoría como en la práctica, es más propenso a facilitar la participación en el poder de las élites que del pueblo. Según John Paul McCormick, que critica desde una posición populista el *republicanism* angloamericano, el republicanismo —de Esparta a Roma— asigna instituciones específicas o funciones particulares a los estratos sociales más débiles de la población, pero en el interior de un cuerpo político en el que las aristocracias detentan el monopolio político, y por lo tanto el republicanismo de Skinner y de la escuela de Cambridge se serviría de Maquiavelo en sentido elitista, vaciando el pensamiento político del florentino del conflicto de clase.[69]

[65] M. Geuna, *La tradizione repubblicana e l'illuminismo scozzese*, en L. Turco (ed.), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 49-86, pp. 51- 53.

[66] Cf. A. Brett-J.Tully-H.Hamilton-Bleakley (eds.), *Rethinking the Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[67] Cf. A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen (eds.)*, City-States in Classical Antiquities and Medieval Italy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991.

[68] Cf.W.Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike and früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.

[69] Cf. J.P. McCormick, *Machiavelli Against Republicanism. On the Cambridge School's Guicciardini Moment,* "Political Theory", XXXI (2003), pp. 615-643.

La forma más moderna de republicanismo permite al pueblo, como en Guicciardini, elegir a los magistrados, pertenecientes ordinariamente a las capas acomodadas y de notables, que les juzgarán; la más antigua es la representada en el siglo XX por Pareto, Michels, Mosca y Schumpeter, que incluso en democracia teorizan la persistencia de la superioridad y del gobierno de las élites sobre el pueblo.[70] Para McCormick, Skinner y la escuela de Cambridge son más guicciardinianos que maquiavelianos, y Maquiavelo deviene en sus libros el defensor del poder de una élite moderada y minimalista-democrática o de una élite realista favorable a una democracia participativa, cuando la concepción del gobierno popular de los *Discorsi* queda lejana del modelo del *republicanism* skinneriano, y es más democrática que la sugerida por Skinner.[71] Como puede fácilmente comprenderse de este apresurado análisis de las tesis sobre un Maquiavelo republicano, el *republicanism* de Maquiavelo es sólo una retórica política anglo-americana para discutir la política contemporánea, definir la democracia y el liberalismo, problemas que nada tienen que ver con Maquiavelo.

Para Emanuele Cutinelli Rendina, el modelo institucional de Maquiavelo, en el primer libro de los *Discorsi*, es el de Roma, una "constitución mixta", a la que no se llega por medio de la fundación de legisladores iluminados, como en el caso de Esparta con Licurgo, sino a lo largo del tiempo, a causa de "accidentes" y, en particular, "por la desunión existente entre la plebe y el Senado".[72] Expulsados los reyes, se instituye el Consulado, que en cierto modo se correspondía con la instancia monárquica y, por ello, habiendo en tal república Cónsules y Senado, era sólo

[70] *Ibidem*, p. 616.

[71] *Ibidem*, p. 619.

[72] Cf. E. Cutinelli Rendina, *Introduzione a Machiavelli,* Roma-Bari, Laterza 1999, pp. 60-74.

la mezcla de dos de los tres componentes antedichos, "esto es, Principado y Aristocracia. Quedaba sólo hacer sitio al gobierno popular", pero la institución del tribunado no nace de la exigencia constitucional democrática de ajustar el poder de las clases sociales para llegar a la paz social y a una abstracta simetría de equilibrio entre las dos partes, por cuanto se trata de una respuesta necesaria para dar expresión representativa y legal a los dos "humores" fundamentales, o instancias sociales, que la ciudad encerraba en su seno para salvaguardar la existencia misma de Roma.[73] Como subraya Cutinelli Rendina, la libertad evocada en los *Discorsi*, de la que Roma ofrecía según Maquiavelo su más alta realización, nada tiene que ver con la moderna libertad de los individuos respecto del Estado, sino que se la concibe en términos exactamente opuestos, como libertad del Estado de sus instituciones para protegerlo de los apetitos de las facciones: el florentino ciertamente subraya cómo fue la propia sabiduría de Roma la que asignó a la parte popular la tarea de "guardia de la libertad", garantizándose la posibilidad de usar militarmente a la plebe para defender la ciudad y expandir hacia el exterior la autoridad de la ciudad.[74] Para Maquiavelo, en efecto, la fuerza de Roma reside principalmente en las armas, en el valor militar más bien que en leyes abstractas, las cuales no pueden existir ni funcionar sin buenas armas.

La virtud principal del *republicanism* maquiaveliano, celebrado de Skinner a Viroli, consiste en cambio para Maquiavelo esencialmente en la fuerza militar. Es la frase famosa del capítulo XII de *El Príncipe*: "Los principales fundamentos de todos los Estados son las buenas armas. Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas convienen haya buenas leyes, dejaré atrás razonar sobre

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*.

las leyes y hablaré sobre las armas".[75] En toda su producción literaria, Maquiavelo habla poco de las leyes y mucho de armas y del arte de la guerra. Por ello es indiscutible, según resaltan los representantes del paradigma del republicanismo, empezando por Pocock, que a diferencia de la tradición iusnaturalista y contractualista, en la republicana no figuren entre sus temas fundamentales los del contrato y el derecho —mas sabemos cuán decisivo fuese el valor militar para el contractualista Rousseau, y en relación con Hobbes basta con recordar su principio de que "los pactos sin la espada son sólo palabras y carecen de fuerza para dar seguridad de hecho a un hombre."—[76] Como para Maquiavelo, también para los contractualistas Hobbes y Rousseau, la fuerza militar es fundamental. Maquiavelo, autor del *Arte de la guerra*, se ocupa continuamente, también en los *Discorsi*, del problema militar, que había sido casi una obsesión como secretario de la república florentina, cuando se había planteado el problema de reorganizar militarmente Florencia, incapaz de conquistar Pisa, y enroló a su servicio incluso al don Micheletto de Borgia. ¡Y no han faltado las ironías sobre un Maquiavelo que intenta transformar en soldados a un pueblo de banqueros, mercantes, artesanos y campesinos, como era el florentino!

Para Maquiavelo, la convicción de la necesidad del conflicto interno no tiene un significado similar al conflicto de clases marxiano, porque al Secretario florentino no le interesa la revolución proletaria como Marx, ni la revolución en general, sino servirse del pueblo en armas para adiestrarlo en defender o expandir el Estado. La famosa contraposición entre Roma y Venecia consiste para Maquiavelo principalmente en la constatación de que la *Serenísima* no fue lo suficientemente sabia como para percibir la importancia de hacer uso del pueblo, atribuyéndole

[75] N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 58.

[76] *Leviathan*, cit., p. 163 (EW., III, p. 154).

una función que lo responsabilizase, lo mantuviese armado, a fin de servirse del mismo para expandir sus confines y ampliar su potencia; eso hizo Roma, que tuvo claro cómo "sin un gran número de hombres y bien armados una república nunca podrá crecer o, si lo hace, mantenerse".[77] Para Maquiavelo, junto a la virtud cívica de la que hablan Pocock, Skinner, Viroli y Pettit, la principal habilidad de un político, en una monarquía como en una república, es la de saber usar la fuerza, al punto de afirmar: "Y quien instaura una tiranía y no mata a Bruto, o instaura un Estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene poco tiempo".[78] Con el fin de clarificar su pensamiento, Maquiavelo se vale del ejemplo de Pier Soderini:

> un ejemplo digno de recuerdo, sucedido en nuestros días y en nuestra patria. Este es Pietro Soderini, que creía poder vencer con su paciencia y su bondad el deseo de los hijos de Bruto de restaurar otro tipo de gobierno, y se equivocó. Y aunque, por su prudencia, se daba cuenta de aquella necesidad, y de que la condición y las ambiciones de los que se le oponían le daban motivos para librarse de ellos, sin embargo nunca se decidió a hacerlo, porque, además de creer que con paciencia y bondad se podían extirpar los malos humores, y que premiando a alguno se eliminaba su enemistad, pensaba (y muchas veces lo confirmó con sus amigos) que si quería hacer frente valientemente a su oposición y derrotar a sus adversarios, le sería necesario hacerse con una autoridad extraordinaria y romper con las leyes la igualdad civil.[79]

La explícita referencia a Pier Soderini, "quien por no saber parecerse a Bruto perdió junto con su patria su cargo y su

[77] *Discorsi,* I, I, 25, pp. 77-78.
[78] *Ibidem*, III, III, 4, p. 467.
[79] *Ibidem*, III, III, 5-9, pp. 467-468.

reputación",[80] ayuda a resolver las dudas —si aún las hubiere— sobre cuál fuese la patria de Maquiavelo, sea para comprender el importante papel que atribuye a la violencia en la política. Pier Soderini no dio muerte a los jefes del partido mediceo en Florencia e intentó conquistarlos con reconocimientos y honores, pero acabó siendo derrotado con el retorno de los Medici por el ejército suministrado por Julio II. Maquiavelo, empero, elude el problema de que la causa de la caída de Pier Soderini no fueron sólo los Medici y sus amigos, a los que el Confaloniero no había querido matar, sino Julio II, quien confió al cardenal Giovanni de Medici las tropas de Cardona, dado que los Medici eran para la Iglesia la sola garantía de fidelidad de Florencia, mientras la república de Pier Soderini fue el mayor aliado de los franceses en Italia y el mayor problema para el papa. Del hundimiento de la república florentina deriva asimismo gran parte de la apasionada polémica contra la Iglesia de Maquiavelo en los *Discorsi*, y la convicción de la necesidad de usar la violencia para conquistar y mantener un Estado. Roma es el modelo de Maquiavelo también en lo relativo al uso de la fuerza política y militar.

También para Hobbes en el *Leviathan*, la fuerza de la espada es necesaria para hacer respetar el contrato que funda la *Commonwealth*, pero además de la fuerza del Estado, detentador del monopolio legítimo de la violencia, para Hobbes son necesarias las leyes, como bien cabe observar desde el *Discourse of Lawes*, en el que se advierte cuán profundo fuese su conocimiento del derecho romano. A Hobbes se le considera el fundador del Estado moderno no sólo por el artificio del contrato, sino porque intuyó genialmente que las leyes y el derecho son los pilares fundamentales para mantener en vida la soberanía, sujeta a dis-

[80] *Ibidem*, III, III, 13, p. 468.

cusión en los siglos XVI-XVII por luchas religiosas, políticas y guerras externas.

Como observamos más arriba, James J. Sheehan, en *The Problem of sovereignty in European History*, declaró cómo de los siglos XVI al XIX los Estados nacionales modernos europeos fueron creados sobre los campos de batalla, con las guerras civiles, como en Gran Bretaña, o en las barricadas, con agotadores debates parlamentarios, tratativas diplomáticas en la Europa continental; pero se les hizo estables y duraderos, sobre todo gracias a expertos del derecho, que emitieron miles de decretos y leyes a objeto de legalizar la soberanía. Casi por doquier, en Europa, el orden de las leyes sustituyó gradualmente el papel de la religión. Los siglos XIX y XX nutren para Paul Kahn una admiración casi ingenua por los códigos y las constituciones, a las que sin más fían la función de administrar la moral.[81]

Para Sheehan, los Estados nacionales territoriales modernos nacidos en el siglo XVI como monarquías absolutas, tienen como principal rival a la Iglesia de Roma, y por ello tienden a crear religiones nacionales. Las monarquías absolutas preceden a la unificación territorial de antiguas *nationes* que no hablan la misma lengua ni tienen tradiciones similares, razón por la cual el soberano necesita controlar también la religión. Dado que en el siglo XVI, en Gran Bretaña, la religión es un fundamento inseguro sobre el cual fundar un Estado, en cuanto contribuye a producir guerras civiles en grado de echar por tierra la soberanía, incluso cuando la religión es una religión nacional, como el anglicanismo, Hobbes se plantea el problema de encontrar una base más sólida que la religión para la *Commonwealth*. Individua en el contrato y en el derecho natural los fundamentos que mejor aseguran, puesto que en lugar de basarse en la religión,

[81] Cf. P. Kahn, *The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, pp. 55-56.

se fundan en la naturaleza y en una antropología que él modela según la ciencia de su tiempo.

En el *Leviathan*, Hobbes lleva a cabo una genial operación lingüística, epistemológica y política para poner la soberanía al seguro de las luchas religiosas y políticas, y hallar una forma de legitimación del Estado resistente a cualquier conflicto religioso-político. Si uno de los pilares de la antropología cristiana era el de la debilidad de la naturaleza humana, condicionada por las pasiones a causa del pecado original, Hobbes elabora una teoría de las pasiones similar a la cristiana,[82] pero fundada en la física, y en particular sobre el movimiento, a fin de eliminar la teología del campo de la episteme y la religión del de la política.[83] La ley natural, por su parte, se convierte, en el *Leviathan*, en instrumento para conferir a la soberanía continuidad y validez, más allá de las luchas religioso-políticas, cualquiera que sea la forma del Estado. En otros términos, la ley deviene el instrumento que garantiza a Hobbes continuidad y estabilidad del Estado, también en caso de cambio de la forma política, de paso de una monarquía a una república o de una aristocracia a una democracia.

Como puede verse, el pragmático y realista Hobbes se plantea el problema de fundar el Estado, mientras el artista de la

[82] Cf. M. Oakeshott, *Introduction* a T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, pp. XIX-XXI, donde sitúa a Hobbes en la tradición política agustiniana caracterizada por la voluntad y el artificio. Oakeshott expone la deuda de Hobbes en relación con la tardía tradición medieval, de la que el filósofo de Malmesbury deriva el escepticismo y el nominalismo. Cf. también W. B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, "Journal of Philosophy", III-IV (1965-66), pp.293-311, p. 295 y p. 297, para quien Hobbes mantiene un profundo vínculo con la filosofía cristiana del Estado de tradición agustiniana y por su concepción de las pasiones.

[83] Sobre la fundación por parte de filósofos como Descartes, Hobbes y Spinoza de antropologías secularizadas, basadas en la ciencia y no en la religión, cf. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 80-97.

política Maquiavelo, con su imaginación genial, fundó sobre todo el género literario de la política, en la conclusión de Carlo Dionisotti, y a ello quizá se deba que aún hoy sea uno de los autores más fantaseados. En la poderosa fascinación ejercitada por Maquiavelo, es menester asimismo considerar la fascinación de su Florencia, la ciudad donde el Renacimiento creó un *boom* en el mercado de las artes y de la arquitectura, porque los Medici, como ha subrayado Niall Ferguson en 2003 en *The Ascent of Money*, hicieron fortuna aplicando la matemática oriental al dinero. Las "pelotas" del estandarte de los Medici eran monedas y el sistema bancario italiano se convirtió en modelo para las naciones europeas del norte, como Holanda e Inglaterra, pero también para los suecos. Esta ciudad de desprejuiciados banqueros, con sedes en las mayores ciudades europeas, refinados diplomáticos y políticos consumados, que construían grandes palacios e iglesias espléndidas, en óptimas relaciones con el papa, con cardenales y papas de la propia familia, con una corte de los mejores arquitectos, pintores, escultores y científicos italianos, donde un fraile ferrarés con sus apocalípticas previsiones sobre Florencia, descrita como una nueva Sodoma y Gomorra, contribuyó, luego de la muerte de Lorenzo, a la expulsión de los Medici, es ciertamente un observatorio fascinante para los historiadores del país. El propio Maquiavelo asumió el cargo de secretario pocos días después de la quema de Savonarola, y no han faltado las controversias en torno al fin del fraile, por el que jamás mostró simpatía en sus escritos.[84] Probablemente, sin la Florencia renacentista, con sus grandes banqueros, artistas famosos en todo el mundo, con frailes apocalípticos que terminaron en la hoguera, sus conjuras y sus esplendores, tampoco la fascinación ejercida por Maquiavelo habría sido la misma.

[84] Cf. S. Bertelli, *Machiavelli and Soderini*, "Renaissance Quarterly", 28, N. 1, (Spring, 1975), pp. 1-16, pp. 3-5.

Nicolás Maquiavelo y la "monarquía del Turco"

Giorgio E. M. Scichilone

1. El miedo al Turco en el mundo maquiaveliano

> … Quando quel principe non sia qualche principe barbaro, destruttore de' paesi e dissipatore di tutte le civiltà degli uomini, come sono i principi orientali.[1]

La imagen más violenta e inevitable de los gobernantes orientales que aparece en las obras de Maquiavelo, cuya hipóstasis se cristalizará en el monarca de los turcos, se observa en el tratado sobre las repúblicas. Aquí, el comentarista moderno de Tito Livio se deja llevar por el eco, muy sugestivo, de un miedo que desde la Edad Media amenazaba al Occidente cristiano y que alcanzará su punto culminante con la caída de la segunda Roma, Constantinopla.

[1] N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, con la introducción de G. Sasso y notas de G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1999, II, 2, p. 301 [todas las notas de los *Discursos* se refieren a esta edición].

La otra cara de esta angustia colectiva se encuentra en una de las obras de arte más grandes de la comedia italiana, *La Mandrágora*,[2] pues, siendo una comedia, encontramos en ella la sátira. Existe en esta obra un pasaje curioso que se diría ajeno a la trama. El monje Timoteo, no se sabe si abad o cura (el *prólogo* voluntariamente no lo aclara, pero se trata de la encarnación de la Iglesia y de su dignidad temporal), dialoga con una mujer, la cual ha confesado pecados sexuales realizados en el pasado y condenados por el magisterio eclesial, a los cuales el marido, ahora difunto, la obligaba. Pero la piedad de la mujer se dirige ahora al alma del marido, por lo cual pregunta al monje si a causa de esos pecados (la alusión es a la sodomía) su marido podría perder la gracia de estar en el purgatorio. Sin embargo, tan pronto se aseguró al respecto, en modo singular, la misma pide, sin que nada justifique un símil pasaje de argumento, otra opinión al monje, esta vez no sobre cuestiones religiosas sino político-militares, es decir, sobre la posibilidad que tienen los turcos de pasar por Italia: "Si ustedes no rezan, sí". A ambas preguntas las traiciona una fuerte preocupación, el infierno (religioso) para el marido y el infierno (político) para Italia, y van unidas, con magistral ironía, por un motivo erótico, la sodomía (vicio difuso en Florencia contra el cual Savonarola luchó) y el suplicio atroz del empalamiento practicado por los turcos: "¡Dios nos ayude con estas diabluras. Tengo terror de ser empalado!". Los ruegos, en ambos casos, están dirigidos a detener los males que la mujer teme. Las misas para los difuntos para salvar el alma del hombre; y las oraciones, a las cuales el monje exhorta a la mujer, para alejar el temible y diabólico peligro turco.

[2] N. Maquiavelo, *La Mandragora*, editado por G. Inglese, Bolonia, Il Mulino, 1997, acto III, escena III, pp. 66-67.

De hecho, la ansiedad por la amenaza turca en aquellos tiempos era enorme.[3] Justo en el año de la composición y la inmediata representación de la comedia (1518, periodo en el cual Maquiavelo probablemente trabaja aún en los *Discursos*) el mismo papa León X intenta organizar, no sin habilidad (¿representada en la comedia?), una cruzada contra los turcos[4] como carta para

[3] Cfr. M.P. Gilmore, *La amenaza turca*, en Id., *El mundo del Humanismo* (1453-1517) (1952), traducción italiana de M. Luzzati, La Nueva Italia, Florencia, 1977, pp. 11-29; F. Bebinger, *Mahoma el Conquistador y su tiempo* (1953), traducción italiana de E. Polacco, Turín, Einaudi, 1957; S. Runciman, *La caída de Constantinopla 1453* (1965), traducción italiana de M.L. De Luigi Rotondi, Milán, Feltrinelli, 1968; R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk* (1453-1517), Nieuwkoop, de Graaf, 1967; R. Minuti, *Mito y realidad del despotismo otomano: notas al margen de una discusión dieciochesca*, "Estudios dieciochescos", 1 (1981), pp. 35-39; L. Valensi, *Venecia y la Sublime Puerta. El nacimiento del déspota* (1987) traducción italiana de A. Pasquali, Bolonia, El Mulino, 1989; G. Motta (editado por), *Los Turcos, el Mediterráneo y la Europa*, Milán, Angeli, 1998, en particular el ensayo de M. Caffiero, "La profecía de Lepanto". *Historia y uso político de la santidad de Pio V*; C. Dionisotti, *La guerra de Oriente en la literatura veneciana del Quinientos*, en Id*., Geografía e historia de la literatura italiana*, Turín, Einaudi, 1999, pp. 163-182.

[4] Cfr. L. Von Pastor, *Los esfuerzos del Papa para la cruzada, sobre todo en los años 1517 y 1518*, en Id., *Historias de los Papas*, vol. IV, León X, traducción italiana de A. Mercati, Roma, Desclée, 1921, pp. 136-162. La capacidad del Papa, según los historiadores y observadores contemporáneos, sería la "invención" del formidable enemigo externo a Europa para alejar las guerras de Occidente. Lo mismo Guicciardini en su *Historia de Italia* (1537-40) se refiere a un papa "asustado" que utiliza ante todo la "ayuda divina" ("devotissime supplicazioni alle quali andò egli co' piedi nudi"); y "dipoi voltatosi a pensare e a trattare degli aiuti umani scrisse brevi a tutti i principi cristiani, ammonendogli di tanto pericolo e confortandogli che, deposte le discordie e contenzioni, volessino prontamente attendere alla difesa della religione e della salute comune la quale stava continuamente sottoposta a gravissimi pericoli se non con gli animi e con le forze unite di tutti non si trasferisse la guerra nello imperio del Turco e assaltassesi lo inimico nella casa propria" (F. Guicciardini, *Historia de Italia*, en Id., Obras, 2 vol., editado por E. Lugnani-Scarano, Turín, Utet, 1981; XIII, 9, p. 1300).

jugar en la política italiana y europea, explotando la impresión diabólica[5] que los infieles despertaban en Occidente.

En consecuencia, esta pesadilla angustiaba a Europa, después que Mahoma II había conquistado, en 1453, Constantinopla, cuyo nuevo nombre será una consagración de la nueva potencia mundial: Estambul*, ein ten polin*, "la ciudad por excelencia". No podía existir espanto más grande para el Occidente cristiano que asistió impotente a la caída de la capital del imperio de Oriente, reproduciendo aquel sentido de turbación que el mundo había sufrido un milenio antes por el Saqueo de Roma por parte de los visigodos de Alarico: "... perchè questo medesimo anno (1453) —leggiamo nelle *Istorie Fiorentine*— Maometto Gran Turco aveva preso Gostantinopoli e al tutto la Grecia insignoritosi. Il quale acquisto sbigottì tutti i cristiani, e più che ciascuno altro i Viniziani e il papa, parendo a ciascuno già di questi sentire le sue armi in Italia".[6]

[5] Jean Delumeau subraya cómo sobre todo la Iglesia enfatiza la amenaza turca, otorgando a los infieles connotaciones diabólicas, y exhortando al pueblo y a las clases dirigentes a armarse contra los otomanos. En el mundo cristiano Erasmus y Lutero manifiestan dicha ansiedad de una manera diferente. En 1529 el Reformador, comparando el Turco al diablo, escribe el *Von Kriege wider die Turken*, donde el complot satánico se hace particularmente preocupante por una alianza del Papa con los musulmanes que juntos sitian el cristianismo. La réplica del humanista holandés, del año siguiente en el *De bello Turcis inferendo*, escrita por la insistencia de los Habsburgo, preocupados por la visión apocalíptica luterana, y entonces, a pesar de su severidad, menos angustiosa: una vez frustradas las vías de negociación, que se mantienen fieles a su pacifismo completo, Erasmus empieza a apoyar la necesidad de una guerra defensiva contra los turcos: cfr. J. Delumeau, *El miedo en Occidente* (siglos XIV-XVIII) (1978), traducción italiana de P. Traniello, Turín, SEI, 1979, pp. 404-417.

[6] N. Maquiavelo, *Historias Florentinas*, editado por F. Gaeta, Milán, Feltrinelli, 1962; VI, 32, p.

Sobre este temor, Maquiavelo, siendo secretario de la segunda cancillería de Florencia, quiso aprovecharse de tal preocupación cuando Soderini estaba empeñado en hacer aprobar, contra las resistencias interesadas, una indispensable reforma tributaria que pudiera restaurar la finanza pública y establecer milicias ciudadanas. El discurso preparado para la ocasión, que representa un verdadero ensayo de retórica, tiene su ápice dramático justo en el ejemplo de aquella trágica y emblemática vicisitud:

> E' si debbe molti di voi ricordare quando Gostantinopoli fu preso del Turcho. Quello imperadore previde la sua ruina: chiamò e' suoi cittadini, non potendo con le sue entrate ordinarie provedersi, espose loro e' pericoli, monstrò loro e' rimedi; e' se ne feciono beffe. La obsedione venne. Quelli cittadini che haveno prima poco stimato e' ricordi del loro signore, come sentirno suonare le artiglerie nelle lor mura, e' fremere lo exercito de' nemici, corsono piangendo allo 'mperatore co' grembi pieni di danari; e quali lui cacciò via dicendo: —Andate ad morire con cotesti danari, poichè voi non avete voluto vivere senza epsi.[7]

Ciertamente, concluyendo las *Historias Florentinas*, el eco es de diferente naturaleza. El elogio final de Lorenzo de Médici redefine los cánones del miedo del Turco. La referencia grandiosa y fantástica al lejano Oriente sirve para exaltar (y dilatar) las virtudes del Magnifico: "il Soldano con i suoi oratori e suoi doni

[7] N. Maquiavelo, *Parole da dirle sopra la previsione del denaio, facto un poco di proemio e di scusa*, en J.-J. Marchand, *Nicolás Maquiavelo: los primeros escritos políticos* (1499-1512). *Nacimiento de un pensamiento y de un estilo*, Padua, Antenore, 1975, pp. 414-415. Citaré todos los escritos de la época de la Secretaría por la edición dada en apéndice del volumen de Merchand, a quien también se refieren por el contexto histórico en el cual se colocan los diversos textos maquiavélicos del periodo indicado.

lo vicitò e presentò; il gran Turco gli pose nelle mani Bernardo Bandini, del suo fratello ucciditore. Le quali cose lo facevano tenere in Italia mirabile".[8]

Maquiavelo no habla de eso, pero en aquella ocasión el gobernante de Florencia, como señal de agradecimiento a Mehmet II, había hecho acuñar "una medaglia celebrativa che ritraeva da un lato il profilo del Conquistatore e dall'altro la figura di un vincitore su un carro trionfale tirato da due cavalli al trotto guidati da Marte, il dio della guerra; tre donne, rappresentanti ciascuna un impero —Asia, Trebisonda y Grecia— seguivano incatenate il carro del trionfatore".[9] Al evidenciar la sobrehumanidad del vencedor, éste viene colocado arriba, divinizado, lejano e intocable por los esclavos, por el mundo inferior. Es probable que a Berthold de Juan, el medallista al cual había sido comisionado el trabajo, se le hubiesen dado instrucciones precisas acerca del modo de representar al Gran Gobernante; sin embargo, no deja alguna duda el hecho de que en aquella representación se expresara una difusa percepción de la sociedad oriental y de su modo de organización política, que no encuentra ninguna respuesta o precedente en la sociedad, en la historia y en la política occidentales. La dimensión divina y vertical del poder es lo que se imagina de los imperios orientales.[10] Maquiavelo la sugiere

[8] N. Maquiavelo, *Historias Florentinas*, cit., VIII, 36, p. 884.

[9] L. Perini, *El pensamiento político desde Maquiavelo hasta la razón de Estado*, en N. Tranfaglia-M. Firpo (editado por), *La Historia*, vol. IV; *La Edad Moderna*, Turín, Utet, 1986, p. 844.

[10] Cfr. L. Perini, *El pensamiento político desde Maquiavelo hasta la razón de Estado*, *op. cit.*, pp. 379-412. El ensayo de Perini comienza propio de la anécdota de la medalla acuñada por Lorenzo que, trenta y cinco años antes del Príncipe, menciona ya "un'immagine dell'Oriente che faceva risaltare il "verticalismo" di rapporti —trionfatore, despota divinizzato in alto e schiavi in basso— che non trovava termini di confronto con la tradizione occidentale, dove la struttura della gerarchia del feudalesimo era organizzata attorno al principio della "reciprocità" e

en *El Príncipe*, pero esta representación tiene detrás de sí una larga historia, dado que es Aristóteles quien concede autoridad "científica" a aquella percepción de la "diversidad" asiática que la cultura griega había empezado a elaborar.

2. La contraposición Oriente-Occidente en el Humanismo cristiano hasta *El Príncipe*

Esta historia empieza con la misma política, aun antes que de esto escribiera Aristóteles. Ya la palabra *política* nos debería decir que lo que nosotros comúnmente entendemos con el concepto que el término evoca —el modo de regular la vida asociada entre individuos y grupos que no sea la pura violencia— tiene un origen inequívoco.

En el paradigma de la política, Roma se convirtió en la patria del derecho y el símbolo de la potencia (republicana o imperial), pero el paradigma mismo se forja con la *polis*. El elogio de Pericles de las instituciones democráticas constituye el fundamento de la civilización occidental; la ciudad es el lugar de la política y Atenas se convierte en su metáfora. Fuera de Atenas —de la *polis*—no existe la política. Los viajeros griegos que se encuentran alejados de los confines de la patria descubren que la voz de los bárbaros es similar a aquella de los pájaros. La separación de la *polis* no es sólo física, sino que se trata de un alejamiento antropológico; aquellos que no son griegos, ni ciudadanos, o los hombres que no participan de la vida política, si no son dioses, se degradan hasta convertirse en animales. El contraste sirve para dar conciencia de la propia identidad, sobre todo cuando la

la struttura corporativa "orizzontale", per quanto insidiata e minacciata, aveva fino allora difeso una propria vita sociale indipendente". (p. 380) Para una interpretación diferente ver F. Babinger, *Mahoma el Conquistador y el su tiempo*, cit., p. 576.

polis está amenazada por un peligro externo extraordinario: la alteridad respecto a Atenas es el imperio persa.

Es así que una misma situación de poder, el gobierno ilimitado de uno solo, es tiranía si se refiere a la *polis*, despotismo en relación con los bárbaros. La denuncia de un gobierno ilegítimo en cuanto resultado de la usurpación violenta e ilegal por la práctica de dominio opresivo, cae ahí donde el poder arbitrario y absoluto es ejercido en conformidad a la naturaleza servil del pueblo, el cual acepta voluntariamente someterse a un poder similar. Según tal impostación, resulta perfectamente normal que los asiáticos sean gobernados según aquella relación de dominio que en Grecia es prepolítica, confinada a la dimensión privada de la vida doméstica —la relación entre el dueño y sus esclavos, "come se per natura schiavo e barbaro fossero la stessa cosa"—.[11] Un hombre manda sobre pueblos que por su naturaleza "sottostanno al dominio dispotico senza risentimento".[12] Lo que hace legítimo el despotismo e intolerable la tiranía es entonces, ante todo, el lugar, Oriente y Occidente, o sea la naturaleza de los habitantes de estas opuestas áreas del mundo.[13]

Todo esto sobreviene en particular de dos celebres pasajes de la *Política* en los que Aristóteles precisa que Grecia es amante de la libertad, mientras que a los pueblos de Asia se ajusta por naturaleza el gobierno servil.[14] No se trata de una idea nueva en la cultura griega. Esquilo, por ejemplo, había dado al respecto una vivaz representación en *Los persas*. Sin embargo, encon-

[11] Aristóteles, *Política*, I, 8, 1252 b (citamos desde la traducción italiana de R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 5).

[12] Aristóteles, *Política*, III, 14, 1285 a 21-22 (traducción italiana cit., p. 102).

[13] Cfr. N. Bobbio, *Despotismo*, en N. Bobbio-N.Matteucci-G. Pasquino (dirigido por), *Diccionario de Política* (1983), Milán, TEA, 1990, pp. 320-321, y el ensayo de M.Paola Mittica y Silvia Vida *Despotismo y Política en Aristóteles*, en ese volumen.

[14] Cfr. Aristóteles, *Política*, III, 14, 1285 a 20-22 y VII, 7, 1327 b 23-33.

trarla repetida en el Estagirita, la primera obra sistemática de política del pensamiento occidental y ligada al análisis de las formas de poder, es decir a un aspecto esencial de la filosofía y la ciencia política, le confiere una autoridad cultural que, como documenta la presente obra, le permitirá recorrer con extraordinaria suerte los siglos.

Es probable que cuando Maquiavelo escribe sobre esto en sus obras sea inconsciente de encontrarse al comienzo de la reposición y actualización de un antagonismo categorial que tendrá un enorme eco en el debate político de los siguientes siglos;[15] ciertamente existe en el pensador florentino la conciencia de la tradición de esta oposición sobre la cual regresan, entre Edad Media y Humanismo,[16] los conocedores e intérpretes del "maes-

[15] Cfr. V. De Caprariis, nota 10, en N. Maquiavelo, *El Príncipe y otros escritos*, Bari, Laterza, 1962, p. 29. En sus estudios sobre la "suerte" de Maquiavelo en el pensamiento político moderno, Giuliano Procacci señaló que sobre todo en Francia, se ha incorporado la oposición entre el reino francés y el despotismo turco que aparece en *El Príncipe*, de extremo interés es por lo tanto G. Procacci, *El Turco y el Parlamento*, en Id. *Maquiavelo en la cultura europea de la Edad Moderna*, Roma-Bari, Latera, 1995, pp. 171-183.

[16] El tema de la recepción de la *Política* aristotélica en el Humanismo requeriría un análisis por separado. Sobre la presencia específica de Aristóteles en Maquiavelo, en la que en el pasado comenzó una cuestión filológica que se ha inspirado en una famosa frase de Vettori a Maquiavelo, sobre las repúblicas "divulse" —del que, en sentido estricto, la *Política* no habla (y quizá por eso el ex secretario habría respondido a su amigo de no saber qué cosa hubiese dicho Aristóteles a este respecto)— ver *Discursos*, III, 26, donde la *Política* está explícitamente mencionada. Sobre el tema, consulte G. Sasso, *Nicolás. Maquiavelo*, 2 voll., Bolonia, Il Mulino, 1993, vol. I: *El pensamiento político*, p. 42, nota 32. Además de eso, refiérase, siempre de Sasso, al fundamental y poderoso *Maquiavelo y los antiguos y otros ensayos*, 4 vol., Milan-Nápoles, Ricciardi, 1988 (entre las muchas referencias posibles para el problema cfr. vol. II, pp. 445-448, donde se dice, entre otros: "Note, invece, senza possibilità di dubbio, in sé stesse o nelle esposizioni di scuola, gli furono le analisi che, nella *Política*, Aristoteles dedica al tema della tirannide").

tro di color che sanno", desde Alberto Magno hasta Dante, desde Tomás de Aquino hasta Marsilio de Padua, en diferentes formas. Hasta las prédicas y el tratado político del Savonarola, como del "divino dottore", comentador por excelencia de Aristóteles, es el hijo espiritual.

Al comienzo, porque la "Modernidad", de la cual la reflexión de Maquiavelo es una significativa formulación primigenia, repite en nuevas y más cónsonas categorías políticas —la antítesis, como veremos, de la monarquía turco-otomana con aquella francesa de su tiempo— la antigua distinción aristotélica entre Occidente y Oriente. Lo que hace diferente las formulaciones maquiavélicas del sentido común europeo, ya sea medieval y después renacentista, es el contexto en el cual las primeras están insertas. En el secretario florentino, las imágenes del Turco que forman parte de los miedos y los mitos colectivos —que reencontramos también en el máximo intelectual europeo del periodo, Erasmo de Rotterdam— se destacan para asumir un valor más objetivo y "científico", funcional al nuevo discurso político que Maquiavelo desea elaborar, y no como una simple resonancia de ancestrales prejuicios o serviles recepciones de una aún tradicional autoridad.

Más, en general, preciosos son los ensayos de E. Garin (en particular *Las traducciones humanísticas de Aristóteles en el siglo XV*, "Atti dell'Accademia fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria" [1950], vol. XVI, pp. 56-104); véase también M. Riedel, *Aristotelismo y Humanismo*. A la recepción de la "*Política*" de Aristóteles al comienzo de la Edad Moderna, en Id. *Metafísica y meta política. Estudios sobre Aristóteles y sobre el lenguaje político de la filosofía moderna* (1975), trad. italiana de F. Longato, Bolonia, Il Mulino, 190, pp. 133-152; G.C. Garfagnini, *Maquiavelo y la Filosofía Medieval*, en *Cultura y escritura de Maquiavelo*, Actas de la Conferencia de Florencia-Pisa, 27-30 octubre 1997, Roma, Salerno, 1998, pp. 63-80; y los primeros capítulos del libro bueno de G. Cambiano, *"Polis". Un modelo para la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 3-132.

Queda una aclaración por hacer, que la tradición occidental que llega al Humanismo continúa identificándose con el pensamiento cristiano.[17] El corolario que de esto deriva, y que aquí interesa, es que el despotismo oriental es irreligioso, mientras que la libertad política, a la cual la natural dignidad del hombre aspira, es cristiana. Los asiáticos, los turcos y los pueblos siervos por naturaleza, son los infieles. Alejados de Dios, estos pueblos se procuran un déspota. En la idea de cruzada, después de la caída de Constantinopla, se inserta esta ulterior contraposición que el sutil humanista Eneas Silvio Piccolomini, devenido papa con el nombre de Pío II, hace solemne con aquel increíble acto que es la carta a Mahoma II por su conversión.[18]

[17] Cfr. F. Chabod, *Historia de la idea de Europa* (1961) Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 47: "Senonchè occorre pure avvertire che cultura è, ancora, strettamente connessa con religione; che, cioè, l'Europeo è ancora il 'cristiano'; che la parola suprema rimane christianitas, res publica christiana, christianus populus, in cui si fonde anche il fattore culturale".

[18] Pius PP II, *Epistola ad Mahumetem*, versión italiana editada por G. Toffanin, Nápoles, Peronti, 1953. "Storicamente —dice Toffanin en su Introducción (p. x)— la lettera resta un enigma". Si el Romano Pontífice ha creído realmente poder convertir al Conquistador explicándole la diferencia entra la Verdad de Cristo y los errores del Islam, es muy complejo. La carta ha desconcertado a los historiadores que han visto ese acto, por sí clamoroso, ser negado por la simultánea preparación de la cruzada del Papa contra el infiel. Anciano y enfermo, encontrará la muerte precisamente en Ancona, listo para salir en el Oriente, a la cabeza de un ejército en malas condiciones, esperando en vano las ayudas de los estados cristianos para la expedición religiosa y militar que ningún príncipe europeo fue capaz o quiso hacer frente. Tampoco podemos decir que el Sultán ha encontrado atractiva la propuesta de seguir los pasos de Constantino, Clovis y otros reyes paganos y bárbaros que, con su conversión, habían llevado a la Iglesia de Cristo poblaciones enteras. En todo esto, una parte sigue siendo incuestionable, y es la nota realista que aparece entre los temas papales, es decir, el reconocimiento en Asia del Imperio de un solo hombre: "Vi nomineremmo imperatore dei Greci e dell'Oriente, e allora sareste di diritto padrone di ciò che ora occupate con forza" (p.10). Conocedor, como pocas personas de su tiempo, del mundo, por erudición y experiencia directa, Piccolomini,

Entre la epístola papal (1461) y *El Príncipe* maquiaveliano existen, además, ya sea bajo el perfil cronológico, como bajo aquel de la oficialidad humanístico-cristiana, dos muestras diferentes de la *christianitas*, Savonarola y justamente Erasmo. Como en Piccolomini,que percibía la imposibilidad de la cruzada contra el turco por el "fraccionamiento" del poder en Europa contra la poderosa "unidad" del imperio otomano (pero, ¿no se insinuaba, quizás, en esta preocupación, la idea de que la "multiplicidad" europea fuera el fruto de aquella libertad que la "compacidad" islámica negaba?), el monje dominicano elogió la libertad italiana que divide la *provincia* en tantos estados, no tolerando *estos* pueblos el dominio de uno solo ("un solo príncipe"). A menos que no se les tiranice:

> Ma se noi esaminiamo bene le sentenzie e ragioni delli sapienti così filosofi naturali come teologi, cognosceremo chiaramente che, considerata la natura di questo popolo, non li conviene tale governo. Però che dicono tale governo convenirsi alli popoli che sono di natura servile, come quelli che mancano di sangue, o di ingegno, o dell'uno e dell'altro [...]; e quelli che hanno ingegno, ma mancan di sangue, essendo pusillanimi, si lascian facilmente sottomettere a un solo principe e quietamente vivono sotto quello, come son li popoli orientali, e molto più quando mancassino in l'una e l'altra parte. Ma

antes de devenir Papa, no se hacía ilusiones sobre el resultado de la cruzada lanzada por el Papa Nicolás V, el 30 de septiembre del año de la caída de Constantinopla: "Ogni Stato [europeo] ha il suo principe, ogni principe ha i suoi interessi personali. Quale voce potrebbe mai essere tanto eloquente da riunire sotto una medesima bandiera tante potenze discordi ed ostili? E quand'anche si riunissero in armi, chi mai oserebbe assumerne il comando?" Quizá para ocultar una debilidad intrínseca, además del camino de la persuasión, la carta contiene un elogio de las virtudes políticas y militares de los Estados europeos. Otra vez la carta señala una visión concreta de las fuerzas implicadas, y que nos importa: la *pluralidad* de las naciones europeas que el Papa opone a la *unicidad* del Imperio de Oriente.

> li popoli che sono ingegnosi e abundano di sangue e sono audaci, non si possono facilmente reggere da uno, se lui non li tiranneggia; perchè continuamente, per lo ingegno, vanno machinando insidie contra il principe, e per la loro audacia facilmente le mettono in esecuzione, come si è visto sempre in Italia, la quale sappiamo per esperienza dei tempi passati insinuo al presente, che non ha mai potuto durare sotto el reggimento di uno principe: anzi vediamo che, essendo piccola provincia, è divisa quasi in tanti principi quante sono le città, le quali non stanno quasi mai in pace.[19]

La tiranía es entonces posible también en Italia (que de Europa es la parte noble, si afuera de ella existen los bárbaros), pero permanece contraria a la naturaleza y a las costumbres de sus pueblos. No es así para "li popoli orientali", que aun teniendo ingenio permanecen pusilánimes, y "si lascian facilmente sottomettere a un solo principe, e quietamente vivono sotto quello". Para Savonarola resulta aceptable la distinción aristotélica, pero el fundamento de la continua inventiva, con la cual se resuelve su *Tratado sobre el regimiento y el gobierno de la ciudad de Florencia*,[20] contra la tiranía como gobierno y contra el tirano como hombre disoluto (son evidentes las referencias a los Médicis), está en la ecuación entre Dios y la libertad: "... il governo che Dio esercita sugli uomini si attua per il tramite

[19] G. Savonarola, *Sermones sobre Hageo y Tratado sobre el regimiento y el gobierno de la ciudad de Florencia*, en Edición nacional de las obras, editado por L. Firpo, Roma, Belardetti, 1965, vol. I, pp. 446-447. Para las fuentes aristotélicas de Savonarola véase E. Garin, *Investigaciones sobre los escritos filosóficos de Girolamo Savonarola*. *Obras inéditas y perdidas*, en Id., *La cultura filosófica del Renacimiento italiano. Investigaciones y actas, Florencia*, Sansoni, 1992, pp. 201-212.

[20] El Tratado fue realizado al comienzo de 1498 por expreso deseo de la Señoría: cfr. R. Ridolfi, *Vida de Jeronimo Savonarola*, con notas agregadas de A.F. Verde, Florencia, Las cartas, 1997, p. 173.

dell'autogoverno degli uomini stessi".[21] El tirano que niega la libertad es a su vez la negación de Dios.[22] Sin embargo, o quizás por esto, los términos negativos de aquella ecuación son completamente inmediatos para los pueblos orientales. Los infieles son *naturaliter* serviles, sin Dios y sin libertad.

Como es sabido, Erasmo dedicó su obra de literato a la execración de las guerras, hasta confutar la doctrina católica que bajo determinadas condiciones las justificaba, aunque parece que termina por admitir, no sin la consabida prudencia, aquellas contra los turcos.[23] Al sostener la primera idea y la segunda posibilidad, en el *Lamento de la Paz* aparece una afirmación que sutilmente liga el concepto de "tirannide" (oriental) al de su intrínseca impiedad religiosa: *"*Aggiungerò —cosa che potrà sembrare ancora più incredibile— che gli spiriti del male (*impii spiritus*), primi operatori un tempo e ancor oggi della frattura fra il cielo e l'umanità, sono pur uniti da un accordo reciproco e, per bieca che sia, rispettano volontariamente la tirannide da cui

[21] M.D'Addio, *El tiranicidio, en Historia de las ideas políticas, económicas y sociales*, dirigida por L. Firpo, vol. III, *Humanismo y Renacimiento*, Turín, Utet, 1987, p.534. Cfr. J. Savonarola, *Sermones sobre Hageo*, cit., pp. 438-439 y *passim*.

[22] Cfr. M. D'Addio, *El tiranicidio*, cit., p. 538: "Per Savonarola il tiranno è l'incarnazione del male, in tutte le sue manifestazioni: è proprio nel tiranno che possiamo vedere il "volto demoniaco del potere".

[23] Por ejemplo, en el *De bello turcis inferendo*, que hemos mencionado, y en el *Institutio principis christianis* (1516): "Non credo che si debba muovere avventatamente guerra neanche ai Turchi, se rifletto fra me che il dominio di Cristo è nato e si è propagato in maniera assai diversa da questa [...]. Ché anzi, a guardare come sono oggi gli uomini con i quali si combattono tali guerre, c'è proprio da temere che siamo noi a diventare Turchi anziché rendere quelli cristiani. Cerchiamo prima di esser cristiani autentici, e poi, se se darà l'occasione, andiamo pure a combattere i Turchi" (Erasmo de Rotterdam, *La educación de un príncipe cristiano*, editado por M. Isnardi Parente, Mapoles, Morano, 1977, p. 163).

sono governati".[24] *De cualquier tipo que sea su pacto los "impii spiritus" son gobernados por consenso de una "tirannide"*. Se nota la incredulidad del humanista para comprender cómo los demonios, que por definición dividen (a Dios de los hombres y a los hombres entre sí), puedan encontrar entre ellos un acuerdo y voluntariamente someterse a la tiranía de uno solo. Continúa Erasmo: "I Turchi offrono sacrifici ai demoni; ma se per costoro non c'è vittima più gradita di un cristiano immolato da un cristiano, sei forse diverso, dimmi, da un Turco? [...]. Chi parteggia per i Turchi, chi è amico dei demoni, offra sovente sacrifici di questa specie"[25]. La "tirannide" (oriental) es demoniaca, inhumana, innatural.[26] Sólo los espíritus del mal, los demonios —y los turcos— soportan *voluntariamente* un gobierno similar.

La primera edición de la *Querela Pacis* fue publicada en diciembre de 1517, cuatro años antes de que Maquiavelo compusiera el *De principatibus.*

[24] Erasmo de Rotterdam, *El Lamento de la Paz*, editado por C. Carena, Turín, Einaudi, 1990, p. 11. Texto original: *"Addam, quod magis etiam mirum videatur, impii spiritus, perquos caelitum atque hominum concordia primum dirupta est et hodie rumpitur, tamen inter se foedus habert suamque illam qualemcunque tyrannidem consensu tuentur"*. El humanista utiliza el término *tyrannis*, el mismo utilizado por Savonarola, pero es evidente por referencia al *consensus* que el concepto es en esto caso similar a lo aristotélico del "despotismo oriental".

[25] Erasmo de Rotterdam, *El Lamento de la Paz*, cit., p. 57.

[26] La tiranía como gobierno contra la naturaleza y anti-cristiano se confirma en la obra politica mas importante del Humanista: "Se è vero che la natura ha fatto tutti gli uomini liberi e che la servitù è stata introdotta contro natura cosa che riconoscono anche le leggi dei pagani, rifletti come sia disdicevole ad un cristione arrogarsi il titolo di padrone su altri cristiani che neanche le leggi hanno considerato servi e che Cristo ha riscattato da ogni servitù" (Erasmo de Rotterdam, *La educación de un príncipe cristiano*, cit., p. 94).

3. “Despotismo oriental” e idea de Europa

3.1. Asia: “uno principe e tutti li altri servi”

Cuando al final del siglo XV el peligro turco amenazó también a Venecia, la República envió a las cortes europeas a sus embajadores para solicitar ayuda contra los infieles, con los cuales, por cierto, no se había preocupado, tampoco después se hará cargo, de estrechar tratados comerciales o alianzas militares secretas. “Dopo tanta fortuna, a Venezia l’allarme suona improvviso con un’urgenza che tradisce il panico”,[27] y la oración del embajador veneciano Pedro Pasqualigo dirigida a Emanuele I, rey del Portugal, y publicada en la patria en 1501, significativamente apela justo a un concepto antiguo e influyente, la contraposición entre Occidente y Oriente, declinada en términos corrientes de cristiandad y barbarie: “Se il pericolo oltremodo tremendo che incombe sulla religione cristiana è trascurato, volesse il cielo che ciò sia falso, non accada presto che questo incendio che adesso affigge la repubblica veneta, che un tempo affisse la Grecia, presto debba affiggere l’intera Europa”.[28] Hay continuidad entre la memorable lucha vital de Grecia contra los persas y aquella actual entre Venecia, baluarte europeo, y los turcos. Será Maquiavelo quien resalte el elemento religioso de esta contraposición que todavía el embajador veneciano, aunque solo retóricamente, propone.

[27] C. Dionisotti, *La guerra en el Oriente en la literatura veneciana del Quinientos*, cit., p. 166.

[28] Citado por C. Dionisotti, *La guerra en el Oriente en la literatura veneciana del Quinientos*, cit., p. 166. Traducción del latín, mía.

El cambio en una similar impostación de la cuestión, tenía que ser de hecho operado por quien se sentía menos ligado y obligado a la *christianitas*: "E poiché è del Machiavelli, non potrà che essere una formulazione di carattere politico".[29]

El lugar principal de tal formulación se encuentra en el IV capítulo de *El Príncipe*, donde se pregunta "per qual ragione il regno di Dario, il quale da Alessandro fu occupato, non si ribellò da' sua successori dopo la morte di Alessandro" . Para responder a dicha cuestión que él mismo se hace, Maquiavelo reformula y relanza, según muchos de sus intérpretes,[30] la contraposición aristotélica entre organización política de tipo oriental, o sea propia de pueblos por naturaleza "servili", y organización política de tipo occidental, propia de los pueblos libres. Conviene reportar en extenso la reflexión del autor, consignada en un fragmento célebre:

[29] F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., p. 48.

[30] *In primis* de F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., pp. 48-57 y *passim*; Id. *Los caracteres políticos de Europa en el pensamiento de Maquiavelo* (1956), en *Escritos sobre Maquiavelo*, Turín, Einaudi, 1964, pp. 403-406, y, a su paso, de N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Giappichelli, Turín, 1976, en particular el capítulo sobre Maquiavelo (pp. 67-85); Id., *Despotismo*, cit., p. 322; Id., *Teoría general de la política*, editado por M. Bovero, Einaudi, Turín, 1999, pp. 610-611; N. Matteucci, *En busca de la política. Desde Maquiavelo hasta Tocqueville*, Bolonia, Il Mulino 1984, pp. 50-57 y 70-94; Id., *Gobierno (formas de), en Enciclopedia de las ciencias sociales*, vol. IV, Roma, Instituto de la Enciclopedia italiana, 1994, pp. 421-423; y, por último, de D. Felice, *La opresión y la libertad. La filosofía y la anatomía del despotismo en el pensamiento de Montesquieu*, Pisa, Ediciones ETS, 2000, pp. 23, 32 (nota 39), 50 (nota 101), 52 (nota 114), 71-72 (nota 205), 91, 102, 111.

> Rispondo come e' principati, de' quali si ha memoria, si truovono governati in dua modi diversi: o per uno principe e tutti li altri servi; e' quali come ministri, per grazia e concessione sua, aiutano governare quello regno; o per uno principe e per baroni e' quali non per grazia del signore, ma per antiquità di sangue, tengano quel grado. Questi tali baroni hanno stati e sudditi propri, e' quali gli ricognoscono per signori e hanno in loro naturale affezione. Quelli stati che si governano per uno principe e per servi, hanno el loro principe con più autorità; perché in tutta la sua provincia non è uomo che riconosca alcuno per superiore se non lui; e, se obbediscono alcun altro, lo fanno come ministro e offiziale, e a lui portano particulare amore. Li esempli di queste dua diversità sono, ne' nostri tempi, el Turco e il re di Francia. Tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, li altri sono sua servi; e distinguendo il regno in sangiacchie, vi manda diversi amministratori e gli muta e li varia come pare a lui. Ma il re di Francia è posto in mezzo di una moltitudine antiquata di signori, in quello stato, riconosciuti da' loro sudditi e amati da quegli: hanno le loro preminenze; non le può il re tòrre loro sanza suo periculo.[31]

Al final de este periodo no hay posibilidad de malentendidos sobre el hecho de que Francia y Turquía representan dos mundos, Europa y Asia, que repiten —*ne' nostri tempi*— las mismas diferencias de un pasado lejanísimo pero, bajo este perfil, idéntico al

[31] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, IV, editado por G. Inglese, Turín, Einaudi, 1995, pp. 25-26 [todas las citas del *Príncipe* se refieren a esta edición].

presente:[32] "Ora, se voi considerate di qual natura di governi era quello di Dario, lo troverrete simile al regno Turco".[33]

[32] Dicho convencimiento lo expresa también Perry Anderson (más allá de las interpretaciones específicas del pensamiento político maquiavélico), según el cual "Machiavelli, nell'Italia del XVI secolo, fu il primo teorico a fare dello Stato ottomano l'antitesi della monarchia europea" (P. Anderson, *El Estado absoluto* [1974], trad. It. De R. Pasta, Milán, Mondadori, 1980, p. 410). Lucette Valensi critica esta formulación que origina de las obras de Chabod, de quien desgraciadamente no conoce la argumentación y tampoco los pasos maquiavélicos que la refuerzan, como aquellos del *Arte de la Guerra o de los Discursos*. Por esa razón deja su perplejidad donde se pregunta si es suficiente el único paso del IV capitulo del *Príncipe* (que en sí es todavía muy elocuente y significativo) para evaluar la tesis de la contraposición entre despotismo oriental y monarquía europea (L. Valensi, *Venecia y la Sublime Puerta. El nacimiento del déspota*, cit., p. 74). Otros pasos maquiavélicos que la estudiosa menciona tienden a mostrar la admira ción del autor de los *Discursos* para los Turcos. Lo que no es extraordinario para un pensador que tenía la máxima consideración al poder militar de un Estado, como, entre otros, también señaló Leo Strauss (*Pensamientos sobre Maquiavelo* [1958], trad. It. De G. De Stefano, Milán, Giuffrè, 1970, p. 91).

Pero de esto no es absolutamente posible decir (y parece improbable hacerlo) que "l'Impero turco non figura tra gli esempi di governo tirannico individuati dall'analisi del Machiavelli" (p. 76). A menos que no se subraye, específicamente, que la monarquía del Turco no es tiránica porque es despótica. Véase también, siempre de Valensi, *The making of a political paradigm: the Ottoman State and Oriental despotism*, en A. Grafton y A. Blair (editado por), *The transmission of culture in early modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 173-203.

[33] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, IV, cit., p. 27. Giorgio Cadoni, *Maquiavelo, reino de Francia y el Principado civil*, Roma, Bulzoni, 1974. Al comentar sobre los pasos maquiavélicos que acabamos de mencionar, se aparta de las interpretaciones dominantes. Él no cree, en efecto, —como, por ejemplo, Chabod (cfr. sus trabajos citados en la nota 30)— que el tutti li altri servi se refiera a los súbditos, sino a los ministros del sultán, que puede cambiarlos y deponerlos a su albedrío (a diferencia de lo que sucede en el reino de Francia, donde el rey no puede hacerlo sin "suo periculo"). Por lo tanto, Cadoni rechaza la categórica dicotomía entre monarquía europea y "despotismo oriental", observando sólo que son dos formas diferentes

Empero, para construir la categoría del 'despotismo oriental' se necesita enfatizar la continuidad entre la antigua Persia y la moderna Turquía.[34] Maquiavelo entonces sanciona y apoya la

de "principato assoluto", donde la turca parece ser el límite extremo. Un preciso análisis lógico de este periodo conduce de hecho a notar cuanto Cadoni indica, pero resta una conclusión que se refiere justo a la gramática, y no al concepto, que surge claramente del contexto del capítulo, también a través de referencias apropiadas a otras obras de Maquiavelo. De hecho, aun queriendo analizar la sola gramática, en el periodo siguiente, Maquiavelo no puede ser más claro: "tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, *li altri* sono sua servi". De cualquier manera, si queremos limitarnos al único pasaje en cuestión, no se puede pensar que un príncipe que dispone a voluntad de sus ministros tenga entonces frenos (legales o morales) hacia sus súbditos, que a fortiori no parecen ser más que objetos de dominio de su voluntad sin oposición. Por la importancia de la edición (Clásicos Italianos Utet), debe ser reportado también el comentario de Rinaldo Rinaldi, quien prefiere, quizás aún por la estricta acatamiento gramatical del periodo, la tesis de Cadorni. En efecto, según Rinaldi "Machiavelli qui non parla di popoli *servi* ma proprio del personale amministrativo […]. Anche il rapporto tra principe e baroni, che viene esposto successivamente, rientra in questa prospettiva. Resta dunque estraneo all'impostazione machiavelliana il problema della libertà dei sudditi, che invece ispirò le discussioni sei-settecentesche sui dispotismi orientali e le monarchie europee proprio a partire da questo capitolo del *De principatibus*" (N. Maquiavelo, *Obras*, 2 vol., editado por R. Rinaldi, Turín, Utet, 1999, vol. I, tomo I, p. 144, nota 17). Es importante mencionar, por último, después de las cosas relevadas y los estudiosos citados, también el comentario de Gennaro Sasso a la edición del *Príncipe* editado por él, donde se subraya la continuidad entre antiguo y moderno despotismo oriental, "l'impero persiano essendo della stessa natura di quella del Turco, e cioè dividendosi tra un poco, unico padrone, e un popolo di schiavi" (Florencia, *La Nueva Italia*, 1963, p. 41, nota 23).

[34] "Il che è una riprova del fatto che lo Stato addotto come esempio di dispotismo cambia, ma ciò che non cambia è la sua appartenenza alla sfera geografica ad oriente dell'Europa" (N. Bobbio, *Teoría general de la política*, cit. p. 611). El mismo concepto fue expresado en la voz *Despotismo* del *Diccionario de política*: "Interessante da notare è che Machiavelli aggiorna l'esemplificazione aristotelica: l'esempio tipico di regno dispotico non sono più gli antichi imperi asiatici, ma il regno turco a lui contemporaneo (ma si tratta pur sempre di uno extraeuropeo)"

persistencia de los imperios despóticos fuera de Europa, apelando a la "memoria".

En los *Discursos* él había afrontado un tema difícil, aquel de la eternidad del mundo, demostrándose, aunque en modo oblicuo y demasiado circunspecto, favorable a esta tesis de origen aristotélica y abiertamente anticristiana. Él había sido llevado a tal peculiar argumento por la necesidad de explicar cómo desaparecen las civilizaciones y cómo se da el conflicto epocal cuando una nueva civilización surge, y cuánto duran éstas.[35] Decir, por lo tanto, "e' principati, de' quali si ha memoria" equivale a sostener una afirmación grave, que va a las raíces de todo lo que es posible conocer y saber.

La división entre los dos tipos de "principati" sobresale y mantiene, por lo tanto, una parte de eternidad, aquella de la cual se tiene memoria. Se trata entonces, de algo más que una diferencia *histórica*: parecería una diversidad *natural* (o "costituzionale", como la define Federico Chabod[36]), dado que siempre ha

(N. Bobbio, *Despotismo*, cit., p. 322); y en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*: "L'esempio del Turco è interessante: con la categoria della monarchia dispotica si tramanda l'idea del dispotismo orientale, che era già chiara, come si è visto, in Aristotele e continuerà sino a Hegel (e oltre). C'è sempre uno Stato dell'Oriente, non europeo, che serve bene a dimostrare l'esistenza di una forma di governo propria dei "popoli servili". In Aristotele era la Persia, in Machiavelli la Turchia, nel Settecento sarà la volta della Cina" (N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., p. 73).

[35] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., pp. 307-309.

[36] F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., p. 50: "Già nell'antichità il contrasto c'era e l'impero turco dell'inizio del secolo XVI non fa che continuare una tradizione, un tipo di governo, che era già quello dell'antica monarchia persiana, mentre pure già nell'antichità, gli Stati occidentali erano assai più divisi, frazionati, anche all'interno. Dunque non si tratta di una diversità momentanea, legata a una particolare e transeunte condizione di cose; bensì di una vera e propria diversità 'costituzionale'. Asia e Occidente europeo offrono due tipi diversi di organizzazione politica".

sido así; y tiene un carácter de igual modo universal como el de la dicotomía entre tipos de Estado, con la cual se abre *El Príncipe*. De hecho, si "tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati"[37], todos los "principati", de los cuales se tiene memoria, han sido y son como aquellos de Francia o como aquellos del Turco. Es decir, en uno el poder está temperado por la existencia de otros poderes,[38] en el otro no tiene ni frenos ni leyes.

De otro modo habría sido razonable que "tutto quello stato [il regno di Dario o "del Turco"] si ribellassi". Pero *criterio* y *rebelión* están ligados a la retórica de la guerra —la palabra que expresa las razones de la lucha— y pertenecen a la política, que nace de la memoria de las propias órdenes y del "nome della libertà".[39] Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un déspota y capaz solamente de obedecer, busca en vano en su propia historia los recuerdos de otra posibilidad: no sabe vivir libre. Justo la falta de criterio y rebelión empuja a Maquiavelo, que quiere reconocer las razones de las cosas que acaecen, a la "respuesta" que hemos citado por completo. Esta respuesta se basa en diferencias "naturales" entre los pueblos.

El prólogo de tal diferencia en la historia del pensamiento político de Maquiavelo lo encontramos en un escrito que debía ser utilizado por Gonfaloniere (o de su parte política) para convencer a la Señoría sobre algunas cuestiones políticas y militares. Se trata entonces de un texto eminentemente retórico, recalcado sobre los clásicos latinos, compuesto en 1503 durante su vida de funcionario de la cancillería republicana y titulado *De la manera*

[37] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., p. 7.

[38] Cfr. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., XIX, pp. 125-126. Véase *infra*.

[39] Cfr. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., IV-V, pp. 24-31. Por el *nombre de la libertad* (p. 31), cfr. el correspondiente comento de R. Rinaldi al cap. V de *El Príncipe*, en N. Maquiavelo, *Obras*, cit., p. 155, nota 43.

de tratar a los pueblos rebelados de la Valdivia: "Io ho sentito dire che le historie sono la maestra delle actioni nostre, et maxime de' principi, et il mondo fu sempre ad un modo habitato da uomini che hanno havute sempre le medexime passioni, et sempre fu chi serve et chi comanda; et chi serve malvolentieri et chi serve volentieri; e chi si ribella et è ripreso".[40]

El *siempre* que se repite, "alargado" por *mismas*, nos revela un axioma —servir con placer o rebelarse— no menos natural del primero, sobre el cual se funda la política, que divide los hombres según el poder, entre quien gobierna y quien obedece.

3.2. Europa: "qualche regno e infinite republiche"

En necesario, sin embargo, precisar algunos aspectos. Ante todo, y como es bien sabido, Maquiavelo no utiliza el término griego *déspota* y sus derivados. Él habla de "monarchia del Turco", pero la expresión parece calificar exactamente la *despotike arche* aristotélica. Richard Koebner, en su importante ensayo titulado *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*,[41] al recorrer las historias de estas palabras en el pensamiento político occidental, explica las razones por las cuales, después de Aristóteles y con algunas excepciones medievales, como las de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, los términos en cuestión hayan encontrado dificultad de aceptación en el lenguaje político moderno, hasta Bodin incluso, quien prefiere hablar de "monarchie seigneuriale". Se necesitarán las diferentes interpretaciones de Hobbes y Locke, que siguen proponiendo nuevamente la terminología aristotélica, y por último Montesquieu,

[40] N. Maquiavelo, *De la manera de tratar los pueblos de la Valdichiana rebelados*, en J.-J. Marchand, *Nicolás Maquiavelo*, cit., pp. 428-429.

[41] R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 14 (1951), pp. 275-302.

que hace suyos los significados originarios del concepto de despotismo, para hacer circular nuevamente el *nombre* y la *cosa*. Si bien Koebner no se ocupa del pasaje decisivo representado por la obra maquiavélica, los escritos del secretario florentino parecen reafirmar, en modo importante, sus tesis. *El Príncipe*, que abre una nueva estación de la concepción de la política en el mundo cristiano al inicio de la época moderna, hace referencia, en perfecta sintonía con la tradición política humanística inaugurada por Leonardo Bruni, a un gobierno que se instaura entre un "padrone" y sus "servi", evitando como sea definirlo como "dispotico". Como Aristóteles, y en general sus comentaristas medievales,[42] Maquiavelo coloca este gobierno en Oriente, en Asia "barbarica".

La búsqueda de Koebner es de extremo interés porque sirve para reforzar, por otras vías, lo que el análisis textual de *El Príncipe* revela. Es decir que Maquiavelo tuvo que tener en mente justo aquellos pasajes de la política de Aristóteles cuando liga el ejemplo "fresco" del reino oriental del Sultán al del antiguo de la Persia aqueménida y más aún, sobre las huellas de Bruni y de los humanistas que empiezan a abandonar el uso del latín para expresarse vulgarmente, él no recurre a los términos griegos *despotes*, *despoteia, o despotike arche.*

Además, toda la cuestión permanece, como otros aspectos de la articulada teoría política maquiaveliana, incidental, no enteramente desarrollada, ni preponderante respecto a otros temas que más le preocupan (las milicias mercenarias y cívicas, por ejemplo, la relación entre virtud y fortuna o aquella entre política y ética, la libertad republicana, etcétera). Se trata, entonces, de un aspecto que fluye por la variedad de las fuentes que intervienen en el cosmos maquiavélico y que permanece en el campo de

[42] En cuyas posiciones, sobre el tema de despotismo, véase la contribución de Claudio Fiocchi y Stefano Simonetta, en este tomo.

su discurso político. La razón ha sido identificada con gran distinción por Chabod en la *Historia de la idea de Europa*, donde hace referencia a la atención sobre el siguiente paso del II libro de *l'Arte de la Guerra*: "O io vi ho detto, o io vi ho voluto dire, come il ragionamento mio delle cose della guerra non ha a passare i termini d'Europa. Quando così sia, io non sono obbligato a rendere di quello che si è costumato in Asia".[43] Maquiavelo mismo fija los confines de su reflexión política, y estos límites coinciden con los de Europa. Son estos "términos" geográficos que confieren identidad a la teoría misma.

El *razonamiento* acerca de *las cosas de la guerra* nos dice cómo, otra vez, en Maquiavelo vida civil y vida militar se conectan, y la dicotomía entre el "servire volentieri" que genera el despotismo oriental y el amor por la libertad europeo encuentra una natural confirmación en este nudo crucial: "Voi sapete come degli uomini eccellenti in guerra ne sono stati nominati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia. Questo nasce perché queste due ultime parti del mondo hanno avuto uno principato o due e poche republiche; ma l'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite republiche".[44]

La idea de Europa que Maquiavelo describe encuentra su razón de ser en aquel "qualche regno e infinite republiche", que han poblado y dividido el Occidente. En esta *pluralidad* de Estados que caracteriza a Europa se alejan los otros continentes, sometidos a poquísimos imperios. Aquí es la "disformità del subietto", respecto a Asia, y aquí es la continuidad entre la antigua

[43] F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., pp. 48-49; N. Maquiavelo, *Arte de la Guerra*, II, en Id., *Obras*, cit., vol. I, 2, p. 1287. La cuestión había sido planteada por Cosimo Rucellai que preguntó a su invitado Fabrizio Colonna qué diferencia había entre los partos y los romanos.

[44] N. Maquiavelo, *Arte de la Guerra*, cit., II, pp. 1312-1313.

Persia y la moderna Turquía, en el idéntico modo con el cual vienen gobernados.

La *deformidad* hace que "Alessandro Magno diventò signore della Asia in pochi anni", mientras que los romanos debieron superar las "spesse ribellisioni di Spagna, di Francia e di Grecia", debido a los "spessi principati che erano in quelli stati; de' quali, mentre durò la memoria, sempre fu Roma incerta di quella possessione. Ma spenta la memoria di quelli, con la potenza e la diuturnità dello imperio, ne diventorno sicuri possessori". Después de las respectivas conquistas, la "facilità [che] ebbe Alessandro a tenere lo Stato in Asia" contrasta con las "difficultà che hanno avuto li altri a conservare lo acquistato, come Pirro e molti. Il che non è nato dalla molta o poca virtù del vincitore, ma dalla disformità del subietto"[45]. En Europa, que conoce las "spesse ribellioni" de los pueblos —los franceses, los españoles, los griegos— que no toleraron la ocupación extranjera, que no quieren servir, surgieron y también prosperaron, bajo el empuje de las virtudes de los ciudadanos o por ambiciones privadas, por conflictos entre grupos o por amor de la patria, entre necesidad de defensa y gloria de las conquistas, numerosos Estados. Esta Europa descrita por Maquiavelo contrasta con el desierto asiático sobre el cual proliferan los déspotas.

Si entonces la Europa maquiaveliana y moderna emerge de la comparación con el "despotismo oriental", las dos fundamentales distinciones hasta ahora reveladas nos permiten explicar otros tratados de la identidad europea (y su racionalización teórica) que se reencontrarán en los escritores políticos de los siglos siguientes.[46]

[45] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., IV, p. 28.

[46] Cfr. F. Chabod, *Los caracteres políticos de Europa en el pensamiento de Maquiavelo*, cit., p. 404, donde se subraya, desafortunadamente sólo por ademanes, cómo la idea de Europa es por primera vez claramente formulada por Maquiavelo:

La primera es, entonces, que el "despotismo", que regresa de la historia antigua como contraposición entre la "libertad griega" y la "tiranía asiática", es la forma de gobierno típicamente oriental en comparación con las repúblicas y con los principados europeos. La segunda se refiere a la extensión, los grandes espacios,[47] sobre los cuales el despotismo oriental realiza su dominio, en comparación con la multiplicidad de los Estados en los que Europa está dividida. Estas dos características están conectadas y son interdependientes. Para gobernar sobre territorios ilimitados, parece ser necesario un orden absoluto que allane hacia abajo hasta una perfecta nivelación: un "principe" y todos "servi". Así, la monarquía del Turco traducir así: 'como la persa del pasado' vive en función del desierto político que instaura sobre los pueblos sometidos. "Questo governo che regna sopra spazi smisurati sembra come privo di *spazio sociale*": el comentario de Louis Althusser sobre el despotismo subrayado

"La comune fede cristiana non dice più nulla al Segretario fiorentino; la res publica christiana non appare più nel suo pensiero. Ma appaiono, invece, molto chiaramente, quei connotati 'politici' dell'Europa che saranno poi ripresi e svolti nel Settecento, e anzitutto dal Montesquieu".

[47] En la célebre *Carta del Sacerdote Juan*, el mítico rey cristiano del Lejano Oriente de la imaginación erudita y popular, que, durante la Edad Media hasta el Renacimiento con Ariosto, hechizó a los occidentales que intentaban identificar con precisión los límites de su fabuloso imperio, a veces colocándolo en Asia y otra veces en Etiopia, aflora esta característica para impresionar al emperador bizantino Manuel Comneno (pero el receptor cambia de acuerdo a los manuscritos y a las transcripciones, aunque se mantuvo siempre una figura de más alto nivel político y religioso en la Europa cristiana): "Per il momento ti basti sapere che il nostro territorio si estende da una parte per quattro mesi di cammino, mentre dall'altra nessono sa sino dove arrivi. Potessi tu numerare le stelle del cielo e la sabbia del mare, allora potresti misurare i nostri possedimenti e la nostra potenza". Cfr. M.L. Bendinelli, *Las vulgarizaciones italianas de la "Carta del Sacerdote Juan"*, en AA.VV., *Los textos e las interpretaciones*, Milán, Ricciardi, 1978, pp. 37-64 (p. 54 por la cita).

por Montesquieu aparece perfectamente adecuado a lo ya descrito por Maquiavelo.[48]

Por el contrario, en Occidente, la *ciudad* sustituye al desierto, y la política no se resuelve en relaciones de poder de tipo patronal; el Estado extiende su propia soberanía sobre dimensiones territoriales sostenibles (que pueden controlar sin imponer un gobierno arbitrario), cuyos límites son golpeados por aquellos de los otros Estados. El mito del "pequeño Estado" nace por esta conexión entre espacio y poder: la república, la nueva *polis*, conserva la libertad porque permite la participación. Donde la libertad de los ciudadanos está "occupata", la degeneración asume el nombre y la cara de la tiranía,[49] un gobierno ilegítimo por título o ilegal por ejercicio. Violadas las leyes, divinas y humanas, teólogos y humanistas justifican, entonces, la solución extrema del tiranicidio.[50]

[48] L. Althusser, *Montesquieu. La política y la historia* (1959), trad. It. De B. Menato, Roma, Samonà y Savelli 1974, p. 81 (cursivo en el texto). La deuda de Montesquieu con el pensador florentino fue subrayado por los estudiosos más influyentes, y representa una línea de desarrollo de las ideas políticas extremadamente interesante. Por lo que interesa el tema en cuestión, la categoría del despotismo oriental, que representa quizás el aspecto saliente de esa genealogía politológica porque se conecta directamente a la tipificación de las formas de gobierno a las cuales, después de Aristóteles, los más grandes pensadores son Montesquieu y Hegel, han insistido —además de Chabod— Bobbio, Matteucci (Cfr. Los textos ya citados a la nota 30, pero por Matteucci hay que señalar también *Maquiavelo, Harrington*, *Montesquieu y los "órdenes" de Venecia*, *"Il pensiero politico"*, 3 [1970], pp. 337-369) y, por último, D. Felice, véase las páginas de su *Opresión y libertad* ya señalada en la nota 30, y además a la p. 154 de la misma obra donde se nota cómo "la 'presenza' [di Machiavelli] nell'EL [sia] indubbiamente assai più ampia di quanto lascino trapelare le tre sole volte in cui è eplicitamente nominato".

[49] "Occupare la libertà" es una expresión maquiavélica para definir la "tirannide" (cfr. *Discursos*, I, 35, p. 137; II, 2, p. 296 y también III, p. 530, donde se lee que "Cesare potette occupare la patria").

[50] Cfr. M. D'Addio, *El tiranicidio*, cit., pp. 511-609.

4. La nueva tipología de los regímenes políticos "o principati o repubbliche"

La *deformidad del sujeto* nos ayuda entonces a comprender por qué "il senso della differenza tra i vari continenti è, in lui [Machiavelli], nettissimo";[51] es decir, las razones por las cuales el secretario florentino pudo redefinir muy claramente el despotismo asiático, "già colto dai Greci", con aquella "consapevolezza delle diversità del sistema politico europeo da quello orientale".[52]

La idea de la *deformidad*, como aquella de la *memoria*, es central en Maquiavelo. Más bien se podría decir que la primera está entre los resultados de la reflexión histórica (la lección de los antiguos) y de la experiencia personal (la lección de las cosas modernas "entendidas" a través de los maestros del pasado), que representan toda aquella conciencia que la memoria puede retener. Y lo que el secretario florentino ha aprendido como esencial para la praxis política, al punto de convertirse en una unión importante de su teoría, es la adecuación de la norma y del comportamiento político a los tiempos, pero también a la naturaleza de los pueblos. El capítulo de *El Príncipe* sobre la "fortuna" contiene un tratamiento particular de este tema y sirve para argumentar que de no tenerlo en cuenta, es fatal para quien tiene que gobernar un Estado. Maquiavelo escribirá las mismas

[51] F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., p. 51. Entre los que no están de acuerdo con la tesis de Chabod sobre los aspectos en cuestión, hay que recordar por lo menos a C. Curcio, *Nación, Europa, Humanidad. Ensayos sobre la historia de la idea de nación y del principio de nacionalidad en Italia*, Milán, Giuffrè, 1950; Id., *Europa. Historia de una idea*, Florencia, Vallecchi, 1958. Algunos temas de Curcio se repiten en R. De Mattei en *Maquiavelo y la idea de Europa*, en Id., *Desde el pre-maquiavelismo hasta el anti-maquiavelismo*, Florencia, Sansoni, 1969, pp. 105-119.

[52] N. Matteucci, *Gobierno (formas de)*, en *Enciclopedia de las ciencias sociales*, cit., p. 421.

cosas al cardinal Julio de Médici, cuando éste sucede a Lorenzo, al cual había sido dedicado el *De principatibus*, en el gobierno de la ciudad: "Tale che, considerata questa disformità di tempi e d'uomini, non può essere maggiore inganno che credere, in tanta disformità di materia, potere imprimere una medesima forma".[53]

La "forma" son los "ordini" que los legisladores, los príncipes, "chi dispone di una repubblica", dan a la "materia", a los pueblos. Pero no es posible imprimir una misma forma a materias diferentes.[54] El pueblo florentino, por ejemplo, para tener entre los ciudadanos "equalità", no tolera el gobierno de un príncipe. Un principado es en cambio óptimo donde hay "inequalità", y la "mano regia" interviene para normalizar el choque que los "umori" contrastantes producen.[55] Con dicha inevitable exageración, por tal visión realista, capaz de mantener un sentido de relativismo, nace la nueva tipología maquiavélica: o repúblicas o principados; el resto —en *El Príncipe*— está abandonado junto con la clasificación aristotélica y la teoría polibiana de los ciclos, que también Maquiavelo vuelve a presentar (pero explícitamente como no suya)[56] al inicio de los *Discursos*. La innova-

[53] N. Maquiavelo, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunoris Laurentii Medices*, en Id., *Obras*, 2 vol., editado por S. Bartelli, Milán, Feltrinelli, 1961, vol. II, p. 265.

[54] "La problematica machiavelliana delle forme politiche, monarchie e repubbliche, sane e corrotte, e dei loro complessi rapporti, presuppone sempre la determinazione della natura politica del popolo con cui il principe o il legislatore ha a che fare" (G. Sasso, Introducción a Maquiavelo *El Príncipe*, cit., p. 41).

[55] Además de los *Discursos*, cit., véase también *Discursos*, cit., I, 55, p. 173: "... dove è equalità, non si può fare principato e, dove non la è, non si può fare republica". Sobre la "mediación" del príncipe entre clases antagonistas, cfr. también *El Principe*, IX, sobre el *principado civil*.

[56] Está subrayado por N. Matteucci en los capítulos sobre Maquiavelo en *A la búsqueda del orden político*, cit. La coexistencia de dos tipos diferentes de formas de gobierno en el pensamiento político de Maquiavelo ha planteado problemas

dora bipartición introducida en el célebre *íncipit* del *Príncipe* es la que más ha resistido en el tiempo,[57] pero no sólo porque divide a los Estados según un esquema adherente a la realidad del renacimiento, y que se quedo útil hasta los tiempos recientes. La cesura con la tradición está también en haber hecho la diferencia entre la libertad y su contrario, el criterio fundamental para distinguir las formas del gobierno.

La claridad conceptual del decidido *aut aut* que introduce el discurso sobre los "principati" confirma, un par de líneas abajo, que la distinción es oposición: los dominios ("acquistati", pero es obviamente extensible a todos los dominios, porque se trata de un caso específico de la general realidad del Estado) son "o consueti a vivere sotto un principe, o usi ad essere liberi". La misma claridad, si es posible aún más eficaz, la encontramos en el capítulo IX, en el cual vienen repetidos los términos de la cuestión: "o principato o libertà o licenza". La tercera posibilidad no es la corrupción de una de las dos formas de gobierno, sino de ambas. No se trata entonces del estado licencioso, la forma "rea" o "pessima" del ciclo polibiano, en la cual "sdrucciola" una de las tres formas buenas; *esta* "licenza" no es la degeneración de la democracia de que se habla en los *Discursos*, sino que se trata de la degeneración de la política misma, su disolución. La política es principado o repúblicas; *tertium datur* —la licencia— pero sólo para reforzar la idea de que el poder ordenado, el Estado, "i dominii che hanno avuto ed hanno imperio sopra gli uomini", son solamente dos.

Todavía, un cambio sutil en la representación, en los *Discursos*, de la tripartición clásica, abre un extraordinario campo

particulares de interpretación para los estudiosos. No hay duda sin embargo que la innovación está donde hay rotura, es decir, en *El Príncipe*, donde se abandona el *logos tripolitikos* tradicional.

[57] Cfr. N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, Turín, Einaudi, 1985, pp. 95 y ss.

conceptual. Todos los seis modos, los tres buenos y los tres "rei" que la filosofía política había consagrado, son para Maquiavelo "pestiferi": solamente la república, el gobierno mixto que consiente la libertad, puede resistir a la corrupción del tiempo. Leyendo los textos maquiavélicos, el mismo honor está reservado al reino de Francia que, por su actitud constitucional, puede ser comparado con la ideal república maquiavélica.[58]

El IV capitulo de *El Príncipe* puede así forzar la inicial dicotomía del capítulo I, poniendo al lado del mejor entre los reinos "bene ordinati", precisamente el francés, el gobierno donde la libertad está totalmente negada: la "monarchia del Turco". La pareja del *íncipit* se alarga en tríada. El *logos tripolitikos* convencional, resiste, pero ha cambiado profundamente: aristocracia y democracia vienen asumidas en la forma republicana, según la extensión de la participación al poder de los ciudadanos; así, la forma monocrática se divide en dos especies, una en la cual está presente la ley y otra "despótica". En esta manera, se recupera "un'altra forma di governo, di cui avevano parlato gli antichi, il dispotismo".[59] La tercera posibilidad que se ofrece aparte de las repúblicas y los principados, podría ser entonces la "licenza" de uno sólo: "Dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scriptori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particularmente e massime i principi; perché ciascuno che

[58] En *Discursus*, I, 58, hay un acercamiento explícito entre el reino de Francia de "nostri tempi" y el pueblo romano de la "repubblica incorrotta", altamente elogioso para ser ambos regulados por la ley. "Il regno di Francia e la repubblica romana —l'esperienza delle cose moderne e la lezione delle antiche— sono i due pilastri portanti della politologia machiavelliana, al limite i due grandi ideali di 'vivere politico', anche se il 'vivere libero' è proprio soltanto di una repubblica" (N. Matteaucci, *A la búsqueda del orden político. Desde Maquiavelo hasta Tocqueville*, cit., p. 53).

[59] N. Matteucci, *Gobierno (formas de)*, en *Enciclopedia de las ciencias sociales*, vol. IV, cit., p. 420.

non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta".[60]

El discurso maquiavélico, inspirado por memorias clásicas que educan a la comprensión de los tiempos nuevos, fija las líneas del moderno Estado europeo, que asume las características del reino de Francia: el elogio del pluralismo como fuerza vital del Estado, y del conflicto social como "guardia della libertà", representan los aspectos realmente revolucionarios y modernos del pensamiento político maquiavélico que se encuentran en la monarquía francesa, que se convierte en el modelo contemporáneo al cual el exsecretario de la cancillería florentina mira con mayor favor, junto a las repúblicas suizas.

Fruto de la experiencia directa de las delegaciones, la referencia a Francia en recurrente en la obra teórica de Maquiavelo, por haber tocado el ideal político del escritor. De aquí, en las representaciones del reino transalpino, el relieve dado a la presencia de múltiples fuerzas político-sociales y la obstinada insistencia sobre el rol superior de la ley, que vinculando también el soberano, rinde "libera" y "sicura" la monarquía misma:

> In tra e' regni bene ordinati e governati a' tempi nostri è quello di Francia, e in esso si truovono infinite constituzioni buone, donde dipende la libertà e sicurtà del re: delle quali la prima è il parlamento e la sua autorità [...]. E però [quello che ordinò quello regno] constituì uno iudice terzo, che fussi quello che sanza carico del re battessi e' grandi e favorissi e' minori; né potè essere questo ordine migliore né più prudente, né che sia maggiore cagione della sicurità del re e del regno. Di che si può trarre un altro notabile: che li principi debbono le cose di carico fare amministrare ad altri, quelle di grazia a loro medesimi.[61]

[60] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., I, 58, p. 180.

[61] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., XIX, pp. 125-126.

Este paso del *Príncipe* "coincide" con el siguiente de los *Discursos*:

> In esempio ci è il regno di Francia, il quale non vive sicuro per altro che per essersi quelli re obligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la securtà di tutti i suoi popoli. E chi ordinò quello stato volle che quelli re dell'armi e del danaio facessero a loro modo, ma che d'ogni altra cosa non ne potessono altrimenti disporre che le leggi si ordinassero.[62]

Estas referencias ofrecen una imagen completa sobre el reino de Francia, tan pronto como son integrados con los ya citados del IV capitulo de *El Príncipe*, en el cual el conflicto analítico con la "monarchia del Turco" está directo y cerrado. Así, puede aflorar con claridad el contraste entre los distintos grados de "absolutismo" de las monarquías: por una parte el modelo europeo, o sea el reino de Francia, "il quale [...] è moderato più dalle leggi che alcuno altro regno di che ne' nostri tempi si abbia notizia";[63] por otra, los Estados gobernados según la tradición oriental, que tienen "el loro principe con più autorità".

El análisis de los dos tipos de "principato" no se limita a los aspectos formales del funcionamiento del Estado, más bien penetra en la conformación sociopolítica sobre la cual se apoyan los respectivos reinos. Con agudeza, la diferencia está en la presencia (monarquía francesa) o ausencia (monarquía turca) de la aristocracia. El rey francés "è posto in mezzo di una mol-

[62] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., I, 16, p. 105. Si tenemos en cuenta la tesis más aceptada de la composición de las obras, la identidad del juicio está, además de en la coherencia interna del discurso maquiavélico, en la probable simultaneidad de la elaboración de los dos pasos. Giorgio Inglese, en la edición de los *Discursos* a que se hace referencia, resalta la coincidencia de los dos pasos (p. 228, nota 27).

[63] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., I, 58, p. 180.

titudine antiquata di signori", cuyas "preminenze" actúan como freno a su poder. Pero para evitar que la ambición de los grandes se dirija contra la Corona, o su insolencia oprima el *universal*, con grave daño para la unidad estatal y la seguridad del rey, intervienen también los parlamentos (que, como es bien conocido, en la Francia del *ancien régime* realizaban la función judiciaria), cuya autoridad *súper partes* en los contrastes sociales asegura la justicia en el reino:

> Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono affetto fa questa parte nel Regno di Francia, il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi e ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze. E infino a qui si è mantenuto per essere stato uno ostinato esecutore contro a quella Nobiltà; ma qualunque volta ei ne lasciassi alcuna impunità e che le venissono a multiplicare, senza dubbio ne nascerebbe o che le si arebbeno a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe.[64]

Las "leggi", que obligan a todos, y las "ordini", entonces, garantizan en definitiva "la libertà e securtà del re", o sea la "sicurtà del re e del regno", que se resuelve en "securtà di tutti i suoi popoli". El revés lo tenemos en la "monarchia del Turco", un reino que no vive "sotto le leggi e sotto gli ordini", pero donde todos, *in primis* los "grandi", son "stiavi et obbligati" al Sultán.

Donde la razón del Estado acaba en el capricho de la voluntad del déspota, no puede existir mayor desproporción y con-

[64] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., III, 1, pp. 465-466.

traste entre las dos formas de monarquía, entre el gobierno de una sola voluntad, absoluta e indiscutible, que puede disponer a voluntad de los otros funcionarios del Estado, y el gobierno de la ley. Los Sanjacados otomanos, en efecto, a diferencia de los nobles franceses que no pueden ser afectados por el rey en sus privilegios feudales por ser "amati" de sus súbditos, son esclavos de su rey, y por tanto figuras totalmente pasivas, sin ninguna raíz o peso social, sin ninguna autonomía o derechos, ningún poder originario o autoridad propia. El soberano es todo —su voluntad es ley— y gobierna "tenendo sempre [...] intorno a sé dodici mila fanti e quindici mila cavalli, da quali dipende la sicurtà e fortezza del regno".[65]

Aquí una ulterior diferencia con la monarquía europea, el aparato militar que, como el administrativo, está enteramente en las manos del príncipe y se configura como su instrumento de dominio personal.

5. La virtud de la ciudad es la destrucción de la cultura

La última nota sobre el ejército es esencial, porque reconduce el discurso a uno de los temas queridos a Maquiavelo. Todas sus obras políticas tienen al centro la cuestión de las milicias que hacen seguro o libre un Estado. Era una problemática dolorosa para el secretario, porque la república florentina, que él había servido con amor y dedicación ("con tanti mia disagi e periculi", reivindicará también contra el destinatario de *El Principe)*[66] había sido disuelta por haber desatendido, contra sus recomendaciones, el arte de la guerra. Pero su idea de milicia no puede corresponder a aquella del formidable ejercito del sultán turco

[65] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., XIX, p. 136.

[66] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., Dedicatoria, p. 4.

que acabamos de mencionar y que, como dijimos en el IV capítulo, es difícil de vencer.

El ejército maquiavélico nace de las entrañas del Estado y es orgánico a su concepción de la política. La política es la síntesis de la vida civil y de la vida militar, de humanidad y bestialidad, ley y fuerza, justicia y violencia.[67] El preceptor ideal del príncipe es Quirón,[68] o sea, si se quiere pasar de la mitología a la historia, los ejemplos conjuntos de Rómulo y Numa,[69] la fundación impetuosa y violenta del Estado y su conservación pacifica. El fundamento del Estado es la ley, pero junto con las armas. Además: para que haya buenas leyes conviene que haya buenas armas.[70] Con el ejemplo del reino de Francia hemos visto cómo el rol de la ley hace inviolable la Corona en su continuidad institucional, y cómo "la libertà e sicurtà del re" se resuelve en seguridad del reino. La ley es por lo tanto el fruto y tutela de la libertad, más bien termina con identificarse con la libertad misma. Maquiavelo a veces usa los términos como conceptos pleonásticos: "quelli stati [...] sono consueti a vivere con le loro leggi e in libertà".[71] Pero decir *vivir*, en el lenguaje republicano (con el cual ha sido escrito *El Principe*), es decir *vivir libres*: salvar la vida a la patria, significa mantenerla en libertad.[72]

[67] Ejemplo de esto es un escrito de 1506 sobre la milicia, que dice: "io lascerò stare indreto el disputare se li era bene o no ordinare lo stato vostro alle armi: perchè ognuno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, chi dice uomini che comandano, cominciandosi dal primo grado e descendendo infino al padrone d'uno brigantino, dice iustitia et armi" (N. Maquiavelo, *La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi et quel che bisogni fare*, en J.-J. Marchand, *Nicolás Maquiavelo*, cit., p. 432).

[68] Cfr. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., XVIII, p. 115.

[69] Cfr. N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., I, 11, pp. 91-94.

[70] Cfr. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., XII, p. 78.

[71] Cfr. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., V, p. 29.

[72] Cfr. N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., III, 41, p. 563: "... perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di

Es con estas páginas maquiavélicas que se abre la estación del republicanismo moderno, que tendrá al centro, recuperando la tradición del derecho romano y la experiencia cívica del Humanismo italiano, una concepción de la libertad como el opuesto de la esclavitud, enervada sobre la contraposición entre el gobierno de las leyes y el de los hombres, entre *res publica* y arbitrio.[73]

Un camino histórico, el republicano, que se regirá propio sobre los comentarios livianos del secretario florentino, y producirá las obras de Milton y Harrington, Neville y Sidney, atravesando el debate inglés del *Seiscientos*, entre revoluciones, dictadura y restauración, y llegará a la guerra de independencia de las colonias americanas y a la fundación de los Estados Unidos.[74]

giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile, né d'ignominioso; anzi, postposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà".

[73] Como observó Philip Pettit, "la tradizione repubblicana è unanime nel concepire la libertà come l'opposto della schiavitù, e nel ritenere l'esposizione alla volontà arbitraria altrui, o il vivere all'altrui mercé, il male più grande" (P. Pettit, *El republicanismo* [1997], trad. it. de M. Geuna, Milán, Feltrinelli, 2000, p. 44). Fundamental, a este respecto, es Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo* (1998), editado por M. Geuna, Turín, Einaudi, 2001. Para lo que Skinner define como los teóricos "neo-romano","soffrire della perdita di libertà significa per la persona singola essere ridotta allo stato di schiavitù. Di conseguenza, la questione di cosa significhi per una nazione o per uno Stato possedere o perdere la libertà è analizzata interamente nei termini di cosa significhi cadere in una condizione di schiavitù o servitù. I Discorsi di Machiavelli costituiscono [...] una ovvia fonte di ispirazione per questa prospettiva concettuale" (p. 29).

[74] No es posible aquí dar cuenta de la grande e influyente cantidad de literatura sobre el tema. Nos limitaremos a indicar los textos clásicos de J.G.A. Podock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición anglosajona de la república* (1975), trad. It. de A. Prandi, Bolonia, Il Mulino, 1980; Q. Skinner, *Las orígenes del pensamiento político moderno* (1979), trad. It. de G. Ceccarelli, ed. It. editada por M. Viroli, Bolonia, Il Mulino, 1989 (ademas del testo ya citado);

El paso canónico de referencia es la lección de los *Discursos*:

> Perché tutte le terre e le provincie che *vivono libere*, in ogni parte [...], fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e' connubii più liberi, più desiderabili dagli uomini, perché ciascuno procrea volentieri quegli figlioli che crede potere nutrire, non dubitando che il patrimonio gli sia tolto, e ch'ei conosce non solamente ch'e' nascono liberi e non schiavi, ma ch'ei possono mediante la virtù loro diventare principi. Veggonvisi le ricchezze multiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti; perché ciascuno volentieri multiplica in quella cosa, e cerca di acquistare quei beni, che crede, acquistati, potersi godere. Onde ne nasce che gli uomini a gara pensono a' privati e publici commodi, e l'uno e l'altro viene meravigliosamente a crescere. Il contrario di tutte queste cose segue in quegli paesi che *vivono servi*; e tanto più scemono dal consueto bene, quanto più è dura la servitù.[75]

La fortuna de la cual ha gozado este paso tiene una razón precisa. Maquiavelo desvela los tratos concretos de *su* república y la sustancia del "vivere libero". Este tipo de sociedad que él describe en la concreta existencia cotidiana, es un elogio apasionado de las "provincie che vivono libere", en las cuales se identifica la moderna cultura occidental, que nace bajo el empuje de una nueva ética burguesa, suscitada por una dinámica irresistible, con las riquezas que se multiplican y los comercios que están floreciendo, y los bienes y los patrimonios que se compran, se acrecientan, se gozan. Por debajo de las tramas de la política, de

G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli (editado por), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; M. Viroli, *Desde la política hasta la razón del Estado*, Roma, Donzelli, 1994; P. Pettit, *El republicanismo*, cit.

[75] N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., II, 2, cit. pp. 300-301 (cursivas nuestras).

las luchas por el poder, del sueño republicano de una comunidad virtuosa, hay personas que se dedican a sus beneficios privados, una impetuosa actividad económica (el término "gara" lo sugiere), que todavía armoniza "meravigliosamente" los provechos personales con el bien público. Es un contexto realmente ideal, con dos notas, aparentemente excesivas, que en su rebuscado énfasis ofrecen el sentido amplio de la libertad occidental: en la parte alta de la política, el trato típicamente maquiavélico de individuos que "possono mediante la loro virtù diventare principi": en aquello privado y ordinario, el inusual detenerse sobre la deseabilidad de los "connubii", la "bíblica" multiplicación de la especie, que una tal feliz condición económica encoraja.

Aquí se manifiesta quizás el momento crucial de la oposición entre libertad europea y esclavitud asiática, tomada en el vivo de la existencia individual, en Occidente, y en el atroz "distruzione" de cada "civiltà" por parte de los príncipes, en Oriente.

Así, mientras que las repúblicas progresan sometiendo necesariamente a los vecinos débiles, los príncipes bárbaros avanzan plegando en una oscura esclavitud las poblaciones sometidas. Un paralelo significativo en la aparente semejanza de los destinos de vencedores y vencidos, entre lo que "si può ancora chiamare virtù" y la violencia "male usata".[76] También esta vez las dicotomías del razonamiento maquiavélico traicionan el ideal político del escritor; o las repúblicas armadas y libres (como Roma o Esparta, como los Suizos), o un imperio potente pero sin gloria. El enfrentamiento "mítico" entre Europa y Asia revive el miedo al Turco, en la peor de las esclavitudes posibles, aquella que cancela las civilizaciones.[77]

[76] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., VIII, p. 57.

[77] Sobre el concepto de "civiltà" en Maquiavelo, cfr. A. Tenenti, *"Civiltà" y cultura en Maquiavelo, "il pensiero politico"*, 4 (1971), pp. 161-174. "... V'è una zona in cui Machiavelli situa delle esigenze e dei diritti, individuali o collettivi, di carattere

El despotismo que no tiene en sí "i modi ordinari e civili" de los principados europeos, no tolera las murallas de la *polis* que encuentra en su avanzada. La relación intima entre la distribución de todas las *culturas* de los hombres y la forma despótica de gobernar un imperio, se siente profundamente.

De igual forma, las razones por las que luchamos en una guerra están relacionadas con la concepción de la política. Maquiavelo termina *El Príncipe* con la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros: "È giusta la guerra per coloro ai quali è necessaria, e son sante le armi, per coloro cui nessuna speranza è rimasta se non nelle armi"[78]. Esta expresión de Tito Livio insiste y se refiere a una imagen de la política basada en la virtud, de los individuos como de las colectividades.

Pero el ejército del déspota no tiene nada que ver con esa concepción de la guerra, ni con las razones políticas que empujan los Estados a enfrentarla, ni tampoco con la virtud que mueve a la gente a tomar las armas para luchar contra el tirano o los enemigos. La memoria no se encargará de transmitir el valor. Aunque sea una fuerza casi invencible, este *otro* ejército no nace por la defensa de la patria, para mantener el Estado y conservarle la libertad; está separado por la propia sociedad, porque es el instrumento de dominio del déspota sobre sus siervos. Por lo tanto, una vez vencido el ejército del Sultán, el Estado permanece totalmente a merced del vencedor. Si entre los sucesores de

universale. Essi costituiscono come un insieme di istanze che rientrano in quello che per noi oggi è il concetto di civiltà" (p. 163). De acuerdo con esta interpretación la civilización maquiavélica permite "la percezione collettiva (o anche solo individuale, nel caso del principe, ma in funzione della comunità intera) del bene comune e di quei mezzi politici come di quei comportamenti morali che lo rendono possibili e duraturo" (p. 166).

[78] Tito Livio, *Ab Urbe condita*, IX, 1 (citamos de la trad. It. de L. Perelli, Turín, Utet, 1979, p. 415).

Alejandro hubieran intervenido de las contiendas, habrían podido mantener con facilidad el reino persiano conquistado. No hay el recuerdo de la libertad perdida que empuja a los pueblos sometidos a rebelarse, pero un hábito secular, que deviene casi una segunda natura, a servir: "vivere liberi non sanno".[79]

En un mundo donde es "natural" desear de "acquistare", los Estados se enfrentan con luchas incesantes, y al interior cada clase quiere imponerse sobre las otras. Maquiavelo sabe que los conflictos son inevitables, pero recuerda que los "tumulti" han llevado a Roma a la libertad y a la gloria. Es decir, en las repúblicas donde hay "maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta"; donde no "[si] lascia, né [si] può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà".[80]

Por eso de "uomini eccellenti in guerra ne sono stati nonimati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia"; porque "il mondo è stato più virtuoso dove sono stati più Stati che abbiano favorita la virtù o per necessità o per altra umana passione". Y justo "quella provincia [Asia] era tutta sotto un regno" mientras que Europa "è stata piena di repubbliche e principati".[81]

Las dos especies de monarquía que Maquiavelo identificó, formalmente reconducible a la única forma monocrática de poder, se separan irremediablemente por la distancia abisal que aleja la libertad del *vivir siervo*, e instituyen una diversidad rica de consecuencias:

> Lo svilupparsi della virtù, cioè della capacità di fare, dell'energia creatrice: e questo non tanto per il maggior numero degli Stati (elemento puramente quantitativo); bensì per la diversa qualità fra Stato europeo e Stato asiatico; in Europa repubblica e monarchia

[79] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cit., v, p. 31.

[80] Ibid.

[81] N. Maquiavelo, *El Arte de la Guerra*, cit., ii, p. 1313.

> non assoluta, in Asia monarchia assoluta o dispotica. Perché qui è riposta la vera diversità [...]: il governo repubblicano dà adito alla feconda gara dei partiti [...], è sprone alla virtù dei singoli: e anche il governo monarchico, in Europa, è limitato da leggi, consuetudini, animo delle popolazioni, sì da permettere che vi alligni la virtù individuale almeno per necessità.[82]

Vida, odio, venganza, libertad: Maquiavelo traza las vivaces líneas de las repúblicas, de los Estados europeos, su historia en la sucesión de ciudades e imperios, de repúblicas y principados, de "umori" contrastantes e intereses distintos entre el deseo de mandar y el —"più onesto"— de no ser oprimidos, que crean instituciones duraderas o leyes precarias. El exacto contrario de la "monarchia del Turco", un Estado aplastado por un déspota que lo hace perenne e inmóvil, estancado en la ausencia de historia y de virtud, sin libertad y sin vida. Un perenne *vivir siervos* que anula el progreso y alarga el ciclo del tiempo en una desoladora eternidad.

Sin memoria, en Oriente no existen hombres maravillosos a imitar. No hay una bandera para tomar y un pueblo listo a seguir a un "redentor" suyo. Aquel pueblo se somete naturalmente a un déspota. Su propia naturaleza los aleja de la historia y de la política. Por naturaleza, aquel pueblo y su déspota, están fuera de la civilización.

[82] F. Chabod, *Historia de la idea de Europa*, cit., p. 50.

El Príncipe y las leyes de la política

Antonio Hermosa Andújar
Universidad de Sevilla

I. El porqué de la política

En una obra como *El Príncipe*, presentada por su autor como un condensado manual de su saber político redactado sin floritura estilística alguna, parece lógica la falta de disquisiciones sobre lo evidente: y entre los axiomas de lo evidente se cuenta el de la necesidad de la política. En efecto, siendo los seres humanos como son, y en seguida veremos cómo, se hallan naturalmente incapacitados para entretejer relaciones de interés y cooperación únicamente fundadas en su voluntad o sus creencias. Con sólo ambos elementos, los seres humanos no llegarían a dar forma a las sociedades, y de lograrlo no conseguirían preservarlas. Si se ha de cimentar dicho objetivo se requiere por tanto de otro factor más, un factor que, en manos adecuadas, les obligue a que "cuando dejan de creer", y por ende de querer y obedecer, "se les pueda hacer creer por la fuerza" (cap. v). La fuerza, el factor que obliga a los hombres a "creer por la fuerza",

viene a sumarse así al elenco de elementos que dan forma y vida a las sociedades.

Es verdad que los intereses unen; que las tradiciones y las costumbres unen, que las normas jurídicas, los valores morales y, aún más, las creencias unen. Pero no lo es menos que, siendo los hombres como son, por sí mismo ninguno de esos códigos, ni juntos ni por separado, preservaría su obra por mucho tiempo sin la argamasa de la fuerza. De ahí que la fuerza resulte necesaria a la sociedad, y que su sola existencia constituya de hecho el aval requerido para la creación de un nuevo ámbito en el conjunto de la misma, la política, en ella tiene justamente su medio para el fin específico que le ha sido asignado: la preservación de la sociedad o "la salvaguardia del Estado", como también dice Maquiavelo en alguna ocasión (cap. XVI).

Por lo demás, notemos ya aquí dos cosas; la primera es que si la naturaleza humana fuerza a la política a dominar y proteger la sociedad ante la impotencia de los restantes ámbitos normativos para hacerlo, declarando de este modo su supremacía en este punto sobre ellos, el mismo hecho que fuerza a la política a existir la obliga a no existir de determinadas maneras, es decir, abroga de por sí ciertos modos posibles de ser de la política, de hacer política. La segunda es que si bien la política resulta ininteligible sin el uso de la fuerza, ésta no es su único componente, vale decir, que no todo —o que el solo— uso de la fuerza resulta legítimo, como veremos después. Que los hombres no sean ángeles no significa que sean demonios, y con la precaria materia prima que les define es posible, piensa Maquiavelo, hacer grandes cosas.

I-a) La naturaleza humana

¿Cómo son los seres humanos? De ellos "cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos" (cap. XVII). Afirmación, como se ve, que sola capacita para entender el porqué de la necesidad de la política y la justificación del uso de la fuerza ; que de ser la única, hubiera capacitado también para que su autor, ante la vista de tales desconcertados artefactos, hubiese definido el mundo como teatro del absurdo, y en lugar de elogiar cierta locura hubiera terminado por ser un Pascal *avant la lettre*. Pero Maquiavelo es más optimista que el asceta y genial jansenista francés, como se prueba en su enumeración de las cualidades distintivas de los hombres, y que agrupadas en parejas de contrarios no sólo configuran una red de valores quizá absolutos de matriz judeo-cristiana, junto a otra red de ascendencia clásica, en la que los positivos prevalecen desde una perspectiva moral netamente sobre los negativos, sino que conllevan una consideración más acerca de la naturaleza humana; el príncipe, nos dice, como los demás hombres, podría ser liberal o tacaño, clemente o cruel, leal o traidor, etcétera, y si todo fuese mera cuestión de preferencia la elección estaría decantada de antemano por la primera opción (cap. XV). Volveremos aquí más tarde al socaire de otros problemas, pero de momento, al menos, ya vemos que a los demonios de antes les han salido unos ángeles alrededor, y que del cruce de ambos han brotado los seres humanos, sujetos capaces de lo peor y de lo mejor, de ser buenos y malos, según y cuándo —y en ocasiones a la vez—.

Tan natural, como el dualismo psicológico-moral antevisto es el otro atributo de los seres humanos, genuina condición del primero por mucho que Maquiavelo deje sin especificar su correlación; nos referimos a su carácter social. Se trata de una afirmación ontológica, más próxima a la de ciertos sofistas o de

Lucrecio en la antigüedad, o de Rousseau o Kant en los tiempos modernos, que a la de Aristóteles, cuyo *zoon politikon* acababa siendo de naturaleza claramente normativa, ya que sólo una *polis* bien ordenada capacitaba a los individuos para ser ciudadanos, y sólo aquélla permitía que en éstos no entrase algún requisito, ante todo el del bienestar, en contradicción con los fines: y que, sobreponiéndose a ellos, no transformara a la riqueza en la principal virtud.

Sólo que en la natural socialidad de Maquiavelo hay otro elemento que le diferencia de quienes antes se le parecían y le acerca a quien antes se diferenciaba; se trata de la polarización, tan ontológica como la socialidad. Es decir, los seres humanos son individuos naturalmente sociales y divididos en dos grupos desiguales en número, riqueza y poder: el pueblo y los grandes (cap. IX) (de hecho, ni más ni menos que los dos elementos que ya en pleno siglo VI antes de nuestra era se propuso integrar Solón en su proyecto de reforma de la política ateniense). En la sociedad habrá cruces de un ámbito a otro en ambos sentidos, pero lo que nunca dejará de existir es la división entre los dos círculos.

Precisamente, de esta doble forma de ser de los seres humanos, de este dualismo antropológico característico de su condición natural, derivarán importantes consecuencias para el orden social y político, como nos aprestamos a ver a continuación.

I-b) La naturaleza humana y la política

La política se encuentra influida por la naturaleza humana, tanto en la teoría como en la praxis, y de manera negativa tanto como positiva.

Teóricamente, la identidad de la naturaleza humana, que haya permanecido a lo ancho del espacio y a lo largo del tiempo, transforma la experiencia en fuente de conocimientos exactos

y predictibles, que el teórico puede mediante inducción sistematizar y recoger en un haz de verdades, cuyo resultado más visible sea quizá la justificación del *dictum* ciceroniano *historia magistra vitae*. Por su parte, el político práctico hará o no uso del tesoro tal y como se lo ofrece el teórico, pero una parte del mismo lo ha de conocer a fin de cimentar sobre él determinadas decisiones, ya que en el ámbito político el conocimiento forma parte del bagaje de la acción.

A ello se debe, por ejemplo, que el príncipe que hoy aspira a combatir la crisis sociopolítica, que desde un deshecho presente derrota el futuro de un determinado país, debiendo para ello refundar el Estado, pueda y deba bucear bajo el oleaje de hechos fútiles que pueblan la historia hasta dar con sus antepasados en empresas similares; y una vez allí, redescubiertos los raros Moisés o Ciro, Teseo o Rómulo que engrandecen la historia, y su por qué, tenderá a imitarlos. A ello se debe, por ejemplo, que en su proceso de imitación sepa que hallará apoyos entre quienes siempre esperan mejorar, fiando para esto su suerte al acceso al poder de un nuevo señor; o que algunos de ellos acabarán engrosando las filas de sus detractores al hallarse entre los desilusionados por la violencia que no podrá evitar ejercer (caps. v y iii), etcétera, etcétera.

Decíamos que de la naturaleza humana derivan enseñanzas negativas para la política, y de nuevo para sus dos partes, la teórica y la práctica. Conocidísimas son al menos dos de ellas. La primera es que se debe desechar, en la teoría como en la acción, elaborar o practicar una política centrada en el deber-ser. La mayoría de los escritores de política se han esforzado por pensarla desde el lado bueno, como si Jano tuviera una sola faz o Fausto una sola alma en su pecho. El resultado, al decir del teórico florentino, es que han gastado sus fuerzas en tareas inútiles, buscando el mejor orden político posible en el cual convivir pacífi-

camente todos los hombres, una vez armonizados sus intereses y silenciadas las pasiones que tanto desajuste llevan al engranaje que en su mecánico girar produce la concordia social.

Una educación acompasada a la naturaleza de cada uno (grupo o individuo), una acompasada asignación de las tareas a las capacidades de los diversos sujetos, una equitativa distribución de los cargos públicos, la justa producción normativa y suma prudencia en la toma de decisiones conforman partes sustanciales del citado engranaje. Pero el resultado cosechado tras tanto esfuerzo no puede ser más desolador: "han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente" (cap. XV). El resultado, por decirlo de otra manera, es que pasiones e intereses han salido victoriosos de la buena voluntad, cuya capacidad frente a ellos se ha agotado en su candidez.

La segunda enseñanza se vincula a la anterior; como los hombres no son (sólo) buenos, ni la moral ni la religión, por citar las dos esferas normativas quizá más poderosas entre los hombres, sirven para mucho cuando por sí solas deben regular sus relaciones; como tampoco sirve que alguien con poder sea quien los regule si al hacerlo se comporta (sólo) bien: al bueno no le costará ningún trabajo perecer entre tanto hombre malo, o mejor, entre tanta maldad entre los hombres, razón por la cual quien lo haga, es decir, el político que aspire a conservarse en el poder, debe tener clara una meta básica: "aprender a ser no bueno" (*ibidem*).

Las consecuencias no son precisamente baladíes. El desarrollo del crucial capítulo que acabamos de citar muestra que Maquiavelo acaba aquí con Platón y con toda la corriente dominante de la tradición metafísica occidental, que tan profundamente ha impreso su sello en el pensamiento utópico: y acaba porque, de manera definitiva, declara que los valores absolutos no son, por sí mismos, compatibles con el orden social: y como dicho orden

es el valor absoluto por antonomasia del hombre, que no puede vivir sino en sociedad, lo que Maquiavelo está diciendo es que los bienes absolutos no siempre ni, por tanto, necesariamente, son compatibles entre sí (la suya no es la primera vez, en efecto: la idea estaba ya plenamente presente en Homero, aunque él no la hubiera *declarado*).

El motivo, decíamos, es que el deber-ser es sólo parte del ser del hombre, y que la otra parte no se deja disciplinar por ésta. Es decir, que se requiere de un instrumento externo a la constitución física del hombre para que éste no destruya a los demás, y el candidato idóneo al respecto no puede ser otro que la fuerza. Es así como la política se añade a la sociedad, como se revela funcional a su constitución y permanencia.

Además, su dualismo antropológico, que comparte con la llamada sociología negativa la creencia en que los hombres, abandonados a sí mismos, serían incapaces de construir una sociedad, sin embargo no conduce a esa antropología negativa de la que la doctrina cristiana del pecado original, que hace a los hombres malos por naturaleza, constituye un ejemplo radical, elevando sobre las carencias de lo humano la necesidad de Dios con mayor ahínco del pregonado por Maquiavelo al proclamar la necesidad del Estado. Por otro lado, la generalización de la maldad, que incluye al gobernante virtuoso, tiene lugar en la ontología antes incluso que en la moral, y en cualquier caso se evita equiparar al débil con el virtuoso y al fuerte con el malvado, que posteriormente un Nietzsche, con el encendido aplauso de Max Weber, calificó de *Sklavenmoral*, y lo consideró propia del pensamiento judeo-cristiano, pero que el descubrimiento de nuevas fuentes culturales egipcias y del próximo oriente han revelado típica también de dichas culturas.

Asimismo, la presencia de un gobernante absoluto en el ámbito político —lo que pronto veremos en detalle—, por un lado

no se debe al mero hecho de la existencia de la maldad, sino, al igual que en Hobbes, a la naturaleza propia de lo político. Y, por otro, dicho gobernante no se halla exonerado de las taras de lo humano, y aunque posea en grado excelso algunas de las cualidades más sobresalientes de dicha humanidad, éstas sólo le sirven de título para ejercer el poder político, y en ningún caso le coronan como encarnación moral de la sociedad.

II. Naturaleza y ejercicio del poder

II-a) El príncipe absoluto. La separación de Estado y sociedad

Al inicio de su libro, Maquiavelo reduce a dos tipos la tripartita división clásica, procedente de Herodoto, de los regímenes políticos: el principado y la república. Es esta última, precisamente, el régimen en el que gobiernan de consuno las dos clases sociales constitutivas y enfrentadas de la sociedad, los grandes y el pueblo. En este sentido, cabe decir que la república es la forma de gobierno *natural*; es sin duda más compleja desde el punto de vista institucional, pues debe acoger a las dos fuerzas sociales que se oponen y, sin suprimir el conflicto inmanente con el que los respectivos intereses contrarios demarcan el espacio de cada una, hacerlas cooperar; cosa ésa harto difícil de lograr, pero vital para la supervivencia de la libertad, como nos asegura en los *Discorsi* con el ejemplo de la república romana (una primicia histórica genial, genuina antecesora del pluralismo democrático, que si acaso cuenta con algún precedente es el expuesto por el Viejo Oligarca en *La república de los atenienses*, donde alguna vaga afirmación parece relacionar la grandeza de Atenas con el conflicto existente entre sus clases sociales).

El principado, por su parte, es menos complejo en su esquema organizativo, pues concentra el entero poder, o una gran par-

te de él, en el príncipe; pero en ambos casos, y sobre todo en el primero, al ser el gobierno del príncipe un poder *super partes*, el principado es un régimen político *artificial*. Es su condición de artificio lo que lo conecta directamente con el absolutismo que acaba por caracterizarle, ya que la ley de hierro de esta forma de poder es, como la de la monarquía, la aristocracia y la oligarquía aristotélicas, la concentración personal del poder, con su tentación tiránica siguiéndole como su sombra.

Es verdad que las circunstancias, en las que la necesidad muestra su poder, y en algunas hasta su tiranía, crean en principio varios tipos de "obligaciones" (cap. III) al príncipe, y que el príncipe se siente en deuda con ellas, al menos hasta un cierto punto. Pero no lo es menos que la lógica de poder del principado parece arrastrar la voluntad de su titular hacia la concentración y la ignorancia de todo límite. Así, por ejemplo, un príncipe que desea incorporar un dominio a su corona sabe que encontrará en quién apoyar sus pretensiones, pues siempre habrá alguien —en Occidente, no entre los turcos, puntualiza Maquiavelo— que será algo en el país en disputa, y que deseando mejorar su situación personal, según decíamos antes, ofrecerá su ayuda al que desea modificar la situación general a su favor. Esa ayuda, siendo necesaria, no es gratuita, vale decir, constituye de suyo una "obligación" para el advenedizo, por poderoso que éste sea. Con todo, éste sabe también que, por la fuerza de las cosas, no satisfará todas las ilusiones forjadas con la ayuda prestada, como sabe igualmente que los defensores del *status quo*, que tienen además la legalidad de su parte, intentarán sabotear su objetivo y quizá hasta sacar partido de la situación. De ahí que de antemano llegue al posible nuevo dominio sabiendo que deberá eliminar resistencias procedentes tanto de ilusiones insatisfechas como de intereses violados, y también que si tiene éxito en sus propósitos habrá eliminado una serie de vínculos heterogéneos en gra-

do de atar y aun de desbaratar su voluntad. Pero con el éxito se ha quedado, digámoslo así, más sólo en la esfera de la decisión política, o lo que es igual, que el poder ha dado un paso más para concentrarse en su arbitrio.

Ese príncipe sabe igualmente que el camino que lleva en línea recta desde su decisión hasta su acción aún no está, ni mucho menos, totalmente despejado. Otros objetos, siempre poderosos, pueden interponérsele a su paso. Por ejemplo, la llegada de un gran señor extranjero al reino al frente de sus ejércitos. O también obstáculos internos, ya que el príncipe en cuestión cabe que fuera electivo, y la elección, sea quien sea el elector, el pueblo o los grandes, supone siempre obligación, con independencia de que la ambición o el interés subyazcan a la elección (cap. IX). En ambos casos tiene contraída cierta dependencia del elector, pero en ambos casos se querrá mantener en el trono, y en los dos casos tendrá que hacer algo diverso y mucho de igual: como, por ejemplo, granjearse la voluntad del pueblo (incluso el príncipe elegido por los nobles deberá hacerlo: *pouvoir oblige*). Y deberá hacerlo también cuando, con esa intención, llegue al punto adonde el poder obliga para lograrlo: al necesario "pasar del orden civil al gobierno absoluto" (*ibidem*).

El objetivo es arduo de conseguir, máxime en el caso de un príncipe electivo, dado que la experiencia sólo puede intentarse una sola vez; pero determinados príncipes, los virtuosos, cuyas cualidades pronto analizaremos, pueden hacerlo, pues son capaces de empresas mucho mayores. Empero, si se logra, dicho príncipe tiene en quien basarse, sí, en su afán por perdurar, pero ha eliminado ya todos los obstáculos interpuestos a su voluntad para decidir cómo. Ningún príncipe extranjero domina ahora sus acciones, ninguna clase social comparte decisiones, ningún poderoso aislado influye en la agenda, ninguna tradición le impone sus normas, ningún código le dicta órdenes. Él, sólo él, es dueño

de su destino y marca el de la comunidad. Se ha convertido, en definitiva, en un príncipe absoluto, ha eliminado todo residuo de poder del ámbito de la política, a la que ha separado de la sociedad. En cierto sentido, él mismo constituye una novedad política, configura una realidad sin apenas tradición política y, si es demasiado singular, hasta sin apenas tradición histórica: tan sólo la constituida por la de los gigantes a imitar.

¿Quién es ese príncipe, en qué consiste su novedad, cómo ejerce el poder, hay límites a dicho ejercicio? Todo ello constituye un único problema que procedemos a abordar.

II-b) El príncipe nuevo. El concepto de virtù

Un príncipe electivo, que gracias a sus cualidades ha completado el destino del poder y devenido absoluto, es ciertamente un príncipe renovado. Pero se requiere más, aparte de dominar por completo la escena política, para ser un príncipe nuevo; al menos, ese príncipe al que espera la época actual, capaz por mor de sus recursos de intervenir en la historia y liberar la marcha de las sociedades humanas del yugo del azar, de profetizar con sus hechos que una crisis social no tiene por qué ser el primer paso hacia la instauración del reino de la anarquía y la violencia entre los hombres, sino que puede resolverse en un nuevo orden social si quien pretende ponerle fin sabe, en la senda del ejemplo romano, calibrar la situación y actuar de inmediato (cap. III).

La novedad, desde luego, cabe hallarla ya en el modo de acceso al poder, pero se hallará, seguro, en la manera de conservarlo. Respecto del acceso, los procedimientos son dos, *virtù* o fortuna, pero novedad, si la hay, estará en la primera, no en la segunda. En ese caso, innovador podrá serlo sólo alguien que logre "valerse por sí mismo", no quien dependa de otro: alguien que logre "imponerse por la fuerza", no los "necesitados de la ora-

ción", que dan muestras en su proceder de ignorar la condición veleidosa de la naturaleza humana. Antes de usar dicha fuerza, con todo, el príncipe ya ha dado señales de su talla heroica al menos dos veces: una, revelando "la ocasión" de hacerlo, vale decir, individuando tanto el contexto en el que los escombros humanos de lo que antaño fuera un pueblo languidecen dispersos, oprimidos y vejados, como el momento en que a esa materia agonizante se la puede reespiritualizar renovándola en otra forma. La otra, con su conciencia de estar retando al destino.

En efecto, la empresa por iniciar, dar nuevas instituciones a un pueblo, constituye la gesta más alta que a un ser humano le cabe afrontar, y que a ese pueblo le cabe vivir, habida cuenta de sus dificultades intrínsecas, la incertidumbre del resultado y la peligrosidad de la tarea, nos dice Maquiavelo en memorables palabras (cap. VI). Empero, la empresa conlleva un circense *más difícil todavía*, pues la naturaleza humana y la sociedad estrechan sus fuerzas contra el poder de lo nuevo: del príncipe nuevo. Aquélla pone en juego la incredulidad ante lo desconocido y el temor ante quienes sostienen la legitimidad de la actual legalidad, mientras ésta refuerza el contrapoder con los intereses de tales partidarios del orden vigente. Frente a esa alianza de lo inmutable y lo mutable, es decir, de lo inmodificable y lo cambiante (cambiante, sí, pero con la fuerza de lo necesario mientras se permanece voluntariamente adscrito a un objeto elegido por uno mismo), se comprende fácilmente la parquedad de intentos y el fracaso con el que normalmente se salda la empresa. La historia, empero, nos ha mostrado un cierto número de hazañas, es decir, de empresas exitosas, y en sus héroes el espejo donde mirarse el que quiera renovarlas.

La otra vía de acceso al principado era la de la fortuna. Al seguirla, el futuro príncipe ahorra el considerable esfuerzo recién visto. El problema viene inmediatamente después, cuando tras

el viaje abre los ojos y se ve efectivamente en el trono. El sueño ha sido real, ya es príncipe; pero la pesadilla empieza ahora, cuando la visión del trono despierta de inmediato el deseo de conservarlo. ¿Qué es lo normal en una situación así? Pues, dice Maquiavelo, que esos advenedizos tengan las horas contadas, y que la corona salga despedida de sus cabezas casi con la misma celeridad con la que aterrizó en ellas. Y es que, en efecto, tales individuos "no saben, ni pueden mantenerse en el cargo", pues faltos de experiencia en el mismo, cuanto aprendieron en sus negocios privados no les sirve de nada en los públicos. Además, tampoco pueden porque las fuerzas con las que cuentan no están a su disposición, sino a la de la voluntad que les llevó hasta ahí. Sin embargo, la historia, una vez más, nos muestra a príncipes inspirados por la musa de la fortuna que acabaron manteniendo el regalo. ¿Cómo fue posible?

César Borgia es un buen ejemplo. La voluntad de su padre, hurgando en el interés de Francia, encontró en su rey otra voluntad con fuerza suficiente para realizar el deseo papal de legar a su hijo un reino. Cumplido el deseo de ambos, padre e hijo, éste, para conservar el regalo, lo primero que hubo de hacer es prescindir del interés disfrazado de magnanimidad de quienes le encumbraron. O, lo que es igual, hubo de construirse su propio ejército, un instrumento básico ya a las órdenes de quien por méritos propios llegara tan alto como él. Si la muerte de su padre, su propia enfermedad, y también una decisión equivocada, antes de su propia muerte, no le hubieran privado de su herencia, César habría debido hacer más cosas para conservar el principado, al igual que el otro príncipe. Hecho un ejército a su medida, es decir, compuesto por los propios ciudadanos, habría debido volcarse después en ganarse el favor de los mismos, sobre todo del pueblo, según vimos, y mantener su adhesión merced a una

política que usara de la fuerza, pero no abusara de ella transformándola en violencia.

Habría debido igualmente, sin salir del ámbito político, elegir con prudencia a sus consejeros, cerrando las vías por donde la serpiente de la adulación entra en ella para depositar allí sus huevos y destruirla; leer a historiadores y políticos clásicos y modernos, recorrer el territorio bajo su dominio hasta conocer cada palmo de él, siempre jugando a la guerra, es decir, preparándose así para las del porvenir, etcétera. Y sin dejar que nadie de la sociedad entrara en ése su ámbito específico, establecer ciertas recompensas públicas para los ciudadanos distinguidos, esforzarse por magnificar la ciudad, etcétera. Preservar así, a un tiempo, su poder y el orden social nunca será fácil pero sí le será posible.

El conjunto de medidas enumeradas no son sino momentos de la conservación del poder, vale decir, exigencias del mismo en aras del objetivo supremo de la política que es la *salus populi*, la conservación de una sociedad y la seguridad de sus miembros. Y, en cuanto exigencias, se hacen valer siempre, con independencia de la valía del príncipe, de su modo de acceso al poder, de su bondad o maldad personal, de la naturaleza de su dominio o de la organización del mismo. La naturaleza humana, por tanto, no sólo hace necesaria la política, le asigna un fin propio y le confiere un lugar específico e irremplazable en la totalidad del orden vital de los individuos; también la propia política, al objeto de ser medio adecuado a dicho fin, plantea ciertas exigencias, ciertos modos en su cumplimiento. Es decir, dentro del ámbito mismo de la política, el poder alcanza una cierta autonomía como medio en relación con la rica fenomenología desplegada por aquélla. Ya hemos visto algunos. Terminaremos de completar el cuadro al final del presente capítulo.

A ese espectro de cualidades y acciones, que se traducen en un caso en el acceso al poder, y siempre en su conservación por

parte de un príncipe nuevo, Maquiavelo lo denomina *virtù*. Implica la capacidad de adivinar la "ocasión" para intervenir en un momento determinado en la historia, al objeto de imprimirle un rumbo establecido por la propia voluntad, así como la capacidad de forjar los medios idóneos al respecto; implica asimismo decidir y actuar de inmediato, con la plena conciencia de que se hallarán resistencias, de que se requerirá la fuerza, y aun la violencia para doblegarlas, y de que ciertas ilusiones, ciertos valores, aun los más sagrados de los individuos, no saldrán incólumes de la empresa: que ni se podrán ni se deberán respetar, porque el fin último de conservar la sociedad, y quien actúa y decide al respecto, deben a veces operar sin contemplaciones sobre ellos; se trata de una necesidad que de manera imperativa mina los apoyos que sostienen a tales ilusiones y valores (sobre esto volveremos en el parágrafo siguiente).

¿Qué es un príncipe virtuoso? O mejor, ¿cuál es el significado de la acción virtuosa realizada por el príncipe nuevo? O aún mejor: ¿qué implica para la condición humana el acceso y la conservación mediante la política virtuosa del principado nuevo? En relación con el acceso, recuérdese que la naturaleza humana y la política sumaban parte de sus poderes a fin de forjar una muralla contra la que se estrellaran los objetivos del advenedizo. Había un interés por defender entre los partidarios del orden vigente, y un temor de los nuevos al quebranto de la legalidad, acompañado de la incredulidad naturalmente suscitada por lo desconocido. Ni el temor, que suele calcular siempre al alza la fuerza enemiga, ni desde luego la incredulidad, que suele calcular siempre a la baja la propia, son por sí mismos propensos a la racionalidad instrumental inmanente a la acción virtuosa. Es fácil, pues, que parte de los recursos con los que de antemano cuenta el nuevo príncipe se vuelvan en su contra, con lo que se ampliarán los del enemigo. Si aun así aquél triunfa en su propósito, su victoria entonces no sólo

se ha producido contra una coyuntura específica: ha derrotado, por así decir, también a la propia naturaleza humana, y ello tanto si temerosos e incrédulos siguen permaneciendo de su lado como si acaban volviéndosele en contra. En el primer caso, ha *modificado* la naturaleza humana, en el sentido de que ha ampliado el radio de acciones susceptible de surgir de determinadas cualidades suyas, en especial de la incredulidad, porque ha conseguido dar certeza a lo nuevo antes de que hubiera llegado a ser experimentado. En el segundo, por haber reducido a polvo la fuerza de quien teme o es incrédulo, demostrando que sin un interés o un ideal, en suma, sin un fin por el que luchar, ciertas armas se vuelven contra sus portadores.

Con respecto a la conservación, los efectos de la acción virtuosa son todavía más poderosos, ampliando la esfera de lo humano más allá de los límites naturales. Un sujeto sin conocimiento ni medios, irrumpe en un medio extraño y hostil en su esencia, la política, y logra conservar el trono que la fortuna le otorgó. Maquiavelo, en este punto, podría haber cambiado la lógica o el sentido de su obra y haber escrito una novela en lugar de una obra de ciencia política, pues de ficción parece tratarse aquí. De un mago, en efecto, como dijimos en otro lugar, donde, para significar precisamente cómo gracias a la acción virtuosa el mundo humano, se convertía en algo claramente diferenciado del resto del mundo natural, añadíamos:

> este mago es capaz de crear: es decir, de hacer algo nuevo de la nada, algo ya completo prescindiendo del tiempo necesario para hacerlo. Recrea un ser históricamente natural prescindiendo a la vez de la historia y de la naturaleza: lo ha hecho de una, sin la argamasa del tiempo, sin las raíces que dan consistencia a la vida; y lo ha hecho, además, duradero: sin los accidentes del tiempo, que también acaban por dar al traste con la vida. Maquiavelo no es que

diga que lo imperecedero es ajeno al hombre; dice que lo imperecedero, lo que puede durar, necesita una forja: y que esa forja, natural, es el tiempo. Y lo que a este respecto dice del príncipe de la fortuna autotransformado en príncipe de la *virtù*, es que la *virtù* es la capacidad —el poder— de concentrar el tiempo, es decir, de producir un mundo 'técnico', artificial, aunque aún dentro de las condiciones espacio-temporales del histórico-natural: de innovar. *El Poder de la 'virtù' en "El Príncipe" de Maquiavelo*, Bologna, Dianoia, 14, 2009, p. 63.

Esa ampliación del reino humano, efecto de la innovación iniciada con la imitación de los grandes ejemplos, ha colocado al príncipe nuevo, moderno, al nivel del modelo antiguo ofrecido como espejo, es decir, más allá del mero "aroma" del original, y constituye en definitiva el legado de la acción virtuosa al intervenir sobre la historia. Al descubrírnoslo, o mejor, al *recordárnoslo*, quée hubiera dicho aquí Platón, el hijo de Tucídides y de Aristóteles ha ido más lejos aún que sus padres.

II-c) Las relaciones entre ética y política

A decir verdad, cabría haber subsumido la problemática presente en el apartado anterior, ya que cubriendo las relaciones del príncipe con sus súbditos, así como con los demás príncipes, abarca una dimensión crucial de la conservación del Estado. Pero su importancia, más la radical novedad con la que Maquiavelo resuelve el conflicto inherente a sus mutuas relaciones, nos ha llevado a optar por consagrar un apartado específico a la misma.

Ya hemos hablado de la inmanencia de la política y de su causa, a saber: el dualismo de la naturaleza humana. También hemos aludido a su autonomía, enfatizando su condición de fuente normativa, en tanto depende de ella todo lo relacionado

con la conservación de la sociedad; e igualmente a la supremacía de ese nuevo valor frente a todos los demás, en tanto base de los mismos y de la disciplina que lo administra respecto de los restantes ámbitos normativos, en todo cuanto hace referencia a él.

Señalemos ahora que tampoco la ética (o la religión) será en adelante la misma, pues el nuevo y dúplice ser humano al que en lo sucesivo deberá dictar normas le resta una gran parte de su antiguo protagonismo normativo y social. De su viejo orgullo en tanto centro emisor de valores autogenerados, o redistribuidor de los procedentes del ámbito religioso, sólo preserva el carácter absoluto con el que parece haber logrado dotarlas, pero ni su anterior trascendencia ha conseguido mantener su poder, ni el antiguo ideal de unificación del conjunto de los ámbitos normativos ha podido pervivir, y ni tan siquiera ha llegado a mantener en pie ese otro ideal interno, el de su unificación sistemática, con la cual el hombre *bueno* al que conseguía fabricar se convertía, a golpes de virtud, en dechado de perfección humana, en modelo viviente de los demás o en testigo del cielo en la tierra.

También los otros ídolos de antaño han caído de su pedestal, y ni el *finis ultimus* ni el *summum bonum*, como Hobbes los nombrará un siglo y medio después, representan ya otra cosa que entelequias para ese sujeto que, necesariamente, es siempre bueno y malo a la vez (que es mucho más que decir, como hará Furió Ceriol más tarde, que en toda sociedad —no sólo en las cristianas, puntualizaba críticamente— hay siempre hombres buenos y malos).

Una moral así, esa *nueva* moral, pues, ya no puede reclamar obediencia incondicionada por parte del sujeto. La maldad constitutiva de éste, príncipe o no, obliga exactamente a lo contrario, por paradójico y aun extravagante que pueda parecer. Por de pronto, ningún hombre puede ser ya sólo bueno, es decir, armonizar al completo intención y conducta, poniendo en prác-

tica en ésta la totalidad de los bienes. Más todavía, aun pudiendo no debería, pues esa perfección atrae consigo la maldición de su castigo, al punto de llevar a ese ángel extrañamente humano a, literalmente, morir de éxito: "un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son". No se puede ser sólo bueno: pero es que, además, no se debe. Es la propia moral la que aquí ha estallado desde dentro, víctima de su impotencia; se ha vuelto más accesible a los hombres, pero dejándose en el camino el aura de trascendencia con la que antes se revestía. Con otras palabras: la moral ya no es un bien en sí mismo, ni sus preceptos enteramente deseables, puesto que el cumplimiento íntegro de los valores que predica dejaría sin protección la propia vida de los buenos; la moral, en suma, se vuelve mala al predicar exclusivamente la realización del bien. Esta paradoja a la que nos conduce Maquiavelo forma parte, desde luego, de esa puesta en solfa de la tradición metafísica occidental en la que Berlin compendia el significado de su doctrina ética.

La moral, por tanto, llega tocada a sus relaciones con la política; de hecho, al entrar en contacto con ella, el príncipe riza el rizo de su impotencia y la desarma (casi) por completo. Ahora no sólo ningún individuo puede hacer gala de todos los bienes morales, ni debería hacerlo aun pudiendo; ahora, el individuo que es además príncipe, y debe defenderse de los estragos políticos de la maldad aprendiendo "a ser no bueno", aun en el imposible caso de reunir en su persona el conjunto de bienes morales debería "fingir" que no los posee y ser más un actor capaz de simular y disimular que ese rebuscado príncipe bueno de la literatura ético-política.

En su trono el príncipe puede elegir entre ser liberal o tacaño, clemente o cruel, leal o desleal, y la elección está tan cantada como siempre —cuando un Erasmo, por citar sólo un ejemplo

actual, escribía grotescos libros políticos con la intención de hacer de su buen Carlos V real un príncipe ideal que siguiese el pacífico modelo de Cristo—, sólo que, justamente, por la opción contraria. Y es que "a ser no bueno" no sólo induce la maldad, sino también la experiencia; ella nos pone ante los ojos grandes gestas, pero a ningún príncipe liberal tras ellas, sino a uno reputado tacaño; nos evidencia que han sido príncipes tenidos por crueles los que han conservado el Estado, y no los clementes; o que han sido los que no respetaron su palabra quienes se salieron con la suya en lugar de los leales. Así pues, confirmamos en el terreno de la política los resultados alcanzados antes en el de la moral; si aquí el bueno era el mayor peligro para sí mismo, allí el príncipe bueno lo era para su sociedad. "Aprender a ser no bueno" se impone entonces como el supremo imperativo moral de la política. La ley de la conservación lo exige. Para el príncipe, "máxime si se trata de un príncipe nuevo" (cap. XVII), se trata de su primer mandamiento.

Acatarlo, como hemos dicho y repetido, significa poner en juego en su acción al "hombre y la bestia" que hay en él; unas veces será una cosa, otras veces otra, pero siempre las dos: es su única manera de ser, de durar. Si sólo fuera ángel, o sea, hombre bueno, la bestia lo destruiría; si sólo fuera bestia, o sea, hombre malo, la bestia lo destruiría; y a la hora de usar la bestia, debe usar las dos, sacar de la chistera de su naturaleza tanto el león como la zorra que lleva dentro, la que ejerce con el músculo y la que ejerce con la razón: la primera, fuerza bruta, es agresiva; la segunda, fuerza refinada, es defensiva. Aquélla amedrenta sólo, pero otra superior la vence; ésta es la que, sin dar miedo, sirve para vencer a la fuerza superior a la primera. Mediante el rodeo rinde al adversario.

Conservar el Estado no exige ser sólo zorra y león, lo sabemos, sino que exige más aún aparentar que se es lo que nor-

malmente se debe ser: íntegro, leal, humano, devoto, etcétera. Porque esa apariencia ordinaria habitúa al pueblo a no ver lo que Diderot esconderá bajo una espesa tela de araña, la faz del monstruo, la fuerza, tan real como la apariencia y en ocasiones más necesaria que ella: tan necesaria que, en tales ocasiones, todo le está concedido al príncipe, y en ese todo entra incluso la destrucción de lo más sacro del hombre. Cuando el peligro es extremo, "mantener el Estado" requiere "obrar contra la lealtad, contra la compasión, contra la humanidad, contra la religión" (*ibidem*).

Todo ello, cierto, es "ser no bueno". Ahora bien, ¿es eso todo? El distanciamiento entre moral y política que implica, la garantía de conflicto que comporta y la supremacía de ésta sobre aquélla que exige, ¿supone la desaparición completa del mundo moral, si no de la sociedad, sí al menos de la esfera política?, ¿confiere al príncipe el derecho, llamémoslo así, a obrar como quiera, sin más guía que su interés o más límite que su capricho?

Nada más lejos de la realidad. "Ser no bueno" entraña para el príncipe saber instrumentalizar la ética al servicio de la política, resignificar sus valores en función del contexto, combatirlos a exigencias de la necesidad y mantenerlos cuando lo determine la situación. A esa doble dimensión de mantenimiento y desnaturalización de los valores éticos alude Maquiavelo al afirmar, en referencia al príncipe, que "necesita ser tan prudente como para evitar incurrir en los vicios que le privarían del Estado, y preservarse de los que no se lo quiten mientras ello sea posible" (cap. xv). No se deroga la ética, dado su fuerte influjo sobre uno de los mayores poderes de los hombres: el de sus creencias. Mientras sea posible mantener la ficción de su cumplimiento el príncipe deberá seguir siendo actor, pues la apariencia es la verdad antes de haberse revelado ineficaz; cuando no lo sea, entonces deberá dejar la máscara en el escenario y usar la fuerza, un sabio uso que le permitirá contar con uno de los elementos de la naturaleza

humana, como es el juzgar lo hecho por lo obtenido, con lo que el éxito de la empresa, que en el héroe homérico era la señal de la bondad de la misma, comporta también aquí su justificación.

Expliquemos con el ejemplo del príncipe que al ser tacaño deviene liberal uno de los casos en los que ha actuado como "no bueno". El valor moral de la liberalidad, nos dice Maquiavelo, es algo nocivo en el plano político (y lo contrario: la "tacañería" es buena). La liberalidad es, ante todo, una cuestión de aprecio subjetivo; necesita exponerse a una luz pública, pero esa luz es innecesaria para el ámbito político. En realidad, hace la corte a la suntuosidad política, pero es a costa del relumbre de la solemnidad política, y la política para nada necesita de la suntuosidad, a no ser que sea masoquista, pues el lujo cuesta, y ese lujo brilla sólo tras haber dejado un rastro de violencia sobre los súbditos, es decir, una espada de Damocles sobre la cabeza del príncipe, presta a caer. Sobre todo porque, además, la liberalidad, para ser, necesita seguir siendo. No vale con haber sido liberal una vez; el título se pierde si la posesión se abandona. Crearse una fama de liberal es continuar gastando rentas ajenas: pero a costa de la voluntad de los expropiados, titulares reales de tales rentas. Para conservarse, el príncipe no la necesita, o mejor, debe no necesitarla. Por otra parte, la visibilidad que exige es antinatural, pues desnaturaliza la subjetividad de la existencia moral no sólo porque tiene lugar en la dimensión pública de un sujeto público, sino porque exige mantenerse permanentemente ahí. Pero ahí no puede permanecer sin mutar la piel, y volver político lo que antes era moral, ya que el ser vista equivale a serle *exigida* al príncipe para seguir viéndola, cuando, en su naturaleza moral, es algo meramente *voluntario*. Por lo demás, el receptor, que es anónimo y está ajeno a lo que puede recibir en el campo moral, adquiere ahora la consistencia del conjunto del público y se vuelve interesado, con lo que a la desnaturalización antedicha se

añade el peligro político de dejar insatisfechas expectativas que se considera legítimo poseer.

En la práctica, por otra parte, el hecho de la conservación se impone como una especie de valor común, que de alguna manera lleva a la percepción general la existencia de lo inexistente, es decir, la creencia de que cierta moralidad hay donde la política cumple con su religioso deber. Por eso, si el príncipe se mantiene con sus recursos, *es* que es liberal, porque subjetivamente la liberalidad es buena desde el punto de vista moral, tanto como es objetivamente buena la conservación desde el punto de vista político: y el mismo sujeto reúne en el fondo común de sus creencias sobre lo bueno ambas necesidades. En una existencia no problematizada en exceso, basada en lo fundamental sobre el sentido común, el principio de identidad psicológica resulta suficiente en sí mismo para unificar automáticamente las diversas realidades del sujeto en una única esfera.

Ahora bien, la política puede tener interés en la liberalidad, y hacer un uso positivo de ella. Tal ocurre cuando aún no se ha llegado al trono, sino que se está al mando del ejército y el único Estado es todavía el campo de batalla. En ese contexto, en esa fase en la que la política se mantiene militar, el uso político de la liberalidad coincide *mutatis mutandis* con el valor moral de la misma: es buena, aunque sea el suyo otro género de bondad y aunque sean muchos y colectivamente quienes la reciben, y no unos cuántos individuos aislados. Y aunque —he aquí la mayor diferencia— se gaste lo ajeno en lugar de lo propio. Uso político y valor moral coinciden, pues, en la valoración que reciben, pero no en su naturaleza (cap. XVI).

He ahí un ejemplo de lo que entendíamos por instrumentalización ética de la política y por resignificación de los valores de la primera. En aras de la conservación del Estado el príncipe debe hacer el bien mientras puede, y el mal cuando sea necesario.

La autonomía y supremacía de la política quedan, una vez más, puestas de relieve: pero la pervivencia de la ética, incluso en el ámbito político —su respeto por el príncipe le granjea la adhesión del pueblo— también.

Toca ahora analizar la cuestión de los límites de la acción política, pero eso, con lo que además completaremos nuestra visión de las relaciones entre ética y política en Maquiavelo, queda para el apartado siguiente.

II-d) El pueblo y la política

¿Tiene vida política el pueblo? Si la apariencia fuera la realidad, la respuesta, clara y rotunda, sería un no. El absolutismo político significa precisamente la expulsión del pueblo de la esfera pública, al punto de que no sólo no toma parte de las decisiones políticas, sino que ni siquiera se le reconoce como titular del poder o como fuente de legitimación. Considerado desde el punto de vista del Derecho, es ciertamente la nada. ¿Es más considerado desde el punto de vista de la política? Su expulsión del ámbito de las decisiones, ¿elimina por completo su existencia política?

La respuesta, clara y rotunda, es no. El pueblo, expulsado de la política por la puerta, retorna a ella por la ventana. Su papel es clave para la conservación del Estado, vale decir, para su conservación. Y, desde luego, para la del príncipe, en quien Maquiavelo, con su limitada concepción de la política, acaba personificando la citada institución. ¿Cómo es eso posible?

El bien primario en la preservación del Estado y su garantía fundamental es la formación de un ejército propio; un ejército que, por serlo, ha derrotado ya la anarquía inmanente a las tropas mercenarias, y que por ser propio añade a la fuerza inmanente de toda organización —y en particular de la militar, como ya Tito Livio nos hiciera ver en la mera descripción física del campa-

mento romano—, el plus de fuerza que intereses y pasiones añaden cuando es lo propio lo que está en juego. Naturalmente, ese ejército propio es el constituido por los propios ciudadanos, el único escudo con el que el príncipe puede garantizarse la defensa.

Si como ejército, en pleno fragor de la batalla, los soldados no hacen sino seguir las órdenes de su general, el príncipe, sin que Maquiavelo contemple que puedan deponerlo, como ciudadanos, ya en tiempos de paz, el príncipe se conservará, desde luego, también tomando decisiones: que deben ser obedecidas. ¿Lo son siempre, lo serán todas? ¿Qué significa políticamente obedecer?

La obediencia no es ningún acto mecánico en el que, sin más, un inferior acate el mandato proveniente de un superior natural; implica desde luego una relación jerárquica entre quien manda y quien obedece, pero aunque la posición institucional y personal de las partes sea reconocida como natural y permanente, la orden no puede desconocer el principio de humanidad de quien la recibe. No son aquí amos y esclavos quienes se vinculan entre sí por una disposición de la naturaleza, como en el caso de Aristóteles, o de la tradición, como en ciertas sociedades orientales, sino gobernantes y gobernados, todos ellos hombres, aunque el absolutismo político que los relaciona determine también de manera definitiva la posición de ambos en el marco institucional.

A tales supuestos antropológicos se añaden otros de naturaleza social. Pues, aunque la constitución sancione irremisiblemente la actual jerarquía, ni la naturaleza ni la sociedad la aceptan sin chistar. Y es que, a fin de cuentas, en primer lugar es siempre mayor la fuerza del pueblo que la del príncipe; y, en segundo lugar, un príncipe requiere de un pueblo para serlo, y no puede cambiar de pueblo como de capa; en cambio, un pueblo no necesita de ningún príncipe para serlo, y en cualquier caso, aun necesitándolo —la costumbre a la obediencia puede llegar a

producir la atrofia del órgano de la auto-determinación, es decir, de la voluntad (cap. v)—, no tiene por qué ser precisamente el príncipe *actual* su príncipe necesario. Por ello puede dejarlo.

La orden que debe concitar obediencia tiene por tanto que tener en cuenta ese doble aspecto del problema, el de la humanidad de los actores que obedecen y el de su ventaja físico-social. No puede ni debe mandar cualquier cosa, es decir, prescindir de la espiritualidad de los súbditos, y, aún más, ni siquiera puede mandar de cualquier modo; es verdad que nos movemos aquí en un territorio que aún desconoce el principio de legalidad, pero al menos sí se nos dice claramente que la orden a obedecer debe provenir de un sujeto que, al darla, no pueda ser considerado "voluble, frívolo, pusilánime, inseguro", sino de alguien en cuyas "acciones se perciba nobleza, coraje, gravedad y fortaleza" (cap. xix). Es decir, no se proscribe que el mandato provenga del arbitrio, pero hay un impedimento formal que no permite que cualquier mandato arbitrario pueda ser considerado decisión política que comporte y reclame obediencia; es una especie, repetimos, de límite formal a la acción del príncipe cuya violación por él, lejos de granjearle la adhesión del pueblo, le atraería su "desprecio", es decir, uno de los límites cuya conducta no debe sobrepasar si desea seguir siendo príncipe. Por lo demás, tampoco puede querer cualquier cosa, decíamos, como por ejemplo "las mujeres de sus súbditos", y en general todo aquello que le convierta en un ser "rapaz y usurpador de bienes" (*ibidem*), pues la respuesta del pueblo le viene en forma de "odio", el otro tope que no debe sobrepasar si desea seguir siendo príncipe.

La estrecha conexión establecida entre los conceptos de obediencia y límite, subrayan tanto la reconocida humanidad de los individuos como el principio espiritual que informa a aquélla. Maquiavelo es taxativo a la hora de declarar que el pueblo es superior a los grandes, no sólo físicamente, es decir, por la fuerza

de su número, sino también éticamente, puesto que sólo aspira a no ser dominado, mientras aquéllos ansían sólo dominarlo. El príncipe no deberá tener el mismo motivo para actuar en política que los grandes, y tampoco puede tenerlo, puesto que entre otras razones el pueblo también es más fuerte que él. Y sin el pueblo no logrará su objetivo de preservarse. En tal modo, satisfaciendo sus intereses y necesidades, entre otros, se granjeará esa obediencia que muestra la adhesión del pueblo a su príncipe, demuestra la legitimidad del dominio de éste, y es el medio para conservar el Estado y la sociedad. Obediencia ésa que, vista así, es un modo de participar activamente en la política, pues condiciona de manera directa el ejercicio del poder. O, dicho de otro modo: el poder así limitado, por absoluto que sea, produce obediencia y, por ende, sólo ése es eficaz. De ahí, por último, que dicho modelo de obediencia no sólo se diferencie de la edulcorada por la costumbre, que Maquiavelo nos insinúa al tratar del principado electivo (cap. II), sino también y esencialmente de la practicada en casa de Darío y del Turco, mero acto reflejo ante la orden del *despótes* de turno por parte de unos sujetos que, solos o reunidos, desde un punto de vista político valen exactamente lo mismo, a saber: nada.

Hay, pues, respondiendo a la cuestión planteada en el apartado anterior, dos límites a la conducta del príncipe, por absoluto que sea su poder. Ambos límites operan eficazmente contra él, según Maquiavelo, tanto como para otros operan el derecho, las tradiciones y costumbres o la misma divinidad; aunque operen sobre el ejercicio del poder y no sobre su naturaleza, como en Hobbes. Mientras las acciones que procuran desprecio a su autor son de naturaleza claramente política, pues afectan al modo de tomar las decisiones, de aparecer ante la *opinión pública*, las que comportan odio son en cambio de naturaleza ética tanto como política, pues expoliar y abusar de la propia posición de

jerarquía en contra de los más débiles son acciones prohibidas en ambos ámbitos normativos. Este canto del cisne de la función de la ética en el ámbito público cierra las consideraciones sobre su significado político anunciadas anteriormente, y que se iniciaron con la advertencia al príncipe de respetar, real o ficticiamente, y mientras le fuera posible, las creencias ético-religiosas más caras a sus súbditos.

No acaba ahí la participación del pueblo en la política. En efecto, los deberes de la conservación llevan al príncipe a transitar por derroteros curiosos, como el de la obligación de renovar permanentemente su prestigio entre sus súbditos. Ello le lleva a moverse con cierta ansia en el escenario internacional, con el propósito de llevar a cabo "grandes empresas" y "dar de sí ejemplos singulares". Eso por un lado; por el otro, a repetir tales ejemplos singulares en el ámbito interno, etcétera. No vamos a entrar más en detalle en este punto, pero lo que sí parece quedar claro es que el príncipe, en su afán por conservarse, y necesitando de la adhesión del pueblo, se ve abocado a un proceso de relegitimación permanente, cuyo sentido es el de llenar con la prueba de los hechos el vacío de legitimidad que la ausencia del derecho ha legado a la autoridad política.

Por último, vemos igualmente descender al príncipe hasta la esfera social para hacer los honores a la justicia distributiva; allí vela por la protección y potenciación del talento, porque las artes enaltezcan socialmente al artista, por la seguridad de sus súbditos o por ratificar con recompensas públicas los esfuerzos privados en pos de la mejora de la ciudad, entre otros (para todo esto véase el cap. XXI).

Ajustar la política a la naturaleza humana, y deducir de ese sólido y heterogéneo fundamento la multiplicidad de acciones posibles, parece formular la primera regla de la política. Mas la conservación del Estado, objetivo de la misma, exige igualmen-

te la satisfacción de otros preceptos por parte del príncipe nuevo: éste debe ser el único gobernante; debe proceder a la formación de un ejército integrado por ciudadanos propios; debe granjearse la adhesión del pueblo, y debe satisfacer sus intereses y necesidades, además de velar por su seguridad y de premiar los méritos de los individuos, para granjeársela; debe usar la fuerza sabiendo usarla, esto es, distinguiendo entre su uso militar y su uso político, y en este último caso teniendo en consideración las circunstancias, a fin de medir su grado de crueldad, de usar el león o la zorra (dicho con otras palabras: debe saber diferenciar la fuerza de la violencia); debe ser no bueno, y consiguientemente hacer el bien mientras sea posible y el mal cuando sea necesario; debe llenar su tiempo de actividades, tanto intelectuales como prácticas, leyendo historia y conociendo el terreno a fin de obtener ventajas en su momento, o lo que es igual: debe ocuparse en los periodos de paz de estar convenientemente preparado para la próxima guerra; debe elegir a sus ministros atendiendo a sus capacidades, y debe mantenerlos después atendiendo a su lealtad; y, en fin, debe fomentar la riqueza de la ciudad y el bienestar de los ciudadanos dictando las medidas oportunas.

Actuando así, el príncipe nuevo se habrá revelado un príncipe lleno de *virtù*, el único en grado de magnificar la historia sacándola del reino de la naturaleza, de devolver renovada su unidad a un pueblo antiguo, de decidir el destino de la nueva sociedad. Y no importarán entonces ni la forma del Estado, ni su modo de acceso al poder, ni la fase de la institucionalidad en la que se halle, ni las circunstancias que le rodeen. Aún más: al poner en juego todo el poder de su *virtù*, habrá demostrado incluso que la voluntad racional incide con mayor vigor en la vida humana que las inercias de la tradición, pese a haberla naturalizado; pues, en efecto, todo ello "hace que un príncipe nuevo parezca antiguo", e "infunde de inmediato mayor seguridad y firmeza a su poder

que si lo detentara desde antiguo" (cap. XXIV). Ese triunfo de la novedad sobre la costumbre compendia el significado de las reglas de la política resumidas en el párrafo anterior.

La gloria se sumará entonces a la fiesta esparciendo su nombre más allá de su espacio y su tiempo, hacia un lugar que, por parafrasear a Cernuda, el olvido no pueda habitar y del que, de cuando en cuando, le sacarán nuevos prohombres que querrán conquistar su propio espacio de gloria imitando su ejemplo.

La aparente omnipotencia de la *virtù* en el mundo humano, ¿tiene límites? ¿No hay nada que se le resista al príncipe nuevo cuando actúa ejerciendo las reglas antevistas? Es lo que nos queda por responder.

III. Fortuna (naturaleza) y libertad

Al determinar los agentes de la conducta humana Maquiavelo redescubría a un conocido titiritero que desde siempre había campado a sus anchas por las vidas de los hombres, y que gozaba de un fuerte predicamento incluso entre la propia intelectualidad: la fortuna. Al decir del teórico de la *virtù*, la voluntad de un ser humano sólo rige la mitad de su vida en el mejor de los casos, mientras la otra mitad queda a expensas de la música que la fortuna guste tocar (cap. XXV).

Ahora bien, cuando analizamos la realidad englobada bajo el término *fortuna*, lo primero que salta a la vista es la disparidad de la materia, pues se juntan hechos humanos con fenómenos naturales, cosas que por su propia esencia requerirían un tratamiento por separado… que acabarán obteniendo. En efecto, por un lado, se llama fortuna, por ejemplo, al modo de acceder de César Borgia al trono de la Romaña, pues le llevaron ahí los tenaces esfuerzos de su padre, más el ejército del rey de Francia, al que se logró ganar para su causa; ahora bien, vistos dichos es-

fuerzos —la grandeza finalmente superada de los obstáculos que se interponían a su fruto— desde el punto de vista del padre, no cabe hablar sino de la *virtù* de Alejandro; y lo mismo toca decir del disciplinado ejército francés visto con los ojos de su jefe: era prueba de su *virtù*. En este sentido, la *fortuna* de un sujeto es meramente el conjunto de fuerzas aún no controladas por él, pero a las que con su *virtù* puede desactivar y aun dominar. De ahí que César Borgia conservara por un tiempo el trono de la Romaña pese a la voluntad de su antiguo y real valedor francés.

Por otro lado, fue la fortuna, nos dice el secretario florentino, lo que le hizo perder dicho trono. Mas si analizamos con detenimiento "la causa de su caída final" (cap. VIII), nos toparíamos con un fallo en su *virtù*, imperdonable en quien de tanta disponía, a saber: haber permitido la elección de un papa de una familia adversaria. Con todo, no es eso lo que ahora importa, sino a qué llama aquí fortuna: y vemos que es la enfermedad del príncipe, la muerte de su padre y aun la suya. Que, unidas a las inundaciones provocadas por los ríos torrenciales, completan la gama de fenómenos naturales enumeradas por Maquiavelo y subsumidas en el interior de tan heterogéneo concepto.

La diferencia cualitativa de una y otra fortuna es que, siendo la primera humana, un príncipe nuevo puede con su *virtù* neutralizarla en toda regla (aludimos al príncipe porque, en efecto, sólo él puede hacerlo: para los demás hombres aún sigue gobernando la mitad de sus vidas; dicho de otra manera: esa *virtù* sigue siendo tan heroica que en absoluto ha podido democratizarse); mientras que la segunda, siendo natural, jamás puede ser totalmente controlable. El príncipe, en ese caso, con "diques y espigones" lograría aminorar los efectos de las avenidas de los ríos; y una buena política preventiva al respecto, revelaría sin duda cierta eficacia contra el poder de la naturaleza: si, por citar algún hecho, el dinero rebajado de los impuestos y luego reinvertido

en una ilegal guerra —en Iraq, por ejemplo— se extrae del que ha de emplearse en mantener reforzados los diques que protegen de los huracanes, el príncipe no habrá de extrañarse si algún *Kathrina* le pasara factura en Nueva Orleáns; si la corrupción y una pésima política económica debilitan con la pobreza engendrada el vigor de una sociedad, o el fanatismo religioso impide un mayor desarrollo de la investigación tecnológica, tampoco habrá de sorprender al príncipe que domina en algún lugar de la región centroamericana, o en Pakistán, que un nuevo huracán o un terremoto saquen el infierno del centro de la tierra y lo trasladen a la superficie. Pero, aun en el mejor de los casos, con diques y espigones cumpliendo su cometido, siempre un *tsunami* que remonte el Arno, por despistado que ande, al punto de confundir el Pacífico con el Tirreno, y por reforzadas que estén las defensas de la ciudad, acabará causando grandes destrozos en Florencia.

Poniendo en contacto la *virtù* con esta nueva y natural fortuna, no hacemos sino yuxtaponer dos realidades heterogéneas que apenas se rozan entre sí y que, desde luego, no pueden conmensurarse con la misma vara. Dejemos pues de lado la naturaleza, y recuperemos la pregunta con la que abrimos la presente sección, aunque ya restringida a su ámbito propio: ¿cabe algún límite a los efectos de la *virtù* en el mundo estrictamente humano? Toca hablar de la libertad.

Poco dice Maquiavelo en esta obra sobre la libertad, pero es tanto ese poco que no podemos pasarlo por alto. Prescindiendo aquí de la breve alusión al "libre arbitrio" del hombre, el otro auriga, junto a la fortuna, de las acciones humanas, el grueso de referencias maquiavelianas se centran en la libertad política, de la que, repetimos, apenas se nos dejan unas breves pinceladas. Volviendo al caso del principado mixto, en el que el nuevo dominio adquirido fuera una república —el régimen de la libertad—, en

lugar de un principado, al preguntarnos cómo la conservaría el nuevo príncipe no podemos menos que sorprendernos al comprobar que de los tres modos posibles de hacerlo sólo hay uno seguro: "su destrucción" (cap. v). Maquiavelo remacha: "Quien se convierta en señor de una ciudad habituada a vivir libre y no la aniquile, que espere ser aniquilado por ella". O el príncipe nuevo destruye a la antigua república o la antigua república destruirá al príncipe nuevo. No cabe más alternativa (ni siquiera la de "ir a vivir allí", como en sorprendente e inexplicada apostilla concluirá el citado capítulo).

La causa introduce un elemento desconocido en el reino de la política: el príncipe conservaba el trono, vimos, al ganarse paulatinamente la adhesión del pueblo satisfaciendo los intereses y las necesidades del mismo; el bienestar, como antaño en Aristóteles, era un requisito del orden, y su efecto era tan fuerte como para revelarse la mejor garantía de que el pueblo había olvidado ya a su antiguo señor y toda su circunstancia política. Pero ahora, en cambio, resulta que "la libertad y sus antiguas instituciones" reaparecen en la memoria de los viejos republicanos a la menor ocasión, por una razón fundamental: porque "ni el transcurrir del tiempo ni los beneficios deparados jamás hacen olvidar" aquellos nombres sagrados. Donde ha habido libertad, el tiempo no pasa para ella, aunque cambie el régimen; donde ha habido libertad, ningún bienestar resulta suficiente para comprar la tranquilidad política. La libertad crea en quienes han disfrutado políticamente de sus beneficios un gen nuevo, su propia memoria, que alza una barrera indestructible ante el paso del tiempo; crea incluso a un hombre nuevo, dotado de pasiones más vivas y violentas que son la llama misma de la rebeldía contra quienes desean sofocarlas y reducir a los hombres a sus cenizas: a esos falsos seres "acostumbrados a obedecer" que, "al faltarles… el antiguo príncipe", como "vivir libres no saben", no

saben vivir, y buscan un nuevo amo para su obediencia. En ese tipo de hombre, el lector maquiaveliano oye con fuerza antiguos ecos de Herodoto o Pericles.

Digamos unas palabras más acerca de su significado. La libertad *es*, si bien se mira, la posibilidad de *democratización* de la *virtù*: de que en un mundo ya inmanente, esto es, plenamente humanizado pero todavía no democratizado, los sujetos se igualen entre sí como ciudadanos, que nacen de la desaparición del héroe o de su confinamiento en una región antropológica menos militar y en un tipo de acción pública menos sobrehumana. Ese sujeto ya no es carne de cañón de voluntades más poderosas que una serie de azares han fosilizado en el vértice del sistema social, y que moviendo sus hilos según su capricho den sentido a su vida; ahora ya se le reconoce su capacidad de autogobernarse de manera autónoma y de regir en cooperación con los demás, y, pese a las diferencias que les separan, las relaciones que teje con ellos.

El individuo que no olvida la república, y más aún el pueblo que no la olvida incluso varias generaciones después, se redimen humana y políticamente, gracias a su libertad, en la posibilidad de gobernar, que les hace ser más de lo que parecen a título individual, y lo que son cuando están juntos gobernando. Hacen ondear así su deseo de no dejarse sojuzgar por nadie, y al mantenerlo fijo en la memoria transforman un instante histórico, el del nacimiento de la libertad, en una *idea innata* para el futuro. He ahí un leal ejemplo de cómo nacen en el tiempo ideales a los que una buena parte de la humanidad ya no renunciará en ningún caso, ni siquiera ante los cómodos sobornos del propio tiempo, a través del olvido, o del bienestar.

Sabemos por la historia, nos dice Maquiavelo, que la memoria de la vieja forma política es un poderoso antídoto contra la asimilación y hasta contra el dominio impuesto por un nuevo señor, y por ello ciertos pueblos iberos o francos resistieron la

tentación de romanizarse, mientras dicha memoria latía en sus almas (cap. III). Pero el hecho de caer derrotada ante el tiempo, la fuerza o los beneficios demuestra que no era la libertad la forma en que se expresaba políticamente la vieja institucionalidad.

Y sabemos ahora, por lo que nos cuenta Maquiavelo, que el nuevo príncipe nunca se convertirá en un "príncipe natural" (cap. II), si su actual dominio fue antes una república. Pues la dinastía hoy reinante en un principado hereditario ha instaurado precisamente su legitimidad sobre el olvido, vale decir, sobre la creación de una especie de identidad autoreferencial que extiende un vacío temporal sobre la historia anterior a su asentamiento en el trono; dicho principado no es que se convierta con ello en una burbuja metafísica aislada del reino histórico, ni mucho menos, pero sí es cierto que el sistema de creencias con el que se justifica se sostiene sobre una negación, la del tiempo predinástico, que se ha impuesto olvidar a fin de evitar volver a cambiar. Es esa mentira sobre los orígenes y la necesaria cristalización ulterior de la comunidad inmanentes al olvido, así como sus consecuencias sobre el futuro de los hombres —esa dimensión del tiempo que se pierde cuando no hay libertad, como ya nos previniera Tácito—, entre las que se cuenta el cambiar de acuerdo con la propia voluntad, el territorio que la libertad sustrae a la *virtù* al no poderse olvidar.

Bibliografía

Anselmi, Gian Mario & Bonazzi, Nicola: *Niccolò Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 2011.

Armando, Luigi Antonello: *Principi senza padri. Una lettura de* Il principe *di Machiavelli*, San Cesario di Lecce, Manni, 2004.

Artaza, M.: *Estudio Preliminar* [a "El Príncipe"]. Madrid, Istmo, 2000.

Barbuto, Gennaro Maria: *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli, Guida, 2005.

Id.: *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli, Liguori, 2007.

Bausi, Francesco: *Machiavelli*, Roma, Salerno, 2005.

Berlin, I.: *La originalidad de Maquiavelo* [en *Contra la corriente*]. México, fce, 1992.

Bruscagli, Riccardo: *Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2008.

Capata, Alessandro: *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di Virtù in Machiavelli*, Manziana, Vecchiarelli, 2008.

Chabod, F.: *Escritos sobre Maquiavelo*. México, fce, 1984.

Conde, F. J.: *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, 1976.

D'Ascia, Luca: *Machiavelli e i suoi interpreti*, Bologna, Pendragon, 2006.

Del Lucchese, Filippo: *Tumulti e* indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Roma, Ghibli, 2004.

Del Lucchese, Filippo; Sartorello, Luca & Visentin, Stefano: *Machiavelli. Immaginazione e contingenza*, introduzione di Augusto Illuminati, Pisa, Ets, 2006.

Figorilli, Maria Cristina: *Machiavelli moralista. Ricerche su fonti, lessico e fortuna*, premessa di Giulio Ferroni, Napoli, Liguori, 2006.

Hermosa Andújar, A.: *De la libertad y del consentimiento. Dos ensayos sobre* "El Príncipe" *de Maquiavelo*. Revista de Estudios Políticos, 82, oct.-dic. 1993

Id.: El Poder de la 'virtù' en "El Príncipe" de Maquiavelo. Bologna, Dianoia, 14, 2009.

Inglese, Giorgio: *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*, Roma, Carocci, 2006 (raccolta di scritti già pubblicati).

Guidi, Andrea: *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2009.

Magni, Beatrice: *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, Pisa, Ets, 2012.

Marchand, Jacques (a cura di), *Machiavelli senza i Medici, 1498-1512. Scrittura del potere / potere della scrittura*, Atti del Convegno (Losanna, 18-20 novembre 2004), Roma, Salerno, 2006.

Procacci, G.: *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma-Bari, Laterza, 1995.

Rahe, Paul Anthony (edited by): *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Rodríguez Aramayo, R. / Villacañas Berlanga, J. L. (comps.): *La herencia de Maquiavelo*. Madrid, Tecnos, 1999.

Sasso, G.: *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*. Napoli, 1958.

Scichilone, Giorgio, Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli, Milano, Franco Angeli, 2012**.**

Serra, Teresa (a cura di): *Machiavelli tra filosofia e politica*, Atti del Convegno (Montecompatri, 4-5 ottobre 2008), Roma, Aracne, 2010.

Skinner, Q.: *Maquiavelo*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Strauss, L.: *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid, 1964.

Vilches, Patricia & Seaman, Gerald (edited by), *Seeking Real Truths. Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
Vincieri, Paolo: *Machiavelli. Il divenire e la virtù*, Genova, Il melangolo, 2011.
Viroli, Maurizio: *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
Vivanti, Corrado: *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Roma, Donzelli, 2008.
http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?t=maquiavelo&db=1&td=todo

Nicolás Maquiavelo: la política como arte de lo imposible

Ramón Máiz
Universidade de Santiago de Compostela

"Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust."
(Goethe: *Faust* I, 1112)
"Già ti promisi d'averti menato
In loco dove comprender potresti
Tutta la condizione del nostro stato."
(Niccolò Machiavelli: *L'Asino d'Oro*)

La modernidad de Maquiavelo y el "prejuicio de los origenes"

Portador de lo que parece una singular *Phliosophia Perennis* de lo político, el pensamiento de Maquiavelo ha mantenido, hasta nuestros días, un lugar de interlocutor privilegiado entre los teóricos políticos, quienes se ven abocados a regresar a este *locus classicus* con contemporánea familiaridad. Así, hace apenas unas décadas gozaba de general predicamento la tesis, explícita o implícita, de que *Il Principe* constituía el punto de

inflexión que, en la historia del pensamiento político, alumbraba una problemática radicalmente nueva, ya nunca más deudora de aquella que Constant denominara "Libertad de los antiguos". Para algunos incluso, y ello no era infrecuente, Maquiavelo se alzaba como el indiscutible fundador de una "ciencia" de la política como disciplina empírica y valorativamente neutral.[1]

[1] Así, para EMILE NAMER: "Maquiavelo es el fundador de una ciencia política en el sentido moderno de la palabra; él es el primero en definir su objeto, en indicar su método y en determinar sus leyes. Este objeto distinto y nuevo, individualidad autónoma y particular, se llama Estado. La Ciencia de los Estados, mundana y humana...", en *Machiavel*, Paris, 1961, pp. 87-88. JAMES BURNHAM, por su parte, afirma que "el método de Maquiavelo es el método de la ciencia aplicado a la política... En primer lugar, comprobamos que Maquiavelo, sin lugar a dudas se expresa en forma cognoscitiva y científica", etc., *The machiavellians. Defenders of Freedom*, Nueva York, 1962, p. 76. ERNST CASSIRER considera a Maquiavelo "el fundador de una nueva ciencia de la política, el gran pensador constructivo cuyas concepciones y teorías revolucionaron el mundo moderno y removieron el orden social en sus mismos fundamentos...", en *The Myth of the State*, New Haven, 1946, p. 128. SHELDON S. WOLIN estima que "la modernidad de Maquiavelo residió también en el intento de excluir de la teoría política todo lo que no parecía ser estrictamente político... elaborando la actitud que iba a caracterizar a la teoría política moderna: la nueva ciencia era fundamentalmente hostil a las distinciones sociales y, en particular, al principio aristocrático...", en *Politics and Vision. Continuity and innovation in Western Political Thought*, Boston, 1960, pp. 230-231.

Como excepción, LEO STRAUSS señalara que "hablar de Maquiavelo como de un científico de la sociedad es cuando menos tan engañoso como considerarlo patriota... su estudio de la sociedad es normativo" (*Thoughts on Machiavelli*, Chicago, 1957, p. 53), pero constituía una posición abiertamente minoritaria, lo sólito era insistir en la "cientificidad" de la obra del florentino: L. OLSCHKI: *Machiavelli the scientist*, Berkeley, 1945; H. BUTTERFIELD: *The statecraft of Machiavelli*, Londres, 1940, pp. 59 y ss.; incluso abiertamente como "positivista" *avant la lettre*, A. RENAUDET: *Machiavel*, París, 1956, págs. 119 y sigs. En contra de estas posiciones puede verse, sobre todo: MAURIZIO VIROLI *Machiavelli* New York: Oxford U. Press, 1998.

Posteriormente, una tan cercana como optimista consideración iría dando paso a matizaciones diversas, con un denominador común: la perentoria necesidad de reinsertar al secretario florentino en su contexto histórico-político y, devolviéndolo a su tiempo, para poner coto a las innumerables extrapolaciones que diluían la especificidad de tan señalado *testigo* del Renacimiento. Sin embargo, esta contextualización de Maquiavelo, su relectura "as a Child of his Age", en palabras de Skinner, "testigo de una época de tránsito" dirá Villacañas,[2] se ha manifestado asombrosamente compatible —conjuntamente, todo hay que decirlo, con el abandono de las interpretaciones presentistas más toscas— con la permanencia, más o menos sutil, de elementos varios de ahistoricidad, de continuismo, de retroproyección acrítica de categorías deudoras de la modernidad política.

Nos encontramos ante uno de los casos más patentes de la distorsión propia del generalizado vicio que ya Pareto denunciara en su día como "prejuicio de los orígenes". La febril procura en el pasado de los embriones de las modernas instituciones y categorías, generalizadas y desprovistas de su determinación genético-estructural, ha llevado a ver en Maquiavelo el preanuncio, cuando no la presencia misma, de la Modernidad en su máxima expresión político-institucional: el Estado. Diversas obras sobre el pensamiento del florentino han venido a ejemplificar, una vez más, esta renuente y en algunos casos sofisticada lectura lineal y continuista desde el paradigma teórico-político de los modernos.

[2] QUENTIN SKINNER: *Machiavelli*, Oxford, 1982, pág. 7, en la tradición Cambridge de ubicación, frente a las sólitas lecturas presentistas, del secretario florentino en sus específicas coordenadas espacio-temporales y en su ajenidad a la ciencia en su sentido contemporáneo; así J. H. WHITEFIELD: *Machiavelli*, Oxford, 1947, pp. 13 y ss. J.L. VILLACAÑAS "Excepcionalidad y modernidad. *Principe Nuovo y Vivere Politico"* en R. ARAMAYO y J.L. VILLACAÑAS *La herencia de Maquiavelo* Madrid: FCE, 1999, p. 19.

Así, por ejemplo, en el libro, por lo demás profundo y sugerente, de Hanna Fenichel Pitkin *Fortune Is a Woman. Gender & Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* se interpretan las ambigüedades y contradicciones del pensamiento de nuestro autor sobre la base de la inadecuada comprensión del *género*. La exclusión apriorística de la mujer del esquema político-ideológico de Maquiavelo —"the feminine as 'the other'"— provocaría distorsiones internas en su discurso, así como la reaparición no mediada del género expulsado en un primer momento.

La mujer, subraya Pitkin, concebida como opuesta al *vivere civile*, resulta separada no ya sólo de la política sino de la propia humanidad a través de una sistemática segregación que desemboca en el solipsismo masculino de la política cínica y violenta que se conecta con la temática contemporánea: "El heroísmo deviene machismo e incorpora el erróneo concepto de *autonomía* entendida como soberanía y dominación. La participación política republicana coexiste así en la teoría política de Maquiavelo con el protofascismo".[3]

[3] HANNA FENICHEL PITKIN: *Fortune is a Woman. Gender & Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, 1984, p. 327. En este sentido la visión de Maquiavelo del *vivere civile* es para Pitkin *inconsistente* en cuanto se estructura "particularmente sobre el miedo de la dependencia y del malévolo poder femenino, y consecuentemente con un ansioso y defensivo *stress on autonomy,* solipsísticamente concebido, y un *machismo* expresado en el culto a la violencia, en cinismo o en sumisión a un líder supermasculino"; *op. cit.*, p. 326.

En esta misma dirección de crítica feminista de Maquiavelo, DONALD McINTOSH ha llegado a proponer la voz "machismo" (*sic*) para la traducción inglesa del término *virtú* tal y como es usado específicamente por aquel autor, por cuanto su actitud hacia la fortuna "combina narcisismo fálico con sadismo primario", como revela una (su) lectura freudiana. Cfr. "The modernity of Machiavelli", en *Political Theory*, volumen 12, núm. 2, mayo 1984, pp. 184-203.

La relación entre el *instrumentalismo ético* del florentino y su imagen de la mujer es desarrollada, en sentido muy próximo a las preocupaciones de los autores

La problemática desde la que en esa obra se aborda al florentino, el dominio social del hombre sobre la mujer, en cuanto trasciende su propio contexto histórico y se lee desde posiciones abiertamente contemporáneas, diluye en el análisis de Pitkin la articulación específica de la construcción político-ideológica maquiavélica. La centralidad de la escisión masculino/femenino se presenta así desvinculada, tanto en el pensamiento como en la realidad de la época, de la complejidad de elementos culturales, sociales y económicos en los que se inserta. La no consideración de esta compleja mediación se traduce en una hipostasiada realidad sexista genérica que deja irresuelta tanto la articulación precisa cuanto la funcionalidad específica que un tal elemento comporta, como intentaremos mostrar más adelante, en la peculiar formulación de Maquiavelo de *la política como artificio frente a la naturaleza.*

Caso aún más significativo de permanencia en el seno de la problemática del "prejuicio de los orígenes", resulta el de Mark Hulliung, quien en su obra *Citizen Machiavelli*, tras manifestar su explícita voluntad de situar los textos del autor en su "contexto", interpreta un tal cometido como la ubicación de los mismos en el seno de una "tradición del discurso". *Great tradition* que no es otra que la liberal-republicana, con lo que Maquiavelo se ve forzadamente inserto —a través de expedientes como, por ejemplo, la desconsideracion de *Il Principe* frente a los *Discorsi* o las *Istorie Fiorentine*— en una suerte de crociano avance de la libertad de los modernos y, finalmente, convertido en un contemporáneo. Republicano, este "ciudadano" Maquiavelo, tanto

anteriores, por JEAN BETHKE ELSHTAIN en su *Public Man, Private Woman*, Princeton, 1981, pp. 95 y ss.

más actual y odierno cuanto teorizador de un pueblo *forever on the march*, decidido conquistador, militante de un mundo libre.[4]

Basten estos ejemplos para subrayar la buena salud de que goza, en muchas lecturas de Maquiavelo y pese a los esfuerzos de contextualización más recientes, la *historia lineal* del pensamiento político legada por las generaciones anteriores. *Master of Evil* para unos, *Defender of Freedom* para otros,[5] Maquiavelo mantiene para casi todos los pensadores políticos su lugar de *forerunner*, de fundador indiscutido de la modernidad, de la Ciencia Política, del Estado, del republicanismo.

Todo sucede como si no alcanzara ni siquiera el entendimiento de la historia de las *ideas* políticas vinculado a la historia de las *instituciones* reales, las protestas de una historia atenta a la discontinuidad y a las rupturas, etcétera, para superar definitivamente la *modernización* de la obra de este autor. Así, por ejemplo, Giddens, tras mostrarse partidario de una "historia discontinua" —"A discontinuist Interpretation of Modern History"—, sucumbe al tradicional criterio, al señalar cómo Maquiavelo es-

[4] MARK HULLIUNG: *Citizen Machiavelli*, Princeton, 1984, pp. 217 y ss. Una crítica de este procedimiento de "poner fuera de la historia a Maquiavelo y hacer de él un contemporáneo" de Hulliung se encuentra en J. G. A. POCOCK: "Machiavelli in the liberal cosmos", en *Political Theory*, vol. 13, núm. 4, noviembre 1985, pp. 559 a 574, donde señala la contradicción patente de modernizar a quien previamente se afirma que Montesquieu había superado y abandonado en el curso de la historia: HULLIUNG: *Montesquieu and the Old Regime*, Berkeley, 1976. Crítica tanto más pertinente cuanto que proviene de un autor que años antes postula una similar inserción de Maquiavelo en la tradición republicana occidental; cfr. J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975, pp. 134 y ss. Algo similar sucede en las obras de Viroli, donde se peralta la continuidad republicana de Maquiavelo con el humanismo cívico *From politics to Reason of State* New York: CUP, 1992.

[5] "Master of Evil" según la consideración de LEO STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, *op. cit*., p. 3, y "Defender of Freedom" según JAMES BURNHAM: *The Machiavellians*, *op. cit.*, p. 47.

cribe sobre "un relativamente temprano periodo de desarrollo" del Estado moderno.[6] Y éste parece ser, en efecto, el elemento clave tras el que se evapora la sustantividad irrenunciable de la obra del florentino, el horizonte de bruma en el que se difumina la especificidad concreta de su discurso: el *Estado*.

Por doquier encontramos ejerciendo sus efectos pertinentes una suerte de doble *remisión* entre el pensamiento de Maquiavelo y la realidad político- institucional del Estado —la *razón de Estado*—, una a modo de correspondencia biunívoca entre ambos términos que desemboca en una eficaz *petitio principii*. A saber: Maquiavelo es presentado como teórico del poder impersonal del Estado y la pertinencia de tal concepto para la realidad político-institucional de la época se lee, a su vez, en la obra de Maquiavelo. De este modo, un mismo mecanismo de *retroali-*

[6] Para el pronunciamiento a favor de una "Interpretación descontinuista de la historia moderna" puede verse ANTHONY GIDDENS*: The Nation State and Violence* (vol. II de *A Contemporary Critique of Historical Materialism*), Cambridge, 1985, pp. 31 a 35.

"De acuerdo con esta perspectiva, la emergencia del capitalismo moderno no representa el punto más alto de un progresivo esquema de desarrollo social, sino más bien la aparición de un tipo de sociedad radicalmente distinta de toda anterior forma de orden social" (*op. cit.*, pp. 31-32). Para las específicas, y contradictorias, consideraciones sobre Maquiavelo cfr. A. GIDDENS: *The Constitution of* Society. *Outline* of the Theory of Structuration, Cambridge, 1984, pp. 350 y ss., donde se generaliza la modernidad de Maquiavelo en la perspectiva de la política como práctica a la política institucional de la mano del concepto de "Estado moderno": "La clase de discurso que Maquiavelo utiliza en sus escritos fue un elemento o aspecto de los cambios fundamentales en los órdenes legal y constitucional de los Estados modernos. Pensar acerca de la "política" en una particular y sustantivamente novedosa manera fue esencial para lo que la política llegaría posteriormente a ser" (*op. cit*., p. 352). Para ALTHUSSER: "Maquiavelo es el teórico del Estado nacional y, por consiguiente de la monarquía absoluta" vid. Su conferencia de 1977, inédita, publicada en *Solitude de Maquiavel,* Paris: PUF, 1998, p. 321, si bien se añade "pero lo es en condiciones verdaderamente excepcionales".

mentacón teórica descontextualizada consolida al florentino como padre fundador de la ciencia del Estado por una parte y, por otra, certifica la existencia de éste como poder presuntamente separado, alzado sobre la sociedad civil de la Italia renacentista. De ahí su voz atendida como la necesaria expresión de una tal presencia, como el acta de nacimiento del Estado.

No por azar, será en el ámbito de la teoría clásica del Estado del siglo XIX donde primero se formulará —por mor, quizá, de una generalización que desdibuja la radicalidad constituyente que tras los conceptos de *soberanía nacional* y *representación* residía— la continuidad esencial historiográfica de la entera modernidad como biografía del Estado, indiscutiblemente inaugurada por Maquiavelo. Para un autor como Jellinek, por ejemplo:

> La necesidad de una palabra general moderna abarcadora de la entera formación del Estado fue primeramente atendida en Italia [...] Con la aparición de la idea moderna de Estado se encuentra también la palabra correspondiente. Así lo enseña con toda claridad la frase con que Machiavelli comienza su *Príncipe*: 'Tutti gli stati, tutti i domini che hanno avuto ed hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e son repubbliche o principati'.[7]

Consumada la dilución de los parámetros genético-estructurales de la contemporánea realidad estatal y superada así la ausencia de abstracción que la reducción casuística a "repubbliche o principati" de "tutti gli stati" supone, el secretario florentino, atendido solamente en aquello que *preanuncia* realidades poste-

[7] GEORG JELLINEK: *Allgemeine Staastlehre*, Darmstadt, 1960, p. 132, quien, en nota a pie de página, añade: "Machiavelli puede ser considerado con todo derecho como quien ha introducido (eingeführt) la palabra Estado en la literatura cientifica" (*loc. cit.*, nota 3). En el mismo sentido, R. H. CROSSMAN: *Government and the Governed*, Londres, 1985, pp. 30 y ss.

riores, resulta drásticamente reconducido al cosmos político de la modernidad: "Maquiavelo actuó y vivió en el interior de un supremo fin del Estado perfectamente determinado. Del mismo modo, su entero pensamiento político no es sino continua reflexión sobre la razón de Estado...".[8]

La mutua referencia especular Maquiavelo-Estado, presente en las anteriores palabras de Meinecke, no se ve en absoluto alterada en sus efectos tras matizaciones del estilo *Estado Moderno* o aun *Estado del Renacimiento* en el sentido de Chabod,[9] que no alcanzan a superar el ensombrecimiento de la compleja realidad político-institucional que subyace a tan equívocas denominaciones y deforman, actualizándolo, el pensamiento maquiavélico.

El Estado deviene así *deus ex machina* cuyos poderes taumatúrgicos le facultan permanecer incólume al paso del tiempo, una suerte de *Aevum* proveedor de una continuidad esencial que se prolonga, más allá de su materialidad institucional, en la linealidad de la historia de las ideas políticas. Una tal noción de "Estado", cuya generalización vuelve vacía, degradándola a mero trasunto del *poder* entendido como *dominación* resulta, así, el correlato de esa incapacidad para dar cuenta de la discontinuidad de las instituciones y conceptos premodernos, en cuanto instituciones y conceptos de una determinada estructura histórica, que Cerroni, entre otros, ya denunciaran en su día. Y poco resuelve, tampoco, a efectos de capturar la "política" inno-

[8] FRIEDRICH MEINECKE: *Die Idee der Staatraison in der neuren Geschichte*,Vol. I de las *Werke*, Munich, 1978, p. 23, punto de vista desarrollado en su *Machiavellism*, traducción inglesa de D. Scott, Londres, 1959. Para una crítica de Meinecke puede verse C. J. FRIEDRICH: *Constitucional reason of State*, Providence, 1959, páginas 141 y sigs., quien apunta la ruptura de una razón de Estado liberal constitucional en sentido estricto frente al linealismo del esquema de *Die Idee*...

[9] FEDERICO CHABOD: *Scritti sul Rinascimento*, Turín, 1967, p. 591-623, y, en el mismo sentido, L. MARINI: *Per una storia dello stato estense*, I*: Dal Quattrocento all'ultimo Cinquecento*, Bolonia, 1973, p. 34.

vadoramente entendida por el florentino como *acción trágica*, la brillante y erudita lectura pasadista de Viroli, en la que una sobreinterpretación republicana de Maquiavelo, que peralta su estrecha continuidad con el humanismo cívico, se prolonga en la contraposición entre política (republicana) y razón de Estado (tiránico), entre arte de la civitas y *arte dello stato*, manteniéndose el florentino siempre fiel a la primera.[10]

En definitiva, como si en la historización del pensamiento político se hiciera especialmente patente esa imposibilidad, que Foucault señalara para la historia de las ideas,[11] de procurar la discontinuidad, el recorte y el límite de las categorías, como si la afanosa búsqueda de los *orígenes* y los *antecedentes* se tradujera en una peculiar repugnancia para pensar la *diferencia* y salvar, a toda costa, ora a favor (*razón de Estado*) ora en contra (*republicanismo cívico*), el horizonte interpretativo del *Estado*.

[10] UMBERTO CERRONI: *Introducción al pensamiento político*, México, 1967, página 18, donde se lee, por ejemplo: "Si el historiador de las doctrinas políticas no desea limitarse a hacer la historia del nacimiento de nuestras ideas modernas y, en particular, si desea ahondar en la estructura histórica del pensamiento político... tiene que proceder a la rigurosa historización de su vocabulario mental para poder establecer, ante todo, las diferencias que lo separen de los órganos conceptuales de los pensadores premodernos." MAURIZIO VIROLI *De la política a la razón de Estado* Madrid: Akal 2009 escribe: "Retaba a los defensores del Estado en su propio terreno[…]. Contestando a los argumentos del arte del Estado, Maquiavelo elabora el concepto de república bien ordenada como orden político" *op. cit.*, p. 205.

[11] "Como si hubiera sido particularmente difícil, en esta historia que los hombres hacen de sus propias ideas y de sus propios conocimientos, formular una teoría general de la descontinuidad, de las series, de los límites, de los órdenes específicos, de las autonomías y de las dependencias diferenciadas. Como si allí donde se estaba habituado a buscar los orígenes, a procurar indefinidamente la línea de los antecedentes, a reconstruir las tradiciones, a seguir las curvas evolutivas, a proyectar las teleologías... se experimentara un singular repudio a pensar la diferencia..." MICHEL FOUCAULT: *L'archeologie du savoir*, París, 1969, p. 21.

Y, sin embargo, el acercamiento tanto a la entraña del propio tejido discursivo de Maquiavelo cuanto a la realidad político-institucional que le subyace, no deja de aportar concluyentes elementos de ruptura y límite, de umbral y dispersión que, en su ajenidad a lo estatal en sentido estricto, contemporáneo, desdicen todo apresurado reconocimiento de categorías y realidades, que sólo muy posteriormente aparecerían en Europa, en una obra que resulta deudora de otras estructuras. No faltan ejemplos de autores en quienes la apresurada patente de modernidad de Maquiavelo se contradice posteriormente en la concreción del análisis. Así, Maravall, tras conceder en principio que "Maquiavelo consolida el nuevo valor del término (Estado)", y pese a mantener que "nos proporciona el nivel inmediato de la idea de Estado", concluye por admitir que "propiamente no acaba de perfilarse en él la forma política estatal. Por eso, reduciéndose a Maquiavelo, no es posible entender el fenómeno del Estado moderno".[12]

Podemos ser aún más concluyentes y aceptar que su reflexión política no va más allá de las técnicas para el ejercicio efectivo del poder por el titular del mismo, para la adquisición y conservación del mismo, y por ello "nunca aborda el problema del por qué del poder, de cuales son las causas de que el poder político exista".[13] Y esta permanencia esencial en el marco de la teoría política preestatal, reflejo de la inexistencia de un poder político

[12] JOSÉ ANTONIO MARAVALL*: Estado moderno y mentalidad social*, tomo I, pp. 34 y 43, respectivamente, Madrid, 1972.

[13] JAVIER PÉREZ ROYO*: Introducción a la teoría del Estado*, Barcelona, 1980, pág. 139, para quien: "A lo más que llega la teoría política preestatal, aparte de plantearse la cuestión de cuáles son las formas rectas de gobierno y cuáles sus desviaciones y cómo se pasa de unas a otras, es a preocuparse del problema de cómo se conserva, de como se mantiene el poder político por parte de los titulares del mismo[...]. Así, Maquiavelo dedica prácticamente toda su obra a resolver la cuestión de cómo se ha de actuar para llegar a obtener el poder político y cómo se ha de actuar a fin de conservarlo..." (*op. cit*., p. 183).

separado de la sociedad civil, puede ponerse consecuentemente en contacto con la incomprensión del florentino hacia la complejidad estructural de las monarquías feudales europeas, así como su creativa, deslumbrante servidumbre de la, por muchos motivos excepcional, andadura de las señorías italianas que Anderson, Tilly, Spruyt y Tarrow entre otros, han puesto de relieve.[14]

Difícil parece, y en cualquier caso nunca podría constituir indiscutido punto de partida, sino conclusión eventual de pormenorizada demostración, encontrar en Maquiavelo ni, en rigor, 1) *teoría* alguna, ni mucho menos 2) del *Estado*, entendidos ambos *en el sentido moderno post-hobbesiano*. Y particular atención merecen, por el contrario, si perseguimos la especificidad del discurso maquiavélico a través de una periodización rigurosa, las palabras de Hume cuando afirmaba que Maquiavelo no entendía nada fuera de las *little furious republics of antiquity* y las pequeñas repúblicas y principados del Renacimiento italiano

[14] "Maquiavelo no podía comprender que la fuerza de las nuevas monarquías territoriales radicase, precisamente, en esta combinación de nobleza feudal y legalidad constitucional; creía que los *parlements* franceses eran una mera fachada real para la intimidación de la aristocracia y el apaciguamiento de las masas [...] mirando con melancolía hacia las ciudades alemanas, que carecían de una periferia señorial, Maquiavelo conservaba cierto republicanismo nostálgico, alimentado por el recuerdo evanescente de la república de Soderini, a la que había servido, y por una vieja reverencia hacia la edad heroica de Roma, recordada por Tito Livio." PERRY ANDERSON: *El Estado absolutista*, Madrid, 1979 [1ª ed. inglesa, 1974], pp. 163-164.

La *excepcionalidad* europea de las señorías en la crisis del mundo ciudadano de la Italia del Norte puede verse, entre otros, en D. WALEY: *La cittá-repubblica nell'Italia Mediovale*, Milán, 1969; J. MACEK: *Il Rinascimento Italiano*, Roma, 1972; así como A. MARONGIU: *Storia del Diritto Pubblico. Principi e istituzioni di governo in Italia dalla metà del S. IX alla metà del S. XIX,* Milán, 1941, págs. 123 y sigs., y G. CHITTOLINI: "La crisi de la libertà comunali e le origini dello stato territoriales", en *Rivista Storica Italiana*, LXXXI, 1970, págs. 99 y sigs.

que trataban de imitarlas.[15] Ahora bien, si frente a la tradición dominante resulta hipótesis más plausible la ubicación de Maquiavelo en su contexto real, no idealizado desde presupuestos modernos estatalistas, para aprehender en sus términos justos la "genialidad" del florentino, ello, por necesario, no deja de resultar insuficiente.

En efecto, resulta igualmente preciso dar cumplida cuenta de los elementos que explican, desde *Il Principe* a los *Discorsi*, de *L'Arte de la Guerra* a las *Istorie Fiorentine*, una lectura modernizante. Abordar las razones de la seducción contemporánea de las interpelaciones maquiavélicas, las raíces de su *modernidad sobrevenida*. Y para ello resulta de todo punto perentorio atender tanto a la inestable *estructura político-institucional* de las señorías italianas, de las "ciudades del silencio" poetizadas por D'Annunzio,[16] como a la naturaleza interna misma de la *discursividad de Maquiavelo* y a la estructura teórica interna y contradictoria de su obra.

La hipótesis de partida de las páginas que siguen es la consideración de la especificidad de Maquiavelo como producto y

[15] Cfr. el comentario de Pocock en "Machiavelli in the liberal cosmos", *op. cit*., p. 572. Como ha señalado E. PANOFSKY, "la *distancia* creada por el Renacimiento despojó a la Antigüedad de su realidad. El mundo clásico dejó de ser posesión y amenaza a la vez, para convertirse en objeto de una nostalgia apasionada...", *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental,* Madrid, 1975 [1.ª edic., 1960, Estocolmo], p. 172. Sobre el "clasicismo ciudadano" cfr. la obra de HANS BARON: *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Florencia, 1970, *passim* [ed. original, 1955]. Así como L. MARTINES*: Power and imagination, City states in Italy*, Nueva York, 1979, y también su "Political conflict in Italian city-states", en *Government and Opposition*, III, 1, 1967, pp. 69-91.

[16] Cfr. los poemas de D'ANNUNZIO dedicados a las ciudades del norte de Italia, *Le città del silenzio* [Ferrara, Pisa, Perugia, Gubbio, Bevagna...], en *Versi d'amore e di gloria*, Edizione de Lucia Anceschi, Milan, 1984, pp. 367-409.

productor a un tiempo de una coyuntura histórica excepcional: el Renacimiento italiano. Pero en modo alguno testigo del "Estado como obra de arte", por decirlo con palabras de Burckhardt, sino, muy al contrario, como genial *expression d'un monde disloqué*, según Merleau-Ponty. Ahora bien, si este mundo dislocado genera un irremediable distanciamiento de Maquiavelo respecto a los supuestos teórico-prácticos del republicanismo clásico, contraponiendo a su ideal de elitismo y armonía una visión basada en la división de clases y el conflicto —como subraya con acierto MacCormick, frente a la lectura canónica de la escuela de Cambridge (Pocock, Skinner)— es, sin embargo, en el ámbito de la *acción* y no en el de las estructuras políticas y los diseños institucionales donde, a nuestro entender, reside su originalidad.[17]

Por ello, la modernidad que *a posteriori* alcanzan los escritos del florentino debe rastrearse tanto en los elementos que tal escindida escena política proporciona cuanto en el tejido mismo del discurso de nuestro autor, cuyo poder de evocación, y aún seductora cercanía *politeísta, trágica y agonística* en modo alguno puede derivarse de una "positivista" *narración* de su tiempo. Althusser lo intuyó al afirmar en *Solitude de Maquiavel* que, en cierto modo, Maquiavelo escribe "radicalmente arrancado, cor-

[17] Difícilmente se podría encontrar ejemplar alguno, en el seno de la historia del Renacimiento político (ni siquiera un althusseriano Montesquieu), más merecedor de tal existencialista calificativo. Cfr. WOLIN: *Op. cit.,* p. 242. La expresión procede de MAURICE MERLEAU-PONTY: *Humanisme et terreur*, Paris, 1947, p. 205. Para la interpretación de la política de Maquiavelo como *elección trágica*, como reino de la contingencia, como imposibilidad de satisfacción simultánea de dos exigencias: *utilitas y honestas*, puede verse RAFAEL DEL AGUILA y SANDRA CHAPARRO: *La República de Maquiavelo,* Madrid, Tecnos, 2006, pp. 241 y ss. JOHN McCORMICK: *Machiavellian Democracy,* New York: CUP, 2011.

La consideración del Estado "als Kunstwerk" procede de JACOB BURCK HARDT*: Die Kultur der Renaissance in Italien*, cfr. edición castellana, Barcelona, 1985, pp. 8 y ss. [edición original alemana de 1860].

tado en todas las raíces, sin retorno posible a las instituciones de su tiempo". Pues bien, el equívoco de leer a Maquiavelo desde las problemáticas del "Estado moderno", la "ciencia política" o el "republicanismo" cívico y humanista, no reside tan sólo en que se imposibilita dar cuenta de la excepcionalidad italiana que condiciona su pensamiento, sino de la originalidad de su creación teórica, de las razones que harán de un pensador premoderno eminente indicio para el mundo contemporáneo. Esto es, una idea de política marcada por el antagonismo que, lejos del mundo *impecable* de Cicerón, se caracteriza por la tensión trágica entre *utilitas* y *honestas*, moral y eficacia, *virtú* e *necessitá*. Una idea de política que, lejos del canon aristotélico, se configura como complejo ámbito de acción, como creación, como decisión. En suma, como producción de una nueva realidad, como actividad —y es aquí donde hemos de conceder la razón a Nietzsche frente a Fichte o Hegel— *ontológica*, que desborda un eventual estatuto óntico, adjetivo, vicario, meramente expresivo de lo ya dado: la política, en fin, como *arte de lo imposible*.

En ese todo inescindible de la materialidad suministrada por las ciudades del silencio, la (des)estructuración del poder en la conflictiva escena de la Italia renacentista, los sueños de unificación de más vastos ámbitos de poder, las inseguridades que la debilidad frente a Europa a las ciudades-Estado proporcionaba, etcétera, reside la sustantividad de un pensamiento que, firmemente enraizado en el ámbito específico en el que se produce, y deudor de su excepcionalidad, supera en su construcción el limitado horizonte concreto sobre el que se apoya, proporcionando las bases para el *reconocimiento*, entre líneas, de problemáticas mucho más tardías.

Acerquémonos, pues, a los elementos político-institucionales, primero, y discursivo-conceptuales, en segundo lugar, que —en separación puramente analítica, no real— se encuentran

en la base de la *modernidad sobrevenida* a la obra de Nicolás Maquiavelo.

Un equivoco historiográfico-conceptual: "Estado moderno" y "ciudades-Estado"

El primer elemento a desestructurar del mecanismo teórico de autorremisión Maquiavelo/Estado —sea en la versión apologética de la *razón de Estado* (*techné*), sea en la crítica de la *política republicana* (*praxis*)— viene dado, sin duda, por la crítica de la correspondencia entre la organización del poder político en la Italia de la época y el concepto de *Estado*.

Ya Gramsci en su día, y pese a aceptar en líneas generales el equívoco estatalista, señalara en los *Quaderni del carcere* cómo, frente a la consideración de Maquiavelo a modo de "il político in generale", como "scienzato de la política attuale e in tutti tempi", resultaba preciso entenderlo cual "espressione necesaria del suo tempo" y, en cuanto tal, estrechamente ligado tanto a las luchas internas de la ciudad de Florencia cuanto a los enfrentamientos entre los diversos poderes italianos y a las crisis internas de este sistema frente a la monarquías europeas.[18]

A todo ello habría que añadir la peculiar portada organizativo-institucional que reviste la organización del poder político en la Italia renacentista, la cual precisa, para un análisis plausible,

[18] ANTONIO GRAMSCI: *Quaderni del carcere*, vol. III (*Noterelle sul Machiavelli*, Quaderno 13, pág. 1572). Sin embargo, al tomar como punto de partida la naturaleza burguesa, al menos parcialmente, de las monarquías centralizadoras de Francia y España, en cuanto erosionadoras del poder de la nobleza, Gramsci acoge el modelo estatal de interpretación sólita de Maquiavelo, y termina por entender la propuesta política del secretario florentino como "jacobinismo precoz", al tiempo que el consenso de articulación dinástico-vasallática del concepto de "soberanía" de Bodin se interpreta en términos de equilibrio burguesía-nobleza (*op. cit*., pp. 1576 y ss.).

liberarse de esquemas y categorías deudoras de otras realidades espacio-temporales. Designar a aquel peculiar y excepcional modo de dominación con el término *Estado*, incluso en sus variantes de *Estado Moderno* o *Estado del Renacimiento*, no hace sino deformar la compleja realidad de su articulación política específica, distorsionar —modernizando y/o europeizando— la sustantividad político-institucional que precisa una reconstrucción autónoma y desmitificadora. Sin embargo, el equívoco historiográfico del *Estado Moderno* —trasunto a su vez de la extensión abusiva del concepto contemporáneo de Estado, propio de la sociedad capitalista—, ya distorsionador en extremo de la realidad político-institucional de las monarquías europeas en construcción (España, Francia...) en los siglos XV y XVI, se traslada, con aún más perturbadores efectos, a la realidad política de la Italia del Renacimiento.[19] Se trata de un recurso analítico en especial contumaz quizá porque, como ha subrayado Bartolomé Clavero: "... el uso político, aun con otros significados es-

[19] Sobre el empleo historiográfico de la noción de "Estado moderno" puede verse la compilación en tres volúmenes Lo Stato *Moderno*: I, *Dal Medioevo all'età moderna*; II, *Principii e ceti*, y III, *Accentramento e rivolte*, a cargo de E. Rotelli y P. Schiera, BoIonia, 1971, 1973 y 1974, respectivamente. Sobre la utilización modernizante a través de la retroproyección histórica del concepto Estado puede verse sobre todo los artículos de THEODOR MAYER: "I fondamenti dello Stato moderno tedesco nell'alto Medioevo", *op. cit*., pp. 21 a 51, y WERNER NAEF: "Le prime forma dello Stato Moderno nel basso Medioevo", *Ibidem*, pp. 53 a 69.

Consideración especial de los usos historiográficos del concepto "Estado Moderno" puede verse en STEPHAN SKALWEIT: *Des moderne Staat*. *Eim historischer Begriff und seine Problematik*, Opladen, 1975.

En una perspectiva no ya descriptiva, sino parcialmente crítica de la utilización continuista: Estado modemo-Estado contemporáneo, puede verse BERNARD GUENEE: *L'Occident aux XIV et XV* siècles, París, 1967, pp. 78 y ss.; L. MARTINES: *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, 1978, p. 470 y ss. Autor este último que, sin perjuicio de los matices oportunos, acepta que determinados cambios "tendían hacia el Estado moderno absoluto", p. 482.

pecíficos, del mismo término, *status o estado*, durante su época parece justificar, junto a la fuerte presencia efectiva de unidades políticas, la proyección de la categoría ulteriormente definida y elaborada del Estado como sujeto público".[20]

Sin embargo, la historiografía de las instituciones políticas ha venido, al hilo de una mayor clarificación empírica cuanto de una nueva precisión conceptual, a enlazar con una ya clásica, por más que minoritaria, línea de investigación europea, tradicionalmente atenta a la discontinuidad entre el medievo y la modernidad, es decir, entre el feudalismo y el capitalismo. Pues resulta preciso recordar que toda una serie de investigadores, desde los años treinta del siglo pasado, ha puesto de relieve, en muy diversos campos, la discontinuidad esencial entre la dispersión del poder político jerarquizado de la feudalidad y la monopolización del mismo en una única instancia que se alza frente a la sociedad civil, propia del capitalismo; la ruptura que media, en suma, entre el reino del privilegio y el del derecho,[21] entre el

[20] BARTOLOMÉ CLAVERO: "Institución política y Derecho: acerca del concepto historiográfico de 'Estado Moderno'" en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 19, 1981, p. 44, quien añade: "Pese a todo, el concepto de Estado Moderno, si no ciertamente en la historia, disfruta en la historiografía de una vitalidad envidiable; no parece sino que el mismo arraigo historiográfico de algunas ideas viniera a provocar una especie de inversión de la carga de la prueba, liberando de ella precisamente a sus mentores; con el acomodo de la práctica imperante, realmente no se motiva, salvo por la implícita analogía final, la elección y aplicación del término, y esto aún en los casos de su más directa discusión. La historiografía de la Edad Moderna sigue por lo general sin mayores dificultades bajo supuestos *estatales*, aun cuando puede ir al tiempo desvelando una realidad política que evidentemente los desborda..." (*loc. cit*., p. 54).

[21] También aquí CLAVERO ha puesto —con radicalidad quizá excesiva, pero sin duda terapéuticamente acertada en un panorama lineal y continuista desde el punto de vista historiográfico, donde los *conceptos* a fuer de designarlo todo devienen inútiles *nociones*, brumosas y ahistóricas— en primer plano los aspectos de ruptura y umbral: "La clave del *sistema de privilegio* radicaría, en cualquier

mundo de la renta feudal y el del capital, del súbdito feudovasalláticamente sometido y el ciudadano igualado por la ley. Entre la libertad de los antiguos, en fin, y la libertad de los modernos.[22]

Y una tal cesura estructural, una quiebra tan insoslayable entre los modos de dominación precapitalistas, esto es, preestatales

caso, en la *renta*; la clave del *sistema de derecho* radica, según decimos, en el *capital*... Derecho y privilegio son dos órdenes sociales incompatibles (salvándose naturalmente la prefiguración teórica del uno vigente el otro); la introducción del principio de igualdad en el derecho (sólo ahora "derecho privado") produce una radical modificación —una revolución— en todo el sistema, incluida la constitución del *Estado* que ahora monopoliza, como "derecho público", el poder político, contrastando con una "monarquía absoluta" (según equívoca expresión aún usual entre los historiadores) que lo compartía con instituciones nobiliares y eclesiásticas", en "Derecho y privilegio", *Materiales*, Barcelona, 1977, p. 29.

[22] Sobre la igualdad propia de los ciudadanos frente a la desigualdad jurídica del mundo del privilegio puede verse GERD KLEINHEYER: "Aspekte der Gleicheit in der Aufkliirungskodifikationen und den Konstituionen des Vormärz", en *Der Staat*, Beiheft 4, *Von der stiindischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit*, Berlín, 1980, pp. 14 y ss.

En torno a la perspectiva continuista de un principio estatal actuante de la mano de supeditación de lealtades nobiliarias y construcción progresiva de una administración, el clásico libro de J. R. STRAYER*: Sobre los orígenes medievales del Estado moderno,* Barcelona, 1981 (Princeton, 1970).

En el mismo orden de consideraciones, PAUL LUDWIG WEINACHT, tras rastrear los diversos usos del término Staat desde 1355 a través de su entendimiento como *Raumordnungsbegrif/*, concepto de ordenación espacial, concluye la pertinencia de un concepto *universal* por encima de las significaciones concretas (*Bedeutungsvarianten*), en *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von Anfängen bis ins 19. Jahrhundert,* Berlín, 1968, p. 242.

Frente a todo ello, CERRONI ha señalado con rotundidad: "Volviendo al concepto de Estado, fundamento de nuestra Ciencia Política, dos cosas pueden ser comprobadas con notable seguridad: que es un concepto cuya "invención" teórica no puede ser ajena a una modificación práctica de la sociedad y que resulta un instrumento inservible y hasta generador de confusiones cuando se le transforma en el fundamento de la ciencia politica y de la historia del pensamiento politico" (*Introducción a la ciencia de la sociedad*, Barcelona, 1979, p. 43).

y la consolidación de un centro único de imputación del poder político antes disperso y ahora, en sentido estricto, *Soberano*, único merecedor del concepto *Estado*, ha puesto en primer plano el proceso de concentración y centralización de poder a través del cual éste se va construyendo: estados unitarios feudales, monarquía absoluta, absolutismo nacional, etcétera.

Si por una parte resulta preciso retener la inesquivable ruptura que alumbra el nacimiento del Estado, por otra cierto es que éste no nace por partenogénesis, cual Minerva armada de la cabeza de Júpiter, sino en el seno de todo un proceso de transición, dotada de específico e irreductible *tempo* en el interior mismo de la más general transición del feudalismo al capitalismo y sus puntos de quiebra (revolución burguesa).[23] Proceso a través del cual se construye el aparato central del Estado, la administración, el ejército, la hacienda, el territorio mismo y sus fronteras, la nación... y que, en Italia, revistió excepcionales dificultades de todo orden.

Dar cuenta de un tan complejo como prolongado tránsito, manteniendo la especificidad temporal de los conceptos, la historicidad de las categorías y la vigilancia epistemológica ante cualquier lectura presentista, ha integrado el proyecto, escasa

[23] Y ello resulta igualmente válido se postule un modelo del tipo *revolución burguesa* subrayando los aspectos de *unidad de contradicción* a lo Kossok (ed.): *Studien zur vergleichenden revolutionsgeschichte* (1500-1917), Berlín, 1974, y *Rolle und Formen der Volksbewegung im Burgerliche revolutionszyklus*, Berlin, 1976, de los que puede verse una selección en AA.VV.: *Las revoluciones burguesas*, Barcelona, 1983; o bien un modelo, de base circulacionista, inspirado en *Sistema moderno mundial* de WALLERSTEIN (y en BRAUDEL) como el utilizado por ELLEN KAY TRIMBERGER: *Revolution from above*, New Jersey, 1978, y THEDA SK0CP0L: *States and social revolutions*, Cambridge, 1979, quien procede a un *análisis estructural* de las revoluciones prestando especial atención a los contextos internacionales.

o tardíamente recuperado,[24] de autores como Hintze, Brunner, Böckenförde, entre otros, cuya consideración resulta, empero, decisiva a la hora de acercarnos con ojos nuevos a esa realidad que ilustra, por defecto y ausencia de elementos decisivos, la Italia del Renacimiento.

Así, para Hintze, en una perspectiva weberiana, la delimitación, en el seno de un *tipo ideal* de Estado, de cuatro estadios con marcadas características específicas en su historicidad, sirve para enmarcar las progresivas rupturas en el interior de un proceso de construcción de un Estado de poder soberano, a partir de la constitución jerárquica, feudal, de la Edad Media, que se disuelve paulatinamente a medida que avanza la liberación de la tutela de la Iglesia y se configura, muy lentamente, un nuevo aparato de poder, en el ámbito del sistema europeo de Estados, que ocupará el lugar de la monarquía universal clerical/secular de la Edad Media.[25]

La "soberanía", en cuanto concepto histórico, hace referencia a este proceso de progresiva jerarquización, de apropiación por el rey de los feudos principescos a través de la propia ubicación del monarca en el interior de la cadena de legitimidad dinástica. Tal es la *soberanía*, entendida como *Wessen und Wandlung des Modernen Staates*, esencia y transformación del Estado que sólo conocería su definitiva ruptura de emergencia de la mano del mismo proceso que procedería a la liberación del siervo de la gleba, al artesano del gremio, al comerciante de la guilda. En definitiva, cuando el capitalismo se generaliza a la entera socie-

[24] Compruébese en este sentido la presencia de HINTZE, o aún de BRUNNER, en autores ya citados como ANDERSON, CLAVERO o la misma SKOCPOL: *op. cit.*, pp. 47 y 48.

[25] OTTO HINTZE: "Wesen und Wandlung des modernen Staates", en *Staat und Verfassung. Gesammelte abhandlungen zur allgemeinen verfassungsgeschichte* (Herausgegeben Von G. Oestreich), Göttingen, 1970, pp. 470 y ss.

dad o, expresado marxianamente, cuando el capital reemplace a la renta feudal y las relaciones de producción capitalistas se impongan sobre las feudales. El capitalismo se desarrolla así, para Hintze, en estrecha conexión con el Estado y su pleno florecimiento lo es asimismo del Estado moderno en el siglo XIX.[26]

Pero sería en la obra de Otto Brunner donde con mayor radicalidad se postularía la necesidad de superar definitivamente toda la interpretación del pasado feudal y tardo-feudal, sobre la base de esquemas y categorías jurídico- constitucionales contemporáneos, así como la imperiosa urgencia de reconquistar la sustantividad distorsionada en la tan sólita como equívoca caracterización modernizante al uso, a través de una rigurosa periodización de instituciones y conceptos, orientada por una excepcionalmente aguda *Strukturgesichte.*[27]

En efecto, partiendo de la distinción de Carl Schmitt entre *Verfassung y Konstitution,*[28] y reservando, tras el significado ge-

[26] OTTO HINTZE: *Loc. cit*., pág. 46. Ya en temprana fecha, 1901, este autor, en su artículo "Staatenbildung und Verfassungsentwicklung", en *Staat und Verfassung*, *op. cit.*, pp. 34 y ss., ponía de relieve cómo el propio absolutismo, si bien "oprimió" a los poderes intermedios [en el sentido de Montesquieu], no eliminaría, como pudiera dar a entender su denominación, las diferencias estamentales, sino que, al contrario, se edificó sobre la base de la ordenación estamental de la sociedad, como útil fundamento de su sistema de dominación.

[27] Cfr. OTTO BRUNNER: "Das Fach 'Geschichte' und historischen Wissenschaften", en *Neue Wege der Verfassungs und Sozialgeschichte,* Göttingen, 1968, pp. 9 y ss. El intento de BRUNNER no consistió sino, en palabras de SCHIERA, "en abandonar las tentativas de interpretar el Medievo haciendo recurso, en modo acrítico, a los esquemas político-constitucionales modernos, para reconquistar su significado autónomo[...], de aquí la polémica en torno a la real presencia del Estado en el Medievo, de aquí la contestación de la separación Estado/sociedad civil y el descubrimiento de modos de organización política diversos de los contemporáneos...", en *Per una nuova storia costituzionale e sociale* [compilación de escritos de BRUNNER], Milán, 1970, p. XVII.

[28] CARL SCHMITT: *Verfassungslehre*, Berlín, 1957, pp. 22 y ss.

nérico de la primera, la significación contemporánea de Estado de Derecho liberal-burgués para la segunda, Brunner procede a la crítica sistemática de los autores alemanes que aplican la idea de *Konstitution* al medievo. Error que presupone la existencia ahistórica e inverosímil del Estado absoluto y su aparato administrativo y militar, la separación entre Derecho público y privado, es decir: entre sociedad civil y Estado, entre Derecho y Derecho positivo.[29] Sería en un libro clave de la historiografía contemporánea, *Land und Herrschaft,* donde Brunner sometería a crítica implacable la aceptación, implícita o explícita, del criterio de *Soberanía* para analizar el Estado previo al absolutismo. *Soberanía* en cuanto estrictamente implica monopolización del poder político, precisa la separación entre sociedad civil y Estado, pues solamente entonces este último se alza (*abhebt*) sobre el conjunto de la *bürgerliche Gesellschaft*.

Por ello, solamente el Estado contemporáneo en el siglo XIX alcanza soberanía, *personalidad jurídica*, y en cuanto tal emana *derecho positivo* entendido como derecho *tout court*, pues, anteriormente:

> Aunque los soberanos europeos pretendían una *plenitudo potestatis*, no eran por ello *soberanos* en el sentido moderno. Es preciso

[29] OTTO BRUNNER: Il concetto moderno di Costituzione e la storia costituzionale del medioevo (1938), adelanto de algunas de las tesis fundamentales de *Tierra y Poder*, hoy no recogido en *Neue Wege*..., *cit.,* pero sí en *Per una nuova storia..., cit*.: "Sólo recurriendo a la asunción acrítica de una soberanía del soberano o del pueblo en el medievo es posible comprender también la historia del derecho equiparando derecho y derecho positivo, cayendo continuamente en un positivismo que es absolutamente antihistórico [...] La casa y la señoría a ella ligada no pueden ser entendidas, en el significado moderno, como construcciones privadas, puramente económicas, que han ejercitado sólo accesoriamente derechos 'estatales', 'públicos'. La estructura de una señoría territorial debe de ser descrita en su constitución 'política' y 'económica' estatal..." (*loc. cit*., p. 19).

preguntarse en qué medida podía estar reconocida y hallarse realizada una tal pretensión a una competencia decisional suprema (*oberste Entscheidungsbefugnis*). Ello ocurría, sin embargo, en medida en extremo limitada.[30]

Por todo ello, para Brunner, con anterioridad a la Edad Contemporánea: "...rey y príncipe territorial poseen 'poder estatal', pero en modo alguno *el poder estatal (tout court).* La existencia de poderes señoriales autónomos constituye en la actualidad patrimonio indiscutido de la investigación".[31]

Finalmente, en la línea Hintze, Schmitt, Brunner, corresponde a Wolfgang Bökenförde, en su *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert,* proceder a la definitiva desconstrucción de las impostaciones de conceptos contemporáneos presentes en la historiografía constitucional alemana, a través de una minuciosa crítica terminológico-conceptual que pondría las bases para los posteriores trabajos de autores como Huber o Hartung.[32]

[30] OTTO BRUNNER: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte österreichs im Mittelalter* (1939), Wien, 1959, p. 144.

[31] OTTO BRUNNER: *op. cit.* ("König und Landesfürst besitzen 'Staatsgewalt', aber nicht 'die Staatsgewalt' schlechtin"); esta distinción se prolonga en consecuencias decisivas: "Resulta preciso recordar que la distinción entre Estado y sociedad no se halla vigente, porque en aquella *sociedad* estamental medieval se encuentra encerrada una parte importante de la constitución misma. Por ello se vuelve harto problemático no ya sólo la distinción de la historia constitucional de la historia del derecho soberano, sino el propio concepto de una 'historia social y económica' como disciplina autónoma..." *Land und Herrschaft*, *cit.*, p. 132.

[32] ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE: *Die Deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene, Fragestellungen und Leitbilder,* Berlín, 1961. ERNST RUDOLF HUBER: *Deutsche Vergassungsgeschichte seit 1789*, Sttutgart, 1960. Pese a poseer un amplio concepto de historia constitucional, tanto desde el punto de vista *internacional* de la mano de una "übernationale Gesamtgeschehen" cuanto *material* que, más allá del ordenamiento jurídico ("Verfassung ist kein

Por lo que a nuestro objeto se refiere, la organización del poder político preestatal en la Italia del Renacimiento reviste particular relevancia, conjuntamente con la desestimación de conceptos como *Staat* o *Konstitution*, la crítica a las posiciones de Otto Gierke, en cuanto aquél concebía la historia constitucional como *proceso de desarrollo predeterminado (vorbestimmter Entwicklungsgang)* hacia el Estado liberal monárquico-constitucional.[33]

Y de especial utilidad, a los efectos que aquí nos ocupan, son las páginas destinadas a desmontar las consideraciones del *Das deutsche Genossenschaftrecht* sobre la ciudad tardomedieval como realización *avant la lettre* y ejemplar del Estado constitucional, a través de la conciliación de señoría y comunidad ciudadana.[34] Böckenförde pone de relieve las extrapolaciones de los conceptos de ciudadanía, autonomía y asociación en un mundo deudor de muy otros parámetros político-institucionales, de tal modo que, en un orden, tiempo y lugar donde no existían ni tales conceptos ni estructuras, Gierke *reduce todas las categorías al presente* ("ciudadanía", "Estado", etcétera), otorgándoles valo-

blosses System des Staatrechts"), procura la Constitución en el entero orden político fundamental ("constitución material" cercana a Mortati), en modo alguno trasciende retrospectivamente el umbral del Estado contemporáneo.

En similar orientación, FRITZ HARTUNG: "Zur Entwicklung der verfassungsgeschichtsschreibung in Deutschland", en *Staatsbildene Kräfte der Neuezeit*, Berlín, 1961, pp. 431-469.

[33] ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE: *op. cit.*, p. 147: "Elementos específicamente no estatales del ordenamiento medieval, como, por ejemplo, el derecho de asociación y de alianza resultan, como en Eichhorn, reconducidos a un ordenamiento fundamental civil-comunitario que se da por supuesto y son explicados como atributo de la total libertad civil estamental" ("als ein n Attribut der ständisch-staatsbürgerlichen *Vollfreiheit*").

[34] Cfr. OTTO VON GIERKE: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. I, Graz, 1954, pp. 110 y ss.

ración y estatuto, ahistóricamente, sólo con base en las realidades contemporáneas.[35]

Como decíamos más arriba, la tardía recepción de esta escuela historiográfica impidió más fructíferos efectos en la recuperación de la sustantividad histórica perdida tras la evocación estatal. Sin embargo, la historiografía reciente (y no tan reciente) sobre la articulación del poder en la Italia del Renacimiento no ha hecho sino aportar nuevas luces y base empírica en la misma línea argumental. La *descontinuidad* y la *diferencia* se alzan como barreras infranqueables a cualquier generalización de la experiencia italiana, que, como ha sido puesto de manifiesto hasta la saciedad, se diferencia radicalmente del resto del continente europeo occidental en la carencia de un *absolutismo nacional.*[36]

[35] E. W. BÖCKENFÖRDE: *op. cit*., p. 173.

[36] Entendemos por *absolutismo* y *Estado absoluto* en un sentido amplio "el aparato reorganizado y potenciado de dominio feudal" en el sentido de ANDERSON: *op. cit.*, p. 12, que se genera en el seno de un proceso de centralización y burocratización progresiva, jurisdiccional, fiscal y militar con diversidad de tiempos históricos en la Europa de la primera Edad Moderna y "cuya fachada moderna traicionaba una y otra vez un subterráneo arcaísmo" (*op. cit.*, pág. 24).

Como ha señalado GIDDENS, "bajo el absolutismo el Estado comenzó a ser progresivamente más piramidal en su naturaleza, incluso si muchos de sus elementos continuaron a vivir sus vidas como antes. La consolidación interna del Estado sirvió para acentuar más claramente su forma territorial y durante este período Europa vio alterados los límites respectivos de los Estados" (*The nation-state and violence*, cit., p. 85).

En palabras de I. WALLERSTEIN, "un monarca era absoluto en la medida en que tenía razonables posibilidades de prevalecer contra otras fuerzas en el seno del Estado al ocurrir confrontaciones políticas" (*El moderno sistema mundial*, I: *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el S. XVI,* Madrid, 1979 [1974], p. 204). Como ejemplar análisis político-institucional resultado de unos tales procesos y luchas es fundamental ROLAND M0USNIER: *Les institutions de la France sous la Monarchie Absolue*, París, 1974, pese a

Las razones de ello, conjuntamente con la permanencia de instituciones universalistas y a la par territoriales como el Papado, deben procurarse en el desarrollo prematuro del capital *mercantil* en las ciudades del norte de Italia, que pondría las bases para una fortísima resistencia política a la unificación de un entramado feudal de dominación extensivo al conjunto del territorio italiano. De este modo, el desarrollo político cultural de las ciudades del norte conocido como *Renacimiento* —a saber: esa *modernità* (Vasari) que se construye sobre una idealizada *sacrosancta vetustas*, como ha señalado Erwin Panofsky— y el simultáneo eclipse del Imperio y el Papado convirtieron aquel territorio en insólito no-lugar del feudalismo europeo.

Toda una serie de ciudades: repúblicas autónomas, centros de intensa actividad mercantil, enclaves dinámicos en los intersticios del modo de producción feudal de los campos, dotadas de una lógica autónoma en cuanto complejos entes colectivos comerciales e industriales, con propios mecanismos de gobierno, configuran un abigarrado mosaico que resulta preciso insertar,

---

incorporar, con patentes efectos distorsionadores, el esquema contemporáneo de separación Estado-sociedad civil.

Pero en cualquier caso, un concepto de absolutismo como *proceso* de construcción burocrática y centralización del poder no puede nunca transigir en el elemento de ruptura con el capitalismo: frente a posiciones tradicionales marxistas, en este caso, *i. e.*: A. LUBLINSKAYA: *La crisis del S. XVII y la sociedad del absolutismo*, Barcelona, 1979, el absolutismo es un sistema social netamente *feudal*.

En torno a un concepto amplio de absolutismo, manteniendo ciertos elementos de descontinuidad y emergencia, cfr. PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO: "La transición política y la instauración del absolutismo", *Zona Abierta*, núm. 30, pp. 63 y ss., para quien: "Durante este tiempo [siglos XV a XVII] es la constitución estamental la que con mayor o menor intensidad continúa vigente. Lo que precisamente conseguirá el absolutismo es hacer irreversible un proceso que sólo a partir de entonces la dislocación y disolución del polo 'no-real' de esta constitución...". Del mismo autor, el fundamental *Fragmentos de Monarquía,* Madrid, Alianza, 1992.

pese a todo, en un más vasto espacio político-territorial. La *distancia* que las ciudades en cuantos centros neurálgicos del poder mantienen con el campo feudal no puede ocultar una esencial *dependencia*. La tensión existente entre uno y otro ámbito se produce paralelamente a un proceso de *reproducción ampliada* de feudalidad que encuentra su propulsor en las ciudades. Por ello, no solamente la pluralidad dispersa de las mismas, sino su interpenetración/ajenidad con el mundo feudal que las rodea se sitúa en la base de que ni Florencia, Milán, Venecia, Roma... pudieran imponerse unas sobre otras. Y a este callejón sin salida, como causa interna, responde la histórica debilidad italiana frente a las monarquías europeas: el desarrollo mercantil aislado —por lo demás entorpecido en el interior de las ciudades por instituciones feudales como los gremios y guildas— se traducía en desestructuración y pulverización de un espacio territorial, impensable por el momento como "Italia". Bien es verdad que los poderes señoriales que se alzaban en las ciudades produjeron elementos nuevos de organización y centralización sobre el ya clásico triple eje señalado por Chabod: *Ejército, Diplomacia y Burocracia.*[37] En este orden de cosas, resultan innegables fenómenos como el relativo sometimiento de dominios independientes por medio de tratados o de las armas, los actos de investidura feudal se vieron precisados del permiso del señor o la ciudad, las corporaciones mercantiles fueron privadas de poder político, se promulgaron normas de validez general para más amplios territorios, se crearon cortes jurisdiccionales con tal motivo, etcétera. Precisamente sobre estas bases se ha visto tradicionalmente basada la concepción del *Estado del Renacimiento* en continuidad con el Estado moderno y, por ende, del Estado *lato sensu.*[38]

[37] F. CHABOD*: Scritti sul Rinascimento*, cit., pp. 601 y ss.

[38] A la bibliografía ya señalada en la nota 19 puede añadirse J. MACEK: *Il Rinascimento italiano*, Bolonia, 1972, para quien el modelo de Estado regional,

Pese a todo, la moderna historiografía al respecto ha puesto reiteradamente de relieve, a través de análisis pormenorizados, el error que comporta la sobrevaloración de los aspectos estatales, *absolutísticos* en especial, de aquellos ordenamientos y estructuras, pasando a poner de relieve, muy diferentemente, su inesquivable carácter de formación especifica deudora innegable del mundo del privilegio.[39]

Así, el incremento de poder político en manos de los príncipes no puede ocultar el hecho fehaciente de su compatibilidad con la persistencia y aun reproducción ampliada de los derechos de los ordenamientos locales, que redoblaban en ocasiones su vigor y pervivían en otras a salvo de intromisiones exteriores. Esta *continuidad de la disgregación de poder*, bajo la portada principesca, debe de ser puesta de relieve en toda su trascendencia en cuanto revela una articulación de privilegios varios, una patente ausencia, en definitiva, de *soberanía.*[40]

---

pese a ser conceptuado como *formación neofeudal*, puede trazarse una derivación interna y orgánica entre un tal Estado comunal y el Estado moderno.

Uno de los autores más precisos a señalar los límites de cualquier extrapolación de conceptos y realidades modernas burguesas es, sin duda, P. JONES: *Economia e societa nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*. Storia d'Italia, Einaudi, Turín, 1976, pp. 370 y ss.

[39] Sería un error sobrevalorar de aquellos ordenamientos y estructuras renacimentales el significado absolutistico y de aquel esfuerzo de concentración sus resultados; lo mismo que retener [...] el proceso de concentración efectiva del poder, identificar demasiado apresuradamente en los estados del Renacimiento precoces formas de Estado moderno [...] en realidad el ordenamiento institucional del estado regional resultaba bastante menos unitario, compacto y centralizado de cuanto pueda sugerir el modelo de Estado moderno". GIORGIO C HITTOLINI: *La crisi degli ordenamenti coanunali e le origini dello stato del Rinascimento*, Bolonia, 1979, pp. 34-35.

[40] Así, A. MARONGIU señala que "los derechos eminentes del soberano no excluían una correlativa o al menos coincidente subjetividad jurídica y titularidad de los derechos de fuerzas o instituciones representativas de la colectividad. El

La propia conformación del *Stato regionale* se realiza, como ha señalado Chittolini, a través de la agregación de particularismos, de núcleos de poder compactos que retienen buena parte de su autonomía, ordenamiento y sustantividad institucional, sin que en ningún momento se anulen por su inclusión en organizaciones más vastas. A los procesos de unificación de las señorías se aunaba, con toda centralidad y no con naturaleza meramente residual, el contrapunto permanente de una propensión al reconocimiento y legitimación de los antiguos *corpi*, así como de los dispersos ordenamientos locales.

Y a las "libertades locales", "franquicias populares" y privilegios heredados venía a sumarse la concesión de *privilegios de nueva creación*, libertades locales varias, vicariados que patentizan con nitidez, como Jones ha puesto lúcidamente de relieve, la continuidad feudal esencial de los mecanismos de reproducción social.[41] El mundo del privilegio, en suma, no sólo en modo alguno se desarticula, sino que su trama se amplía reticularmente impulsada desde los núcleos de poder: el municipalismo mantiene sus fueros; las corporaciones de oficios, pese a conocer una nueva subordinación al señor, mantenían generalmente sus propias jurisdicciones; el clero disponía asimismo de estas últimas y además de inmunidades fiscales diversas; ciudades y terri-

doble dogma de la doctrina iuspublicística actual y de la unidad del ordenamiento jurídico no era más que una abstracción". *Il Parlamento in Italia nel Medioevo e nell'età moderna*, Milán, 1962, pp. 506-507.

[41] "En cuanto a las viejas señorías feudales, si bien fueron reducidas a un estado de dependencia, raramente se vieron debilitadas en su potencia, siendo creados en número siempre creciente nuevos feudos, a menudo con derechos más amplios que los de origen antiguo; si ello acrecentaba el número de localidades independientes de la ciudad, debilitó [*rovesció*] también el proceso de unificación en virtud del cual las ciudades las habían sometido a su dominio. No menos frecuentes de las infeudaciones serían las inmunidades fiscales de nueva concesión..." P. J. JONES: *Comuni e Sigforje «menti comuninali*, *cit*., pág. 121.

torios mantenían por doquier y aun adquirían nuevas franquicias y libertades... En el seno de las ciudades mismas, a las trabas reglamentísticas de los gremios se superponía una trama capilar de privilegios interiores, de estatus diversos, de diferencias entre *cives* y *contadini*, entre *cives* de uno u otro rango...; una vasta red, en suma, de privilegios que fundía indisolublemente economía y política, privando de sentido a la posterior distinción de sociedad civil y Estado.

¿Qué *Estado* puede predicarse de una tal reformulación del feudo, del privilegio, de la dispersión plural del poder en las más diversas instancias? ¿Qué *soberanía* jerarquizada puede leerse en el ensamblaje de propiedad y dominio jurisdiccional, en la coacción extraeconómica que como Marx interpretó con lucidez constituye la base de la *renta* volviendo residual la propiedad nuda de la tierra?

Hemos de concluir con Chittolini que:

> ...no es, en suma, el Estado italiano del Renacimiento aquel Estado moderno y mucho menos aquel "Estado absoluto" que demasiado apresuradamente se ha entrevisto [...] No una armoniosa y compacta construcción, fruto de una voluntad absolutística sólida e incontrastada, sino más bien una estructura flexible, predispuesta a un delicado adosamiento de autonomías y particularismos, elástica al punto de aparecer demasiado débil o aún inconsistente.[42]

Las repúblicas y principados del Renacimiento, enclaves en el mundo feudal, con el que mantenían ajenidades y tensiones varias, constituían en sus pautas de desarrollo económico dispar, y asimismo dispares estructuras político-económicas, unos espacios en crisis permanente, amenazados exteriormente por las

[42] G. CHITTOLINI en "Introduzione" a *La crisi degli ordeniamenti comunali e le origini dello Stato del Rinascimento*, *cit.*, p. 37.

monarquías europeas e interiormente incapaces de unificar un más vasto espacio "italiano" que se presentaba como indomeñable *foule d'incoherences*.[43]

La incapacidad de estructurar de modo articulado mediante lealtades vasalláticas espacios territoriales beligerantemente competitivos en el contexto europeo, en suma, la imposibilidad de edificación de una Monarquía *dinásticamente legitimada* a partir y por encima del mercantilismo ciudadano, hipotecó desde un principio el protagonismo de la Florencia de Maquiavelo. Los trabajos de referencia de Tilly, Spruyt o Tarrow inciden en la misma línea argumental: 1) la guerra fue el gran hacedor de Estados, pero a diferencia de las monarquías territoriales centralizadas las ciudades-estado italianas fueron incapaces, en razón de su estructura interna, de usarla más allá de su finalidad inmediata para fines de construcción estatal a largo plazo; 2) a diferencia de las monarquías territoriales de su tiempo, las ciudades-estado fueron incapaces de combinar los recursos económicos de capital con los diseños institucionales adecuados para construir, sobre la base de una idea de "bien común" más allá de los intereses económicos de la élites, auténticos Estados unificados; 3) construidas sobre pactos inestables, las ciudades-estado italianas —"republicanas en su estructura y oligárquicas en su contenido", en feliz frase de Tarrow— fueron incapaces, sobre todo, de construir un armazón institucional de procesamiento de los intereses particulares de las clases dominantes, así como de generar la cultura y la confianza necesarias para erigir un poder legítimo; 4) la penetración directa, sin mediación institucional duradera, de los intereses de las clases dominantes en el ámbito "político", no constituyó sino el reverso del permanente desbordamiento del conflicto extrainstitucional y las crónicas sublevaciones po-

[43] Cfr. BERNARD GUENEE: *L'Occident aux XIV et XV siècles*, *cit*., p. 145.

pulares (*i. e*. *Ciompi*). Anderson lo había adelantado en su día "...a pesar de su modernismo aparentemente *outré* de medios y técnica y de su famosa inauguración de la política pura, del poder en cuanto tal, las *signorie* fueron, de hecho, intrínsecamente incapaces de generar la forma de Estado característica de la primera época moderna, el absolutismo monárquico unitario.[44]

La excepcionalidad misma de las "ciudades del silencio" impedía tanto la generalización del mercantilismo cuanto la trabazón coherente de una red saturada de lealtades jerárquico-feudales, encabezada por el monarca y anclada en la lealtad dinástica, capaz de integrar súbditos y territorio de la mano de aquella "suzeraineté"/"souveraineté" ordinamental que Bodin o Loyseau teorizarían en Europa.[45]

---

[44] CHARLES TILLY, *Coertion, Capital and European States,* Cambridge: Blackwell, 1992; HENDRIK SPRUYT, *The sovereign state and its competitors* Princeton: Princeton U. Press, 1994; SIDNEY TARROW " From comparative historical analysis to local theory. The italian city-state route to the modern state" *Theory and Society* 33, 2004, 443-471. PERRY ANDERSON, *El Estado absolutista*, *cit.*, p. 155.

[45] Así, para BODIN la soberanía implica «la unión de un pueblo bajo un poder soberano", de tal modo que la "ciudadanía" reside precisamente en la articulación de las dependencias: "ciudadano es el súbdito libre dependiente de la soberanía de otro". *Les six livres de la République* (1581), reimpresión (Scientia), Aalen, 1961, p. 35. Y es precisamente sobre el entramado corporativo resultante de señores laicos y eclesiásticos, corporaciones ciudadanas, etc., sobre el que se alza la "soberanía" del Rey como poder superior, pero *nunca monopolizador del poder, jurisdicción o fiscalidad.* Cfr. a estos efectos el libro de PIERRE GOUBERT: *El Antiguo Régimen*, vol. 2: *Los poderes*, Madrid, 1979, pp. 71 y ss., así como ROLAND M0USNIER: *Les institutions de la France sous la Monarchie Absolue*, cit., *passim.*

Sobre LOYSEAU y su concepto de *puissance publique*, de la que participan conjuntamente con el monarca los oficios y señorías varias, puede verse la obra de BRIGITTE BASDEVANT-GAUDEMET: *Aux origines de l'État Moderne: Charles Loyseau, théoricien de la puissance publique*, París, 1977, en especial el concepto de *seigneurie* como "dignité avec puissance publique en proprieté", puntual reflejo

A descubierto de legitimación dinástica alguna, abocadas a la competencia por mor de su vecindad conflictiva, permanentemente inestables por hallarse acechadas tanto desde el interior, como desde el exterior..., las señorías producían más que una *estructura* de poder, una *tenencia* personal arbitraria del mismo, siempre ocasional e *ilegítima per se*. Fueron, por ello, pasto de mercenarios, aventureros y *condottieri*, ajenos a ningún principio que no fuera la astucia, la fuerza, la maniobra, que se alzaban así en normas de comportamiento, en la ausencia de cultura o valor jerarquizado alternativo, sólidamente fundado y enraizado en la sociedad de su tiempo. Caos político-estructural de un mundo fracturado, presa de tiranos y aventureros audaces.

¿Arte dello stato?: sobre los usos de un término y sus conceptos en maquiavelo

Una vez mostrado cuánto desdice la realidad político-institucional de la Italia del Renacimiento de la evocación estatalizante y modernista de la misma aún al uso, resulta obligado elucidar su recepción en la obra de Maquiavelo. Y ello porque, con similar facilidad a aquella que concedía la presencia del Estado en tales coordenadas, se interpreta al secretario florentino como moderno apóstol, unas veces, como debelador republicano otras, de la "razón" del mencionado ente.[46]

de la realidad de que "al principio del siglo XVII los señores detentaban en propiedad ciertas prerrogativas de potencia pública y en particular el poder de justicia...", *op. cit.*, p. 116.

[46] Así, por ejemplo, RAYMOND POLIN, quien, refiriéndose a la problemática implícita en la obra de Maquiavelo, señala: "¿Qué otra cosa es en efecto sino la razón de Estado? Después de Maquiavelo se le dará el nombre, se la aplicará, bien o mal [...], nadie la definirá más explícitamente que Maquiavelo y, después de todo, nadie defenderá su buen uso con más mesura ni condenará su mal uso con más rigor." RAYMOND POLIN: "Le concept de Raison d'État avant la lettre d'après

En este orden de cosas, y a efectos de establecer qué lectura realiza el pensador del mundo que le subyace y constituye, resulta imprescindible dar cumplida cuenta de la presencia de la palabra clave *stato* en Maquiavelo y del concepto o conceptos que designa. Muy especialmente fijar los términos de un campo semántico-conceptual y sus umbrales de dispersión polisémica que revele la *distancia* que media entre término y concepto, pues en esa lejanía específica entre significante y significado debe rastrearse el núcleo de una histórica, específica *diferencia.*

Por una parte, el *concepto* puede no hallarse referido a un *término* (*i. e*.: "Política") mas estar, aun así, presente en *estado práctico*, por utilizar la expresión de Althusser, ejerciendo sus teóricos "efectos pertinentes", conformando, en suma, una particular "problemática". Pero, por otra, un mismo *término* puede designar una pluralidad diferenciada de *conceptos*, en uno u otro contexto, precisando clarificación detallada una tal equivocidad polisémica.

Significativamente, la tradición bibliográfica que se ha ocupado de los usos del nombre *stato* en Maquiavelo muestra, salvo excepciones,[47] una relativa sensibilidad a la diferencia que

Maquiavel", en ROMAN SCHNUR: *Staaträson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlín, 1975, p. 41.

[47] Así, por ejemplo, ya F. CHIAPELLI, en sus *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, 1952, en especial pp. 59 y ss., generalizaba un significado moderno o incluso contemporáneo de *stato* en Machiavelli a partir de la frase inicial de *Il Principe* "Tutti gli stati...", etc., de tal modo que toda significación de "dominio" o "gobierno" se entiende en una perspectiva estatalista, diluyéndose así la tan reveladora desarticulación conceptual que el término *stato* reviste en los escritos del florentino.

Por su parte, ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES, en su *Dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Turín, 1967, pese a criticar el empleo de la expresión "ciencia política" para referirse a la obra de Maquiavelo ("non é possibile senza arbitrarie forzature ridurre il suo pensiero a un sistema"), acepta,

media entre la significación moderna de Estado y el empleo de la noción *stato* en los escritos del florentino. No por azar son autores como Ercole, Mayer y sobre todo Condorelli o Chabod quienes han puesto de relieve, con singular insistencia, la disimilitud e irreductibilidad entre ambos conceptos a despecho de algunas ocasionales coincidencias.

Así, por ejemplo, para Ercole existe un significado de *stato* manifiestamente predominante, que él denomina "normal", en Maquiavelo, que expresa sobre todo señoría, gobierno, el poder de todo *vivere civile* o *vivere pubblico*, de toda comunidad política tanto en la forma como en el complejo de personas y órganos que lo ejecutan.[48]

Sin embargo, llevado del "prejuicio de los orígenes", Ercole admite la presencia en el florentino, bien que con carácter excepcional, "raro", una utilización de *stato* que sirve para designar no solamente el Gobierno, sino "el entero Estado", en sus elementos territoriales y personales, en cuanto territorio y pueblo son concebidos como objeto del dominio de quien tiene *stato*.

---

con matizaciones importantes por lo que se refiere a la figura «Estado moderno", la sólita tesis linealista, aportando decisivos elementos de descontinuidad, sin embargo, a su propio esquema de *evolución del Estado*, desde Platón a nuestros días, como traslación de la *potestas* a la *auctoritas*:

"El *principato nuovo* no es pura y simplemente el Estado moderno. Es, más bien, un producto típico de la Italia en que vivió, actuó y meditó Maquiavelo. En el acento puesto demasiado exclusivamente sobre la virtud creadora y directora del príncipe se encuentra la intrínseca debilidad del pensamiento de Maquiavelo, como asimismo se encuentra la debilidad de las estructuras políticas italianas de su tiempo, destinadas a desmoronarse al primer embate con otros Estados bastante más sólidos en sus tradiciones y en sus fundamentos" (*op. cit.*, p. 62). PASSERIN matiza, así, importantemente el continuismo del *stato moderno* heredado de su maestro G. SOLARI: *La formazione storica dello stato moderno*, Turín, 1962, pp. 46 y ss.

[48] F. ERCOLE: *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926, p. 65.

A la vista queda, por cuanto hemos más arriba señalado, que este "entero Estado" ajeno de todo punto resulta al Estado en su sentido amplio, absolutista, y no digamos ya estricto: ambos son —el Estado-Gobierno y el entero Estado— reconductibles a la problemática del poder disperso, limitado, no soberano.

Ello resulta patente cuando el propio Ercole se ve precisado a señalar una significativa ausencia en los escritos de nuestro autor: "Maquiavelo se ve urgido regularmente, para designar el concepto universal y abstracto de colectividad política, a servirse de perífrasis o compuestos, correspondientes al *civitates et regna* del uso escolástico, como *cittá e regni*, *repubbliche e regni*, *città e principati* y similares...".[49]

Para Condorelli, más matizadamente,[50] tres conceptos son claramente separables bajo el término *stato* en Maquiavelo. En primer lugar, éste se emplea como *condición de potencia* y *como modo de ser de la cosa pública*, y ello en una doble acepción: como condición de preeminencia, de potencia política interna o externa y, asimismo, como constitución u ordenamiento de la cosa pública. De la potencia política efectiva se distingue una cierta juridificación, "oficialidad", de un tal efectivo poder de hecho. En este sentido han de entenderse las usuales expresiones "acquistare e perdere lo stato", "il principe e le repubbliche che vogliono conservare il suo stato".[51] En segundo lugar, *stato* designa *sujeto de potencia*, siempre según Condorelli, que de la

[49] *Ibidem*, p. 95.

[50] "Per la Storia dil nome *Stato*. II nome *Stato* in Machiavelli", de ORAZIO CONDORELLI: *Scritti sul diritto e sullo State*, Milán, 1970, pp. 417 y ss.

[51] ORAZIO CONDORELLI: *op. cit.*, p. 440, quien añade a estos efectos: «Así se ve usado comúnmente como *stato* de un ciudadano, de una familia, de una parte para indicar su potencia en las relaciones políticas internas. Así también se encuentra como *stato* de una Republica, de una Monarquía por grandeza, potencia de una República o de un príncipe en relaciones externas" (*op. cit.,* p. 444).

cualidad tiende a desplazarse al individuo, o colectivo, portador de la misma, titular de la condición de preeminencia: "stato è il Principe, il dominatore".[52] Y en fin, *stato* como *objeto de potencia*, es decir, espacio territorial sometido a un príncipe, una señoría, así como, personalmente, súbditos de un señor; *stato* en este uso señalado por Condorelli retiene una extrema cercanía con su etimología *status*, condición (de sometimiento). Como ya puntualizara en su día Jellinek: de *Stände* a *Staat*: súbditos y territorio de una señoría.[53]

Por último, para Chabod,[54] y pese a considerar a Maquiavelo un pensador de extraordinaria modernidad, sólo en contadas ocasiones (*a tratti*) puede encontrarse en sus obras *stato* empleado en el sentido moderno. Pero a la hora del análisis concreto tal presencia se difumina en extremo. Pues Chabod señala cómo en Maquiavelo se dan dos conceptos usuales de *stato*: ante todo como preeminencia, poder político del príncipe, señor o grupo político dominante en la República y, en segundo lugar, como extensión territorial, dominio en sentido objetivo. Sólo residualmente, y con gran ambigüedad (*i. e*.: "consisten, pues, los

[52] *Idem*, p. 448, añadiendo posteriormente la siguiente afirmación, decisiva a los efectos que aquí importan: "... es fácil colegir que con la palabra *stato* son asimismo designados todos aquellos sujetos, individuales o colectivos, a los cuales son atribuibles las condiciones de potencia o el haz de facultades que la integran, expresados con la misma palabra *stato*..." (*op. cit*., p. 450).

[53] GEORG JELLINEK: *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 128.

[54] FEDERICO CHABOD: "Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento", en *L'Idea di Nazione*, Bari, 1974, en donde encontramos la siguiente afirmación: "¿Responde la concepción (moderna) del Estado, la palabra *stato* del cinquecento o al menos del primer cinquecento? La respuesta, la anticipamos rápidamente, es negativa" (*op. cit.,* p. 144). "Por ello, en conclusión, cuando hablamos de *Estado*, *Estado Moderno*, etc., debemos estar atentos a no extrapolar gratuitamente a los hombres del siglo XVI nuestras concepciones y nuestras doctrinas" (*op. cit.,* p. 174).

principales fundamentos de todos los Estados [...] en las buenas leyes o en las buenas tropas..."), detecta este autor en el florentino lo que él denomina Estado en sentido moderno, es decir, articulación de poder, territorio y súbditos. Como puede verse una vez más, "el prejuicio de los orígenes" genera una tan vaga noción de Estado que permite hallarla por doquier... Menos, justamente, allí donde debería aflorar la idea moderna de Estado: el propio Chabod se ve obligado a reconocer, a la postre, que donde un contemporáneo emplearía tal término, Maquiavelo habla generalmente de "Repúblicas y Principados", justo allí donde se haría más conceptualmente necesario ante la urgencia de abstraer sobre las diversidades institucionales. Ningún indicio más revelador que esta significativa incapacidad de "levarsi al di sopra delle diversitá istituzionali" de la ausencia del concepto de Estado (incluso en su sentido no estricto, contemporáneo, sino de proceso de centralización hacia el absolutismo) en la obra de Maquiavelo.

Incapacidad maquiavelliana de abstracción que ha de ponerse en estrecha conexión con la renuente prevalencia del elemento *subjetivo* y *personal*, aun cuando *stato* lo consideremos exclusivamente en aquellos usos que lo vinculan, lo cual dista, como veremos, de ser siempre así, al príncipe o a una república. Individual o colectiva, la *subjetividad* del poder resulta en todo momento el factor decisivo, el elemento clave que caracteriza. Por ninguna parte emerge con claridad *stato* con referencia a una *estructura impersonal de poder*: hasta las "leyes" no son sino expresión directa de la volición política subjetiva. La centralidad de la *virtú* nace precisamente de esta significativa ausencia estructural, de este vacío, en suma, de trama de legitimación, en la perspectiva de Maquiavelo.

Todo ello encuentra su paradigma en *Il Principe* como titular de dominio, el *stato* como pertenencia del príncipe, como su

propiedad adventicia y, por tanto, inestable y siempre en precario, privada de toda legitimación dinástica, de todo entramado de lealtades, de toda seguridad histórico-institucional, de toda garantía.

Por ello esa permanente escisión irresoluble en los escritos de Maquiavelo: el término *stato* unas veces designa subjetivamente el señor del dominio, el poseedor del poder, otras, objetivamente, el territorio sometido a este poder; su unión jamás se presenta descriptivamente, ni se postula, *estable y orgánica*, intrínseca sino personal, estructural sino arbitraria, *extrínseca*, contingente... "Mantenere lo stato" no es sino la consigna derivada de tamaña precariedad de un poder desasido de soporte estable, de unos principados al albur de la codicia de *condottieri* y aventureros, de la violencia desprovista de cauces consuetudinarios, de la rapiña que estimula la carencia de legitimación dinástica, de la inseguridad connatural a la ausencia de la jerarquía leal de los señoríos jurisdiccional-territoriales...

Deudor a la postre del mundo que le rodea y ajeno a la dinámica que en el continente se había impuesto, Maquiavelo postula una política unidimensional centrada en la subjetividad práctica del príncipe o el consejo ciudadano en la soledad irreparable de su poder, en su orfandad institucional básica.

Significativa resulta, en este orden de cosas, la incapacidad de Maquiavelo en sus *Legazioni* para comprender cómo la estabilidad y adhesión de sus súbditos, de que goza el rey de Francia, no es debida a su carisma o a su *virtú*, sino a la red feudovasallática en la que como vértice se incardina. Y no menos revelador se muestra el peculiar sesgo antinobiliario y antihereditario que esgrime una y otra vez en sus escritos. Ese desprecio por la aristocracia y la tradición, que se vuelve admiración y apología de los "principati nouvi" que, desprovistos de legitimación dinás-

tica, se ven abocados al arribismo político permanente, resulta bien elocuente.

La peculiaridad italiana inducía, frente a las monarquías europeas, la política de "una era de bastardos" de que habla Burckhardt, para la que nada significaba la lealtad, la herencia... expresiones de un mundo ordenado natural y divinamente... y el *modelo*, en fin, César Borgia, que proporciona la imagen de una ejemplaridad simbólica excepcional que nada tenía en común con el príncipe triunfante de las monarquías coetáneas del continente.

Frente a la solidez de la pirámide feudovasallática, muy otra es la realidad cuyo eco resuena una y otra vez en la obra de Maquiavelo: "principati nuovi" sin pasado, ilegitimismo estructural, transitoriedad radical y contingencia suma... de la que sólo puede nacer el *voluntarismo* del príncipe, el *arte* de una política vivida como creativo ejercicio de la *virtú*. Y la propia *virtú* reformulada como capacidad de imponerse en un tal estado de cosas por la fuerza o el consenso, en ajenidad absoluta a cualquier lealtad, norma o costumbre… que no provenga de su propio *ethos* interno.

Pero esta escisión no mediada de lo subjetivo y lo objetivo que la concepción patrimonialística del *stato* revela, no es sino trasunto de otra aún más profunda escisión que recorre, imperceptible, la obra del florentino, el cual se muestra permanentemente "diviso d'animo e di mente circa la politica", como en su día señalara Croce.[55] En efecto, y ello es un extremo sólitamente descuidado por las lecturas estatalistas, el poder del príncipe, su *stato*, es siempre un poder *compartido* con otras instancias y limitado por ellas. En ningún caso se trata de una cualidad *exclusiva, oficial*, excluyente de otros concurrentes poderes interiores, de *otros stati* en el seno de sus propios dominios. Pese a que Maquiavelo se centra en el "mantenere lo stato" del prín-

[55] La expresión, de BENEDETTO CROCE: "Machiavelli e Vico. La politica e l'etica", en *Etica e Politica*, Bari, 1956, p. 251.

cipe y la república y desprecia y propugna el sometimiento de la aristocracia y el clero, no deja de aparecer en sus escritos —y no por obviado resulta aún más conflictivo y sustantivado en su presencia— el reconocimiento, explícito o implícito, de una pluralidad dispersa, fragmentaria de poderes, de *stati*.

De hecho, si procedemos a una *delimitación del campo semántico-conceptual* del término *stato* en Maquiavelo, comprobamos que todos los factores conceptuales que lo integran —sin que en momento alguno se presenten articulados e incorporados en una totalidad concreta, por efecto de esa incapacidad de abstracción que anteriormente hemos señalado— son *igualmente predicables* del príncipe o la república que de los *baroni* o "señores territoriales" en general (cfr. cuadro adjunto).

Unos y otros poseen el elemento subjetivo de la señoría, un objeto de dominio personal (súbditos) y territorial, propios desarrollos institucionales y organizativos, niveles particulares diversos de poder, de potencia efectiva; disponen del *regimento*, del gobierno de sus asuntos y, finalmente, *baroni* y *principi* poseen sus propias *leggi*, su específico entramado jurídico de señoría.

Definitivo resulta que, inconsciente de la vinculación real entre el entramado aristocrático feudovasallático y la legitimidad dinástica de las monarquías europeas, enemigo acérrimo de la nobleza perceptora de rentas, Maquiavelo en modo alguno pueda dejar de sancionar en sus escritos la presencia en ella de poder político conceptualmente similar al del príncipe: "poseen castillos y mandan súbditos que les obedecen".

Por ello, la lectura no predispuesta a encontrar en la obra de Maquiavelo un esquema moderno previo no deja de detectar esta significativa ausencia de *monopolización* del poder político, de su dispersión en el seno de la sociedad civil, de su naturaleza de relación de producción intrínseca. El florentino, *malgré lui*, no puede dejar de levantar acta fidedigna de la organización po-

lítica preestatal en la que conflictivamente se debate *Il Principe* o las *reppubliche*.

Así, en su *Ritratto delle cose di Francia* el entonces comisionado diplomático da cuenta de cómo: "... la corona viene a essere arrichita assai per li molti *stati* che u sono pervenuti come il ducato d'Angio...".

POLISEMIA DEL TERMINO «STATO» EN MAQUIAVELO

O bien:

> ... li *stati* de baroni di Francia non si dividano tra li eredi come si fa nella Alemagna e inpiú parte di Italia, anzi pervengono sempre nelle primigeniti; e Ii altri fratelli [...] si danno tutti alle arme e si ingegnono in quel mestieri de pervenire a grado e condizione di potersi comperare uno *stato*...[56]

[56] NICCOLÒ MACHIAVELLI: "Ritratto delle cose di Francia", en *Opere* (a cura di M. Bonfantini), Milán, 1963, págs. 471 y 473, respectivamente.

En el propio *Il Principe* encontramos frases no menos significativas: "Questi baronni hanno *stati* e sudditi propri, ii quali lo ricognoscono per signori".[57]

También en las *Istorie Fiorentine* se dice que Ghambacorti: "... gli desse quello *stato*, ed egli d'un altro *stato* nel regno lo ricompensasse".[58]

En definitiva, *incapacidad de abstracción, subjetividad, desarticulación de los elementos varios* que integran los *stati*, poder, dominador, súbditos, territorio..., incapacidad de "levarsi al di sopra" de la casuística dispersa de los poderes plurales constituyen manifestaciones de aquella otra incapacidad real de alzarse un poder político monopolizador y exclusivo por encima de la sociedad civil en la Italia de la época. "Espressione necessaria del suo tempo", Maquiavelo no pudo construir un concepto de *Estado*, para el que no poseía en la realidad institucional del renacimiento materialidad pertinente, emancipada y autónoma.

En síntesis, recapitulando lo que hasta aquí se ha expuesto, el concepto *stato* en Maquiavelo:

1. Designa el poder político patrimonial de principados y repúblicas, pero también de los señores feudales. Remite, por tanto, a una problemática bien alejada de la de la *soberanía*: tanto a su formulación contemporánea, expresiva de la monopolización excluyente del poder político en el Estado, cuanto en su concepción preestatal, a lo Bodin, Loyseau, etc., como ordenación jerarquizada de los diversos ámbitos de privilegio, como inserción del monarca en la cúspide de una larga cadena de lealtades feudovasalláticas y legitimación dinástica.[59]

[57] NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Il Principe*, en *Opere*, cit., p. 57.

[58] NICCOLÒ MACHIAVELLI: "Istorie fiorentine", en *Opere*, cit., p. 613.

[59] Así, CLAUDE CAHEN ha señalado como: "quien recibía del príncipe, como su dependiente y agente, una parte o un sector de autoridad, no era el propietario, aunque pudiera tener propiedades en la misma jurisdicción territorial y su

Frente al lugar que la costumbre y los ordenamientos particulares desempeñan en un orden esencialmente estable y legítimo de la teoría política continental, Maquiavelo desarrolla una formulación *voluntarista* frente a la inseguridad y el conflicto crónicos,[60] donde la lealtad se sustituye por la auonomía de la voluntad y la ética/religión por la *virtù*.

intervención no suprimía a los anteriores propietarios..., pero llegó a ser bastante normal el considerar como *interdependientes*, y *finalmente asimilables*, *la concesión de la tierra, la función pública* y *la jurisdicción territorial de esta función*; y más particularmente confundir los derechos del propietario privado superpuestos a los de los propietarios subalternos, llegando de este modo a una disociación de la propiedad en una jerarquía de derechos y a una *interpenetración de las nociones de propiedad personal, privada y de autoridad pública*" (*El modo de producción feudal*, Madrid, 1976, p. 23).

Sobre las diferencias con el continente que la ausencia de la pirámide dinástica comportaba para el caso italiano puede verse BANDINO GIACOMO ZENOBI: "Privilegi e proprietà: un destino diverso", en E. FASANO GUARINI: *Potere e societa negli stati regionali italiani del '500 e 600'*, Bolonia, 1978, pp. 215 y ss., en especial si se compara con la excepción de Nápoles, donde la posterior presencia del monarca español supuso una tensión y rearticulación de los privilegios en un sentido similar al europeo, traducido en una "subordinación de la ciudad, de la capital, que era el más importante centro de formación de las nuevas fuerzas sociales y políticas, al campo, sede y base del poder nobiliar". Cfr. ROSARIO VILLARI: "La feudalitá e lo Stato Napoletano nel secolo XVII", en *Potere e società negli stati regionali italiani*, cit., pp. 259 y ss.

[60] Conflicto que nace precisamente ante la ausencia de una red estructural feudovasallática y dinástica integrada por elementos económicos, políticos e ideológico-religiosos que conforman un todo inescindible, dado que la explotación opera sobre la "coacción extraeconómica", por utilizar la expresión de K. MARX: *Das Kapital*, cap. 47, "Genesis der Kapitalistischen Grundrente", vol. III (Ullstein), Francfort, 1980, p. 730. Lo sólito, sin embargo, en las lecturas modernizantes de Maquiavelo es proceder a una interpretación *clasista* del reconocimiento por aquél de la centralidad del conflicto en la arena política de la Italia de su tiempo. Cfr. en este sentido, republicanismo y clases sociales, en KENT M. BRUDNEY: "Machiavellj on social class and class conflict", *Political Theory*, vol. 12, núm. 4, 1984, pp. 507 y ss., quien pese a mantener las diferencias de las clases sociales

2. En cuanto referido al poder del *principati* o *repubbliche*, el concepto de stato posee un carácter eminentemente *desarticulado* en desplazamientos múltiples, ora designando al sujeto de una tal condición, ora al objeto de la misma ya territorial ya personal, ora a la institución, ora al liderazgo político, etc. El elemento central, a saber: la *patrimonialización* del poder del *stato* como propiedad adventicia del príncipe correspondiente, no alcanza a vertebrar los restantes elementos proporcionándoles la necesaria coherencia. Muy al contrario, la relación entre estos elementos autónomos, y especialmente entre el titular del dominio y el objeto del mismo, se presenta siempre como necesaria y naturalmente contingente e inestable, al albur de las circunstancias. Ningún concepto abstracto de Estado puede dar cuenta de tal vacío de soporte estructural, de una tal ausencia de red de legitimación dinástica: la quiebra de toda ordenación jerárquica, de toda normatividad consuetudinaria. La unificación, siempre temporal e incierta, precaria, de los elementos políticos

en uno u otro tiempo, procede a una lectura presentista de tales conflictos en la sociedad y pensamiento del florentino.

Por su parte, K. R. MINOGUE, en "Remarks on the Relation between Social Contract and Reason of State in Machiavelli and Hobbes", en R. SCHNUR: *Staaträson*, cit., pp. 267 y ss., interpreta la preocupación maquiavélica por la supervivencia del príncipe en un mundo peligroso y hostil como un elemento de la problemática del *pacto monista* poshobbesiano, inaugurador de la contemporánea razón de Estado y de la temática liberal posterior de la participación y control del poder del Leviathan. Sin embargo, cuando en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Maquiavelo señala el origen del poder (los hombres para defenderse hicieron jefe a aquel "infra loro che fusse più robusto e di maggiore cuore"), se muestra patentemente incurso en el seno de la teoría del *pacto dualista*, a saber: entrega del poder a un hombre (rey), no dejación del poder a una *instancia abstracta* que se separa por encima de la sociedad civil (pacto monista), monopolizando todo el poder politico. Cfr. *Opere*, cit., p. 96.

dependerá de la voluntad, fuerza y consenso en cada momento conseguidos por el príncipe nuevo.

3. De semejante incertidumbre, desasida práctica que se despliega en el vacío de la legitimidad, en modo alguno puede predicarse perspectiva normativa alguna, sino que se vierte finalmente en la emergencia de un instrumentalismo ético en las antípodas de un Cicerón.[61] Voluntarismo y práctica amoral entendida como auténtica *moral de la política práctica*, donde casi todo es posible por igualmente ilegítimo. La *virtù* se configura así en el flexible comportamiento del político, en instrumental dosificación de violencia y consenso, de verdad y mentira, lealtad y traición, de decisión y simulación... que, siguiendo los dictados imperiosos de la *necessità* que brota de la caótica escena política, imponga su "arte" estratégico a los impredecibles vaivenes de la diosa "Fortuna".

Así, tal desasimiento de la naturaleza y la legitimidad histórica impide cualquier reflexión abstracta sobre el inexistente *orden* político-institucional, dando lugar tan sólo a los *consejos* tácticos y a la *ejemplaridad* de la historia clásica allí donde la teoría, ante tamaño obstáculo real y epistemológico, se ha vuelto imposible.

4. Por todo ello, la *teoría de las formas del Estado*, y en especial del *Estado mixto*, no posee más que una significación margi-

[61] Sobre el instrumentalismo ético de Maquiavelo puede verse últimamente DONALD McINTOSH: "The modernity of Maquiavelli", cit., para quien: "Machiavelli es el primer pensador importante que adopta una indudable posición instrumental en ética. Posee un muy alto concepto de las virtudes paganas, pero insiste que incluso ellas deben de ser abandonadas cuando debe de conseguirse un resultado digno de atención..." (*loc. cit*., pág. 193). Sobre el vaciamiento de la virtud clásica en Maquiavelo y la creativa tensión entre *virtus* y *virtú* resultan imprescindibles los trabajos de POCOCK *The Maquiavellian Moment* Princeton U. Press: 1975 pp. 241 y ss y, sobre todo, de SKINNER *Maquiavelo* Madrid Alianza 2995 y *Visions of Politics* Vol. II Cambridge: CUP, 2002.

nal[62] en Maquiavelo, por más que se la valore reiteradamente en exceso desde una perspectiva estatalista.

Lo central en su reflexión se orienta a la facticidad desnuda del poder como *relación*, en la política como práctica imprevisible e incierta en un mundo dislocado, ajena a todo *límite*: histórico-legitimista, moral, consuetudinario, dinástico..., y por supuesto iusnaturalístico, "constitucional", participativo, "democrático". Al albur de la ausencia de límites, la política ha devenido la "esfera de los grandes peligros, de la eterna incertidumbre y de la casualidad", en suma, la continuación de la guerra por otros medios.[63]

[62] Lo que suele olvidarse en los estudios específicos del tema. Así, FELICE BATTAGLIA: "La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento", en *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, VII, F. III, 1927, pp. 286 y ss., para quien la consideración del *stato misto* en Maquiavelo hace ver en el florentino la teorización de un mecanismo abstracto de naturaleza organicista, sustantivizando de este modo algo inexistente en su discurso, a saber: el poder como estructura impersonal. En este orden de cosas, GIORGIO CADONI, en "Libertá, repubblica e governo misto in Machiavelli", Rev. Internazionale de Filosofia del Diritto, IV, 1962, pp. 464 y ss., se ve forzado a concluir en ajenidad a sus presupuestos iniciales que "se muestra indispensable subrayar como la libertad de Machiavelli es una libertad privilegiada, no solamente porque constituye patrimonio exclusivo de algunas clases...", p. 482. También NORBERTO BOBBIO, en *La Teoria delle Forme di Governo nella storia del pensiero político*, Turín, 1976, pp. 67 y ss., sustantiviza a través de la noción de *stato misto* la presencia de un *mecanismo istituzionale* que en su alzarse por encima de una mera conflictiva sociedad civil, margina esa otra y patente realidad "l'intermediazzione della nobiltà, il cui potere non depende del re ma è originario".

[63] Cfr. el comentario de GERHARD RITTER a la frase de CLAUSEWITZ en *Vom Kriege*: "La guerra es la mera continuación de la política por otros medios", p. 58 de la traducción española, *De la guerra*, Barcelona, 1984, p. 58, en su obra *Staatkunst und Krieghandwerk*, Munich, 1954, vol. 1, pp. 70 y ss., manteniendo la salvedad del primado de lo político sobre lo militar para no modernizar el pensamiento de Clausewitz.

5. Y finalmente, resulta preciso destacar que en su propuesta de agrupación de los enfrentados y dispersos *stati* italianos Maquiavelo fue todo menos realista al postular la *unificación italiana* sobre bases imposibles. Imposibilidad económica ante la realidad escindida y disímil del territorio: el desarrollo mercantil de las ciudades se mostraría incapaz de promover una transición superadora del feudalismo de los campos.[64] *Imposibilidad política*, pues en ausencia de integración feudal y de legitimidad dinástica resultaba quimérica la unificación de tal complejidad territorial de la mano de las artimañas urdidas por la *virtú* de un príncipe siempre y por naturaleza advenedizo.[65] *Imposibilidad,* en fin, *militar*, pues jamás los ciudadanos sometidos podrían enfrentarse con los masivos ejércitos de las monarquías europeas, integrados precisamente por aquellas tropas *mercenarias* que el florentino despreciara y que resultaría un elemento decisivo de

[64] Sobre los efectos que esta escisión campo-ciudad y el desarrollo mercantil de estas últimas tuvieron sobre la resistencia final de esta estructura productiva mercantil-rural en el seno de las crisis de los siglos XIV y XVII y sus consecuencias retardadoras de la transición feudal-capitalista, puede verse la obra de R. ROMANO: *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Turín, 1971.

Sobre la penetración feudal en el seno de las ciudades a través de la "propiedad" de tierras por parte de las familias urbanas en un muy alto porcentaje, cfr. D. WALEY: *The italian city-republics*, Londres, 1969, pp. 24 y ss.

[65] Improbabilidad de la propuesta de unificación sobre las bases de la sola *virtú* del príncipe que se escapa a la visión que de Maquiavelo construyó el idealismo alemán: Hegel, Fichte, etc. Precisamente una tal incomprensión puede rastrearse en G. W. F. HEGEL: "Die verfassungs deutschlands", en *Politische Schriften Hegels* (Her. Habermas), Francfort, 1966, quien no comprende el hecho de la ausencia de una respuesta italiana a las interpelaciones de Maquiavelo, el que "... su voz se extinguiera sin efecto (*ohne Wirkung*)", precisamente porque no era posible, tras el rechazo de la articulación aristocrático-dinástica, que "el destino de un pueblo que se dirige hacia su decadencia política se pueda salvar gracias al genio" (*op. cit*., p. 112).

la superioridad e incluso fortalecimiento interno de los admirados monarcas del continente.[66]

El mito de la *politica nueva* en "Il principe"

Si, lejos de cualquier modernidad sobrevenida, Maquiavelo se presenta como expresión *creativa* de un mundo dislocado entre las ciudades mercantiles y el campo feudal, entre los principados y repúblicas y las admiradas, por más que incomprendidas, monarquías europeas, hora es ya de preguntarse por las razones intrínsecas de la reiterada lectura modernizante de su obra. A saber: ¿qué elementos vehiculan en el pensamiento de este autor el reiterado equívoco de su condición de contemporáneo?

En primer lugar, y recogiendo lo ya señalado, la lejanía de Maquiavelo a la temática estatal —ora en versión estricta, ora en versión ampliada de construcción del absolutismo— no puede llevar a minusvalorar la presencia de decisivas *rupturas* con el horizonte filosófico político escolástico, aristotélico-tomista. Y deben procurarse éstas, en consonancia con lo antedicho, no en la vertiente estructural e institucional, sino en la *actividad práctica*, en el "vivere civile" —en aquella dimensión capital de la política que es la *acción*, como recordaba Dante Aligheri en su *Monarquía*— que reiteradamente se postula por el florentino.

En la arena de conflictos inciertos, a desamparo de certezas y tradiciones, donde "gli uomini si mangiano l'uno a l'altro",

[66] Así, para V. G. KIERNAN: "El empleo de tropas extranjeras, si bien tenía varios inconvenientes, tuvo el gran mérito de ser políticamente seguro. Como por regla general sólo el rey podía contratar mercenarios en grandes cantidades, ellos lo fortalecían contra sus nobles; pero también defendían a los nobles y al rey contra el pueblo, con el que no tenían lazos de simpatía..." ("Mercenarios extranjeros y Monarquía absoluta", en TREVOR ASTON: *Crisis en Europa*, 1560-1660, Madrid, 1983, p. 132).

Maquiavelo detecta y postula una *práctica social de lucha por el poder* ajena a toda jerarquía, huérfana casi por entero de limitación formal o ética; reivindica un artificio, un movimiento, un conflicto consciente allí donde, en el orden feudal, no existía sino pasividad, resignada aceptación del orden del *privilegio* en cuanto natural conformación de la voluntad divina.

Maquiavelo enuncia así, "balancig heaven and hell" en luminosa expresión de Sebastian de Grazia, de la mano de un neopaganismo politeísta que diría Berlin, y esto se le escapa a ambos, una noción de política como *sección autónoma de la vida social.*[67] A saber: la política concebida como *arte* (prioridad de la *téchnê* sobre la *práxis*) de conquista y conservación del poder, como nuda lucha por el dominio que se adentra sin remedio, pero también sin consuelo —"lo effetto lo scusi"— en *la senda mal*. Y así se preanuncia una *noción relacional del poder* mucho antes de que se alzara, por encima de la sociedad civil, el Leviathán monopolizador de la violencia legítima.[68] Pero, sin embargo, nada encontramos aquí de nuda "técnica" por completo ajena a los fines, sino acción dotada de propio ethos, como había visto Berlin. *Conflicto, decisión y contestación* se entrelazan de este modo como factores que erosionan y quiebran, parcialmente al menos, el principio indiscutido de la teoría política preestatal, a saber: el carácter natural de la comunidad y del poder político en el seno de la misma. Nos hallamos aquí ante una ruptura esencial en la linealidad del pensamiento político y en la razón última de que Maquiavelo no sea enteramente reconducible al paradigma

[67] SEBASTIAN DE GRAZIA: *Machiavelli in Hell* New York: Harvester, 1989, p. 21. I. BERLIN: "The originallity of Machiavelli" en *The proper study of Mankind,* New York, Farrar, 1997 pp. 269 y ss.

[68] Cfr. Al respecto el luminoso análisis de JORGE ÁLVAREZ *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 210 y ss.

de "la libertad de los antiguos", en no menor medida que al de "la libertad de los modernos".

Bien es verdad que la aceptación de la fragmentación del poder político en el interior de la sociedad, coparticipado por príncipes adventicios y patriciado urbano, aun cuando no se postule mediación de legitimidad dinástica alguna, vuelve a nuestro autor hacia la cosmovisión de los teóricos preestatales, desentendida de los problemas de la producción-reproducción del poder político.[69] Sin embargo, la ajenidad a la corriente mayoritaria de su tiempo (feudovasallática y dinástica) que la excepcional arena política italiana promueve alumbran en Maquiavelo la propuesta de una actividad política que no solamente se muestra relativamente *autónoma* de la moral y de la religión, es decir, de las bases mismas de una eventual legitimidad,[70] sino que al

[69] Cfr. JAVIER PÉREZ ROYO: *Introducción a la teoría del Estado*, cit., pp. 137 y ss. Con quien, sin embargo, no podemos coincidir, por las razones que ahora se verán, en la radicalidad extrema de su exclusión de Maquiavelo de la modernidad política: "Para Maquiavelo continúa teniendo vigencia el principio básico de la teoría política preestatal: el carácter natural de la Comunidad [...] La existencia de la Comunidad y del poder político son para él un presupuesto indiscutible, no susceptible siquiera de ser sometido a investigación" (*op. cit*., p. 40). Y ello porque sólo desde una perspectiva *objetalista* e *institucional* de la política puede reducirse ésta a su momento estructural, que, desde luego, y como hemos señalado anteriormente, se encuentra por completo ausente en Maquiavelo. Resta, sin embargo, dar cuenta de la concepción de Maquiavelo de la política como "sezione autonoma de la vita sociale" (CERRONI).

[70] Cfr. en este orden de cosas cómo en los antimaquiavelos cristianos al uso, y desde sus propios comienzos, se relaciona el elemento religioso (englobador de la moral que carece de autonomía) con la compleja articulación de lealtades mutuas, deber de consejo, privilegios fiscales y jurisdiccionales, etc., en la relación Rey-Nobleza-Iglesia. Así, PEDRO RIVADENEYRA: *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan* (1595), Barcelona, 1881, p. 221.

albur de su inherente *precariedad* y arribismo se presenta como *artificio* de estratagemas, como finta y contradictorio quiebro —*piatosa crudeltà*— impensable en un orden jerárquicamente ordenado: "... quelle difese sono buone, sono certe, sono durabili, che dependano da te proprio e dalla virtú tua".[71]

De este modo, la *duración*, "mantenere lo stato", es patrimonio irreductible del *artificio* y de la habilidad política del príncipe. He aquí una novedad radical: *autonomía* de la política y *artificiosidad*, no naturalidad, de la misma devienen elementos inextricablemente unidos en su índole *artística*, creadora: "un príncipe nuevo en un principado nuevo".

La ausencia de legitimidad diseña un vacío que ha de rellenar la acción audaz y libre de la política: estamos ante una crisis evidente de la herencia aristotélica y naturalista y la aparición de un *artificialismo* revolucionario que, sobre la visión del hombre como *homo fallens*, de la naturaleza humana marcada por la maldad, han señalado parcialmente Mossini y Huovinen[72] y

[71] NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Il Principe*, cit., p. 79.

[72] Para LANFRANCO MOSSINI, Maquiavelo, rompiendo con el *zoon politikon* del aristotelismo, posee una concepción de la naturaleza humana como una *naturaleza innatural*, opuesta a la naturaleza de las cosas. La política, en cuanto adecuación a la *necessità*, supone un control/dominio de la naturaleza humana; es, por tanto, un constructo artificial, no natural: una suerte de antídoto de la humana naturaleza, un artificio que devuelve a la naturaleza originaria perdida. Sin embargo, sólo entendiendo como naturaleza el conflicto, la dispersión y el caos, no una estructura ordenada como hace MOSSINI, proyectando el esquema del Estado moderno y su base dinástica y legitimista, no se desvirtúa la concepción del florentino. Cfr. *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*, Milán, 1962, pp. 172 y ss. Para LAURI HUOVINEN, por su parte, tras resaltar, asimismo, la ruptura con el aristotelismo (p. 70), se presenta un pesimismo maquiavélico sobre la naturaleza política del hombre que justificaría, en el florentino, la necesidad del Estado. Cfr. *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*, Helsinki, 1951, p. 163.

más claramente Horkheimer y, sobre todo, Rosset.[73] El "vivere políticamente" se alza como invención humana, como creación autónoma, como artificio valorado por su eficacia en la lucha por el poder (*principe nuovo*), o contra el poder (*popolo grasso*). Por ello, la política pasa a ser entendida en Maquiavelo como despliegue racional y estratégico de la *virtú* frente a la *Fortuna*, que debe en todo momento ser superada, domeñada por la primera. Fortuna que, por lo demás, en el decisivo capitulo XXV de *Il Principe*: "Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit ocurrendum", se describe con imágenes naturalísticas, como río violento ("fiumi rovinosi") de impredecible curso. Así, la *virtú* maquiavélica, tan alejada de la *virtus* clásica, es entendida como la capacidad de enfrentarse victoriosamente a los vaivenes de la Fortuna:[74] oposición de contrarios virtud/fortuna, que viene a añadirse, compendiándolas, a las ya anteriormente expuestas:

[73] MAX HORKHEIMER: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1970, quien desestima las críticas de *naturalismo* a Maquiavelo y centra su interpretación sobre las relaciones entre las condiciones sociales y las cualidades psíquicas (genio). Para CLEMENT ROSSET, "la idea de una permanencia natural es, pues, la definición misma del error político y el origen de la ruina del Príncipe: por haber confiado en esta engañosa seguridad, los príncipes italianos han perdido sus estados. Nada dura por naturaleza, y todo lo que dura lo hace sólo por la acción del Príncipe..." (*La Anti-Naturaleza*, Madrid: Taurus, 1974, p. 194).

[74] Así, SKINNER señala que "resultará evidente que la revolución realizada por Maquiavelo en el genre de los libros de educación de príncipes estaba basada en la redefinición del concepto central de *virtú.* Suscribía la acepción convencional de que *virtú* es el nombre de aquel conjunto de cualidades que hacen capaz a un príncipe de aliarse con la fortuna y obtener honor, gloria y fama. Pero separa el sentido del término de cualquier necesaria conexión con las virtudes cardinales y principescas. En lugar de ello argumenta que la característica que define a un príncipe verdaderamente virtuoso debe ser la disposición a hacer siempre lo que la necesidad dicta —sea mala o virtuosa la acción resultante— con el fin de alcanzar sus objetivos más altos. De este modo *virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe", en *Maquiavelo*, cit., p. 54.

armonía/conflicto, artificio/naturaleza, autonomía/dependencia, monismo/pluralismo, etcétera.

Si procedemos a una *delimitación del campo semántico-conceptual* de estas palabras testigo, *Fortuna* y *Virtus*, según técnicas puramente distributivas,[75] se nos revela la presencia de dos arquetipos enfrentados a lo largo de la obra de Maquiavelo, en radical y permanente oposición, que articulan su entera discursividad escindiéndola en dos campos antagónicos (cfr. cuadro adjunto).

Mientras a la *naturaleza* corresponde la *Fortuna*, es decir, la dependencia, la pasividad, puede comprobarse cómo ello se prolonga en lo femenino, la debilidad, la infancia; también la simplicidad, lo instintivo y corporal, la animalidad, lo inferior, la tendencia a la derrota, la vida no civil, la figura mítica de Circe, en fin, que fracasa en convertir a Ulises en animal. Frente a ella se alza la *Virtú*, que es capacidad de actuar y juzgar, en rigor, *artificio*, es decir, creativa autonomía, acción y, por tanto, mas-

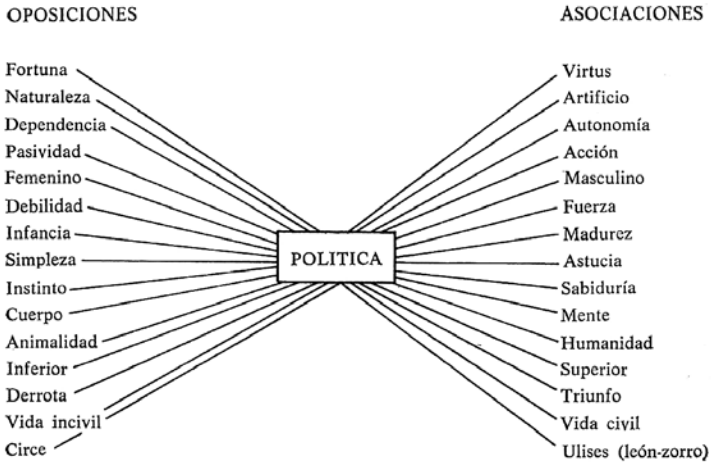
No resulta infrecuente extraer del desasimiento moral de la acción del príncipe que Maquiavelo postula consecuencias estatalistas *avant la lettre*, como por ejemplo la fundación de una "esfera pública" separada de la "privada" en la que la *bontá* deja paso a una suerte de *institucional virtú*. Cfr., por ejemplo, JOHN LEONARD: *Public versus private claims: Machiavellianism from another Perspective, Political Theory*, vol. 12, núm. 4, 1984, p. 491 y ss.

[75] Entendemos *campo semántico-conceptual* en el sentido del conjunto de empleos de una palabra o sintagma en los que la palabra dada adquiere una *carga semántica* específica cuyos usos es preciso determinar analizando los contextos en que la palabra conoce en un texto dado. Cfr. HORST GECKLER: *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Madrid, 1976, p. 282 y ss. La utilización, a efectos de delimitar el campo semántico-conceptual de *virtú* y *fortuna* en Maquiavelo, de técnicas distributivas se ha realizado tomando como modelos los trabajos de DUBOIS: *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 a 1872*, París, 1962, y del Centro de Lexicología Política de Saint Cloud, L. KHOLER: *Étude quantitative et semantique de quelques aspects du vocabulaire de Saint Just,* Fontenay, 1969. J. GUILHAMOU: *L'ideologie du Père Duchesne*, París, 1971, etc. Cfr. asimismo DOMINIQUE MAINGENEAU: *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, París, 1976.

culinidad, ínsita en su propia etimología, *vir, virtus*; a ella pertenece la fuerza, la potencia efectiva, el poder; suya es también la madurez, la astucia, la sabiduría, la humanidad, la decisión, en definitiva, superadora de la animalidad corpórea, la superioridad de la vida civil ejemplificada en el mítico Ulises, que por medio de la astucia y la fuerza, *volpe e lione* (león y zorro a la vez) triunfa sobre Circe y la posee.

La política se incardina así en el seno de una red de oposiciones que la oponen, de la mano de código semiótico binario, a lo natural, a lo femenino, a los avatares de la fortuna, a la armonía; y en el seno de una *red de asociaciones* donde se encuentra la *Virtus*, la autonomía, la artificiosidad, el antagonismo y la masculinidad.

RED SEMANTICO-CONCEPTUAL DE OPOSICIONES Y ASOCIACIONES DE «LA POLITICA» EN MAQUIAVELO



Pero una tal contraposición de códigos binarios, de arquetipos antitéticos de política y no política que recorre la obra de Maquiavelo, y muy especialmente *Il Principe*, integra un mode-

lo semiótico, articulado sobre la contradicción dialéctica que desde Bachofen (matriarcado-patriarcado, Tierra-Sol, feminidad-virilidad...) hasta Benjamin (naturaleza-historia, símbolo-alegoría...) se considera *estructura peculiar del mito*[76]. Así, Lévi-Strauss ha señalado, en este sentido, cómo la finalidad del mito reside precisamente en suministrar un *modelo lógico capaz de superar las contradicciones,* más que de constituir un reflejo, en el sentido de Durkheim, de las representaciones colectivas de un grupo social dado.[77]

Quizá la extrema facilidad con que la evocación de *Il Principe* pueda ser leída en clave moderna resida, conjuntamente con la postulación de una tan autónoma práctica política, en la textura misma de la discursividad de Maquiavelo. Más que ante la presencia de un sugerente recurso teórico-estilístico nos encontramos interpelados por el poder evocador de aquel "paragone ellitico" que señalara Gramsci[78] en su día.

[76] La reformulación de la temática de las oposiciones dobles dialécticas de BACHOFEN (*Versuch über die Gräber-symbolik der Alten*, 1859) puede verse en los ensayos sobre KAFKA y el propio BACHOFEN en WALTER BENJAMIN: *Angelus Novus*, Turín, 1962, pp. 279 y ss. Cfr., sobre el particular, FURIO JESI: *Il Mito*, Milán, 1973, pp. 57 y ss.

[77] La concepción del mito en LÉVI-STRAUSS se encuentra fundamentalmente en "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968, pp. 186 y ss., y *Mythologiques*, I: *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, pp. 7 y ss. Cfr. asimismo E. R. LEACH: *The Structural Study of Myth*, Londres, 1970, *passim*. Una crítica a la consideración de LÉVI-STRAUSS del mito como mediación de contradicciones o polos opuestos puede verse en G. S. KIRK: *El Mito. Su significado y funciones en las distintas culturas.*

En una clásica perspectiva durkheimiana, de consideración del mito político como reflejo de las condiciones de existencia de una comunidad, puede consultarse HENRY TUDOR: *Political Myth*, Londres, 1972, p. 139.

[78] ANTONIO GRAMSCI, CROCE *dixit*, de la mano de su interpretación de Maquiavelo como "jacobinismo precoz", entiende *Il Principe*, sin embargo, en ilustración histórica del mito soreliano, como imaginación generadora de una

La consideración de *Il Principe* como *mito solventador de un mundo dislocado*, plagado de conflictos, sumido en la incertidumbre y la contingencia, atravesado por la escisión mercantil-feudal entre ciudades y señoríos territoriales campesinos, entre la creación de un dominio amplio y competitivo y el rechazo de los elementos de articulación dinástica, entre élite que aspiran a dominar y oprimir y pueblo que lucha por no ser oprimido... puede contribuir a explicar la sobrevenida contemporaneidad de aquella obra.

Pero *Il Principe* se nos presentaría entonces como mito, *no del Estado*[79] ni de la *Política* aristotélica como sólitamente acostumbra a postularse en las escasas ocasiones en que se acepta una tal vía de elucidación de la obra de Maquiavelo. Debiera ser suficiente la propia presencia del recurso mítico para desdecir toda necesidad de dar cuenta tanto de poder alzado en instancia monopolizadora sobre la sociedad civil cuanto de la *Frónesis* al servicio de las virtudes y la Justicia. La historia es aquí recurso en ausencia de la teoría y ésta requiere, en lo institucional, la presencia de una cierta *estructura* separada o dispersa que le sirva de sustento. No es, repitámoslo una vez más, en el ámbito de las *instituciones* donde debe procurarse la proximidad de Maquiavelo sino —*vita activa*— en el mundo contingente e incierto de *la acción política*.

El Príncipe se presentaría así, muy diferentemente, como *mito de una innovadora politicidad*, como *mito fundador de una nueva práctica regida por un horizonte de incertidumbre*

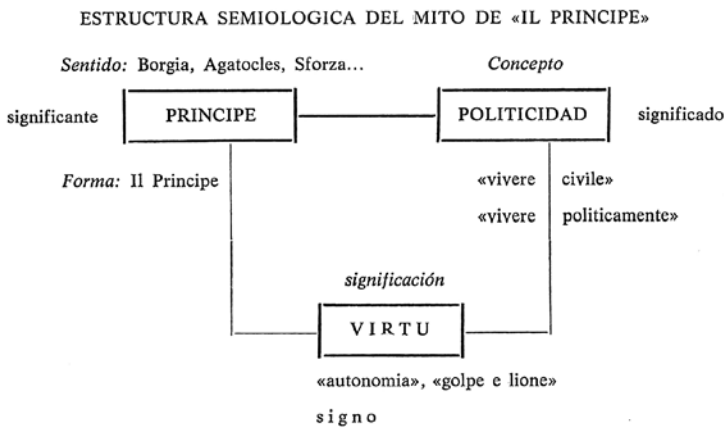
voluntad colectiva, situándose así ("El partido como príncipe moderno") en el seno de la política práctica, no inmediatamente estatal. *Quaderni del carcere*, III, p. 1654.

[79] Así, por ejemplo, LANFRANCO MOSSINI: "'Il Principe': logica di un mito", en *Neccesità e legge nell'opera de Machiavelli*, cit., p. 213: entiende *Il Principe* como mito que designa el surgimiento de una instancia impersonal y abstracta, el Estado.

y consecuencias imprevistas, excepcionalmente entrevista en las luchas de las ciudades italianas del Renacimiento, huérfana de limitaciones morales, dinásticas o consuetudinarias. Política bien diferente aquella frónesis aristotélica pues mana del conflicto, del antagonismo irreductible de "esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan" como se afirma en los *Discorsi.* Mito, en fin, que se edifica a partir de un *símbolo* heroico: César Borgia, pero que lo trasciende, lo eleva y generaliza como arquetipo, porque el príncipe de "Il Príncipe" es algo más que un puro ejemplo de *politicidad*, del "vivere civile", es la vívida *presencia* misma de la política con sus irremediables costes de decisión, de consecuencias imprevistas, de irreparable tensión entre medios y fines, en la que se reconocerán, cada uno a su modo, tantos modernos.

Aplicando el modelo semiológico de Barthes,[80] es decir: el mito como sistema semiológico segundo, podemos clarificar, quizás, una tan eficaz cadena de significación. El mito procedería, así, a la evaporación de la historicidad específica y concreta (Borgia, Agatocles, Julio II…) difuminado el *sentido* histórico originario en la universalidad y abstracción de la *forma* mítica. Esta *forma-Príncipe* esquematiza el sentido histórico, lo deforma, sin eliminarlo completamente, y lo mantiene como reserva de historia alienada sobre la que cimenta su credibilidad, sus efectos de verdad, de verosimilitud.

[80] ROLAND BARTHES: *Mitologías*, Madrid, 1980, pp. 199 y ss.



He aquí la funcionalidad última de la *historicidad ateórica* de Maquiavelo: los grandes ejemplos de antigüedad clásica y las admiradas gestas de los coetáneos son los elementos a partir de los cuales se formulan o confirman las tesis previas, las intuiciones del autor, en ausencia de la necesaria coherencia lógico-empírica que la teoría de un modo u otro supone.[81] Y en este tratamiento del material histórico, en este proceso de transformación del sentido en *forma-Príncipe*, reside al mismo tiempo la distancia inmensa respecto a la ciencia de la política que inau-

[81] Frente a la funcionalidad ateórica y mítica que la acumulación de *ejemplos* de coetáneos y de la antigüedad cumple en las obras de Maquiavelo (pero también Bodin), yease la postulación, en ruptura radical, de una *filosofía* (teoría) política en los *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, HOBBES, tomo II de las *Works*, Aalen, 1966, con carácter abstracto e incluso despectivo de las concreciones que pudieran desdecir históricamente el modelo: "Por leyes civiles entiendo no las leyes que los hombres deben obedecer al ser miembros de uno u otro Estado concreto, sino de un Estado... Mi finalidad no será mostrar lo que sea el derecho en este u otro lugar, sino mostrar qué es derecho". *Leviathan*, *Works*, cit., tomo III, pp. 250-251.

gura Hobbes y el decisivo poder evocador de la narración mítica del florentino, su decisivo momento de verdad para el presente.

El *concepto,* la política, el "vivere civile", peculiar arte de la *civitas* bien diferente del ideal reconciliado de los humanistas, es el móvil, la intencionalidad que hace proferir el mito del Príncipe designando esa práctica emergente en el intersticio de la escisión, del insalvable antagonismo que aleja a Maquiavelo de la armonía que presidía el argumento del republicanismo clásico, con el que, sin embargo, tantas veces se le confunde. *Il Principe* como libro se vuelve significante (sentido-forma) de un concepto radicalmente innovador de la politicidad como elección trágica.

La formulación mítica del desarraigo que la excepcional arena política de la Italia del Renacimiento inducía en Maquiavelo, se encontraría, de este modo, en la base de una cierta *validez general* de su pensamiento, más allá de su tiempo y lugar concretos, que llega a nuestros días. Por eso el republicanismo de Maquiavelo (aquella república en la que "el pueblo es el príncipe") resulta valioso no porque entronque con la tradición humanista, sino porque rompe radicalmente con ella, pues lo repiensa —contra cualquier tentación de reducir la contradicción teórica constitutiva del autor a una contraposición de libros: *Il Principe/ Dicorsi*— desde la decisión creativa, el antagonismo, la lucha sin fin, el politeísmo de valores. Si el pueblo es el príncipe, ha de atenderse a ese *poder* que ya no es "poder sobre" desde arriba, dominación, sino que mana desde abajo, que emerge de la acción de consuno por parte de la ciudadanía. Así, del conflicto permanente generado por un déficit institucional que impide la mediación de los intereses en presencia a través de procedimientos legítimos, emerge la perentoria necesidad de *innovación, de movimiento, de acción y juicio*. Más allá de la mera *ancilla administrationis* (*arte dello stato*) se inaugura la política como "agencia divina", como actividad creativa, en rigor: *ontológica*,

porque alumbra lo distinto, el ser en posibilidad —*dynamei on*— incluso lo que se consideraba impensable o no factible.

La presencia misma de la lucha política secular, que brota de la cadena semiológica de la significación mítica, alza su fuerza interpelativa por encima de cualquier circunstancial remisión a la realidad histórica concreta, alcanzando un nivel de generalidad inasible para otras descripciones o teorías con más prejuicios ideológico-culturales ante la nuda "veritá effettuale della cosa".

En lugar de hacerlo como *equivalencia semiológica*, el mito del Príncipe habla y nos interpela constitutivamente, aun hoy, cual si de un *sistema factual* se tratase, dando cumplimiento al mecanismo seductor de la racionalización del significado por el significante. Por ello, percibiendo una significación ambigua, integrada por un todo inextricable de sentido y forma, leemos *Il Principe* como fundación de una nueva instancia en lo social. A saber: la *politicidad* como práctica autónoma, creativa, "desalmada" adecuación a la *necessità*, idóneo proceder, en fin, del príncipe virtuoso de la mano de un estratégico uso —"golpe e lione"— de consenso y fuerza. Para escándalo de los europeos, deudores de muy otras lealtades feudales, la política como *arte de lo imposible* había nacido: frente a la legitimación dinástica en la "successione del sangue", no la esperada "brutta cupidità di regnare", sino el artificio audaz de la decisión creativa, de la elección trágica en el "vulpinari cum vulpibus".

Y así, por mor de vindicación de una tan contingente, trágica práctica, la *política*, como darían en llamar los modernos a la civil continuación de la guerra por otros medios, Nicolás Maquiavelo alienta sin cesar el renuente equívoco —"padre de la razón de Estado", "fundador de la Ciencia Política", "precursor del republicanismo moderno"— por el que los contemporáneos, ora con indignación, ora con arrobamiento, pero con cercanía siempre, reconocemos en él a uno de los nuestros.

El Príncipe maquiaveliano: entre la ambición y la técnica

Esteban Anchustegui Igartua
U. del País Vasco, España

Cuentan que antes de morir, el 21 de junio de 1527, Maquiavelo relató a los amigos que lo acompañaron hasta el último instante un sueño que había tenido y que a lo largo de los siglos se hizo famoso como "el sueño de Maquiavelo".

Dijo haber visto en sueños a una multitud de hombres, mal vestidos, de aspecto mísero y que daban muestras de sufrimiento. Les preguntó quiénes eran, y ellos les contestaron: "Somos los santos y beatos, vamos camino del paraíso". Vio después a una muchedumbre de hombres de aspecto noble y grave, ataviados con ropajes solemnes y que solemnemente debatían importantes problemas políticos. Entre éstos reconoció a los grandes filósofos e historiadores de la Antigüedad, que habían escrito obras fundamentales sobre la política y los estados: entre ellos a Platón, Plutarco y Tácito. También les preguntó quiénes eran y hacia dónde se dirigían. "Somos los condenados del infierno", le contestaron. Concluido el relato, explicó a sus amigos que prefería, con mucho, ir al infierno para

> conversar sobre política con los grandes hombres de la Antigüedad, antes que ir al paraíso a morirse de tedio con los santos y beatos.[1]

Este sueño refleja un rasgo fundamental de un autor, Nicolás Maquiavelo, que amaba apasionadamente la lectura y el sosiego para poder conversar en su biblioteca con los grandes hombres de la Antigüedad sobre "el arte de fundar, gobernar y reformar repúblicas". Así, revelando que los verdaderos políticos son similares a los dioses y merecen gloria perenne, quiso burlarse del paraíso y el infierno cristianos. Fue su último alegato en una época convulsa a la que supo retratar mejor que nadie.

La irrupción de la monarquía absoluta y el *proceso civilizatorio*

A comienzos del siglo XVI la monarquía absoluta había llegado a ser el tipo predominante del gobierno en Europa Occidental. El desarrollo de la monarquía constitucional feudal se produjo en casi todos los países de la Europa Occidental. En España, por ejemplo, la unión de Aragón y Castilla, con el matrimonio de los reyes católicos, Fernando e Isabel, inició la formación de una monarquía absoluta, que se constituyó, a su vez, en la principal potencia europea durante la mayor parte del siglo XVI.

Se estaba llegando, en suma, según Max Weber o Norbert Elias, a una de las condiciones *sine qua non* de modernidad dentro del *proceso de civilización*: el monopolio de la violencia por parte del Estado a través del *mecanismo regio.* En palabras de Elias:

[1] Viroli, M., 2000, *La sonrisa de Maquiavelo*. Traducción de Aquilio Pentimalli. Barcelona: Tusquets Editores, p. 15.

> Aunque la socialización del monopolio político en el curso de esta transformación alcanza su forma definitiva y se convierte en una manifestación dominante relativamente tarde, las estructuras y las manifestaciones del entramado que conducen hasta ella ya están presentes y son eficaces mucho antes, constituyéndose poco a poco, en función de las diversas luchas de competencia, el monopolio político bajo la forma de una propiedad privada.
>
> En otros términos, la gran transformación social que se está produciendo hace que los grupos burgueses sean cada vez más fuertes y los grupos nobiliarios cada vez más débiles, dándose inicio a una fase en la que ambos grupos se equilibraron funcionalmente, sin olvidar las tensiones en relación con terceros, y dentro de ellos mismos. De esta forma, en un plazo mayor o menor, surge el entramado que hemos llamado mecanismo real. Con todo, las contradicciones entre los dos grupos principales son demasiado grandes y no permiten que se llegue a un acuerdo definitivo.[2]

En Italia, *el proceso de civilización* proyectó manifestaciones especialmente destructoras de las antiguas instituciones, pequeños reinos, ducados y repúblicas aristocráticas que estaban siendo sojuzgadas y desplazadas por la fuerza bruta del poder de los Estados *protonacionales*, en especial la monarquía de los reyes católicos en España, y la Francia de Francisco I, proceso que culmina con el saqueo de Roma por Carlos V y la expulsión de los Médicis de Florencia en 1527.[3]

[2] N. Elias, 1989, *El Proceso de Civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Traducción de Ramón García Cotarelo. México: FCE (2ª. ed.), p. 409.

[3] En la época en la que escribía Maquiavelo, Italia estaba dividida en cinco grandes estados: el reino de Nápoles en el sur, el ducado de Milán en el noroeste, la República aristocrática de Venecia en el noreste y la República de Florencia, y los Estados pontificios en el centro.

En este sentido, si *El Príncipe* constituye un verdadero *hito de modernidad*, es porque Maquiavelo tomó conciencia tanto de la realidad del arcaísmo institucional de las ciudades italianas, como de la creciente decadencia del universo moral y de lealtades consuetudinarias vinculadas a la antigua *res publica* republicana romana; y todo ello pese a la fascinación que el antiguo *Imperio universal de Roma* ejerció en el Renacimiento italiano y, por ende, en el propio Maquiavelo de *los Discursos*, ante la pujanza de *la nueva estructura* del Estado.

Es cierto que Maquiavelo sintió la misma veneración que Dante por la lealtad patriótica republicana romana de *los antiguos*, característica que no deja de ser algo específico de la cultura del Renacimiento en Italia. Pero si el autor de la *Divina Comedia* afirmaba que "las piedras de los muros de Roma merecen veneración y el suelo sobre el que está levantada la ciudad es más egregio de lo que dicen los hombres",[4] *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la segunda obra más importante de Maquiavelo, van más allá de una declaración poética y son un alegato decididamente republicano; sobre todo por su abierto desdén por los *gentiluomini* (señores feudales) y su convicción de que las libertades públicas, *el vivir libre*, han de ser defendidas por el pueblo frente a la tendencia a *la dominación, el vivir siervos,* de los patricios.

Un príncipe para salvar a Italia

De la misma manera, *El Príncipe* no se entiende si no es dentro de la estructura global de *Los Discursos* (1513-1520). Como bien recuerda Viroli, *El Príncipe* no es un relato de cinismo o

[4] Burckhardt, J., 1984, *La Cultura del Renacimiento en Italia* [*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860]. Traducción de J. Ardal. Barcelona: Editorial Iberia, p. 134.

pragmatismo político, es esencialmente un relato de *desencanto* político de un hombre que, forzosamente retirado de la política en 1512 y constatando la irrupción de una nueva era, aún creía en las virtudes republicanas romanas de *los antiguos*.[5]

Y Maquiavelo expresa así su desencanto:

> Y verdaderamente, donde no existe tal bondad no se puede esperar nada bueno, como no se puede esperar en las provincias que vemos corrompidas en nuestros tiempos, como Italia sobre todo, y también Francia y España, a quien les alcanza parte de la corrupción. Y si en aquellas provincias no se ven tantos desórdenes como los que cada día nacen en Italia, esto no se debe tanto a la bondad del pueblo, que resulta escasa en buena parte, sino al hecho de que tienen un rey que les mantiene unidos […]. Y si se quiere, en una provincia organizada de esta manera, introducir una república, será absolutamente imposible, de modo que si se quiere reordenarla y alguno puede hacer de árbitro del proceso, no hay otro camino que convertirla en reino. La causa es ésta: donde la materia está tan corrompida que las leyes no bastan para frenarla, es preciso ordenar, junto con la leyes, alguna fuerza mayor, como un poder regio que, con autoridad absoluta y extraordinaria, ponga freno a la excesiva ambición y corruptela de los poderosos.[6]

A los ojos de Maquiavelo, ante la realidad empírica marcada por los *hechos políticos* y frente al dictado de una filosofía de la historia vinculada a la tradición de *los antiguos*, para 1513, el declinar de la estrella republicana florentina parecía ya irreversible.

[5] Bock, G., Skinner, Q. y Viroli, M. (eds.), 1990, *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

[6] Maquiavelo, N., 1987, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción, introducción y notas: Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, libro I, capítulo 55.

Este proceso ya se había iniciado con la invasión de la península por Carlos VIII de Francia y la ejecución de Savonarola en 1498, y se fue acentuando con el creciente intrusismo de España y la Francia de Francisco I en los asuntos políticos italianos, *hechos políticos* que configuran lo que en la *cosmología* renacentista de Maquiavelo constituirán *las leyes universales de naturaleza.*

Los nuevos tiempos eran ya inevitables y la nueva senda estaba marcada:

> Que nadie se llene de estupor si yo, al hablar ahora de principados nuevos del todo por lo que hace a su príncipe y a su ordenamiento, aduzco ejemplos notabilísimos; en efecto, caminando por lo general los hombres por caminos abiertos por otros, e imitando con su acciones las ajenas, (…) debe el hombre prudente seguir siempre las vías recorridas por los grandes hombres e imitar a los excepcionales, a fin de que aun si no llegue a su virtud, un cierto aroma suyo al menos sí desprenda.[7]

Es por eso que, con el pragmatismo que imponen los nuevos tiempos, Maquiavelo, en *El Príncipe*, pase completamente por alto y ni tan siquiera mencione las virtudes de la antigua *civitas* romana, y exhorte a los italianos a *liberarse* de los *bárbaros* para *crear un Estado:*

> Teniendo en cuenta, pues, todo lo examinado hasta aquí, y pensando para mí si en la Italia de hoy corrían tiempos de honrar a un nuevo príncipe, y si había materia que diese ocasión a uno prudente y virtuoso de introducir la forma que a él le procurara honor y bien a la totalidad de los hombres de Italia, me parece que la situación esté tan a favor de un príncipe nuevo que difícilmente cabe encon-

[7] Maquiavelo, N., 2006, *El Príncipe*. Traducción y estudios preliminares: Antonio Hermosa Andújar. Buenos Aires: Prometeo, capítulo VI.

> trar época más idónea al respecto. Era necesario, como dije, que el pueblo de Israel estuviese esclavo en Egipto para percibir la virtud de Moisés, que los persas estuvieran sometidos por los medos para conocer la grandeza del ánimo de Ciro, que los atenienses anduvieran dispersos para descubrir la excelencia de Teseo; de igual modo, en el presente, para conocer la virtud de un espíritu italiano era necesario que Italia se viera reducida a los términos en que lo está hoy día: más esclava que los judíos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin cabeza, sin orden, abatida, expoliada, lacerada, teatro de correrías y padecido toda clase de devastación.[8]

Jacob Burckhardt aún lo expresa de una manera más radical:

> Frente a esta concentración de poder en *El Príncipe*, toda resistencia en el interior del Estado mismo había de ser inútil. Los elementos necesarios para el establecimiento de una ciudad-república habían sido aniquilados para siempre y todo se orientaba en el sentido de poder y del empleo de la violencia.[9]

Ello explicaría, para este autor, la fascinación que Maquiavelo sentía por César Borgia, enemigo declarado de la República fiorentina de los *Médicis,* frente a la aparente paradoja de haber dedicado *El Príncipe* a Lorenzo de Médicis. De hecho, la opción que Maquiavelo hace por César Borgia, duque de Valentinois, no puede ser más explícita:

> Así pues, de reunir yo todas las acciones del Duque, no sabría reprenderlo. Más bien me parece, como he hecho, proponer su imitación por cuantos, por fortuna o armas ajenas, hayan llegado al poder. Y es que él, por su grandeza de ánimo y altitud de miras, de

[8] *Ibidem*, capítulo XXVI.

[9] Burckhardt, J., *op. cit.*, p. 43.

> ningún otro modo podía conducirse; únicamente la brevedad de la vida de Alejandro y su propia enfermedad fueron obstáculos a sus designios.[10]

Pero, realmente, Maquiavelo no se sentía fascinado por *el hombre,* sino por la racionalidad de las acciones que impulsaba este *nuevo* príncipe,[11] a quien el florentino reconoce una indudable autoridad y capacitación ante el nuevo tiempo político. Sin embargo, la historia y los historiadores no han hecho justicia a César Borgia, y su retrato ha sido pintado con los colores más sombríos y crueles, ignorando que entre los hombres de aquel tiempo, los vicios de César Borgia no eran excepcionales y lo único excepcional en él era su genio. Exquisitamente educado, su naturaleza se había desarrollado en la dirección en que le llevaban sus talentos y sus instintos, formándose según su ideal: un hombre que era plenamente él mismo, que desarrollaba al máximo las cualidades que le eran propias, sin preocuparse si la moral vulgar designaba como defectos algunas de sus cualidades. Era un hombre que no ocultaba nada que pudiera hacerle grande, y era grande porque había llevado al máximo la eficacia de sus actos y sus deseos, que no se juzgaba en absoluto por la dimensión de los otros hombres, sino que se medía tan sólo según sus aspiraciones, ambiciones y apetitos.

Antaño, un señor tenía su puesto asignado en el escalafón de la sociedad feudal, ayudaba y era ayudado. Pero en aquellos tiempos el hombre estaba solo, lo que le confería toda su nobleza, grandeza y libertad. Así, el individuo que alza el vuelo se halla siempre solo y cada vez más cuando más alto asciende. *"E se tu sarai solo, tu sarai tutto tuo",* decía Leonardo da Vinci. Estar solo significa pertenecerse total y únicamente a sí mismo; según

[10] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo VII.

[11] *Ibidem*.

las circunstancias, aquella soledad era una fuente extraordinaria de fuerza o una terrible debilidad. Por lo tanto, había que estar solo y ser fuerte.

Los elogios de la exhortación final de Maquiavelo en *El Príncipe* traían el eco de Petrarca. César Borgia conocía la gloria que esperaba al hombre que expulsase de la Península a los *bárbaros* y devolviese la unidad y la libertad a Italia, y se sentía capaz de desempeñar aquel papel. *Aut Cesar, aut nihil*. Él sería César.

Además, sus súbditos le querían. Y lo conseguía por ese inusual talento, de saber hacerse temer y amar a la vez, y ambos atributos le eran necesarios para reinar. Como nunca era cruel sin razón ni tiránico sin utilidad, resultaba preferible a la mayoría de pequeños potentados italianos de aquel siglo, a los que guiaba una brutalidad caprichosa y un gusto extravagante por lo arbitrario. En César, la inteligencia dominaba todos los movimientos de la pasión. Unas veces esa inteligencia se valía del amor del pueblo, otras de su espanto; dos teclados distintos, para interpretar piezas diferentes, según fuesen las necesidades. Porque incluso el crimen, en sí mismo, no era bueno ni malo. Era justo, lo provocaba la necesidad, y cuando se realizaba con refinamiento y destreza, de necesario pasaba a ser bello; se elevaba al nivel de la obra de arte, puesto que el arte estaba en todo, tanto en el crimen como en la pintura y la poesía. La obra maestra era la obra del genio. Era eso lo que distinguía a un hombre de genio, como César Borgia, de un político mediocre, incluso con talento. Además, al contrario de los mediocres y caprichosos tiranos de la época, el crimen sólo se aplicaba al principio del mandato o con motivo de una ocasión excepcional.

César había puesto la suerte de su parte. Sin embargo, su ascensión, rápida y violenta, se había desarrollado con todas las precauciones que habían de preservarlo de una caída. Aquel prodigioso hombre de acción era, al mismo tiempo, el calculador

más frío, paciente y reflexivo. Parecía que Italia ya hubiese reconocido a su amo. Amo por la audacia, la inteligencia, la energía y la virtud. Pero quedaba el enemigo imprevisto, aquel con el que no se contaba: el azar, la fatalidad, que cambiaba de manera repentina el color de "la suerte verde".[12] Pero eso ya lo cuenta Maquiavelo en el capítulo VII de *El Príncipe.* Con todo, como señala Antonio Hermosa,[13] al analizar este elemento imprevisto, *la fortuna* es una realidad que engloba materias dispares, desde hechos humanos a fenómenos naturales. Así, mientras que en el primer sentido *la fortuna* de un sujeto es meramente el conjunto de fuerzas aún no controladas por él, pero a las que con su *virtú* puede desactivar y aun dominar; en la segunda opción, *la fortuna*, como expresión natural, jamás puede ser controlada.

El nuevo príncipe, ante el cambio y la innovación

Frustrado el proyecto de Borgia, había más candidatos a nuevo príncipe más allá de Italia, y con intereses también en Italia. A continuación expondré el modelo de este nuevo príncipe, el príncipe de una época de cambio e innovación como supuso el Renacimiento, un gobernante que se ve enfrentado, con recursos escasos que debe multiplicarlos como sea, a un mundo que él mismo ha contribuido a destruir previamente, haciendo saltar por los aires los canales tradicionales de dominación y legitimación.

Este nuevo príncipe, cuya imagen política es la del zorro diseñado por Maquiavelo, es condicionado por la fortuna y lucha contra todo tipo de situaciones adversas, cuyo único fundamento de actuación es la estrategia, concebida como una sutil combi-

[12] En esta descripción de César Borgia sigo el relato de M. Brion, 2003, *Maquiavelo*. Traducción de Judith Viaplena. Barcelona: Vergara, p. 127 y ss.

[13] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, pp. 39-40.

nación de medios que, en dosis adecuadas, logren asegurar la posición del manipulador.

En esta nueva concepción de la política, el uso de la fuerza ya no será la exclusiva forma de combate. De ahí que la clásica imagen política del león (que representa a la fuerza) deberá compaginarse con la del zorro, prototipo de la astucia, transformándose en un moderno Prometeo. Los nuevos tiempos que personifica el príncipe renacentista, exigen mantener un equilibrio entre la fuerza y la astucia, de manera tal que, en última instancia, el fraude y el engaño tendrán un valor superior al de la fuerza desnuda.[14]

Entre los diferentes patrones que utiliza Maquiavelo para extraer las características del nuevo príncipe, ya no tomaré como referencia a César Borgia, ni siquiera a Julio II. Maquiavelo se refiere a él en cinco ocasiones en *El Príncipe*, aunque sólo dos veces lo cita por su nombre, una en el capítulo XXI, bajo el epígrafe *Cómo debe conducirse un príncipe para ser estimado,* donde dice así:

> Nada eleva la estima de un príncipe como las grandes empresas y el dar de sí ejemplos singulares. En nuestros días tenemos el caso de Fernando de Aragón, actual rey de España, al que casi puede llamarse príncipe nuevo, pues su fama y su gloria han hecho del rey débil que era, el primer rey de los cristianos. Si tomáis en consideración sus acciones las hallaréis todas grandísimas y alguna extraordinaria. Al comienzo de su reinado conquistó Granada, empresa que se convirtió en el fundamento de su poder. En primer lugar, la acometió libre de las restantes preocupaciones y sin obstáculo alguno delante; mantuvo centrados en ella los ánimos de los nobles de Castilla, y éstos, pensando en la guerra, dejaron de lado toda ve-

[14] Maquiavelo, N.: *Discursos…,* libro II, capítulo 13.

leidad de cambio; mientras tanto, y sin que se apercibieran, su reputación y su poder aumentaban entre ellos. Con dinero de la Iglesia y del pueblo pudo sostener ejércitos, y aprovechar aquella larga guerra para echar los cimientos del suyo, el cual más tarde le procuraría mayor renombre. Además de eso, para lograr llevar a cabo empresas aún más ingentes, sirviéndose siempre de la religión, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos[15] de su reino: una acción mezquina y singular como pocas. Atacó bajo el mismo sayo África, llevó a cabo la campaña de Italia[16] y recientemente ha atacado a Francia;[17] de forma que siempre ha realizado y urdido grandes cosas que constantemente han mantenido en vilo y asombrados los ánimos de sus súbditos, y atentos a su desenvolvimiento. Tales acciones se han sucedido tan en fila unas de otras que nunca dio ocasión a los hombres de poder obrar tranquilamente contra él.

La lección de Maquiavelo es así de dura: el comportamiento político no se debe analizar desde la vida virtuosa, sino desde las condiciones fácticas de la supervivencia. Fernando el Católico cumple con creces esta condición, como lo demostró sobradamente en el diseño y ejecución del episodio de lo que se ha solido denominar como "la conquista de Navarra".

Así, frente a un mundo que a cada instante considera que amenaza con aniquilarle, las características que definan al nuevo príncipe serán la astucia y el cinismo, atributos —con el añadido de una considerable codicia depredadora— de los que se servirá para urdir toda una estrategia que, a base de combinar fraude,

[15] Término con el que España, desde el s. XV hasta comienzos del XVIII, se designaba despectivamente a los judíos que seguían practicando encubiertamente su religión. El término se difundió por otros países (N. del T.)

[16] Alusión a la conquista del Reino de Nápoles (N. del T.)

[17] Alusión a la ocupación de Navarra (N. del T.)

violencia y engaño, sea capaz de ofrecer una imagen adecuada para asegurar su posición.

Basándose en este nuevo modelo emergente, Maquiavelo critica la filosofía política clásica, echando por tierra, por erróneo, todo planteamiento de lo político que culmina en una utopía. Ante esta nueva lógica que se está imponiendo, Maquiavelo propone abandonar el camino de la virtud cristiana para dejarnos guiar por los objetivos reales que persiguen los distintos componentes de la sociedad, afianzando así el principio del pluralismo de intereses y el conflicto como base de la política. En este sentido, Maquiavelo anuncia lo que luego será la concepción del Estado liberal burgués, y donde el pensador florentino intuye perfectamente que el problema político es un ejercicio que se resuelve a través de una combinación de fuerzas que actúan instintivamente de forma egoísta, y donde sólo los instrumentos estatales van a ser capaces de contener el desbordamiento social y enderezarlo al bien común, aunque este mismo tenga también un sentido eminentemente interesado y de cálculo. En definitiva, que la nueva política debe mantener la estabilidad de la sociedad por encima de las fuerzas en conflicto.

Pero, por otro lado, no debemos olvidar que Maquiavelo es un republicano y un patriota, básicamente florentino y alguna vez italiano. Como republicano, nuestro personaje aspira al sueño de un Estado de duración indefinida, y para ello es fundamental buscar la forma de gobierno que ofrezca más estabilidad. Si el fin del Estado es el bien común, cuyo poder debe conservarse y acrecentarse, la consecución de este bien común deberá ser prioritario, para lo cual, señala Maquiavelo, habría que tomar en consideración los siguientes requisitos: preeminencia del interés general, sin perjuicio de los intereses particulares; que el Estado sea libre, no sometido a nadie, sólo a la ley que es obra común; que en la república no existan grandes desigualdades sociales

que destacar; que los ciudadanos de la república tengan derechos y también deberes, como el de la defensa de la patria (el proyecto de una milicia popular, además de subrayar la importancia del pueblo, es una manera de hacerle partícipe a éste del futuro de la república); o que se dé un efectivo reparto de poderes entre los diferentes estamentos sociales, y para todo ello lo más conveniente es un gobierno mixto.

Como patriota, Maquiavelo afirmó en más de un ocasión que "amaba a su patria más que a su alma" (carta a Francesco Vettori, 16-04-1627) y consideraba "que la patria está bien defendida de cualquier manera que se la defienda, con ignominia o con gloria",[18] esto es que: "en las deliberaciones en las que esté en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o a lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad".[19] Y en esta radical finalidad residiría seguramente, al parecer, la brutalidad de muchas de sus recomendaciones. Asimismo, extendiendo esta vertiente de patriota florentino, Maquiavelo podría ser incluso profeta del moderno Estado nacional italiano, el patriota que contempla con desconsuelo la desoladora y lacerante imagen de una Italia troceada y sometida por los extranjeros, como se desprendería de la exhortación final que dedica en *El Príncipe* a Lorenzo de Médicis[20]:

> No se debe, en suma, dejar pasar esta ocasión, a fin de que Italia, luego de tanto tiempo, vea a su redentor. No tengo palabras para expresar con qué amor sería recibido en todos los lugares que han padecido las invasiones extranjeras, con qué sed de venganza,

[18] *Ibidem*, libro III, capítulo 41.

[19] *Idem*.

[20] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo XXVI, apartado 7.

con qué tenaz lealtad, con qué devoción, con qué lágrimas. ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblos le negarían obediencia? ¿Qué envidia obstaculizaría su paso? ¿Qué italiano le negaría pleitesía? A todos apesta esta bárbara dominación. Asuma, pues, vuestra ilustre casa dicha tarea con el ánimo y la esperanza con que se asumen las empresas justas, a fin de que, bajo su enseña, esta patria resulte ennoblecida, y bajo sus auspicios se verifique aquel dicho de Petrarca:

Italia mia: Virtù contro a furore
Prenderà l'arme, e fia el combatter corto:
Chè l'antico valore
Nelli italici cor no è ancor morto[21]

Es un aspecto interesante que, cuando Francesco Guicciardini se impuso la tarea de comentar lo escrito por su amigo Maquiavelo, reprocha a éste el no haber visto la causa concreta de la Florencia de su época con ojos realistas. Guicciardini considerará que Maquiavelo se expresaba refiriéndose a lo abstracto, y pretender universalizar la causa de la Italia del momento sin saber concretar, era absolutamente contraproducente. En este sentido, Guicciardini consideraba que los Médicis se comportarían más inteligentemente si, en lugar de fantasear con audaces sueños, se limitaran a examinar la realidad y perseveraran en conservar su poder en Florencia.[22]

También, frente al ardiente deseo de Maquiavelo de aspirar a una Italia unida bajo la dirección de Florencia y su convicción de que la proliferación de pequeños estados convertía a Italia en el campo de batalla predilecto de las potencias europeas, Guicciardini no desea ni estima necesaria la unificación;

[21] La virtud contra el furor/empuñará las armas, y será el combate corto/que el antiguo valor/en el corazón itálico aún no ha muerto.

[22] Villari, P., 1973, *Maquiavelo, su vida y su tiempo*. Traducción de Antonio Ramos. Barcelona: Grijalbo (reed.), p. 284.

considera que la dispersión resulta mucho más beneficiosa porque permite el florecimiento cultural y el desarrollo y la expansión económica, además de que el carácter italiano, dotado de ingenio, y su idiosincrasia, amante de la libertad, encuentra en la multiplicidad de ciudades autogobernadas un escenario más favorable. Con todo, Guicciardini fue tan maquiavélico como todos los grandes hombres de su época, y con gran pragmatismo llegó a aceptar cargos de manos de los pontífices, aun siendo un declarado anticlerical.

Pero volvamos a Maquiavelo. Con las miras puestas en el objetivo que se propone, y teniendo en cuenta la coyuntura política del momento político, Maquiavelo rebaja conscientemente los niveles de la acción social, y arguye así: los primeros educadores, los fundadores de la sociedad, no pudieron ser educados en la virtud; la moralidad proviene de la inmoralidad y la justicia se apoya en la injusticia; por tanto, no podemos definir el bien de la sociedad, el bien común, en términos de virtud, sino, al contrario, tenemos que definir la virtud partiendo del bien común, es decir, apoyándose en las metas que todas las sociedades persiguen objetivamente: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder. Este fin justifica los medios, y la virtud no sería, desde esta visión, nada más que la virtud cívica: el patriotismo o la dedicación exclusiva a los intereses propios de la comunidad.

Las enseñanzas de Maquiavelo también son claras. El autor de *El Príncipe*, por utilizar una metáfora de Schopenhauer, nos adiestra en el arte de la esgrima, pero no revela al contendiente si debe emplear ese arte en amparar inocentes doncellas o en aniquilar virtuosos ancianos. El florentino, salvando las distancias, contempla las leyes de la política como las que rigen el juego de ajedrez, sin pretensión alguna de cambiar las reglas, y, en este

sentido, lo que le parece imperdonable de un político son sus errores, no sus crímenes.[23]

Este nuevo punto de vista sobre la política, por tanto, no se atiene a la búsqueda de la correspondencia entre los hombres y un orden natural, sino al modo en que las personas pueden dominar técnicamente el amenazante mal natural. Desde esta perspectiva, dando origen a la moderna filosofía política, hay que agradecer a Maquiavelo haber expulsado de la política toda metafísica y haber cortado de un modo radical el vínculo entre la ciudad ideal y la ciudad de los hombres, haciendo comprensible a la razón humana el conocimiento de esta última.

El objetivo de la propuesta maquiaveliana es proporcionar al príncipe las reglas con las que ha de regirse para procurarse el éxito, es decir, alcanzar el honor y la gloria a través de una utilización adecuada de los instrumentos que dispone para administrar y dirigir convenientemente sus posesiones, tanto las recibidas por herencia, como las adquiridas con posterioridad. Para ello, el maquiavélico arte de gobernar es partidario de aplicar el principio de la *necessità* a la conducta del príncipe, y la capacidad de maniobrar deberá ser una característica intrínseca de este profesional de la política.

Siguiendo esta lógica, según Rafael del Águila,[24] parece ser que en esta visión de la política lo único que preocupa es el punto de vista del manipulador, cualquiera que éste sea. Echando mano de un símil, la ventaja o desventaja lo son del zorro y de nadie más. Pero, con anterioridad, el mundo de la política ha exigido ya de este príncipe un sacrificio previo: debe someterse

[23] Cassirer, E.: *El mito del Estado*, FCE, México D. F., 1974 (reed.), p. 170 y ss. Esta referencia recuerda la cita de Talleyrand, quien aseguraba que en la política hay algo peor que el crimen, y es el error.

[24] Del Águila, R.: "Maquiavelo y la teoría política renacentista", en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1994 (reed.), p. 103.

a una rígida disciplina y "construirse a sí mismo", de acuerdo con las circunstancias; hasta llegar a ser una invención, una ilusión más ("el Católico", por ejemplo). Toda una escenificación, como señala Maquiavelo: "para lograr llevar a cabo empresas aún más ingentes, sirviéndose siempre de la religión, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos de su reino: una acción mezquina y singular como pocas".[25] Por ejemplo, el título de guerra justa, esgrimido por Fernando para justificar la invasión de Navarra, tiene su origen en dos bulas papales de Julio II, que, inducidas por "el Católico", excomulgaban a los Albret, legítimos reyes de Navarra.

En este sentido, el primer sacrificado en el oficio de ser príncipe, la primera víctima, es su propia persona. Además, esta representación estratégica de la política somete y circunscribe al zorro al cometido del manipulador, cuyo exclusivo propósito es conservar el poder y perdurarse en él. Prisionero de sus exclusivas destrezas técnicas, el príncipe, como señala del Águila,[26] trata de reproducir un universo político de apariencias con el objeto de preservar su seguridad, creación en la que procurará que su dependencia respecto a la cruel fortuna sea mínima. Así, racionalizando las técnicas del poder, "todo príncipe debe desear que se le tenga por clemente y no por cruel, si bien debe estar atento a no hacer mal uso de dicha clemencia",[27] y siempre atento a la naturaleza humana, el príncipe maquiaveliano va sentando las pautas a seguir por el gobernante en su relación con los gobernados, orientadas a lograr la máxima eficiencia en el uso de los instrumentos de gobierno.

Analicemos su argumentación. Por una parte, según Maquiavelo, es enteramente cierto que los hombres en general son

[25] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo XXI.

[26] Del Águila, *ibidem*, p. 103.

[27] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo XVII.

"ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos",[28] por lo que "el príncipe que ha dado crédito a sus palabras, omitiendo ulteriores preparativos, se hunde; porque las lealtades que se obtienen por un precio, y no por grandeza y nobleza de ánimo, se compran pero no se tienen, y cuando llega el momento no se las puede gastar".[29]

Pero, por otro lado, subraya el florentino, también hay que tener en cuenta que "los hombres tienen menos miramientos para perjudicar a quien se hace amar que a quien se hace temer, porque el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender".[30]

A pesar de todo ello, "debe un príncipe hacerse temer de manera que, si no obtiene amor, consiga rehuir el odio, por resultar enteramente compatible el ser temido con el no ser odiado"[31] porque el que logra lo primero se apoya sobre lo que es propiamente suyo, y no depende del voluble capricho de los otros. Por tanto, "puesto que los hombres aman por voluntad propia, y temen por voluntad del príncipe, un príncipe prudente debe fundarse en lo que es suyo, y no en lo que es de otros. Debe únicamente ingeniárselas, según se ha dicho, en evitar el odio".[32] Desconfianza y temor definen sus acciones. La finalidad de éstas es conseguir autonomía, porque sólo a través de ella se siente seguro. Pero el precio a pagar por la consecución de sus objetivos es su total y completo aislamiento.[33]

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*.

[33] Del Águila, *ibidem*, p. 103.

En la concepción maquiaveliana de la política, en la línea de lo manifestado en el párrafo anterior sobre la naturaleza de los hombres, también hay una fuerte convicción de que los seres humanos se dejan guiar más fácilmente por lo aparente que por lo real.[34]

> Los hombres en general juzgan más con los ojos que con las manos, pues ver es de todos, mientras tocar es de pocos. Todos ven lo que pareces, pocos tocan lo que eres, y esos pocos no se atreverán a enfrentarse a la opinión de los muchos, que tienen además la majestad del Estado de su parte.[35]

En consecuencia, su propuesta de práctica política se inclina por describir una fórmula que recoja todo un compendio de ilusionismo de apariencias, resultado de la experiencia y correcto empleo de ciertos recursos técnicos:

> Trate, por tanto, un príncipe de vencer y conservar el Estado: los medios siempre serán juzgados honrosos y encomiados por todos, pues el vulgo siempre se deja llevar por la apariencia y el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo, careciendo los pocos de sitio donde la mayoría tiene dónde apoyarse.[36]

Es más que evidente que el paradigma de semejante proceder sólo podía corresponder a Fernando el Católico, como con admiración, no exento de temor, señala Maquiavelo:

> Un príncipe de nuestros días, al que no es bueno nombrar, jamás predica otra cosa sino paz y lealtad, siendo total enemigo de la una

[34] Maquiavelo, N.: *Discursos…,* libro I, capítulo 25.
[35] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo XVIII.
[36] *Ibidem*.

> como de la otra; y si hubiese observado la una o la otra, le habrían privado más de una vez de la reputación o del Estado.[37]

A continuación relataré algunos recursos técnicos citados por Maquiavelo, y magistralmente aplicados por el mencionado príncipe, por citar un ejemplo cercano, en los episodios previos y posteriores a la conquista del reino de Navarra. Pero éste sólo fue uno de tantos proyectos que llevó a cabo Fernando, "si tomáis en consideración sus acciones las hallaréis todas grandísimas y alguna extraordinaria",[38] hasta llegar a convertirse en "el primer rey de los cristianos".[39] En este sentido, "el Católico" fue un maestro en la elaboración de estrategias que justificaran sus acciones y escenificaran las condiciones propiciatorias para llevar a cabo sus empresas, siendo todos ellos (la imagen, la violencia o el dinero) mecanismos destinados a *crear* una apariencia favorable a los intereses del manipulador:

El príncipe deberá escapar a la mala reputación, pero no necesariamente evitar el vicio que le da origen:

> no le preocupe entonces la fama que da el practicar los vicios sin los que la salvaguardia del Estado es imposible, pues si se considera todo debidamente, se hallará algo que parecerá virtud, pero que al seguirlo provocará su ruina, y algo que parecerá vicio, pero que al que seguirlo le procura seguridad y bienestar.[40]

La violencia se ejercitará de un solo golpe y mientras los beneficios se aplicarán de una manera gradual, proyectando una apariencia de benignidad:

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, capítulo XXI.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*, capítulo XV.

La injurias pueden ser en los bienes, en la vida o en el honor. En las que son contra la vida, son más peligrosas las amenazas que las ejecuciones: de hecho las amenazas son peligrosísimas, y en las ejecuciones no existe peligro alguno, porque el muerto no puede pensar en la venganza.[41]

Las injusticias deben cometerse de una, para que, menos degustadas, su daño sea menor, mientras los favores deben procurarse paso a paso, a fin de saborearlos mejor. Y un príncipe debe ante todo comportarse con sus súbditos en modo que ningún incidente, favorable o contrario, le obligue a variar su proceder, pues cuando en los momentos adversos llegan las necesidades, no está ya a tiempo de hacer el mal, en tanto el bien que hace se considera forzado y no te reporta beneficio, como tampoco agradecimiento alguno.[42]

Para que un príncipe evite la aversión y el desprecio de sus súbditos, es más juicioso comportarse como avaro que como desprendido:

Un príncipe no debe preocuparse en demasía de que se le tache de tacaño; porque es ése uno de los vicios que le permiten reinar. […] Y de lo que no es ni tuyo ni de tus súbditos se puede ser generoso dispensador, como lo fueron Ciro, César y Alejandro, pues gastar lo de otros no te quita reputación, sino que te la aumenta: gastar lo tuyo es lo único que te perjudica. Y no hay nada que se consuma a sí misma como la liberalidad, pues vas perdiendo la capacidad de usarla a medida que la usas, volviéndote pobre o despreciable, o bien, por huir de la pobreza, rapaz y odioso. Y de entre todas las cosas, lo que más debe evitar un príncipe es granjearse el desprecio y el odio, aquello precisamente a lo que la liberalidad te conduce. Hay pues más prudencia en el ser tenido por tacaño, que genera

[41] Maquiavelo, N.: *Discursos…,* libro III, capítulo 6.

[42] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo VIII.

> deshonra sin odio, que por desear fama de liberal verse obligado a ser tachado de rapaz, que genera una deshonra con odio.[43]

Pero sea Fernando de Aragón en España, César Borgia en Italia, Francisco I en Francisco, Enrique VII en Inglaterra, Julio II en los Estados Pontificios, o encarne quien encarne el arquetipo del príncipe renacentista maquiaveliano, es evidente que el nuevo modelo de príncipe que está emergiendo habita un territorio inseguro, un nuevo espacio político en el que se habían desvanecido los tradicionales códigos de referencia y todavía no habían aflorado o se estaban gestando las nuevas conductas y recursos a través de los cuales instituir y regular la acción política; todo ello con el añadido de un elemento más que asegure el éxito de su empresa, un aspecto que Maquiavelo señala significativamente como característica de los nuevos tiempos: la irrupción de las pasiones, de lo irracional, en el devenir político. Así, en un mundo plagado de incertidumbres y rodeado de peligros, donde los instrumentos para perdurar y resistir no son agradables, el secretario florentino apela a expresiones como *animo, desiderio, voglia, appetito, umore, pasione* o *ambizione* como fundamentos del quehacer político.[44]

La ambición, por ejemplo, aparecerá en más de un centenar de ocasiones en sus dos obras principales y constituye un estímulo esencial de los seres humanos, incluso hasta el punto de señalar y establecer los propósitos y las metas del acontecer político, ya que proporcionan a los príncipes la fortaleza y la energía indispensables para afrontar este nuevo tiempo. Y la ambición de los príncipes mencionados era inagotable.

Maquiavelo extrae sus enseñanzas basándose en su experiencia de 14 años como secretario de la *Signoria* y como embajador

[43] *Ibidem,* capítulo XVI.

[44] del Águila, *ibidem*, p. 96.

en las legaciones florentinas ante los príncipes y gobernantes de la época. Fruto de este aprendizaje, Maquiavelo concibió la política (lo he señalado anteriormente, refiriéndome a Cassirer) como un juego de ajedrez, cuyas reglas había que conocer a la vez que había que saber analizar objetivamente las piezas que se movían en el tablero. En *El Príncipe* lo expresa con toda claridad:

> Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. De ahí que un príncipe que se quiera mantener necesite aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no dependiendo de la necesidad.[45]

Maquiavelo aconseja a quien quiere leerle, sabiendo que las reglas de la política no se pueden cambiar, y no pregunta por quiénes van a jugar la partida ni por qué lo harán de una determinada manera. Esto sólo preocupa a aquel que está interesado e implicado en el lance del juego.

Por ello, el hallazgo primordial de este nuevo príncipe será percatarse de la autonomía de la política. En adelante, ya no hay horizonte trascendente para este nuevo gobernante: conoce las reglas que rigen la esfera de la política y sabe que estas leyes son independientes respecto a otros ámbitos del saber. De ahí la recomendación de Maquiavelo a la aproximación técnica,

[45] Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, capítulo XV.

instrumental o estratégica de la política, lo cual no debe considerarse como inmoral, sino más bien como amoral. En este nuevo paradigma, por tanto, se habrían roto definitivamente las consideraciones morales que caracterizaron el pensar político del humanismo renacentista, y, una vez consumada la separación entre lo que debe ser y lo que es, la razón moderna hacía su aparición. Ahora el nuevo técnico de la política será el creador de una nueva disciplina, un saber descriptivo y axiológicamente neutral: la ciencia política.

Maquiavelo: una teoría política para la gobernabilidad

Jadson Tavares de Jesus
Universidade Tiradentes (UNIT), Brasil

Entre pasiones y odios sobrevive una teoría política con lecciones prácticas sobre la conquista y la manutención del poder. Aquí está lo que más se ha reconocido y diseminado como una de las grandes contribuciones de Maquiavelo. Sin embargo, ¿en qué sentido se aplican dichas lecciones, si no es que pensadas como imperativos para la gobernabilidad?

Pasados 500 años de su más conocida y polémica obra, *El Príncipe*, mucho aún se habla sobre y se aprende de dicha obra, visto que se escuchan constantemente frases como "¡Maquiavelo ya habría dicho esto!", "¡esa frase es de Maquiavelo!", "¡estás siendo maquiavélico!", entre otras. Estas frases atestiguan la gran popularidad de las ideas de nuestro pensador, tan conocido y, al mismo tiempo, tan desconocido; conocido por la popularidad y diseminación de sus ideas, las que caben en muchas de las situaciones de la vida, cuando se trata de cuestiones relativas al poder. No obstante, tan desconocido en la densidad de sus teorías, las que escapan a una mirada más superficial, que busca

justificaciones para ideologías políticas, o, incluso, a aquel ligado al modo idealista de analizar el fenómeno político.

Foucault tuvo una mirada más atenta sobre dichas lecciones de Maquiavelo e hizo, desde *El Príncipe*, contrapuntos que nos auxilian en la evaluación de los imperativos para la gobernabilidad en Maquiavelo. ¿Será que Maquiavelo quería decir todo lo que se le atribuye en la interpretación de sus ideas? ¿Sería, él, un pensador "maldito" que inspiró actos perversos y sistemas tiranicos presentes en la historia? O, en otro sentido, ¿habría enseñado al pueblo a defenderse de sus gobernantes, conforme comentó Rousseau?

Esas interrogantes nos llevan a rescatar algunas de las lecturas que se han evidenciado en la historia de la filosofía política, a la luz de que Maquiavelo era un hombre de su tiempo, que se empeñó en dar respuestas a los problemas con los que convivió en el ámbito del poder, aunque revisitando a los grandes clásicos que lo antecedieron. Él tiene conciencia de las idealizaciones realizadas por grandes pensadores que lo antecedieron, proponiendo modelos perfectos de gobernar las ciudades, modelos ideales de estructuración de las sociedades. Sabiendo eso, e identificando cuán distantes se colocaron de una aplicación efectiva, Maquiavelo opta por una lectura más inmanente del poder, observa la historia de los pueblos y constata que existen hechos desencadenadores de éxito o fracaso en la conquista y manutención de los poderes. Con dicha constatación, él se inserta en el marco de estudiosos que buscan una teoría para justificar y servir de referencia para la gobernabilidad del Estado.

¿Cuáles acontecimientos lo influencian para la adopción de una nueva postura sobre la realidad? ¿Los acontecimientos que desestabilizaban reinos alrededor de Europa, específicamente, en Italia, y cuya emergencia llegó al punto de solicitar una teoría tan radical? En tiempos de guerra, ¿todo le es posible al gobernante para garantizar la defensa de su territorio?

Partamos del presupuesto de que Maquiavelo, al escribir a los Médicis, elabora no apenas un manual con técnicas de gobierno, sino, rompiendo con un *modus operandi* prevaleciente sobre la política medieval —que integraba el pastoreo de las almas con el pastoreo de los súbditos, teniendo la salvación de las almas como base y dominio del territorio y de la gente como finalidad última—, que instaura un nuevo modo de hacer política, imperativo para la gobernabilidad. En su elaboración, reconoce que la política tiene leyes propias que van más allá de aquellas definidas por la moral vigente y la religión cristiana. Ése es uno de los pilares que sostienen a su teoría.

En un primer momento, haremos esta trayectoria con nuestro autor, destacando los acontecimientos que lo impulsaron hacia una nueva mirada sobre la política. Reconocemos que este recorrido edifica las bases para pensarse la política, no sólo en el ámbito filosófico, sino también científico, pues identifica una regularidad presente en la naturaleza humana, una crueldad inherente al hombre, que le coloca en frecuente estado de guerra, movido por el deseo de poder.

A continuación, identificamos en la producción de su obra los imperativos que fundamentan la gobernabilidad del monarca. Él los presenta como recursos indispensables para la conquista y la manutención de los súbditos y de nuevos reinos. Finalmente, mientras identificamos la construcción de esa teoría, proponemos un repensar sobre la viabilidad de la misma, en un postsiglo dieciséis. Para ello analizamos —con Michel Foucault— los cambios que se efectuaron con el advenimiento de la modernidad, la elaboración de una economía política y el lugar destinado a la población. En ese análisis confrontamos las estrategias de gubernamentalidad del Estado moderno, con los imperativos para la gobernabilidad instituidos por Maquiavelo.

En este análisis demostramos que se torna impensable un poder soberano singular, externo y autoritario ante tantos desafíos puestos por el Estado de bienestar que "asume poderes excesivo", o ante un Estado neoliberal que reclama el exceso de cobranzas y encargos a sí destinados. Incluso, considerando dichos cambios, admitimos que la política en la contemporaneidad aún tiene mucho de la marca de Maquiavelo: centrada, no más en la figura del monarca, sino en la figura de los partidos, de los grandes líderes en la administración de los Estados actuales, de los grupos de representación. Reconocemos que dicha práctica se repite a través de la imposición de voluntades, de los intereses en conflicto y de las prácticas de negociación, como recurso que viabilice la gobernabilidad, ante un poder central bajo presión o, por qué no, rehén de los caprichos e intereses de grupos diversos, a los que no quiere ceder, pero que necesita considerarlos en sus decisiones, como cuestión de sobrevivencia. He aquí algunos de los nuevos desafíos a la gubernamentalidad, término más adecuado a nuestro referente de análisis.

1. Una teoría sobre las leyes que rigen la política

Maquiavelo estuvo inserto en un momento histórico marcado por grandes y profundas transformaciones: el Renacimiento, ocasión en que el mundo comenzaba a despertar a la necesidad de nuevas respuestas para los hechos de la vida, que no estuvieran más pautados en el dogma religioso, en la autoridad papal, en la expectativa de una vida eterna, en un poder terreno de base divina. Esas verdades comienzan a ser puestas en duda, consideradas frágiles para justificar el anhelo que el estudioso tiene en esa búsqueda de develar los misterios de la naturaleza, de la existencia humana y de las relaciones de poder.

Italia experimentaba profundos cambios en la economía (dinamizada por la fundación de casas bancarias, el surgimiento de la noción de libre concurrencia, énfasis en el comercio estructurado con bases mercantiles y capitalista, donde la tradición era sacrificada ante el racionalismo, de la especulación financiera y del utilitarismo). Era un pequeño mosaico de pequeños países y ciudades independientes, siendo que varios de esos Estados se hicieron republicanos. En ese ambiente, la sociedad veía crecer una clase media emancipada intelectual y financieramente, la cual se haría pilar de un nuevo mercado y una nueva cultura.[1]

Con ello, entre otros hechos, se viabilizo el surgimiento de una filosofía política distinta, como respuesta a los "nuevos tiempos" y a la emergencia de un "nuevo modo" de conducir el Estado.

Florencia —polo político, cultural y financiero de la región— es la cuna y ambiente donde vivió nuestro pensador. Gracias a la riqueza acumulada por las familias de banqueros mercantiles como los Pazzi, los Strozzi y los Médici, esa ciudad se había hecho el polo del Renacimiento. Dinero y mecenazgo eran fuertes atractivos para talentos y mentes brillantes en Florencia, como Miguel Ángel, Rafael, Botticelli y Leonardo Da Vinci. No obstante, ese escenario de riqueza e ideas humanistas compartía espacio con intrigas, maniobras políticas perversas, traiciones, conspiraciones y gobernantes radicales.

En ese ambiente, observando los hechos a propia piel, con una mirada atenta y experimentanda, de las marcas de lo que el poder es capaz de hacer con sus "enemigos", Maquiavelo hace su experiencia práctica y rehabilita las lecciones de los clásicos. Él se torna en uno de los grandes teóricos de la política renacentista, un "analista político", con vasta producción.[2]

[1] Datos históricos disponibles en Mosca, 1983: 99.

[2] Escribe: *El Príncipe* (1512 a 1513), *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513 a 1519), *El arte de la Guerra* (1519 a 1520) e *Historia sobre Florencia*

Por el modo como elaboró sus ideas sobre la política, a partir de los hechos históricos que marcaron las conquistas y las derrotas de muchos gobiernos, hay quienes afirman que constituye uno de los marcos de la ciencia política moderna.¿Qué tiene su construcción teórica que le autoriza ese reconocimiento? El propio Maquiavelo atestigua que estaría predestinado a hablar sobre el Estado, no en el sentido idealizado de los griegos, sino desde la realidad concreta.

> El destino determinó que yo no sepa discutir sobre la seda, ni sobre la lana; tampoco sobre cuestiones de lucro o de pérdida. Mi misión es hablar sobre el Estado. Será necesario someterme a la promesa de enmudecer, o tendré que hablar sobre él.[3]

Maquiavelo, provocado por cuestiones suscitadas por los antiguos, involucrando la necesidad de una política pautada en la ética y la virtud del gobernante, buscó entender por qué, inclusive entre los "mejores", la corrupción y la injusticia son una práctica regular. Y, a partir de esa constatación, identificar las leyes que rigen la política.

> Maquiavelo rechaza la tradición idealista de Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino y sigue el camino inaugurado por los historiadores antiguos, como Tácito, Políbio, Tucídides y Tito Livio. Su punto de partida y de llegada es la realidad concreta. De ahí el énfasis en la verità effettuale —la verdad efectiva de las cosas. Esta es su regla metodológica: ver y examinar la realidad tal como ella es y no como se gustaría que esta fuese. La sustitución del reino del deber ser, que había marcado la filosofía anterior, por el reino del ser, de la realidad, lleva a Maquiavelo a preguntarse: ¿cómo hacer

(1513 a 1519). Cf. Weffort, 115: 16.

[3] Datos disponibles en Carta a F. Vettori, de 13/03/1513, *apud* Weffort, 1995: 17.

> reinar el orden, como instaurar un Estado estable? El problema central de su análisis político es descubrir como poder ser resuelto el inevitable ciclo de estabilidad y caos.[4]

Al tomar los hechos históricos, la experiencia concreta, nuestro autor define sus ejes metodológicos y el nuevo referente que servirá de parámetro para sus análisis: rompe con el saber repetido por los siglos, realiza una indagación radical y una nueva articulación entre el pensar y el hacer política que pone fin a la idea de un orden natural y eterno. Propone una visión pautada en el reconocimiento de que

> El orden tiene un imperativo: debe ser construido por los hombres para evitarse el caos y la barbarie, y, una vez alcanzada, ella no será definitiva, pues hay siempre, en germen, su trabajo en negativo, es decir, la amenaza de que sea deshecha.[5]

A partir de sus investigaciones, estudio de la historia y su experiencia como funcionario del Estado, Maquiavelo llega a la constatación de que la política tiene leyes propias. Llega a ese reconocimiento a partir de descubrir que por todas partes y en todos los tiempos se observa la presencia de rasgos humanos inmutables: los hombres "son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante los peligros, ávidos de lucro".[6] Esa lectura se basa en una visión de la historia cíclica, en que se verifica la repetición sin fin de los hechos yendo del orden al desorden y, retornando de nuevo.

Junto al reconocimiento de cómo funciona la naturaleza humana, Maquiavelo identifica un factor, que según él, promueve inestabilidad en la sociedad: se trata de la presencia de dos

[4] *Ibid*., p. 17-18.

[5] *Ibid*., p. 18.

[6] Cf. Maquiavelo, 2008: 80.

fuerzas antagónicas, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes y, en el otro lado, hay el deseo por parte de los grandes, de ser obedecidos y oprimir al pueblo.[7]

Frente a esa constatación, ¿cuál sería, entonces, el problema a enfrentarse en la política? Es necesario encontrar mecanismos que promuevan la estabilidad en las relaciones frente a esa coexistencia de fuerzas en conflicto.

En nuevos tiempos, cuando el temor religioso no es suficiente para contener a la naturaleza perversa del hombre, donde los modelos de autoridad son frágiles y volubles —porque el hombre se descubre señor de su historia, separa lo religioso de las cuestiones prácticas de la vida—, hay que descubrir mecanismos de contención, aunque recurriendo a la fuerza, a la autoridad de un Estado implacable.

Considerando ese hecho, Maquiavelo teoriza que, para naciones que se encuentran en estado de deterioro, corrupción, o gobierno fuerte, se hace necesario y debe ser personificado en la persona, en la figura del príncipe. Cabe a él inhibir las fuerzas disgregadoras, destructivas. Ése era el tipo de intervención necesaria en la Italia en la que Maquiavelo vivía, frente a la división, corrupción e invasiones frecuentes.

En otro sentido, si la nación ya alcanzó equilibrio a través de un poder regenerador y educativo, ya posee los gérmenes necesarios para la implantación de la república. En ésta, aunque los conflictos se manifiesten, sirven como recurso para el fortalecimiento de una ciudadanía activa.

Dicho así, nuestro autor demuestra que no hay primacía entre el principado y la república. Son formas de gobierno que deben ser aplicadas a cada nación, conforme la historia de su pueblo y su efectiva necesidad de gobierno.

[7] Cf. Maquiavelo, 2008: 43.

Notemos que, en Maquiavelo, junto a la adopción de esas formas de gobierno, hay atributos indispensables a aquel que gobierna. Reside aquí, una de las principales contribuciones de su obra: además de identificar que, ante la fragilidad de una nación se hace necesario un príncipe, también reconoce que no puede ser cualquier príncipe: éste necesita disponer de virtud y fortuna.

2. Imperativos a la gobernabilidad en Maquiavelo

¿Estaría el hombre entregado a las fuerzas del destino, subyugado a la suerte? O ¿tendría el hombre a su historia en las propias manos?

En su teoría política, Maquiavelo, influenciado por las lecciones de los historiadores clásicos, entra en conflicto con la visión prevaleciente en su época: creencia en la predestinación, en la fuerza de la providencia divina, ante la cual el hombre es una víctima impotente. En contraposición a esa visión pasiva, nuestro autor defiende un activismo político, rescatando la lectura de la "Fortuna", oriunda de la figura mitológica.[8] Maquiavelo defiende la idea de que el poder político deviene de la libertad, del libre-albedrio del hombre que se empeña, ante sus habilidades (*virtù*), en luchar, alcanzarlo y mantenerlo.

[8] Según en la que había una diosa buena, poseedora de todos los bienes que los hombres deseaban alcanzar: honra, riqueza, gloria y poder. Le tocaba al hombre, en ese sentido, atraer la simpatía de la diosa sobre sí para ser agraciado por ella con esos bienes. Sin embargo, para atraer las gracias de la diosa Fortuna, mujer, el hombre necesitaría ser "Vir", demostrar verdadera virilidad, incuestionable coraje, por tanto, ser detentor de *Virtù*. Esa visión (de una buena diosa, dispuesta a ser seducida), fue distorsionada tras el triunfo del cristianismo, sustituida por la imagen de un "poder ciego", que distribuye sus bienes indistintamente. Lo que se buscaba con esa concepción era retirar del hombre aquella acción creadora que lo llevaría a ambicionar el poder y hacerse merecedor de el.

En este sentido, diferente a la visión religiosa, la *virtù* no corresponde al hombre bueno, temeroso de la justicia divina, tampoco se refiere apenas al hombre en el uso de su fuerza bruta, de la violencia, sino de la utilización de la fuerza con sabiduría.[9] De ese modo, el desafío lanzado al gobernante es conocer esas leyes que rigen la política, como condición fundamental para conquistar el poder y mantenerlo, asimilar esos criterios definidores de la gobernabilidad, a los que denominamos "imperativos".[10]

¿Qué se entiende por gobernabilidad?

Comúnmente, vemos ese término utilizado para referirse a los recursos de los que el gobernante dispone para administrar la cosa pública, dentro de los parámetros tenidos como adecuados a su buen funcionamiento. Gobernabilidad se refiere al conjunto de condiciones indispensables para el ejercicio del poder, a las condiciones estructurales y legales de un determinado gobierno para promover las transformaciones necesarias. En este sentido, abarca la forma de gobierno, las relaciones entre los poderes, el sistema partidario y el equilibrio entre las fuerzas políticas de oposición y situación. Dice: respeto a la capacidad política de decidir. Así, gobernabilidad expresa la posibilidad en abstracto

[9] Que él sea "capaz de mantener el dominio adquirido y, si no el amor, a lo menos el respeto de los gobernados." (Weffort, 1995: 22) Visto que, conforme Maquiavelo, hay vicios que son virtudes y eso puede ser suficiente para llevarlo a la ruina. Por tanto, quien desea mantenerse en el poder, no debe temer "incurrir en el oprobrio de los defectos mencionados, si tal fuere indispensable para salvar al Estado." (Maquiavelo, 2008: 73).

[10] Tomo prestado este término de Kant, que lo designa como un deber indispensable de ser cumplido, porque pautado en la racionalidad y, ya *a priori*, se impone como condición para la convivencia en sociedad. En Maquiavelo, lo entiendo como condición indispensable a la gobernabilidad.

de realizar políticas públicas, lo que la hace derivar de la legitimidad dada por la sociedad al Estado.[11]

Encontramos también, en Bobbio, el concepto de gobernabilidad, aunque dentro de dichos referentes, lo actualiza desde la dinámica del Estado moderno. En ese sentido, él trata el concepto a partir de tres ejes básicos: crisis fiscal del Estado, problema de naturaleza política y crisis de racionalidad.[12]

Registramos que, en el contexto en que Maquiavelo vivió, las configuraciones del Estado no tenían que tratar con tantas variables, conforme se describe en el concepto antes mencionado. El

[11] Siguiendo la misma línea de Nogueira (1995), ratifica el concepto: Ferreira Filho, Manoel Gonçalves. *A democracia no limiar do século XXI*. São Paulo: Saraiva, 2001.

[12] De acuerdo a Bobbio (1998), conseguimos explicar la gobernabilidad desde el sentido dado a la no-gobernabilidad, o, incluso, de crisis de gobernabilidad. Observamos que es un concepto cargado de implicaciones pesimistas, visto que se exprime a través de la incapacidad de los gobernantes y de las exigencias excesivas de los ciudadanos. Para explicar ese concepto, el autor expone tres hipótesis de no gobernabilidad: 1. Como crisis fiscal del Estado, refiriéndose a la sobrecarga de problemas a los que el Estado debe responder con la expansión de sus servicios e intervención. Esa hipótesis tiene como referencia el crecimiento del rol del Estado en la economía y la falta de su legitimidad. Como se trata de un Estado neoliberal, sus ingresos deben ser mínimos, hecho que compromete la atención a los anhelos sociales de mayor asistencia. 2. Como problema de naturaleza política, no considera solamente el problema de acumulación, distribución y redistribución de recursos, bienes y servicios, sino de autonomía, complejidad, cohesión y legitimidad de las instituciones, problema designado como "crisis de la democracia". Con esa hipótesis, Bobbio afirma que el crecimiento de la participación política debe ser acompañado por la institucionalización. Esto significa, reconocer que sociedad y Estado deben caminar juntos para que haya aceptación y legitimidad de sus actos administrativos y políticos. 3. Como crisis de la racionalidad, se entiende el "principio organizador" constituido de dos caras: afirmación de un dominio no político de clase y del desenvolvimiento en la institución del mercado. Se entiende que el Estado debe proteger la propiedad privada y al mismo tiempo cumplir con sus funciones sociales. Dicho concepto se retoma y se actualiza en una perspectiva foucaultiana con Ferreirinha I.; Raitz. T., 2010.

modelo de Estado era menos complejo, de tal modo que una de las principales preocupaciones del príncipe era la unificación de Italia y la manutención de esa unidad, ante las frecuentes amenazas de invasión extranjera. En este sentido, la gobernabilidad estaba vinculada a la capacidad del príncipe de mantener sus dominios territoriales y los súbditos bajo su control y protegidos de los enemigos. Para ello, colaborarían la *virtù* y la fortuna,[13] por las cuales el príncipe debería identificar las oportunidades y cuidar de su intervención, manteniéndose firme y sabio en la toma de decisiones. Observamos, de ese modo, que en Maquiavelo la gobernabilidad se restringe a la capacidad del príncipe para evaluar y crear condiciones, inclusive, para tomar las decisiones más favorables al fortalecimiento de su gobierno.

Entre las varias lecciones disponibles en su obra, subrayamos, ratificando el concepto de gobernabilidad expuesto antes, algunos "imperativos" que determinarán las condiciones, las actividades y las habilidades que deben ser desarrolladas y seguidas por el príncipe, teniendo en cuenta la gobernabilidad.[14]

2.1. El príncipe debe instituir milicias propias

Analizando los tipos de milicias, Maquiavelo afirma que las fuerzas con las que el príncipe conserva su Estado son propias o

[13] Ver en Maquiavelo, 2008: 112 - "Variando la fortuna y obstinándose los hombres en su manera de ser, ellos serán felices mientras ambas cosas estén de acuerdo, pero cuando ellas estén en descuerdo, serán infelices. Estoy convencido de lo siguiente: es mejor ser impetuoso que prudente, porque la fortuna es mujer, y es necesario para dominarla, golpearle y contrariarla. Se ve que ella se deja vencer más por los que actúan así que por los que actúan fríamente; y, como mujer, es siempre amiga de los jóvenes, porque son menos prudentes, más feroces y la dominan con más audacia."

[14] Entiéndase por Gobernabilidad las acciones del gobernante en usar las estrategias y tomar las decisiones necesarias para llevar a su administración a buen término.

mercenarias, o auxiliares o mixtas. Considera las mercenarias y auxiliares, inútiles y peligrosas. Visto que no son ligadas al príncipe, les falta disciplina y garantía de fidelidad. En este sentido, infieles, el príncipe retarda la propia ruina a medida que retarda el ataque.[15]

Identificamos que, en el contexto de Maquiavelo, el instituto primordialmente garantizador de la seguridad del Estado son las milicias, que, soportan al gobierno, y deben preservar la seguridad interna y servir de amenaza a cualquier posibilidad de invasión extranjera.

Vemos aquí aplicarse en las orientaciones del florentino, aquel concepto de gobernabilidad que involucra el conjunto de condiciones necesarias al ejercicio del poder y las condiciones estructurales de un determinado gobierno; que abarca la forma de gobierno y las relaciones entre los poderes.

Notemos que el príncipe se mueve por la conquista de reinos, muchos de esos adquiridos por la fuerza e imposición de su poderío militar. Rescatando a Foucault,[16] diríamos que esa gran tónica de preocupación con las milicias, el gran cuidado con posibles traiciones y el reconocimiento de la viabilidad de milicias propias (movidas por el patriotismo y fidelidad a su gobernante), se justifica en la fragilidad del modelo de gobernabilidad adoptado por el monarca: distante de los súbditos, violento y extraño a los habitantes del reino.

[15] Así se resume: "La república debe enviar sus propios ciudadanos y, cuando enviar alguien que no se muestre valiente, deberá sustituirlo; y, si fuere valiente, debe encuadrarlo en la ley para que no sobrepase los límites". (*Ibid*., p. 59) Con los auxiliares, la ruina es inevitable, pues "son todos unidos y obedientes al otro [...] en resumen, en los ejércitos mercenarios, lo más peligroso es la cobardía; en los auxiliares, la *virtù*. [...] En fin, los ejércitos de los otros o te caen por las espaldas, o te pesan o te aprietan. " (*Ibid*., p. 64, 65)

[16] Cf. Foucault, 1979: 279.

2.2. El príncipe debe demostrar ser poseedor de virtù

Éste ha sido uno de los puntos más críticos de la literatura sobre Maquiavelo: la demostración de una ética propia a la política, construida fuera de los patrones de la ética destinada a los miembros de la ciudad.[17]

Él, en la visión de algunos críticos,[18] hace apología a la perversión, falsedad, crueldad, entre otros. A fin de cuentas, a un monarca, que tiene poder de actuar como juzga conveniente

[17] Al tratar sobre los principados nuevos conquistados con armas propias y con *virtù*, esclarece que "un hombre prudente debe siempre seguir los caminos abiertos por los grandes hombres y reflejarse en los que fueron excelentes. Incluso no alcanzando su *virtù*, debe por lo menos mostrar algún indicio de ella y hacer como los arqueros prudentes que, juzgando muy distantes los retos que pretenden alcanzar y conociendo bien el grado de exactitud de su arco, orientan la mira para bien más alto que el lugar destinado, no para alcanzar tal altura con flecha, sino para poder, por medio de mira tan elevada, llegar al objetivo." (Maquiavelo, 2008: 23).

Para las que antes de conquistarse tenían sus propias leyes: "el medio más seguro para poseerlas es o destruirlas o en ellas habitar." (*Ibid*., p. 22). Sobre los nuevos dominios, conquistados con armas y fortuna del otro, aclara que encontrará dificultades para mantenerlo. Fue lo que le ocurrió a César Bórgia, que conquistó el poder gracias a la influencia del padre, el papa Alexandre VI, y no teniéndola lo perdió. "... quien no construye los fundamentos antes podrá hacerlo después, si tuviere gran *virtù*, pero con mayor dificultad para el arquitecto y peligro para la construcción." (*Ibid*., p. 28).

Al tratar sobre los que llegan al principado por actos criminales, recomienda que el conquistador examine las ofensas, que precisará ejecutar: "las injurias deben ser hechas conjuntamente a fin de que, siendo menos saboreadas, ofendan menos, mientras los beneficios deben ser hechos poco a poco, para que sean más bien apreciados." (*Ibid*., p. 41).

Al tratarse del principado civil, cuando el príncipe que llega al poder por el apoyo de sus conciudadanos, le es necesario "tener el pueblo como amigo; caso contrario, no tendrá remedio en la adversidad [...] Por ello, un príncipe sabio debe encontrar un modo por el cual sus ciudadanos, siempre y en cualquier tiempo, tengan necesidad del Estado y de él; así, ellos siempre le serán fieles. (*Ibid*., p. 45, 47).

—más allá de los designios divinos, de la moral constituida socialmente y señor de las propias leyes— ¿cuál límite puede existir a su acción?

Volviendo al espíritu de la obra, verificamos que él muestra la habilidad del administrador en saber tratar con los hechos favorables y desfavorables, en saber tomar la decisión cierta en los momentos de amenaza, cuidando de no revelar al pueblo, incapaz de soportar la crisis y los riesgos que de ésta advienen al Estado. Reafirma, así, la supremacía de los secretos de Estado.

A fin de cuentas, ¿qué espera el pueblo de un gobernante? Normalmente, que demuestre firmeza, ser bueno, preocupado por los suyos y fiel a sus promesas. ¿Todo eso es posible cumplirlo en estado de guerra?

He aquí por qué en Maquiavelo ése es otro imperativo a la gobernabilidad. Aunque Maquiavelo se haya sublevado en contra a la predestinación, elabora una concepción de flujo de la realidad dentro de bases deterministas, previsibles. Como si la realidad no tuviese una dinámica creativa que llevase a la alteración de su curso; como si el príncipe fuese capaz de prever y anticiparse a las situaciones de riesgo. Constatamos, en otra vertiente, que, incluso desarrollando la habilidad de lectura de la realidad, pautados en una racionalidad política, los equívocos ocurren, las decisiones tenidas como acertadas se muestran inadecuadas; nuevas formas de poder se van estableciendo alrededor del poder macro.[19]

[18] Cf. Skinner, Quentin. *Las fundaciones del pensamiento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 269-273.

[19] Cf. Foucault, 1997: 26.

2.3. El príncipe debe tener al pueblo temeroso y respetuoso a su autoridad

De las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son loados o vituperados, se destacan la calidad del príncipe de ser realista y de concebir una república o una monarquía como son en verdad, y no como se imaginan. Se suma a éstas, la necesidad de que el príncipe tenga prudencia para evitar escándalos por los vicios que tiene.[20]

En ese imperativo, verificamos la preocupación del gobernante con su imagen pública. En ese contexto, él apela a la rea-

[20] Pues, "se encontrará alguna cosa que parecerá *virtù* y, siendo practicada, llevaría a la ruina; mientras una que otra parecerá vicio, quien la practique podrá alcanzar seguridad y bienestar." (Maquiavelo, 2008: 74).

Sobre la crueldad y la piedad, es mejor ser amado que temido o mejor dicho ser temido que amado, afirma que el príncipe debe ser considerado clemente y no cruel, así, no debe temer la acusación de cruel cuando su propósito es mantener al pueblo unido y leal. El ideal del príncipe es ser amado y temido al mismo tiempo, entre uno y otro es más seguro ser temido, visto que los hombres aman de acuerdo con su albedrio, pero temen según la voluntad del príncipe. (*Ibid*., p. 80, 81)

Hay algunas cualidades que, incluso no poseyéndolas, debe demostrar tenerlas y valorarlas. También se debe evitar el desprecio y el odio. Argumenta que el príncipe necesita saber usar bien la naturaleza animal (escogiendo la raposa y el león); guardar la palabra dada, apenas, cuando eso no le perjudique. Es necesario saber disfrazar y ser un gran simulador y disimulador; debe parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso. Es necesario comprender que el príncipe nuevo no puede observar todas las cualidades que llevan a considerar a los hombres como buenos. Por esa razón, "para mantener el poder, poder actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión." (*Ibid*., p. 85). Odio genera odio; el desprecio resulta de actos como ser voluble, frívolo, afeminado, tímido e irresoluto. En este sentido, el príncipe debe temer dos cosas: internamente: sus súbditos, externamente: las potencias extranjeras.

Para estimarse a un príncipe, debe realizar grandes emprendimientos y dar de sí raros ejemplos: ser verdadero amigo o enemigo, a depender de las circunstancias, evitando mantenerse neutral. (*Ibid*. p. 105, 106).

lización de actos crueles, si es preciso; al reconocimiento del pueblo, que debe demostrar aceptación, mediante alabanzas, que animen el amor a su gobernante.

Para ello, la gobernabilidad exige conocimiento, sabiduría, discernimiento. Cuestionamos, sin embargo, ¿qué tipo de saber? ¿Bajo qué concepción de autoridad? Ante tantas prerrogativas de sumisión, ¿de cuáles derechos disponen los súbditos?

Dentro de la concepción de gobernabilidad aquí expuesta, ¿será que es aplicable la máxima "Los medios para el triunfo de las dificultades y la manutención del Estado nunca dejarán de ser juzgados honrosos, y todos los aplaudirán"?[21]

Foucault, en la *Analítica del poder*,[22] investiga las modificaciones ocurridas en el concepto de poder y los factores que las habrían propiciado. Según él, la representación del poder como cosa o posesión no constituye el resultado de la realización de una potencia de la que unos serían dotados, en detrimento de otros. Notemos que incluso el Estado se constituye de la confluencia de fuerzas infinitesimales y estrategias plurales que actúan en el seno de la sociedad. En este sentido, al tratarse del poder, importa detectar, situar su operacionalidad, su funcionamiento en redes, cómo transita entre los individuos en cuanto sus intermediarios, sin que éstos sean su lugar de origen o su reto privilegiado.[23]

Hemos concebido, desde los puntos suscitados, teniendo por referencia los "imperativos" a una gobernabilidad, que la teoría de Maquiavelo se circunscribe a un modelo cerrado de poder y de actuación política, como diría Foucault, "deducido de fuerzas terminales", justificado en una sabiduría, pero carente de una economía política, la cual sólo será percibido dos siglos después,

[21] *Ibid*., p. 85.

[22] Cf. Foucault, 1976: 109.

[23] Cf. Foucault, 1976: 26.

en la emergencia del desarrollo urbano, de la complejidad poblacional, de nuevos formatos de representación política, situándose, en este sentido, en una correlación de "fuerzas germinales", que entran en conflicto y, al mismo tiempo, se implican: el público y el privado, el gobernante y la soberanía popular, el saber del Estado y las necesidades sociales.

Por tanto, subrayamos, conforme a Foucault, que el problema de Maquiavelo no es la conservación del Estado en sí mismo. Él plantea, sí, mantener inmune la relación del príncipe con aquello sobre lo que ejerce su dominación. Es decir, pretende resguardar el principado como relación de poder del Príncipe sobre su territorio o su población.[24] Es frente a aquel nuevo formato, basado en "fuerzas germinales", oriundo de la "multiplicidad de artes de gobernar", y cuestionando la "unidad política de la soberanía", que una "genealogía de la gubernamentalidad" debe constituirse.[25]

3. ¿Por una nueva racionalidad política en la teoría de Maquiavelo?

Para analizar la teoría de Maquiavelo, con vistas hacia la gobernabilidad, utilizamos la lectura realizada por Michel Foucault,[26] con la teoría de la gubernamentalidad.[27] Registramos que, siendo Maquiavelo un teórico que construyó su obra desde los hitos

[24] Cf. Foucault, 2004a, p. 248.

[25] Cf. Foucault, Op cit., p. 130-132.

[26] Utilizaremos como principales sustentos la Obra Microfísica del Poder (1979) y algunos Registros de la edición de los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France intitulados Sécurité, territoire, population y Naissance de la biopolitique*, en 2004, los que realizan una modificación en su analítica del poder.

[27] Gubernamentalidad, correlato de gobernabilidad, es término adoptado por Foucault para referirse a la racionalización y técnicas de gobierno. Ese concepto será ampliado posteriormente.

políticos presentes en la historia, el análisis de la viabilidad de su teoría sobre la gobernabilidad para nuestros días, también necesita estar circunscrita a los hechos que marcan los nuevos tiempos. Incluso, porque el concepto de gubernamentalidad adquiere su sentido a través de los cambios que ocurren en ese proceso de estructuración del Estado.

Históricamente, constatamos que aquella búsqueda por la unificación de reinos (preocupación política de Maquiavelo) llega a su punto máximo con las teorías sobre el Estado y las experiencias absolutistas,[28] que se extendieron hasta inicios del siglo XVIII, siendo interrumpidas por las revoluciones que marcaron la historia de Europa y América.[29] Se instauraron sistemas totalitarios y dos guerras mundiales definieron bloques de poder, exigiendo, de las naciones, integración alrededor de ideologías políticas comunes. Por fin, el mundo se encaminó al predominio de experiencias republicanas democráticas, acomodadas en el formato del Estado de Derecho. Económicamente, el mercantilismo reemplazó el feudalismo y sirvió de soporte a la instauración del capitalismo, el cual se reelabora transitando de un modelo liberal a neoliberal, poniendo en jaque el papel del Estado y los rumbos de la gobernabilidad.

Con esos cambios en el nivel macro, ¿cómo se configuran el Estado y el poder? ¿Cuáles son los nuevos requisitos a la gobernabilidad?

Foucault afirma que esa sucesión de hechos, no en su linealidad, pero con la implicación de unos eventos en los otros, va a desarrollar modelos de gubernamentalidad: la

[28] Estamos refiriéndonos a la contribución de Thomas Hobbes para la edificación de teorías sobre el Estado.

[29] Hacemos referencia a las Revoluciones Francesa y Americana, primordialmente.

"proto-gubernamentalidad", desarrollada por el poder pastoral[30] (judío y cristiano); la "razón de Estado", que tenía como problema central la definición del tipo de racionalidad que debería orientar el poder soberano; "la razón económica", que no reemplaza a la razón de Estado, pero da un nuevo contenido a la misma, y dando, por ende, nuevas formas a la racionalidad de Estado",[31] se trata del liberalismo; por fin, la otra gubernamentalidad, considerada una variación intensificada del modelo liberal, el neoliberalismo.

Nuestra intención no es agotar el significado de esos modelos, sino actualizar la teoría de Maquiavelo, analizarla a partir de las reflexiones desarrolladas por Foucault, con esos modelos de gubernamentalidad, todos prometiendo una suerte de salvación a la humanidad.

3.1. La "Razón de Estado" en Maquiavelo

Con la noción de "gubernamentalidad", Foucault nos trae una referencia de inteligibilidad a adoptarse, al tratar con la relación política e individuos, libertad y gobierno, dominio y sumisión. De modo más abarcador, la gubernamentalidad puede ser comprendida como cuestión de poder. Así se explica Foucault:[32]

[30] El modelo del pastorado trata de una "salvación" con tenor religioso de redención de las almas. En la Modernidad, "salvaría" por medio de mecanismos políticos que enfocaban la manutención de la vida a través de la conservación de la salud y de la vitalidad de la población. Esto puede ser percibido en la implementación de medidas hacia la salud publica, higiene, alimentación y seguridad, en última instancia, buscando el equilibrio entre la tasa de natalidad y de mortalidad.

[31] Cf. Foucault, 2008a: 468.

[32] *Ibid*., p. 111-112.

> Por 'gubernamentalidad' entiendo el conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque compleja, de poder que tiene por meta principal la población, por énfasis mayor conocer la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por 'gubernamentalidad' entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo el Occidente, no cesó de conducir, y desde mucho tiempo, a la preeminencia de ese tipo de poder que podemos llamar de 'gobierno' sobre todos los otros: soberanía, disciplina, y que, por una parte, llevó al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno [y, de otra parte], al desarrollo de toda una serie de saberes.

En un cierto aspecto, la gubernamentalidad, tal cual la gobernabilidad, puede ser comprendida como el "conjunto constituido por instituciones —como la policía, por ejemplo—, que permiten ejercer una forma específica de poder y que tiene como meta la población."[33]

El modelo de gubernamentalidad que caracterizó la modernidad (entre el siglo XVI e inicios del XVIII) fue la "Razón de Estado".[34] Ahora, sin el vínculo con la teología cristiana y sin los grandes proyectos de salvación de la humanidad, restringe su actuación al gobierno de un rey soberano, edificando un reino y leyes. Interesa definir la figura del príncipe, la instrucción necesaria al conocimiento y dominio de las reglas que conducen al arte de gobernar.

Insertándose en ese formato, vemos definida la preocupación de Maquiavelo con la formación del príncipe, que debe conocer las necesidades de su tiempo, teniendo en cuenta la manutención de su reino. Dentro de ese modelo, la preocupación del monarca

[33] Cf. Santos, 2010: 227.

[34] Cf. *ibid*., 272.

tiene el alcance de su deseo de preservación de su autoridad sobre el territorio y todo lo que en él contiene.

Foucault corrobora con Maquiavelo en cuanto a la necesidad de conocimiento de los elementos necesarios a la manutención del Estado:

> Conocer los elementos que van a posibilitar la manutención del Estado, la manutención del Estado en su fuerza o el desarrollo necesario de la fuerza del Estado, para que no sea dominado por otros y no pierda su existencia perdiendo su fuerza o su fuerza relativa. O sea, el saber necesario al soberano será mucho más un conocimiento de las cosas que un conocimiento de la ley, son esas cosas que el soberano debe conocer, esas cosas que son la propia realidad del Estado.[35]

Ese conocimiento, sin embargo, en el contexto de Maquiavelo, estaba circunscrito a una visión sobre el poder unitario y circunstancial, en otros términos, el poder era visto como fuerza que influencia el comportamiento del otro, si es necesario, coacciona y le determina el accionar. En este sentido, predomina la idea de poder en cuanto a autoridad, y la del monarca en la conducción de la cosa pública.

Esa concepción, relacionada con el modelo de gobernabilidad que invoca la racionalidad en el acto de gobernar, va a conducir al cálculo, a la racionalidad política que trata con el binario individuo[36] —población y los demás elementos a ellos relacionados. Buscando preservar ese modelo de gubernamentalidad, el Estado trae para sí el control de todas las esferas de su

[35] Cf. Foucault, 2008a: 365.

[36] Ese énfasis al gobierno del individuo llega a la política renacentista como "economía política", teniendo como referencia el modelo del padre que gobierna la familia.

dominio, instituye dos conjuntos tecnológicos: el sistema diplomático-militar y la policía, a fin de cuentas, en esa concepción de gobierno, nunca se gobierna demasiado. Maquiavelo explica bien ese recurso. Él se hace presente en algunas de sus lecciones, imperativas a la gobernabilidad del monarca. Esa técnica de dominio, al mismo tiempo en que es fuerza, puede entenderse como fragilidad. Así lo explica Foucault: "... en la medida que es una relación de exterioridad, ella es frágil y estará siempre amenazada, exteriormente por los enemigos del príncipe que quieren conquistar o reconquistar su principado e internamente, pues no hay razón *a priori*, inmediata, para que los súbditos acepten el gobierno del príncipe".[37]

Esas observaciones de Foucault se justifican en la visión de que —sea el príncipe heredero, sea el príncipe nuevo— no tienen la seguridad de su gobierno garantizada. Ellos llegan al poder por un proceso sucesorio (un poder donado, donde no se muestran presentes las cualidades del monarca), o mediante la imposición de un dominio (fruto de alianzas, del interés por la posesión de un reino extraño, que no le pertenecería sin la utilización de la fuerza en la conquista).

Dichos elementos desarrollan una imagen de gobierno exterior, extranjero, extraño al pueblo dominado. Ésas son algunas de las razones que hacen, ya desde su constitución de poder, a la gobernabilidad elaborada por Maquiavelo, frágil, constantemente amenazada por las fuerzas enemigas externas, además de frecuentemente puesta a prueba ante la recusa de la autoridad por parte de los pueblos conquistados, visto que no establece relaciones de mayor aproximación con sus súbditos, no hay unidad administrativa, confianza y, conforme ponemos de relieve, se encuentra basada en el fortalecimiento del poder policíaco.

[37] Foucault, 1979: 279.

Esa fuerza puede convertirse en debilidad, a medida que la "economía política" ya no atiende más al gobierno del territorio y de las cosas, que las relaciones se hacen complejas y se instaura la concepción de población amparada por referencias jurídico-filosóficas.

3.2. Una racionalidad política

Inclusive reconociendo que el florentino construye una lógica propia para explicar el poder, sus formas de conquista y manutención del dominio, algunos[38] interpretan sus explicaciones como frágiles por su aspecto de exterioridad (ya mencionado anteriormente), y por construir una singularidad transcendente del príncipe, al definir que él es el único apto para gobernar. Esa ética de la política de Maquiavelo aborda el concepto de gobierno de modo estricto. Conforme acentuamos anteriormente, afirma una "relación unitaria del monarca" con su principado. Es de él que parten todas las decisiones, los criterios de evaluación del bien y del mal; del justo y del injusto. Prevalece su saber y su querer sobre los rumbos del reino. El territorio con los súbditos se ve como posesión, que, sea por mérito o donación, le pertenecen y, por tanto, de los cuales puede disponer como bien le guste, en la búsqueda por la manutención del dominio.

Esa postura diverge de la defendida por La Perrière.[39] Al analizar a Maquiavelo, el autor habla de una discontinuidad del gobierno. Ratificando esa visión, Foucault así expone las prácticas de gobierno:

[38] La Vayer, Foucault, La Perrière.

[39] Autor que sirve de base para algunas de las concepciones de Foucault, principalmente, de la noción de gobierno. Él entiende que todos gobiernan y que hay una multiplicidad de prácticas de gobierno. (Santos, 2010:158).

> Por un lado, son prácticas múltiples, ya que mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo, el profesor en relación al niño o al discípulo; hay, por tanto, muchos gobiernos en relación a los que lo del príncipe que gobierna su Estado, no es más que una de las modalidades. Por otro lado, todos esos gobiernos son interiores a la propia sociedad o al Estado. Es en el interior del Estado que el padre de familia va a gobernar su familia, que el superior del convento va a gobernar su convento, etc. Hay, por tanto, al mismo tiempo, pluralidad de las formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno en relación al Estado, multiplicidad e inmanencia de esa actividad, que opone radicalmente a la singularidad transcendente del príncipe de Maquiavelo.[40]

Expuestas esas prácticas de gobierno, referimos una lección que en Foucault es primordial, al tratarse de gubernamentalidad: el Estado tiene la opción de gobernar desconsiderando la multiplicidad de formas de gobernar, las que transitan en el tejido social, en el interior del Estado. No obstante, se evidencia, cada vez más, que en el Occidente no fue la población que se hizo estatizada; fue el Estado que se hizo gubernamentalizado, cuando desarrolló instituciones, técnicas, cálculos y reflexiones de poder que tenían a la población por meta. Esto porque,

> A cada momento son las tácticas de gobierno que permiten definir lo que es de la competencia del Estado y lo que permanece fuera de ella, lo que es público y lo que es privado, lo que es estático y lo que es no estático. Así [...], solo es posible comprender la sobrevivencia y los límites del Estado teniendo en cuenta las tácticas generales de la gubernamentalidad.[41]

[40] Cf. Foucault, 2008a: 124.

[41] Cf. *Ibidem*, 112.

Por lo tanto, la visión sobre la discontinuidad[42] en Maquiavelo estaría enfatizando demasiado énfasis el territorio y dándole poca atención a las fuerzas de poder que integraban su reino, las que, sin ser necesariamente rivales, amenazaban a su gobierno; aparte de él, en cuanto estar ligadas a la economía, a las reglas sociales, a la religiosidad, a un saber que refrendaba las relaciones entre ellos.

En la visión de Foucault, cuando la unidad[43] del poder se encuentra comprometida, hay siempre la posibilidad de edificación de un poder paralelo, pues el poder genera siempre su contrario: el contrapoder. Se justifica aquí el estado de constante vigilancia a que Maquiavelo sometió a su príncipe, y éste es resultado de la mencionada discontinuidad.

3.3. Población como fuente de racionalidad del Estado

Vimos que la gubernamentalidad de la "Razón de Estado" privilegió la soberanía del monarca en detrimento de la población, limitando el reino al

> conjunto constituido por los súbditos y el territorio, pero como la relación del príncipe con lo que él posee, con el territorio que heredó o adquirió, con los súbditos que le son sumisos. Y ese principado como relación del príncipe con sus súbditos y su territorio, es

[42] Esta reflexión sobre la continuidad en el ámbito del poder viene a aclarar que, entendiendo las fuerzas de gobierno en su multiplicidad, asume formas continuas de manifestación: ascendente (arte de gobernar que pasa del gobierno en sí, de su familia hasta llegar al Estado), y descendiente (arte de gobernar en que el gobernante se presenta como espejo para la conducta de los individuos o de las familias). (Cf. Santos, 2010:159).

[43] Significa el modo en cómo los elementos que constituyen el poder interaccionan entre sí.

> eso que se trata de proteger, y no directamente, o inmediatamente, o fundamentalmente, o primeramente, el territorio y sus habitantes. Es ese vínculo frágil del príncipe con su principado que al arte de gobernar, al arte de ser príncipe presentada por Maquiavelo debe tener como objetivo.[44]

Empero, esa misma racionalización del Estado acabó desarrollando una "economía política" provocada por la expansión demográfica del siglo XVIII; no más centrada en el modelo económico de la familia, sino teniendo a las familias como instrumento de gobierno de la población. Ésta servirá, sin que sepa, de parámetro para indicar el comportamiento sexual, demografía, consumo, etcétera, en fin, será la fuente indispensable al gobierno en la promoción de salud, control de natalidad, redimensionamiento de flujo, riqueza y bienestar. No obstante, la población "aparece como consciente, en faz del gobierno, de aquello que ella quiere, e inconsciente, también, de aquello que se le quiere hacer a ella."[45] Vemos a la elaboración de una nueva gubernamentalidad, "l*a razón económica",* que surge sin sustituir a la Razón de Estado, sino dando un nuevo contenido a ésta; inclusive, añadiendo nuevas formas a la racionalidad de Estado.

Por tanto, para gobernar de manera racional y reflejada, el gobernante deberá integrar, como objeto a su saber, a la población y los procesos que le circundan. Es en este sentido que se constituye la "economía política", cuando la población se reconoce como uno de los elementos fundamentales de la riqueza. Estamos ante la transición de estructuras de la soberanía hacia las estructuras del gobierno. Resáltese, sin embargo, que esa transición no se da en un proceso de eliminación de la soberanía y de los instrumentos de disciplina. Ocurre, de hecho,

[44] Cf. Foucault, *op. cit*., p. 122-123.

[45] Cf. Foucault, 2008a: 109.

de un redimensionamiento: en las sociedades del gobierno, la soberanía, las disciplinas y la gestión gubernamental estarán articuladas.

Constatamos, por tanto, que ocurre el reconocimiento de las fuerzas de gobierno múltiples, éstas constituyen a la población, que será la meta del gobierno y fuente de riqueza. Resta evaluar el lugar que el Estado ocupa, frente a esa población que tiene conciencia de sus intereses, pero se muestra inconsciente de las técnicas de gobierno (porque actúa con "mano invisible"). Estamos ante la Teoría del Liberalismo, la cual tiene como criterio de gobernabilidad, el incentivo a la iniciativa individual y la concepción de que el Estado gobierna demasiado. La prerrogativa, por tanto, es economía máxima.

Si la simple existencia del Estado, con su tecnología de gobierno, ya es reflejo de su acción gubernamental, críticos liberales suscitan cuestionamientos acerca de la necesidad del Estado, ante una sociedad civil autosuficiente y la visión que se disemina sobre gastos innecesarios, realizados por la máquina estatal.

Entendemos que el Estado ya no se toma como finalidad última de las actividades gubernamentales, conforme se experimentaba en la gobernabilidad de la "Razón de Estado", modelo seguido por Maquiavelo, que se fundaba en el saber sobre las técnicas de formación del príncipe, insertando en ésta el fortalecimiento del Estado Policíaco, como garantía de manutención del reino. En este formato, ¿el Estado consigue tener el control total en el ámbito interno y externo, involucrando la vida de los súbditos y su dinámica, inclusive las estrategias de conquista de las naciones extranjeras? ¿De qué modo regula los intereses particulares? ¿Contención por la fuerza?

Conforme a Foucault, la sabiduría de la gubernamentalidad liberal está exactamente en asegurar el complejo juego entre los intereses particulares y garantizar la libertad suficiente para que

este juego pueda acontecer.[46] La cuestión que retorna al debate es: ¿intervención del Estado y en qué medida? ¿Intervención en qué sectores?

El Estado se tornó mínimo. Frente a los desafíos puestos por el mercado, se actualizó en el incremento a la multiplicidad de iniciativas de la sociedad civil. No obstante, frente a las amenazas a la libertad, los costes inflacionarios de su manutención y las ideologías nazifascistas que circundaban, resurgen ideales del Estado Policíaco, el liberalismo implanta mecanismos económicos y políticos visando la garantía de la libertad económica. Se instituye, por tanto, el Neoliberalismo como nueva racionalidad de gobierno. Ahora, la gran cuestión traída por el neoliberalismo es: "¿una economía de mercado puede servir de modelo y forma para el Estado?"

Los métodos neoliberales de gobierno deben ser vistos como parte de una "nueva programación de la gubernamentalidad liberal". O, antes, como una "reorganización interna" que cuestiona no al Estado sobre cuánta libertad concederá a la economía, sino a la economía acerca de qué modo la libertad comercial puede desempeñar "un *rol de estatización*" que permita "fundar efectivamente la legitimidad de un Estado".[47]

En este sentido, se anuncia una concepción de poder que no está limitadao a universos singulares del tipo: gobierno, gobernados; monarca, súbditos; se muestra, más allá de la demarcación de la autoridad, la experiencia de poder que adquiere sentido en la relación entre sujetos que ocupan lugares distintos, funciones distintas, pero complementarias; esto, además de representar un nuevo modo de administrar las relaciones en sociedad, constituye una nueva concepción de relaciones, provocadas por nuevas

[46] *Ibid*.

[47] Cf. Foucault, 2008b: 127.

experiencias: la sociedad civil y el "homo economicus";[48] los que, además de limitar la soberanía del Estado, pretenden destituirla, ya que no es en la estructura ideológico institucional que el poder se forma y se mantiene, sino en las relaciones humanas.

Ante lo que hemos reflejado, admitimos que la política en la contemporaneidad, aún tiene mucho de la marca de Maquiavelo: centrada, no más en la figura del monarca, sino en la figura de los partidos, de los grandes líderes en la administración de los Estados actuales, de los grupos de representación. Reconocemos que esa práctica se repite a través de la imposición de voluntades, de los intereses en conflicto y de las prácticas de negociación, como recurso que viabilice la gobernabilidad, ante un poder central bajo presión o, por qué no, rehén de los caprichos e intereses de grupos diversos, a los que no quiere ceder, sino que necesita considerarlos en sus decisiones, como cuestión de sobrevivencia. He aquí algunos de los nuevos desafíos puestos a la gubernamentalidad, término más adecuado a una racionalidad política.

Consideraciones finales

Maquiavelo, con *El Príncipe*, entra a la historia de los grandes pensadores políticos, contribuye con una teoría para la gobernabilidad del Estado, traza imperativos que, al transmitir un saber sobre cómo gobernar, contribuye en la conquista y preservación de reinos. Su construcción teórica es inédita, en la metodología que utiliza y en su contenido. Consigue establecer marcos referenciales distintos de los utilizados en su época: rompe con la tradición en cuanto al modo de gobernar; enseña que la política tiene leyes propias, no dependientes de la moral y de la religión. No obstante, aunque inédito en los aspectos mencionados, se inserta

[48] "É *aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros*" (*Ibidem*, 369).

en el objetivo teórico de su época: reproduce en su obra el formato de gubernamentalidad de la "Razón de Estado", con mucho de la tecnología de gobierno por ésta adoptada. Se muestra preocupado con una literatura que preparase al príncipe, proponiendo un gobierno pensado para el dominio del territorio y súbditos dentro de la lógica de la soberanía del monarca, diseminando el saber sobre el poder policíaco, como condición de conquista y manutención del reino. Al desarrollar ese saber y esa tecnología de gobierno, reafirmó un modelo pautado en el poder externo y unitario del monarca, se volvió hacia la racionalidad de éste, en detrimento de la población, desconsideró que existen múltiples fuerzas de gobierno actuando; o, si reconoció su germen, por temor, resolvió inhibirlas, ya que ha desarrollado un modelo de Estado en constante situación de amenaza, fragilizado, sometido al riesgo del golpe, de la traición. ¿Cómo pensarse en una república en estos moldes? ¿Cómo avanzar del principado e insertarse en otra racionalidad de gobierno, con ese formato?

Maquiavelo entiende el Estado y su gobernabilidad por la integración del poder del monarca con todo lo que constituye su reino y, no el contrario como nosotros lo defendemos: el Estado que se tornó gubernamentalizado en cuanto desarrolló instituciones, técnicas, cálculos y reflexiones de poder que tenían la población por meta.

Aunque no hubiese desarrollado una política pautada en la ética del gobernante, aun así, construyó una ética para la política: basada en la autoridad del monarca, en su saber, en sus valores y en el uso de las tecnologías de Estado, pretendiendo la manutención del reino, antes de cualquier otro factor.

En ese sentido, Maquiavelo realizó una discontinuidad de gobierno, visto que no propone un modo de gobernar que, en una perspectiva de continuidad ascendente, partiese del modelo del gobierno de sí, de su familia hasta llegar al Estado; o incluso

descendiente, que su modo de gobernar fuese espejo de conducta para los individuos o para las familias. En este aspecto, parecería que entender y seguir los imperativos destinados al príncipe, podría colocar a los súbditos en condición de rivalidad con el Estado, más que de continuidad. Podría llevar al ejercicio de un poder que no le competía, que podría exigir un conocimiento, del que ellos no disponían. En otra vertiente, enseñaría que existen dos éticas y que aquéllos deberían circunscribirse a la ética de los "sumisos".

Maquiavelo no se dio cuenta, sin embargo, que siendo la historia cíclica, el aprendizaje circula y las técnicas de dominio pueden revertirse en técnicas de defensa.

Incluso utilizando dos terminologías, gobernabilidad y gubernamentalidad para tratar de las técnicas, instituciones, saberes y razón de gobernar, ellas tienen un punto distintivo. En Foucault, gubernamentalidad resulta de un esfuerzo teórico para pensar razones de gobierno en diversos momentos de la historia y de la gente.

Es por esas razones que entendemos que la gubernamentalidad es el término más adecuado para aplicarse al gobierno de los Estados actualmente. Más adecuado para comprender las varias configuraciones que el acto de gobernar ha asumido en su relación con la población y sus intereses, y con la economía.

Dentro de esa lógica de poder en cuanto relación, es posible ver cómo la gubernamentalidad en los días actuales funciona: en la atención a una complejidad de elementos para la toma de decisiones, visto que es exigencia el entendimiento de las demandas de los varios sectores de la sociedad; tener que pautarse en principios predefinidos para la conducción de la cosa pública, y transitar entre la inmovilidad de los principios jurídico-filosóficos y lo más viable para la manutención del Estado, frente a los riesgos con los que tiene que tratar, en todo instante, en el

ámbito económico, de relaciones internacionales y de defensa de la paz y bienestar de su nación.

Según hemos puesto de relieve, al igual que los modelos de gubernamentabilidad no se excluyen, sino que persisten de algún modo junto a los nuevos modelos, otro tanto cabría decir en relación con las ideas de Maquiavelo: transitan en los diversos ambientes, en las diversas experiencias de poder que las invocan frecuentemente. Pero ya no en el sentido de imperativos a los gobernantes y a la gente, tal y como se había impuesto en la formación del príncipe.

Referencias

Bobbio, N.; Matteucci, N; Pasquino, G. Governabilidade In Dicionário de Política. 11ª edición. Brasília: Ed. Unb, 1998; p. 547-555.

Candiotto, César. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. Filosofia Unisinos, RS; 11 (1): 33-43, Jan/Abr, 2010.

Costa, Nelson Nery. Maquiavel In Curso de Ciências Políticas. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2001, p. 71-86.

Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e Punir*. 11a edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Resumo dos Cursos do College de France, 1970-1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Segurança, Território, População*. Curso dado en el *College de France* (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado en el *College de France* (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

Ferreira Filho, Manoel Gonçalves. A democracia no limiar do século XXI. São Paulo: Saraiva, 2001.

Ferreirinha, Isabella Maria Nunes; Raitz, Tânia Regina. Revista de Administração Pública (RAP — Rio de Janeiro 44(2): 367-83 MAR./ABR. 2010.

Maquiavelo, Nicolau. *O Príncipe*. Trad.: Maria Julia Goldwasser. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Mosca, Gaetano. Maquiavel IN História das Doutrinas Políticas. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 6ª Ed, 1983.

Nogueira, Marcos Aurélio. Para uma governabilidade democrática progressiva. Lua Nova, No. 36, 1995. Disponible en: http://www.scielo.br/pdf/ln/n36/a07n36.pdf, accedido el 25/02/2013.

Santos, Rone Eleandro dos. Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault. Dissertação de Mestrado-Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

Skinner, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 269-273.

Weffort, Francisco. Maquiavel In Os clássicos da Política. Ática: São Paulo1995, v. 2.; p. 11-50

El otro Maquiavelo: la dimensión simbólica de la política

César Cansino
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Que Maquiavelo haya sido tan maquiavélico es algo que prácticamente ninguna tradición de pensamiento de la modernidad, salvo alguna rara excepción, le ha perdonado al escritor florentino durante quinientos años. Y es que tanto realismo como el que satura las páginas de su obra más emblemática, *El Príncipe*, abruma y afrenta a una filosofía occidental que en buena medida permanece instalada en un idealismo reificador y mojigato con el que justifica, además, su propia razón de ser. En efecto, para una filosofía política que durante cinco siglos ha buscado afanosamente las claves superiores de un orden social justo, donde lo justo no es otra cosa que vivir de acuerdo a ciertos cánones morales de convivencia que posibiliten la plena realización de todos, el realismo de Maquiavelo resultaba demasiado *pedant*, un pensamiento distópico poco atraído por los fines superiores del ser y muy ensimismado en el puro y desnudo poder, que como tal está en las antípodas de cualquier floritura o devaneo ético.

Sin embargo, más allá de los clichés con los que suele asociarse a *El Príncipe* de Maquiavelo, el presunto maquiavelismo del florentino, que el vulgo terminó definiendo como lecciones despiadadas para conquistar, ejercer y conservar el poder, pasando para ello sobre quien haya que pasar y empleando los medios más idóneos sin reparo alguno en los posibles perjuicios que el ejercicio del poder pudiera tener para terceros, aún es motivo de dilucidación. Para empezar, como se ha reconocido en innumerables ocasiones,[1] quedarse sólo con el Maquiavelo de *El Príncipe* no le hace justicia a un pensador que mostró gran erudición filosófica y sensibilidad historiográfica en otros trabajos de su autoría, y que lamentablemente nunca alcanzaron los reflectores que iluminaron sus famosos consejos al Soberano, como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra en la que podemos reconocer un Maquiavelo interesado en desentrañar los alcances normativos y prácticos de la república romana antigua y que, lejos de perderse en los tiempos medievales para nunca jamás, bien podrían —piensa Maquiavelo— seguir inspirando y sustentando sociedades más virtuosas y prósperas en una época renacentista que estaba por parir a los Estados-nación modernos. En segundo lugar, el peso de las interpretaciones maquiavélicas de *El Príncipe*, generadas durante cinco siglos, es tan abrumador que terminó eclipsando cualquier otra interpretación que desafiara la pertinencia de aquéllas, siendo que, valga la expresión,

[1] Véase, por ejemplo, J.A.G. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and theAtlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; M. Viroli (ed.), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Turín, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004; R. del Aguila y S. Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2006; M. Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2000; C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2010; J. Sánchez-Parga, *Poder y política en Maquiavelo*, Rosario, Homo Sapiens, 2005.

no todo en *El Príncipe* de Maquiavelo es maquiavélico, como han reconocido muchos estudiosos de sus ideas.[2]

Es aquí precisamente donde pretendo moverme en este ensayo, pues más allá de los consejos cargados de realismo al príncipe, encuentro en Maquiavelo algunas intuiciones geniales y ciertamente muy avanzadas para su tiempo, que nos permiten desentrañar algunos aspectos inherentes a las democracias de los modernos. Más específicamente, sostengo que la división perenne e irresoluble que establece Maquiavelo en *El Príncipe* entre los "grandes" (los poderosos, los pudientes, los adinerados, etcétera) y el "pueblo" (el resto de la sociedad), tiene un valor simbólico de la mayor importancia para comprender no sólo las tensiones que anidan en todas las sociedades habidas y por haber, sino también la propia actividad política, entendida en este contexto discursivo como la expresión de esas tensiones a sabiendas de que nunca podrán conjurarse plenamente. Con ello sostengo que hay en *El Príncipe* no sólo un discurso explícitamente dirigido al soberano, sino también, entre líneas, al pueblo, lo cual sólo se puede apreciar a condición de desenfadarnos un poco del peso de las interpretaciones maquiavélicas, sin que eso signifique cancelar o refutar lo mucho que indudablemente tienen de verdad.

Cabe señalar que mi búsqueda intelectual en este ensayo se nutre de algunas orientaciones metodológicas que he desarrollado en varios trabajos precedentes, con el objetivo de incursio-

[2] Véase, por ejemplo, E. Serrano Gómez, "Maquiavelo más allá del maquiavelismo", en *Metapolítica*, México, núm. 23, mayo-junio, 2002, pp. 63-73; C. Lefort, "Maquiavelo no es un técnico de la política", en *Metapolítica*, México, núm. 23, mayo-junio, 2002, pp. 55-60; H. Arendt, "Una bitácora para leer a Maquiavelo", en *Metapolítica*, México, núm. 23, mayo-junio, 2002, pp. 38.45; R. Sánchez Benítez, "Maquiavelo y el mal", en *Metapolítica*, México, núm. 23, mayo-junio, 2002, pp. 97-105.

nar en el pensamiento de los clásicos.[3] En particular, sostengo que la mejor relación que podemos mantener con los clásicos es convertirlos en nuestros contemporáneos; es decir, descurtir sus obras y dialogar con ellos desde los problemas inherentes a las circunstancias actuales que nos han tocado vivir. De hecho, un pensador se vuelve clásico en la medida que las reflexiones que hizo para su tiempo siguen estando vigentes y resultan sugerentes para comprender mejor nuestro presente, o sea, el aquí y ahora. Con una reflexión al respecto abro este ensayo, para después dar paso a la interpretación personal que sobre *El Príncipe* pretendo arriesgar aquí, y concluir con lo que considero son algunas lecciones intemporales de esta obra tan cautivante como intrigante.

I. Volver a los clásicos

La historia de las ideas que no se plantea problemas presentes a la hora de incursionar en el pensamiento de un clásico es pura y estéril escolástica, un ejercicio intelectual de iniciados del que sólo se ocuparán otro puñado de iniciados, en un diálogo de sordos excitados. Estoy convencido de que demasiado textualismo o contextualismo o demasiada hermenéutica o exégesis, inhibe la imaginación creativa que debería motivar la lectura de un clásico.[4] Es por eso que sostengo que, para que valga la pena leerlos, a los clásicos hay que hacerlos nuestros contemporáneos, dialogar con ellos desde nuestras circunstancias, sin

[3] C. Cansino, *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, Cepcom, 1998; C. Cansino, "Hannah Arendt, lectora de los clásicos antiguos y modernos", en *Metapolítica*, México, núm. 13, enero-marzo, 2000, pp. 110-119; C. Cansino y V. Alarcón (eds.), *Carl Schmitt. Enfoques críticos*, México, UAM-Iztapalapa, 1987.

[4] Véase C. Cansino, *Historia de las…*, *cit*., pp. 11-24.

las pretensiones hiperespecializadas o eruditas de los iniciados. Como he mostrado en otra parte, las interpretaciones más ricas y sugerentes de los clásicos han sido aquellas en las que sus creadores intelectuales buscaban en los pensadores del pasado algunas claves para intervenir en su propio presente. Pienso, por ejemplo, en la lectura que de Aristóteles realizó Hannah Arendt, quien encontró en aquél la sabiduría necesaria para repensar a la política en nuestros tiempos y concebirla como el lugar decisivo de la existencia humana, como la acción en libertad; o en la lectura de Thomas Hobbes por parte de Carl Schmidt, quien encontró en aquél las ideas-fuerzas que sustentan y dan viabilidad a los Estados de excepción, como el nacional-socialismo en su tiempo.[5]

No deja de ser curioso constatar que los clásicos resurgen con nueva fuerza cada vez que se intenta soslayarlos para colocar en su lugar a otro tipo de producción de saberes, como las ciencias sociales con sus excesos positivistas o la filosofía analítica con sus excesos metafísicos, tan de moda en los claustros de filosofía actuales. Pero resulta que ni las ciencias sociales ni la filosofía analítica han podido culminar con algún éxito su pretensión de convertirse en faros de la verdad. De ahí precisamente el renovado interés que despiertan los clásicos. Pongo un ejemplo, la democracia en Estados Unidos ha motivado todo tipo de estudios científicos especializados, pero ninguno de ellos ha podido esclarecer con más elocuencia que *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville las razones de su perdurabilidad y los misterios de su eficacia, pese haber sido escrito a principios del siglo XIX.[6]

[5] C. Cansino, "Hannah Arendt…", *cit*., pp. 110-111; C. Cansino, "Carl Schmitt y la doctrina del Estado absoluto", en G. Ávalos Tenorio y M. D. Paris (eds.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco, pp. 289-300.

[6] Véase, C. Cansino, *La nueva democracia en América*, México, Juan Pablos, 2013.

A aquellos pensadores que han resistido el resplandor cegador de una *Ciencia* capaz de determinar los fines últimos de la sociedad y la política, hemos de darles pues, la razón de sus reservas.[7] Pero eso no significa que en su lugar debamos entronizar a la filosofía política, hoy tan acartonada y vacía de vida política, como la propia ciencia política, como nueva administradora de la Verdad.[8] Lo realmente valioso ahora es hacer resurgir una nueva dignidad para el pensamiento político, en su riqueza individual, sin las camisas de fuerza del método científico y las anteojeras de la filosofía analítica.

Entonces, si hemos de volver a los clásicos, habrá que hacerlo más allá de sus contextos y tiempos, o sea más allá de cualquier historia historicista, con un espíritu tentativo e indagatorio, desde nuestro presente y nuestra circunstancia.[9] Esto no debe interpretarse necesariamente como una opción a favor o en contra de los clásicos, sino como una crítica a una atmósfera intelectual que desde hace años ha convertido al saber sobre lo político en un asunto pragmático al margen no sólo de la historia de las ideas, sino de lo que dijeron sobre la política los grandes pensadores.[10] En ese sentido, soy de los que considera que es imposible pensar, sobre todo pensar lo político, sin la lectura de los clásicos.[11]

[7] Sobre la obsolescencia de las ciencias sociales véase C. Cansino, *La muerte de la ciencia política*, Buenos Aires, Sudamericana, 2008.

[8] He entregado recientemente a la imprenta un libro intitulado *La muerte de la filosofía política*.

[9] Véase A. Maestre, "¿Cómo leer a los clásicos? El alcance político de la lectura y la modelación lectora del pensamiento", en *Metapolítica*, México, núm. 13, enero-marzo, 2000, pp. 11-26.

[10] Véase D.M. Ricci, *The Tragedy of Political Science*, Londres, Yale University Press, 1984.

[11] Véase C. Cansino, *La muerte de la*…, *cit*., pp. 255.271.

Lo que hace a un autor del pasado actual, o sea clásico, no es tanto que supiera responder acertadamente a los problemas de su tiempo, cuanto que sus respuestas, a unas circunstancias totalmente ajenas a las nuestras, aún pueden valorarse para que nosotros respondamos a los problemas de nuestro tiempo. La actualidad de un clásico no reside en una posible intemporalidad de su verdad, sino en los modos y procedimientos que nos aporta para alcanzar cierta verosimilitud. Nadie lo ha dicho mejor que Merleau-Ponty: "Frente a la búsqueda de los saberes eternos, frente a los que destacan lo irreductible de los Maestros…, lo que cuenta es la vida literaria o filosófica (pensante) que llamamos Cervantes o Descartes, o sea la obra que nos ayuda a pensar aquí y ahora".[12] Lo importante no son pues las preguntas y las respuestas, sino la forma de responder de un autor, en sintonía con su propia peripecia biográfica. Como alguna vez dijo Hegel: "Estudiando a un clásico no aprendemos una verdad, sino la manera de descubrir verdades", o como sostuvo Kant: "No se aprende filosofía sino a filosofar".

Llegados a este punto, sostengo que sí es posible leer a un clásico más allá de la veneración acrítica del texto. Sí, a condición de abandonar el ensimismamiento filosófico, el verse permanentemente al ombligo, esa perversión que lleva al filósofo a olvidar que la realidad es inagotable, y la vida breve (también la vida del filósofo); es decir, adoptando una posición más escéptica y relajada, pues parece que al profesional de la filosofía le resulta intolerable reconocer que la vida es breve, pero más intolerable le parece que la filosofía nos permita vivir esa brevedad con cierto talante de inmortalidad.[13]

[12] M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 157.

[13] Véase al respecto A. Maestre, "¿Cómo leer…?", *cit*., p. 17.

II. Volver a Maquiavelo

Es indudable que de todos los clásicos, Maquiavelo ocupa un sitial destacado como interlocutor de varias generaciones de lectores de su obra, al grado de que ésta ha propiciado todo tipo de interpretaciones, muchas veces contradictorias entre sí. Hoy resulta muy difícil distinguir entre lo que realmente dijo Maquiavelo y las múltiples variedades de maquiavelismo, que se mueven entre el rechazo y la diatriba, el elogio y la exaltación. Como suele decirse: "Dime cómo interpretas a Maquiavelo y te diré quién eres".

Pero, ¿en dónde reside la variedad de interpretaciones de Maquiavelo? Sin duda, en su realismo político, el cual no debe confundirse con el cinismo que caracteriza al adjetivo "maquiavélico" del lenguaje cotidiano. Se trata de un realismo basado en el rechazo al principio metafísico, según el cual existe un solo principio capaz de dar cuenta de lo existente y que, por lo tanto, propone asumir que el primer atributo de lo real es su complejidad. Como hombre dominado por una vocación práctica, Maquiavelo rechaza cualquier pretensión de acceder a una teoría coherente, capaz de agotar la pluralidad de facetas de la vida social, como sí lo hicieron un San Agustín o un Vico, para referirme a dos pensadores casi contemporáneos de Maquiavelo. Su objetivo intelectual era más bien fortalecer la capacidad de juicio ante las circunstancias siempre cambiantes de la dinámica política. En ese sentido, su teoría sobre el poder es lo opuesto a los sistemas ideológicos o filosóficos. Su propósito no es ofrecer seguridades o certezas, sino enfrentarnos a la experiencia de la incertidumbre ligada a la acción. De ahí que su obra suscite tantas interpretaciones y reacciones, pues es un pensamiento abierto a la contingencia.

Casi sin darnos cuenta, al encontrar en el realismo la clave de la vigencia intelectual de Maquiavelo, hemos entrado en la disputa de interpretaciones que la obra del florentino ha generado durante 500 años, cuestión que en ningún momento me he propuesto emprender en este escrito. Mi intención es más modesta, la de ofrecer una clave de lectura personal de *El Príncipe*, obra en la que encuentro algunas lecciones intemporales sobre la dimensión simbólica de la política, que no es otra cosa que lo que los individuos desean y anhelan para proyectarse en su comunidad, desde los imaginarios simbólicos que construyen colectivamente, la tradición, la historia y todo aquello que los aproxima o divide. Huelga decir que mi lectura está motivada por problemas del presente, como la siempre deseada y nunca acabada construcción de ciudadanía, incluso en las democracias más avanzadas del planeta. Mi punto es que hay en Maquiavelo algunas intuiciones en esa dirección que nos llevan a colocar el conflicto perenne que cruza a las sociedades como un punto de partida para entender los límites y alcances de la vida pública, ahí donde se han conquistado los derechos más elementales de los seres humanos. Desde esta óptica, habría incluso que repensar la concepción del poder que convencionalmente se reconoce en Maquiavelo, pues si el poder se funda en el conflicto irresoluble que divide a las sociedades, su concentración o conservación no depende sólo de la virtud y la fortuna de un soberano, sino también de los propios ciudadanos, que no sólo son los interlocutores o destinatarios retóricos del poder ocupado, sino actores políticos capaces de instituir *in nuce* los valores que han de regir en el todo social, incluyendo a los monarcas.

El lector más acucioso quizá ya haya reconocido en esta tentativa la influencia que ejercen en mi razonamiento autores como Hannah Arendt, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y Agapito Maestre, entre otros, todos ellos referentes intelectuales

fundamentales para repensar la política desde la *res pública*, desde los ciudadanos y sus imaginarios sociales, desde los espacios público-políticos. Lo admito, pero a final de cuentas, si hemos de leer a los clásicos desde problemáticas presentes no podemos prescindir tampoco de nuestras convicciones personales afirmadas en la confrontación teórica con nuestros contemporáneos. Que ello sesgue en alguna medida nuestra interpretación de los clásicos es algo con lo que tenemos que vivir quienes nos ocupamos de pensar la política, aunque sin renunciar a cierto escepticismo de partida que nos impida caer en los dogmatismos tan frecuentados por el pensamiento único.[14]

¿Qué lectura de Maquiavelo sería entonces a estas alturas la más pertinente, o sea la que tenga algún sentido para nosotros aquí y ahora? En primer lugar, yo le daría un no rotundo a todas aquellas interpretaciones que caen en la diatriba o la descalificación superficiales o viscerales. A estas alturas, seguir sosteniendo que Maquiavelo es sólo un "técnico de la política", un "Maestro del mal", un "pensador amoral", etcétera, es permanecer en los clichés que sólo entorpecen la comprensión de un pensamiento tan rico como el del florentino. En segundo lugar, le diría no a lo obvio, a los lugares comunes, a la simplificación y la vulgarización de su obra. A estas alturas no tiene ninguna utilidad conceder algún estatuto de validez definitivo a lugares comunes como: "no importan los medios para alcanzar los fines", "la política camina por un lado y la moral por otro", "la política es puro engaño y mentira", "lo importante es el éxito de la acción

[14] Entre las obras más importantes de estos autores están H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1999; H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1988; C. Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1942; C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, Du Seuil, 1986; C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Madrid, Tusquets, 1983; A. Maestre, *Escribir la política*, México, Cepcom, 2001; A. Maestre, *El poder en vilo*, Madrid, Tecnos, 1998.

no los principios". Del mismo modo, resulta ocioso sostener que Maquiavelo es el padre de la filosofía política moderna o de la ciencia política moderna, pues además de que no es cierto, totemiza un pensamiento que si algo ha mostrado a lo largo de cinco siglos es una gran vitalidad. Finalmente, como ya lo adelanté, le diría no a todas las tentativas historicistas sobradamente ilustradas de aproximarse a su obra y que poco contribuyen a repensar la política desde el presente. Contrariamente a todo ello, le diría sí a toda tentativa de lectura que busque desentrañar en su obra los elementos finos de su concepción del poder, las formas de ejercerlo, el papel del pueblo y el lugar de la política, y que resulten reveladores para entender nuestro propio presente.

III. La dimensión simbólica de lo político

Mi tesis en este ensayo es que Maquiavelo nos descubre, como ningún otro pensador clásico, el ser de lo político en los propios principios de su constitución, o sea, en la división de poder y sociedad, por lo que toda sociedad es sociedad política. La diferenciación de la sociedad respecto del poder señala la dimensión simbólica de lo social: su afuera constituyente. La sociedad sólo se abre paso a sí misma a través de la exterioridad simbólica del poder. En la escisión del poder, la sociedad localiza simbólicamente fuera de sí a su otro: el poder. En ese sentido, como vio muy bien Lefort, el Estado es tanto poder instituyente como instituido, y la comunidad simbólica que configura no puede desprenderse de la división, pues ésta es constitutiva de la sociedad, es el principio de la ciudad.[15] El vínculo político no elimina, pues, la división social, la transforma en diferencia política, en oposición política, y así contiene su violencia y la amenaza

[15] C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas*…, *cit*., p. 112.

constante de insumisión o guerra civil. Hay política en la medida que se acepta que ni la diferencia social ni la diferencia de poder y sociedad son erradicables.

Que para Maquiavelo todas las sociedades estén divididas de origen y que la división de Estado y sociedad civil define el modo como se constituye la sociedad política, queda muy bien expuesto en el siguiente pasaje muy conocido de *El Príncipe*: "En toda ciudad hay dos humores diferentes, el del pueblo y el de los grandes: el pueblo no quiere ser dirigido y oprimido por los grandes; los grandes quieren dirigir y someter al pueblo. Y de estos dos diferentes apetitos nace en las ciudades uno de estos tres efectos: principado, libertad o anarquía".[16] De lo que se desprende que toda sociedad política se eleva sobre un abismo que no puede cerrar, su fondo está sellado por una división que resume la oposición irreductible de dos deseos: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado. El Estado se funda en el choque de estos dos apetitos insaciables.

Ahora bien, la división de ambos deseos puede engendrar tres tipos de organización: el poder de uno (principado), el anónimo poder de la ley (república) o por no llegar a conformar ningún poder desembocan en la anarquía. Para Maquiavelo, ni el principado ni la república pueden levantarse sobre suelo firme, sólo pueden encontrar asiento en el inestable flujo que dibuja la oposición de los deseos. Este movedizo terreno impide que el poder del príncipe devenga poder absoluto y que la ley republicana se sustraiga al debate que suscita la ausencia de una determinación positiva de lo social. En la medida que se evita que el deseo de dominación pueda cumplirse, el príncipe y la república se destacan de la sociedad civil, de la oposición de clases. Sólo ese trabajo de mediación los puede convertir en los extremos

[16] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 18.

instituyentes de una comunidad política. Por lo tanto, el poder nunca puede ser rebajado al plano de la realidad fáctica, nunca puede ser localizado en el interior de la sociedad, confundido con alguno de sus componentes.

En el caso del poder del príncipe, éste se instituye a partir de un vacío, la experiencia de un vacío que ninguna política puede llenar, por el reconocimiento de la imposibilidad en que está el Estado de reducir la sociedad a la unidad. Pero que el poder del príncipe se perciba en esa dependencia de la sociedad no significa que su dominio sea una ficción. El príncipe ha de elegir siempre a quién apoyar. Inversamente, el pueblo puede someterse a la autoridad del príncipe, no sólo porque percibe su poder de una naturaleza diferente al de los grandes, sino porque su fin no es dominar, sino no ser dominado. Así es como el deseo del pueblo de no ser dominado conecta con el deseo de dominar del príncipe, así es como "el no-poder y el poder absoluto se pegan uno a otro".[17]

De lo dicho hasta aquí queda claro lo distante que estaba Maquiavelo de las visiones contractualistas que alcanzaron su apogeo en los siglos XVII y XVIII. Así, por ejemplo, la imagen de un contrato hipotético, donde se intercambia obediencia por protección (Hobbes), no está presente en Maquiavelo. Si acaso, éste admite cierta cesión, cuando el pueblo cede a la dominación del Estado en favor de su defensa contra la opresión de los grandes. En efecto, según Maquiavelo, cuando el pueblo lucha para no ser oprimido, está preparándose, sin embargo, para una opresión de nuevo género; cuando imagina el bien, alcanza, empero, otro mal, pero menor que aquel que se incuba en el seno de la sociedad civil. Más aún, el pueblo, reducido a su condición de rechazar la dominación, no está en condiciones de contratar o pactar

[17] E. Molina, "Maquiavelo en la obra de Claude Lefort", en *Metapolítica*, México, núm. 13, enero-marzo, 2000, pp. 64-75.

nada, sólo de ceder. Asimismo, contrariamente al principio contractualista según el cual el estado de naturaleza se resuelve en un contrato para neutralizar la amenaza de ambos humores, confiriendo al Estado el papel de solución al conflicto, Maquiavelo concibe al conflicto como inherente a la división social, y, como tal, irreductible e irresoluble. Con ello cae por tierra la apreciación de varios especialistas, según la cual Maquiavelo es el padre de la filosofía política moderna, pues ésta, como advirtió muy bien el historiador de las ideas Norberto Bobbio, tuvo su impulso inicial en el iusnaturalismo, el cual estaba muy distante de las inquietudes intelectuales del autor de *El Príncipe*.[18]

Queda por dilucidar una cuestión crucial: ¿si para Maquiavelo el pueblo se deja defender en ciertas circunstancias por el Estado, el cual no es el objeto del deseo del pueblo, sino sólo el poder que en ciertas circunstancias puede contener el deseo de opresión de los grandes, significa esto que el pueblo es ciego para percibir la opresión que en él se esconde o, más bien, se consiente voluntariamente en ese engaño? Maquiavelo no tiene una respuesta explícita a este dilema, como sí la tuvo su contemporáneo francés Éttienne de La Boétie en su célebre *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, el cual deja muy mal parado al pueblo.[19] Sin embargo, Maquiavelo apunta algo cuando dilucida sobre las características ideales para que el soberano pueda conquistar el respaldo del pueblo, o sea para que su ejercicio de poder sea eficaz. Así, por ejemplo, sostiene que en el terreno político están mezclados apariencia y realidad, bien y mal. La dominación del príncipe no sería en sí misma un mal, sino el mal menor que el pueblo acoge a la luz de la dominación de los grandes. Ese mal menor tendría la apariencia del bien, ocuparía tem-

[18] N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE.

[19] E. de La Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Terramar, 2008.

poralmente su lugar. El pueblo es engañado en la misma medida en que se deja engañar; el Príncipe no puede quitarse la máscara, dejar de ser un "simulador", mostrar al desnudo su deseo de dominar sin ser considerado como un opresor más entre otros.

De lo visto hasta aquí, queda claro que para Maquiavelo la división social es imborrable, pues no se debe a circunstancias históricas particulares, sino que es constitutiva del ser social, sea cual sea su forma política. En el fondo de cualquier sociedad encontramos la oposición de esos deseos igualmente insaciables: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado. Ambos se oponen, pero ninguno se da sin el otro, se requieren; ambos constituyen al ser humano, uno remite al otro y el otro al uno.

De ser correcta esta interpretación, hay en Maquiavelo una serie de intuiciones muy valiosas que bien leídas nos permitirían entender mejor la complejidad de lo político en nuestros días. Así, por ejemplo, si el poder está instalado en el corazón de lo inestable siempre existe la posibilidad de la lucha social, de la insumisión, de la emergencia de un imaginario simbólico que propicie el tránsito de una sociedad civil a una sociedad política, dando una salida a los deseos desencadenados que, de otro modo, hundirían a la sociedad en una guerra civil. En efecto, allí donde los conflictos se centran alrededor de la oposición del pueblo y los grandes, sigue existiendo la función de lo imaginario de recubrir un abismo que nunca puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no la tiene. Como diría Lefort, "el poder se inserta siempre en un vacío social y sólo se mantiene en movimiento".[20] Por otra parte, si el trabajo del poder es impedir que pueda ser satisfecho el deseo de opresión, son las republicas más que los principados las que mejor la desempeñan. En efecto, al asociar la libertad a la ley, la república se presenta como

[20] C. Lefort, *Maquiavelo, Lecturas*…, *cit*., p. 79.

el régimen que puede satisfacer durante más tiempo la libertad. En la república, el deseo de la libertad es un deseo sin objeto y nunca llega a colmarse porque la libertad no es un objeto. Sólo puede ser definida como negación de otro deseo. El deseo de libertad no es deseo de tener, sino de ser. La libertad no puede poseerse como la riqueza, la gloria o la influencia. Por el deseo de ser el ser de la sociedad excede cualquier realidad dada. De ahí que la política es siempre incertidumbre, pues se funda perennemente en la división social y el conflicto.

IV. Un Maquiavelo más allá del maquiavelismo

La interpretación de *El Príncipe* de Maquiavelo, propuesta arriba, implica un ajuste de cuentas con ciertos aspectos de la visión dominante de esta obra. En primer lugar, cuestiona la idea muy generalizada de que hay en Maquiavelo una tentativa explícita de establecer unas supuestas leyes o claves o reglas sobre la política. Esta idea es imprecisa porque Maquiavelo reconocía precisamente la incertidumbre de la política, y de la incertidumbre no pueden extraerse leyes, si acaso algunas intuiciones. Pero esta idea no sólo es imprecisa, sino también desafortunada, pues es precisamente ese tipo de asociaciones mecánicas las que han conducido a tergiversar el pensamiento de Maquiavelo, a simplificarlo o estigmatizarlo, generando todo tipo de vulgarizaciones y lugares comunes, empezando por concebirlo como el padre de la ciencia política o de la filosofía política moderna, o como un "técnico" de la política. Que Maquiavelo haya escrito sin reparos de ningún tipo sus intuiciones sobre el ejercicio del poder no significa que les confiriera un estatuto de leyes universales infalibles. Maquiavelo entendía mejor que nadie que la política se debe a sus circunstancias. Además, si la ciencia política ha dado tantos tumbos en su devenir es precisamente porque se pro-

puso ilusamente descubrir algo así como las leyes de la política, siendo que de la política no se pueden hacer leyes, como advirtió muy bien Max Weber.[21]

Otra idea muy generalizada sostiene que Maquiavelo depositaba en el elemento de la fuerza su concepción del poder. Según esta idea, con sólo la voluntad o sus creencias, los seres humanos no darían forma a las sociedades, por lo que se requiere de la fuerza que los obligue y de esta manera preserve a la sociedad y salvaguarde al Estado. El tema sin duda está presente en *El Príncipe*, pero no considero que sea tan decisivo como suele creerse. En mi opinión, más que la fuerza como factor necesario para formar a las sociedades, supuestamente incapaces de entretejer por sí solas relaciones de interés y cooperación, el verdadero meollo para Maquiavelo es la división social entre los grandes y el pueblo, una división irresoluble que realmente constituye a la sociedad. Dicho de otra manera, no considero que sea la fuerza la condición que para Maquiavelo forme a las sociedades (la que la preserve y salvaguarde), sino que el movimiento social se crea por la división social y el conflicto permanente que de ahí deriva.

Por último, suele pensarse que Maquiavelo expulsa al pueblo de cualquier tipo de vida política, en la medida que el príncipe se afirma en su poder sometiendo a aquél. Pero esta apreciación requiere alguna matización, pues con frecuencia Maquiavelo señalaba que el príncipe requería de un pueblo para ser príncipe, así como proyectar ciertas virtudes para no ser odiado por el pueblo. Mi objeción consiste en que Maquiavelo no necesariamente concebía al pueblo gravitando inexorablemente en torno al príncipe, como suele creerse, pues al reconocer en el pueblo el deseo de no ser oprimido, le concede un protagonismo que no

[21] M. Weber, *Economía y sociedad*, vol. 1, México, FCE, 1976, p. 329.

puede soslayarse. El deseo de no ser oprimido es un deseo de libertad, deseo que como tal es más fuerte que la libertad misma, y ése es el verdadero motor contra la opresión absoluta, sobre todo porque permanece irresoluble en la división que constituye a la sociedad.

V. Lecciones intemporales

Como hemos visto en este ensayo, contrariamente a lo que suele pensarse, Maquiavelo sí se interesa por el problema de la fundación y la institución de las ciudades. Pero, a diferencia de los contractualistas, no se ocupa del problema del origen de lo social, pues para él el mundo social ya está dado. La dimensión social es constitutiva de la sociedad política y, por tanto, insuperable e irresoluble. Maquiavelo no califica al pueblo, no dice que es bueno o malo, él sólo cree en la fecundidad del conflicto. La institución de la ciudad depende de las relaciones que establece el detentador de la autoridad con el pueblo, el conjunto de los miembros de la ciudad, y, más específicamente, entre aquellos cuya condición es superior (los grandes) y la mayoría, entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados.

Si esta lectura tiene alguna validez, debemos reconocer también que hay en Maquiavelo *in nuce* algunas intuiciones muy sugerentes para comprender algunos aspectos constitutivos de las democracias modernas y que parecen tener una gran actualidad. Aquí apunto tres, a manera de lecciones intemporales.

En primer lugar, está la idea de que el poder siempre permanece en vilo, nunca es definitivo ni seguro, pues está conectado continuamente con una sociedad dividida de origen por un conflicto irresoluble. El poder puede ser ocupado por una autoridad o por la ley, puede ser más o menos violento, puede ejercer mayor o menor fuerza, pero nunca puede sustraerse de la dinámica

social, nunca puede eliminar el conflicto y la división social. El poder siempre está en tensión con lo social, por lo que la sociedad siempre es sociedad política.

En segundo lugar, si la política se constituye en la división y el conflicto sociales, entonces la política es indeterminación, incertidumbre, tránsito, movimiento. Nada es para siempre. Aun en las tiranías más absolutistas existe un resquicio a través del cual el pueblo puede afirmarse en su deseo de no ser oprimido. El pueblo, en determinadas circunstancias, puede ceder incluso voluntariamente a la dominación de un tirano, pero nunca renuncia a su deseo de ser libre, pues éste lo determina de origen.

Finalmente, el poder aspira siempre a más poder, pero el deseo de libertad de las mayorías siempre aspira a alcanzar más y mejor libertad. En esa tensión irresoluble tiene lugar el ejercicio del poder, su eficacia o su colapso. A su favor, el poder cuenta con la fuerza, pero en un momento dado nada hay más poderoso que el deseo de ser libre, incluso más que la propia libertad.

Nicolás Maquiavelo
a 500 años de
El Príncipe

se terminó de imprimir en el mes
de julio de 2014, en los talleres de
El Errante Editor, sa de cv, Privada
Emiliano Zapata 5947, San Baltazar
Campeche, cp 72550, Puebla, Pue.

El tiraje consta
de 1000 ejemplares.