

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2012-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**“LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN MAQUIAVELO: LAS POSIBILIDADES DE LA
CIUDADANÍA EN SOCIEDADES EN CONFLICTO”**

RAFAEL SILVA VEGA

NOVIEMBRE DE 2015

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2012-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**“LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN MAQUIAVELO: LAS POSIBILIDADES DE LA
CIUDADANÍA EN SOCIEDADES EN CONFLICTO”**

RAFAEL SILVA VEGA

ASESOR: JAVIER ZÚÑIGA BUITRAGO

**LECTORES:
DAVID CORTEZ
MANUEL ANSELMÍ
MARÍA LUCIANA CADAHIA
RAUL CUADROS**

NOVIEMBRE DE 2015

A Ben y Samy

AGRADECIMIENTOS

Tengo una profunda gratitud con quienes colaboraron para que este trabajo pudiera realizarse y concluirse, por lo cual doy excusas si no hago mención particular de todos aquellos que, de una u otra forma, me prestaron su apoyo. El profesor Javier Zuñiga Buitrago, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle de Cali, fue fundamental para hacer posible este trabajo, amablemente aceptó dirigir mi investigación y con él pude compartir fructíferos espacios de reflexión y debate sobre mi problema de estudio, su desarrollo y escritura. El trabajo investigativo de Anna Maria Cabrini, profesora de “Letteratura italiana” de la Università degli Studi di Milano, sobre el Maquiavelo histórico –con especial énfasis en la génesis, las fuentes y la estrategia compositiva de las *Istorie fiorentine*–, sistematizado en obras como *Per una valutazione delle Istorie fiorentine del Machiavelli. Note sulle fonti del secondo libro* (1985), “Machiavelli’s Florentine Histories” –una contribución suya al *The Cambridge Companion to Machiavelli*, publicado en el 2010, con traducción al inglés de John Najemy, y en otros de sus trabajos sobre Maquiavelo, que desafortunadamente no han sido traducidos al castellano, me aportaron elementos significativos para orientar mi trabajo. De igual forma, los valiosos comentarios y observaciones que la profesora Cabrini me hizo, cuando ella, de forma generosa y amable, leyó el primer avance de este trabajo, me aclararon cuestiones básicas para mi labor investigativa, por eso estoy en deuda con ella. Conté con la fortuna de que Angelo Papacchini, profesor de la Universidad del Valle de Cali, también leyera los primeros bocetos de la idea de este trabajo. Su amplio conocimiento sobre la obra y el pensamiento político de Maquiavelo, aunado a su amplia experiencia como investigador en el campo de la ética y los derechos humanos, fueron un invaluable apoyo para mí. Él me ofreció un agudo consejo y una gran variedad de observaciones sutiles que trate de incorporar en mi escritura final, por lo cual le estoy especialmente agradecido. Con Lelio Fernández, profesor de la Universidad del Valle y de la Universidad Icesi de Cali, discutí en innumerables oportunidades mis reflexiones acerca de la obra de Maquiavelo, de sus críticas, de sus conocimientos sobre el autor y de su traducción al castellano de *Il Principe* saque un gran provecho que motivo, aún más, mi interés por este autor. Fue él, además, quien me impulsó a profundizar en mi conocimiento de la lengua italiana y me advirtió

sobre la centralidad que tenía, para el desarrollo de mi trabajo, el estudio de la correspondencia del secretario florentino. A Raúl Cuadros, profesor de la Universidad Minuto de Dios de Bogotá, le doy gracias, también, por haber leído los borradores iniciales de este trabajo y por sus oportunos comentarios y sugerencias.

Mi deuda no es menor con la Universidad Icesi de Cali. En ella me he terminado de formar como profesor de teoría política y ética, desde mi vinculación al Departamento de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, dentro de su proyecto de “Ética y formación ciudadana” y desde los cursos de “Formación liberal” que se imparten a los estudiantes de toda la Universidad. Por lo tanto, cabe decir que este trabajo de investigación se enmarca, también, dentro de estas preocupaciones teóricas y educativas que han tenido espacio en esta institución, y que se ha enriquecido con el permanente diálogo que he tenido con mis estudiantes al respecto. Además, la Universidad Icesi me dio el apoyo económico para emprender mi Doctorado, financió mi estadía durante el tiempo que duraron mis estudios en el Ecuador y me dio las descargas de tiempo suficientes, dentro de mis obligaciones laborales, para sacar adelante este proyecto que no hubiese sido posible sin tener todo su apoyo. De la FLACSO -Ecuador, que me aceptó como estudiante y acogió el tipo de investigación que propuse para mi tesis de grado sin prejuicio alguno, dada la naturaleza del programa académico al que yo estaba inscrito, guardo una grata experiencia y recuerdo. En este sentido deseo expresar mi gratitud con el profesor Felipe Burbano de Lara, quien me facilitó todos los procesos para seguir mis estudios y de quien tuve el honor de ser su estudiante; con el profesor Vladimir Sierra, quien dirigió mi “Plan de tesis” y gracias a su desinteresada ayuda y sus generosas observaciones este salió adelante; con el profesor David Cortez, quien fue mi profesor y, además, lector invaluable de mi proyecto de investigación; y con los profesores Eduardo Kingman y Carlos Espinosa quienes enriquecieron mis horizontes académicos con la participación que tuve en sus cursos. Un especial agradecimiento a María Belén Aguilar, secretaria del Departamento de Estudios Políticos de la FLACSO –Ecuador, por su ayuda siempre desinteresada.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
INTRODUCCIÓN.....	9
SOBRE EL MODO DE CITAR LA OBRA DE MAQUIAVELO EN ESTE TRABAJO.....	16
CAPÍTULO I	
UNA PROPUESTA PARA LEER A MAQUIAVELO: ENTRE EL CONTEXTUALISMO DE SKINNER Y LOS PERENNIAL PROBLEMS.....	19
1.1 El contextualismo de Quentin Skinner.....	20
1.1.1 Contra el enfoque textualista.....	22
1.1.2 La única historia de las ideas posible.....	26
1.1.3 La tarea del historiador de las ideas.....	31
1.1.4 La utilidad del método.....	34
1.2 La resistencia de los <i>perennial problems</i>	36
1.3 Cómo leer a Maquiavelo después de Skinner.....	40
CAPÍTULO II	
DOS INTERPRETACIONES SOBRE LA LIBERTAD EN MAQUIAVELO.....	45
2.1 Maquiavelo y la libertad de los antiguos.....	47
2.2 Maquiavelo y la libertad de los modernos.....	55
2.2.1 Pocock: una sociología de la libertad.....	55
2.2.2 Skinner: una filosofía de la libertad.....	62
2.2.3 Dunn: la libertad como apatía política.....	72
2.3 ¿Cuál libertad?: Maquiavelo en el debate ideológico y político actual.....	74

CAPÍTULO III

MAQUIAVELO Y LA *NO-DOMINACIÓN*: UNA TEORÍA INTEGRADORA DE LA LIBERTAD.....84

3.1 Maquiavelo y la libertad como fin superior.....87

3.2 Maquiavelo y la libertad como *no-dominación*.....100

3.2.1 Una sociología de la libertad.....108

3.2.2 La libertad y la ley: ni males negativos ni males positivos.....118

CAPÍTULO IV

EL ESTADO COMO GARANTE DE LA LIBERTAD.....124

4.1 Un inventor de cosas nuevas e insólitas: la cuestión del método.....126

4.2 La libertad y los estilos del ejercicio de gobierno.....140

4.3 Libertad y Estado, o el problema de la dinámica social.....152

4.4 La libertad y el cuerpo político.....159

CAPÍTULO V

LA LIBERTAD EN TIEMPOS DE CRISIS.....165

5.1 La corrupción y el *principe nuovo*.....167

5.2 Los límites de una situación hipotética.....192

CAPÍTULO VI

LIBERTAD Y CONFLICTO POLÍTICO.....202

6.1 “La pluma es una poderosa espada”.....203

6.2 Las causas.....216

6.3 Los tipos de conflicto.....230

6.4 Memoria histórica y luchas civiles.....241

CAPÍTULO VII

LA LIBERTAD Y EL BUEN CIUDADANO.....247

7.1 Los enfoques de la *virtù*.....250

7.2 La *virtù* como libertad de acción o acción libre.....260

7.3 Los medios para alcanzar la virtud cívica.....274

CONCLUSIÓN MEDITACIONES SOBRE MAQUIAVELO.....	297
[I] Un método para la comprensión de la política.....	298
[II] Una concepción de la libertad para el ciudadano.....	303
[III] Una enseñanza para la preservación de la libertad ciudadana.....	309
[IV] Una lección sobre el fenómeno de la corrupción.....	316
BIBLIOGRFÍA.....	323

INTRODUCCIÓN

Al decir de Isaiah Berlin casi todos los moralistas de “la historia de la humanidad han ensalzado la libertad” (2012: 208). A lo que conviene añadir que el elogio y la defensa de esta siempre han estado acompañados de una interminable disputa sobre cómo interpretarla. De hecho, ella ha permanecido sobre un campo de batalla en el que los distintos contendientes buscan atribuirle un sentido favorable a sus propios intereses. Lo que confirman, para nuestra experiencia más inmediata, las innumerables reacciones –mediadas por las particulares circunstancias políticas de las últimas cinco décadas– al ensayo ya clásico, que escribiera el mismo Isaiah Berlin en 1958, “Dos conceptos de libertad” (Harris, 2012: 391-408). La incertidumbre que rodea su significado y sentido ha hecho de la libertad un bien frágil y en permanente riesgo, aún en sociedades que han construido medios e instrumentos para protegerla. A este respecto, el momento por el que pasamos no es una excepción. Es lo que muestran las últimas cinco décadas marcadas, en sus inicios, por el tenso ambiente de la “Guerra Fría” y, en sus postrimerías, por la llamada “Guerra contra el terrorismo” desatada por los ataques del 11 de septiembre de 2001. También, los profundos conflictos políticos, sociales, económicos y militares que marcaron la segunda mitad del siglo XX, junto con sus desastrosas consecuencias para la libertad de los ciudadanos, a causa de la grave polarización entre dos modelos ideológicos enfrentados que luchaban por imponer a todo el planeta su idea de sociedad *libre*. Y –como lo muestra la actual “Guerra contra el terrorismo”– la nociva disposición de políticos, hombres de Estado y sectores sociales empeñados en sacrificar la libertad de los ciudadanos en aras de la seguridad.

Esta inherente fragilidad de la libertad nos pone frente a la cuestión de cómo responder al asedio que actualmente la amenaza. O, en otros términos, a la pregunta acerca de los retos que plantea éste a la filosofía política, a las ciencias sociales y a la ciudadanía en general. Creo que este problema bien podría enunciarse como lo formularon, en su momento, algunos pensadores políticos del *Quattrocento* italiano cuando tras el colapso de los sistemas políticos republicanos en los que vivían y a los que servían –debido a intrusión de poderes foráneos y a los conflictos políticos internos a estas comunidades políticas (Brucker, 2005: 7)–, su reemplazo por regímenes despóticos y, con ello, la consecuente pérdida de sus libertades ciudadanas, sintetizaron esta dolorosa experiencia preguntándose

de qué manera una comunidad política, o una sociedad, puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades donde ella está en permanente riesgo (Pocock, 1975 y Skinner, 1978). O, lo que es lo mismo: ¿cómo construir un régimen político estable, en términos de la libertad, en sociedades en conflicto?

Dentro de estos pensadores Nicolás Maquiavelo fue quien formuló este interrogante con la mayor agudeza y quien lo respondió, a su vez, con la mayor originalidad y realismo. Sus escritos políticos son, pues, para nosotros, un lugar privilegiado, dado el permanente interés que muestra en pensar las posibilidades de la libertad y su preservación en contextos sociales adversos a ella, es decir, en situaciones de conflicto y corrupción política. Y esta es una de las razones por las cuales indagaremos aquí a este autor del Renacimiento italiano. Sobre todo, porque nos aporta una perspectiva de análisis alternativa a las ya comúnmente conocidas, más interesadas en pensar los problemas de la libertad ciudadana en contextos de normalidad y estabilidad política, es decir, en condiciones más *ideales* que reales.

La segunda razón es que los análisis, las elaboraciones teóricas y conceptuales de Maquiavelo nos pueden ayudar a comprender y a pensar los problemas referentes a la conquista y el aseguramiento de la libertad ciudadana bajo las tensas condiciones por las que pasan las sociedades democráticas actuales. Ellos responden a un contexto histórico ilustrativo para nosotros, esto es, caracterizado por una feroz lucha por el poder político, por la desmedida ansia de dominación de unos, por el fuerte deseo de libertad de otros y por una profunda crisis política y ética.

La tercera responde a la hegemonía, en nuestra época, del pensamiento liberal. Con la influencia que éste tiene no sólo en los debates académicos y científicos sino, también, en la modelación de la realidad política, social e institucional, amén de su huella en las prácticas de los ciudadanos de las sociedades actuales. La idea de que la libertad es un bien y un derecho de carácter individual ha sido un triunfo del liberalismo. Victoria que este modo de pensar sella otorgándole a la libertad un carácter esencialmente moral. En este sentido el liberalismo supone que la libertad es un bien de disfrute individual; que al Estado sólo le resta proteger de las interferencias externas al individuo, pues ella ya está dada de

antemano en las personas como un atributo natural. Quienes discuten esta idea han apelado a Aristóteles o a Hegel para indicar que hay otra posibilidad de pensar la libertad, esto es, la del hombre como ser social. Lo cual quiere decir que la libertad es un bien que la comunidad otorga a los hombres, pues ella es la que los hace libres. Y han recuperado esta última con el fin de enfrentarla a la del pensamiento liberal. Se trata de un debate que ha tenido su máxima expresión, en las últimas décadas, en la famosa contraposición, propuesta por Isaiah Berlin, entre la libertad *positiva* y la *negativa* (Berlin, 2012: 205-255). Basándose en ella algunos teóricos o ideólogos, han llegado a sugerir que la libertad sólo es posible entenderla según esta dicotomía. En cambio, los escritos políticos de Maquiavelo nos muestran una posibilidad distinta. Su concepción de la libertad –como trataremos de sugerirlo en este trabajo– está revestida de un significado y un sentido muy particular, que nos resulta muy útil. No tiene su fundamento en la idea del hombre como un individuo, tampoco en la de éste como un ser social. El recurso antropológico de Maquiavelo es más cercano a la comprensión que tiene Kant del hombre como ser “socialmente insociable” (Kant, 1992). Siendo así, su idea resulta inquietante y, por lo mismo, valiosa en la medida en que, para él, la libertad no es un atributo natural de los individuos, como tampoco un bien que les otorgue la comunidad. Es, por sobre todo, una construcción colectiva derivada de la permanente interacción social entre los individuos. Desde este punto de vista no es un problema moral sino, ante todo, político. El asunto arduo que tiene que resolver una comunidad consiste en saber cómo lograrla, preservarla y garantizarla al más largo plazo, más todavía en un mundo donde ella está permanentemente amenazada.

Ahora bien, el ejercicio de interpretación de las ideas de un escritor clásico impone dar respuesta al problema no sólo del *por qué* y *para qué* asumir la empresa de interpretarlo sino, también, de *cómo* interpretarlo, esto es, el que versa acerca de las estrategias que hay que implementar para comprenderlo. Esto empuja al interrogante, más de fondo, de cómo entender la relación entre el pasado y el presente, cómo darle sentido a la relación entre las preocupaciones de un pensador clásico y las nuestras. Formulado en los términos de uno de los debates metodológicos más sobresalientes en el terreno de la hermenéutica de los últimos tiempos –debate que cobró fuerza más allá de la segunda mitad del siglo pasado–, la pregunta que nuestro trabajo impone es si, para comprender a Nicolás Maquiavelo,

debemos situarlo en nuestro contexto histórico, como si fuera un contemporáneo nuestro, o desde el contexto de su propia época, desde el esquema conceptual que él mismo nos brinda, sin recurrir al nuestro. En otras palabras, si lo correcto es seguir el enfoque metodológico liderado por historiadores de las ideas como Leo Strauss y Sheldon Wolin, entre otros, quienes sostienen que existen “*perennial problems*”, es decir, problemas recurrentes y universales a lo largo de la historia de la filosofía política, a los que los teóricos vuelven para darles una respuesta específica en su propio contexto histórico o, más bien, el enfoque propuesto por Quentin Skinner y sus colegas de la Escuela de Cambridge quienes, al negar la existencia de tales cuestiones perennes, apuestan por un método interpretativo fundado en una comprensión de la historia como discontinuidad y ruptura.

Mi lectura de los trabajos metodológicos y epistemológicos de Strauss, junto con sus ejercicios aplicativos y los de sus seguidores, me han llevado a tomar atenta nota de cómo en ellos hay, inherentemente, una defensa y re-dignificación de la filosofía política clásica, del filósofo político y de su quehacer en el contexto de la crisis del mundo moderno y contemporáneo. Defensa que responde al auge de la racionalidad instrumental que se ve aquí como producto del paradigma de la ciencia moderna y sus ecos en las llamadas ciencias sociales. Quiero decir que estoy plenamente de acuerdo con como Strauss entiende la *educación liberal*, es decir, como “el trato constante con las mentes más grandes”, con los clásicos, como “un entrenamiento en la forma más alta de modestia, por no decir de humildad” (Strauss, 2007: 21). En este sentido creo, al igual que Strauss, que la lectura y el estudio de los clásicos nos puede evitar caer en la trampa de ciertas “ilusiones simplistas” como, por ejemplo, creer “que nuestro punto de vista es superior, más alto que el de aquellas mentes más grandes, bien porque nuestro punto de vista corresponde a nuestra época, y se puede suponer que nuestra época, al ser posterior a la época de las mentes más grandes, es superior” (Strauss, 2007: 20). Siendo así, mi ejercicio interpretativo de los escritos políticos de Maquiavelo ha de entenderse, en parte, como una defensa y una contribución a la tesis de Strauss sobre el rol que debe jugar la filosofía política en el contexto de las sociedades actuales y lo que hemos de entender por *educación liberal*. No obstante, mi propia *praxis* o *libertad* en el ejercicio hermenéutico me ha llevado a confrontar algunas tesis fundamentales de la comprensión de Strauss sobre el pensamiento

de Maquiavelo –al igual que de otra gran variedad de comentaristas–, en especial la que guía su paradigmático trabajo *Thoughts on Machiavelli* (1958) acerca del rol que jugó Maquiavelo en el surgimiento de la filosofía política moderna y la crisis de la modernidad. De acuerdo con esta tesis de Strauss, el florentino es “un maestro del mal” por haber reemplazado la búsqueda del *bien político* por la investigación sobre los *hechos políticos* (Strauss, 1958). En el fondo, mi interpretación sobre Maquiavelo puede ser leída como un ataque a este punto central de la lectura de Strauss.

De igual forma, mi estudio de los trabajos metodológicos y epistemológicos de Skinner y sus aplicaciones, así como los de sus colegas de escuela, me ha hecho tomar conciencia de la importancia que tiene estudiar el “contexto” de cualquier obra clásica de filosofía política para alcanzar una comprensión más realista de la misma. Por ende, de la necesidad de averiguar cómo los autores del pasado elaboraban el pensamiento político y, así, poder ponerse en mejor posición para decodificar qué estaban “haciendo” al escribir lo que escribían –tal como lo sugiere Skinner al retomar la teoría de los *actos de habla* de Austin–. También me ha develado que su crítica a los defensores de la existencia de los “*perennial problems*” es injustificada y, de paso, me ha conducido a desacuerdos con las implicaciones de su apuesta metodológica; por supuesto, con su interpretación, también paradigmática, del pensamiento político de Maquiavelo.

La respuesta a estos encuentros y desencuentros, con estas dos perspectivas metodológicas e interpretativas enfrentadas, es la propuesta, en este trabajo, de un método para interpretar las obras clásicas al que llamo “enfoque de la doble significación de los textos clásicos”. Sostengo que un ejercicio de interpretación de obras clásicas con “fundamentación histórica”, como el propuesto por Skinner y sus colegas, no se opone, en lo fundamental, al que supone la existencia de los llamados “*perennial problems*” sino que, antes bien, se concilian. Desde esta perspectiva parto de la idea que Maquiavelo es un escritor político del pasado y que al estar nosotros en el presente, contando con la barrera de tiempo que esto supone, estamos obligados a preguntarnos cómo podemos interpretar sus escritos para poder comprenderlos de forma adecuada, para qué hemos de comprenderlos y, de alcanzar una comunicación adecuada con su pensamiento, cómo

podemos, a partir de ahí, entender y explicar la relación entre los problemas políticos que él se planteaba, su respuesta a ellos, así como nuestros propios problemas y soluciones políticas. Respecto de esto último, es decir, de la existencia de los “*perennial problems*”, tal como se mostrará en la última parte de la Conclusión de este trabajo, es paradigmático el uso que hace Guisepe Prezzolini de los supuestos antropológicos de Maquiavelo, pues prácticamente plagia algunas de sus descripciones sobre cómo se presenta la corrupción, con el fin de explicar el carácter nacional de los italianos en los años veinte del siglo pasado.

En síntesis, entonces, se puede afirmar que este trabajo está pensado desde un enfoque metodológico hermenéutico desde el cual se abordarán los escritos de Nicolás Maquiavelo. En un sentido más propositivo, el ejercicio de indagación hermenéutica sobre este autor del Renacimiento busca entablar un debate teórico, epistemológico y metodológico sobre cómo leer e interpretar autores del pasado y, por esta vía, sobre cómo pensar las relaciones entre el pasado y el presente, es decir, sobre cómo pensar la historia. Desde ahí, por lo tanto, apunta a hacer una triple contribución. Aportar un enfoque metodológico para el ejercicio interpretativo de pensadores clásicos. A más de esto, probar ese enfoque metodológico en un ejercicio puntual sobre los escritos de Maquiavelo. Y, por último, a partir de un diálogo analítico con una larga tradición de investigaciones sobre el pensamiento de este clásico, ofrecer una interpretación alternativa, a las ya existentes en el mundo académico, de sus escritos políticos y, por este camino, entresacar del pensamiento político de este autor implicaciones para iluminar los problemas sobre la libertad ciudadana en el mundo actual. Y esto es lo más importante.

El lector encontrará que la respuesta de Maquiavelo al problema planteado en esta investigación se irá desarrollando paso a paso, es decir, en articulación con cada uno de los asuntos planteados en los sucesivos capítulos que integran este escrito. Sugiero, en últimas, que la solución del secretario florentino está ligada a su particular manera de entender la libertad –que yo he llamado una *teoría integradora de la libertad*–; y a su concepción sobre el Estado. Viene a ser éste un *posibilitador* de la misma, no un *aparato de dominación*–. Lo

que demuestra que su concepción sobre la libertad está a la base de uno de los elementos más normativos de su teoría política: su ideal del Estado.

Argumento, en este sentido, que, para Maquiavelo, la libertad es un bien siempre amenazado por el permanente conflicto que se da entre los hombres. Pero que, dependiendo del contexto social, es decir, de la naturaleza de las instituciones políticas y de las costumbres de los ciudadanos, ella pueda estar, más o menos, en riesgo. Así, en un contexto de lo que él llama “extrema corrupción” –y yo he llamado *tiempos de crisis*–, dominado por la ausencia de buenas instituciones y de buenas costumbres ciudadanas, o sea, de muy escasa libertad, las estrategias para lograr esta última, garantizarla y preservarla serían distintas de aquellas implementadas en un contexto en donde, aún, los ciudadanos gozan de un mayor grado de libertad. En este último –caracterizado por lo que he denominado unas *circunstancias sociales más favorables* a la libertad– Maquiavelo confía en que el *conflicto* sea un factor de la libertad, el medio más eficaz para lograrla, defenderla y mantenerla, siempre y cuando éste sea tramitado a través de las leyes e instituciones –que al cabo serán buenas si son un producto del mismo–. Sin embargo, el llamado de atención más fuerte, de la respuesta del florentino, consiste en advertirnos que sin el respaldo de la *virtù* de los ciudadanos a la libertad producto del conflicto y, por ende, a las instituciones que la protegen y regulan, no es posible conservarla por mucho tiempo. Lo que implica que sin una adecuada educación de los ciudadanos las buenas instituciones, por más buenas que sean, serán inútiles. Siguiendo este argumento central, se podrá advertir en qué medida mi interpretación de la respuesta de Maquiavelo al problema de la libertad toma distancia de otras ya paradigmáticas y cómo, en este sentido, propone un nuevo énfasis. Del mismo modo, rastreando el hilo argumentativo de este trabajo y deteniéndose en su conclusión, se podrá, paso a paso, ir coligiendo las que yo creo son las implicaciones del pensamiento de Maquiavelo para los problemas de la ciudadanía en el mundo actual. Queda en manos del lector juzgar acerca de los alcances y los yerros de mi reflexión.

SOBRE EL MODO DE CITAR LA OBRA DE MAQUIAVELO EN ESTE TRABAJO

Para elaborar este trabajo he usado la edición italiana de las obras completas de Maquiavelo, *Niccolò Machiavelli, Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze: Sansoni Editore, 1971. En todas las ocasiones cito de esta fuente en italiano, traduciendo yo mismo los textos al español para comodidad de los lectores. En algunas oportunidades acompaño la traducción que hago de los textos con la cita precisa en la lengua usada por el autor. Lo hago con el fin de llamar la atención del lector sobre el uso de ciertas expresiones, términos o ideas del propio Maquiavelo en su lengua materna (toscano del *quattrocento*) y, también, para dar las evidencias concretas sobre el porqué de muchas de las interpretaciones que hago de las mismas. Cada vez que cito de esta edición italiana lo hago así:

TO, seguidamente un guion largo acompañado del nombre en italiano de la obra específica de la que estoy citando, luego dos puntos y en números arábigos la página exacta de donde cito. Por ejemplo: (TO –*Discorsi*: 76).

También he usado algunas ediciones en castellano de las obras políticas del ex-secretario. He acudido a ellas por el convencimiento de que toda traducción es, al tiempo, una interpretación. Esta idea me impulsó a un ejercicio de lectura comparativa entre las traducciones al castellano, en las ediciones que cito, y las obras en italiano con el fin de afinar mi ejercicio interpretativo y exegético de la teoría política de Maquiavelo. Si en algún momento cito de estas ediciones en español lo haré así:

Discursos sobre la primera década de Tito Livio [1987], Madrid: Alianza editorial.

D, seguidamente una coma, después el libro en números romanos, una coma, luego el capítulo en números arábigos, una coma y, finalmente, la página exacta de la que cito en números arábigos. Por ejemplo: (D, I, 4, 39).

El Príncipe [1993], Colombia: Editorial Norma.

P, seguidamente una coma, después el número del capítulo en números romanos, una coma y, finalmente, la página exacta de la que cito en números arábigos. Por ejemplo: (P, X, 67).

Historia de Florencia [1979], Madrid: Editorial Alfaguara.

HF, seguidamente una coma, después el número del respectivo libro en números arábigos, una coma, luego el número del capítulo en números romanos, una coma y, finalmente, la página exacta de la que cito en números arábigos. Por ejemplo: (HF, 2, IV, 67).

Escritos políticos breves [1991], Madrid: Editorial Tecnos.

EPB, seguidamente una coma y, finalmente, la página exacta de la que cito en arábigos. Por ejemplo: (EPB, 54).

El arte de la guerra [1988], Madrid: Editorial Tecnos.

AG, seguidamente una coma, después el número del respectivo libro en números romanos, una coma y, finalmente, la página exacta de la que cito en números arábigos. Por ejemplo: (AG, I, 13).

Epistolario [1998], México: Fondo de Cultura Económica.

EP, seguidamente una coma y, finalmente la página exacta de la que cito en números arábigos. Por ejemplo: (EP, 55).

Advertencia sobre las citas de la bibliografía auxiliar

Es importante advertir, también, que todas las citas en inglés e italiano de la bibliografía auxiliar de la que me sirvo son traducciones mías.

“Pero siendo la cosa tan manifiesta que todos la ven, me animaré a decir abiertamente aquello que yo entiendo de aquellos tiempos y de éstos; de tal manera que los ánimos de los jóvenes, que lean estos escritos míos, puedan huir de éstos y preparase a imitar aquellos, en cualquier momento que la fortuna les dé la ocasión. Porque es el oficio de un hombre bueno enseñar a otros aquel bien que, por la malignidad de la fortuna, no ha podido realizar, a fin de que siendo muchos los capaces, alguno de aquellos, más amado del Cielo, pueda realizarlo” (TO –Discorsi: 146).

CAPÍTULO I

UNA PROPUESTA PARA LEER A MAQUIAVELO: ENTRE EL CONTEXTUALISMO DE SKINNER Y LOS *PERENNIAL PROBLEMS*

El interés central de este primer capítulo es poner en claro un enfoque metodológico con el fin de hacer una indagación de corte interpretativo sobre un problema ético-político en los escritos de Nicolás Maquiavelo. El que aquí se propone, explicitado en la última parte de este capítulo, lleva por nombre “enfoque de la doble significación de los textos clásicos”. Su desarrollo se debe, por un lado, al reconocimiento, de nuestra parte, del valioso aporte y la profunda influencia que ha tenido la metodología para la interpretación de los textos clásicos elaborada por Quentin Skinner, por otro, a su injustificada crítica a otras metodologías contra las cuales él levanta su propia orientación. Por lo tanto, el enfoque metodológico que aquí se propone resulta también deudor de la perspectiva de análisis a la que se enfrenta de forma radical Skinner. Debe quedar claro, entonces, que este capítulo sólo está referido a esta discusión y a la propuesta de una metodología para el estudio de la obra política de Maquiavelo y no a la exposición de una indagación específica en este autor del Renacimiento italiano.

El enfoque metodológico de Skinner ha sido llamado por él mismo “ideas en contexto” y es una reacción y, al tiempo, una alternativa metodológica a lo que él ha llamado el enfoque “textualista” –representado por historiadores de las ideas y filósofos como Sheldon Wolin y Leo Strauss, entre otros–. El elemento principal de los ataques de Skinner, al mencionado enfoque, es la defensa que este hace de los llamados “*perennial problems*”. Es decir, la idea de que en términos de la historia del pensamiento filosófico existen unos problemas recurrentes o universales a los que los teóricos de la política vuelven una y otra vez para pensarlos y darles una respuesta original en términos de las condiciones de su propio momento histórico. Frente a esta tesis Skinner plantea que tales problemas no existen, que los únicos problemas que existen son problemas particulares y específicos ligados al contexto histórico, ideológico, en los que cada pensador está situado. Y que, por tanto, estos problemas sólo pueden ser pensados y explicados desde una reconstrucción histórica de los mismos. En torno de este debate metodológico entre Skinner y los que él elige como sus opositores, esta primera parte de nuestro trabajo se propone presentar una propuesta que

asume que las críticas de Skinner a la tradición metodológica anterior a él están basadas en un falso problema y que, contrario a lo que él piensa y argumenta, no existe una oposición entre su propuesta de las “ideas en contexto” y los “*perennial problems*”. Antes bien, estas dos formas de interpretación de los escritos de los autores del pasado son formas de indagación complementarias.

De este modo, en el primer apartado de este capítulo se hace una reconstrucción del método contextual de Quentin Skinner, con el fin de dejar lo más claro posible su enfoque. En el segundo se plantea una defensa del enfoque de los “*perennial problems*” y una crítica a los ataques de Skinner a este enfoque. Y, en el tercero y último, se argumenta la idea del enfoque de la “doble significación de los textos clásicos” articulada específicamente a una propuesta de interpretación de los escritos políticos de Maquiavelo.

1.1 El contextualismo de Quentin Skinner

Desde la década del sesenta, del pasado siglo, Skinner se ha convertido en una figura notable por el desarrollo de un enfoque metodológico que ha hecho grandes aportes al estudio de la historia de las ideas, la filosofía política y la teoría social. Sus trabajos, y la aplicación de su particular enfoque a ejercicios de interpretación específicos, se han centrado en la “interpretación de los textos históricos, el estudio de la formación y cambio de la ideología y al análisis de la relación de la ideología con la acción política que esta representa” (Tully, 1988: 7). Sus más importantes escritos metodológicos han sido recogidos y publicados en *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method* (2002a) y entre sus más notables ejercicios de aplicación de su método de interpretación están *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), *Machiavelli a very short introduction* (2000) y *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science* (2002b). El hilo de Ariadna del pensamiento y el trabajo de investigación de Skinner no es otro que el problema acerca de la *interpretación* de los textos clásicos, fundamentalmente de escritores o filósofos políticos. Una preocupación que implica la relación entre la filosofía política y su historia, en términos de las complejas cuestiones metodológicas, es decir, teóricas, conceptuales y epistemológicas inherentes a la llamada *historia de las ideas* o *historia del pensamiento político*. O, como sugiere Kulkarni, que involucra “una investigación general

de los objetivos, conceptos y principios de razonamiento apropiado” (2012: 1) en este campo específico de investigación.

El punto de partida o la cuestión privilegiada del interés metodológico de Skinner es la pregunta acerca de *cómo, por qué y para qué* interpretar las obras de los pensadores políticos del pasado. Un interrogante que muestra su complejidad cuando advertimos que estudiar a los autores claves del pasado significa lidiar con épocas, culturas, tradiciones de pensamiento, ideologías, lenguajes y vocabularios políticos que nos son extraños por el hecho de estar demasiado alejados, en el tiempo, de nosotros. La novedad y particularidad de su orientación metodológica¹ se puede evidenciar, por ejemplo, en:

1. Su alejamiento del enfoque metodológico positivista practicado por Georg Sabine en su *History of Political Theory*, que establece, a través de una rígida separación entre hechos y valores, la exclusión de estos últimos como objetos de investigación por su componente subjetivo (Sabine, 1949: 7). Tendencia de la cual también toma distancia Pocock, su colega de Cambridge, por considerar que la *History of Political Theory* de Sabine “no es una historia en absoluto porque no describe la historia de ningún tipo de actividad humana definible y continua” y porque “no se puede escribir algún pedazo de la historia del pensamiento político a través de su método de clasificación cronológica de los sistemas filosóficos” (Pocock, 2009: 21).
2. En sus reparos al enfoque hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, que piensa la interpretación de los textos en términos de una “fusión de horizontes” (1975); y Paul Ricoeur (1981), Wolfgang Iser (1972) o Stanley Fish (1980) que suponen que la interpretación de un texto exige la “excavación estructural de su sentido”, o preguntarse ¿qué significa el texto ahora para mí o para nosotros?
3. En su crítica al enfoque marxista de Christopher Hill (1986) y C. B. Macpherson (2010), que parten del supuesto de que los textos del pasado deben estudiarse como un subproducto de las circunstancias sociales de su tiempo, del modo de producción y de su relación con las clases sociales.

¹ Orientación que pertenece al generalmente llamado enfoque *textualista* o de la Escuela de Cambridge desarrollado entre otros por J. G. A. Pocock y John Dunn, pero que, en sí misma, es una expresión de este enfoque.

4. En su cuestionamiento a la *teoría de la interpretación radical* de Davidson (1984), Macdonald y Pettit (1980), que sostiene, en términos generales, que “si nosotros queremos comprender a los otros, debemos tener en cuenta que están en lo correcto en la mayoría de los asuntos” (Davidson, 1984: 197).
5. En su desafío al enfoque postmoderno de Roland Barthes (1977), Derrida (1976) y Foucault (1979), que no ve el texto como “una expresión de la intención del autor, sino como un caleidoscopio de significantes” (Kulkarni, 2012: 26).
6. Y, fundamentalmente, en su radical ruptura con el *enfoque textualista* o *normativo* defendido y practicado por Leo Strauss (1988), Sheldon Wolin (1960), Arthur Lovejoy (1960), Andrew Hacker (1954) y Allan Bloom (1980), que reivindica un análisis exclusivamente textual de las obras del pasado argumentando que a través de una lectura repetitiva de las mismas podemos hallar el significado de las palabras o las expresiones y, por lo tanto, el significado intrínseco de lo que dicen sus autores. Un enfoque que, como dice Rabasa, “es muy parecido a la forma en que se estudiaba a la Biblia en la Edad Media, a fin de encontrar el significado de la palabra de Dios, como fue escrita en el Antiguo y Nuevo Testamento” (Rabasa, 2011: 162). Y que se caracteriza, a la vez, porque reivindica la *permanente* importancia de los problemas planteados por los pensadores políticos clásicos. Cuestiones que, según este enfoque, siguen estando vivas en nuestra época y, por lo tanto, pueden darnos claves para pensar los problemas de nuestro tiempo (Strauss, 1971, 1-9 y 1988: 9-55).

Dada la centralidad de la confrontación de Skinner con este enfoque metodológico, en contraposición del cual define su propia orientación, en el siguiente apartado se plantean las principales críticas que él formula al textualismo.

1.1.1 *Contra el enfoque textualista*

El enfoque metodológico de Skinner pone en cuestión la perspectiva según la cual los textos clásicos son valiosos en la medida en que estos contienen unos *perennial issues* bajo la forma de *ideas universales*. También la idea de que la mejor manera de comprender estos textos es “concentrarse sobre lo que cada uno de ellos dice acerca de cada uno de los

conceptos fundamentales y preguntas permanentes de la moralidad, la política, la religión y la vida social” (Skinner, 2002: 57). Es decir, rechaza el enfoque según el cual nosotros debemos leer estos textos clásicos como si hubiesen sido escritos por “un contemporáneo” del que sólo hemos rastrear sus argumentos y lo que “dice” acerca de los *perennial issues* (Skinner, 2002: 57). Uno de los mayores riesgos de la metodología textualista, según él, es que al centrarse exclusivamente en lo que los autores del pasado “dijeron”, y al tratarlos, de este modo, como si fueran contemporáneos, podemos fácilmente estar tentados a “poner en juego algunas de nuestras expectativas y prejuicios acerca de lo que deben estar diciendo” (Skinner, 2002: 58). Con lo que podríamos incurrir en el *historical absurdity* de que nuestras mismas expectativas y paradigmas con los que estamos familiarizados influyan indebidamente en la comprensión de lo que un autor del pasado dijo. O, lo que es lo mismo, que nuestros anhelos y prejuicios sobre lo que un agente debe decir o hacer nos lleven a comprender que él hace o dice algo que él propio agente “no puede aceptar como explicación de lo que él hizo o dijo” (Skinner, 2002: 58-59). En el capítulo cuatro del primer volumen de *Visions of Politics*, titulado “Meaning and Understanding in the History of Ideas” (2002: 57-89), Skinner describe con detalle el tipo de “mitologías” y de “absurdos históricos” que el enfoque textualista produce con su método de trabajo.

1. El primer tipo de mitología es la que él denomina “mitología de las doctrinas”, y puede adoptar dos formas. La primera consiste, en términos generales, en “convertir algunas observaciones dispersas o incidentales de un teórico clásico en su doctrina sobre uno de los temas previstos” (Skinner, 2002: 60). Esta forma específica de “mitología de las doctrinas” produce dos absurdos históricos. El primero denominado “anacronismo”, más propio de las biografías intelectuales, se ampara en “cierta similitud terminológica” para argumentar que determinado autor ha afirmado una “concepción sobre algún tema” sobre el que él “no pudo haber tenido, en principio, la intención de contribuir” (Skinner, 2002: 60). Atribuyéndole, así, significados que él no deseaba transmitir. Error que también puede ir acompañado del riesgo de “encontrar con demasiada ligereza doctrinas ya esperadas en textos clásicos” (Skinner, 2002: 61); o del peligro de investigar una doctrina particular desde un tipo ideal de la misma –de la igualdad, del progreso o del contrato social–. Lo que, de paso, puede llevar a los historiadores que se valen de tal enfoque a

“encontrar” o “descubrir” en los autores del pasado *anticipaciones* de doctrinas posteriores a ellos. Y a valorarlos en función del grado de su “*clairvoyance*” (Skinner, 2002: 63). El segundo absurdo histórico, en el cual incurre según él Arthur Lovejoy en su *The Great Chain of Being* (1960), tiene que ver con el debate sobre si se puede afirmar que una “idea unitaria” realmente emergió en un “momento dado” y si “está realmente en la obra de un escritor determinado” (Skinner, 2002: 63). La segunda forma de “mitología de las doctrinas”, o por lo menos su versión principal, relaciona a “los teóricos clásicos con doctrinas las cuales, se está de acuerdo, son apropiadas para su tema, pero las cuales ellos, irresponsablemente, fallaron en discutir” (Skinner, 2002: 64). Según Skinner, esta segunda “mitología de las doctrinas” juzga a los autores sin tener en cuenta si estos estuvieron siquiera interesados en hacer aquello que no hicieron. La moraleja que nos deja, entonces, el enfoque textualista es que él no produce como resultados historias sino, a lo sumo, mitologías que convierten a la historia en un “montón de ardidés con que nos aprovechamos de los muertos” (Skinner, 2002: 65).

2. El segundo tipo de mitología es la llamada “mitología de la coherencia”. Dado que algunos autores clásicos no son del todo coherentes y sistemáticos en la enunciación de sus creencias, el historiador o la historiadora tiende a pensar que “su tarea es suministrar a estos textos la coherencia que puede parecer que les falta” (Skinner, 2002: 67). El objetivo de este tipo de mitología no es otro que el de “llegar a una interpretación unificada, alcanzar una perspectiva coherente del sistema de un autor” (Skinner, 2002: 68). Sin embargo, cuando pese a los esfuerzos de los o las intérpretes no es posible “extraer un sistema coherente de sus pensamientos”, esto conduce a los investigadores al absurdo histórico de enjuiciar al autor por esta carencia de sistema. Ahora bien, la insistencia en la búsqueda de la coherencia puede llevar a dos tendencias metafísicas. Una consiste en “descartar las declaraciones de intención” que el mismo autor hizo en su obra o, incluso, “desechar obras enteras que menoscaben la coherencia de su sistema de pensamiento” (Skinner, 2002: 69). La otra en “resolver las antinomias” de un autor o en asumirlas sólo como “apparent contradictions” con tal de salvar en él la coherencia (Skinner, 2002: 70).

3. El tercer tipo de mitología es el de la “prolepsis”. Se trata de una mitología que se produce cuando “estamos más interesados en el significado retrospectivo de un episodio dado que en su significado para el agente en el momento” (Skinner, 2002: 73). Esta tendencia exegética es, como dice literalmente el autor, “la fusión de la asimetría entre el significado que un observador puede justificadamente reivindicar encontrar en un episodio histórico dado y el significado del episodio mismo” (Skinner, 2002: 73). Skinner esgrime como ejemplos de esto, por un lado, el señalamiento de Karl R. Popper (1962), con base en la *República*, de que Platón es “partidario del totalitarismo”; y, por otro, la supuesta modernidad del contenido de las obras políticas de Maquiavelo defendida por Ernst Cassirer (1961).
4. El cuarto tipo de mitología es el denominado “*parochialism*”, el cual implica el riesgo de que el intérprete o la intérprete aplique “los criterios de clasificación y discriminación con los que está familiarizado” para comprender y explicar una cultura, un texto o un argumento ajeno por el sólo hecho de “ver” algo aparentemente familiar en él (Skinner, 2002: 74). Una de las formas que adopta este tipo de “*parochialism*” es que, por vía de la familiaridad de un argumento, el intérprete llegue erróneamente a suponer que un autor se refiere a otro para seguirlo o para contradecirlo. De este modo sólo “hablara erróneamente” de la influencia de un autor sobre otro (Skinner, 2002: 75). Otra de las formas que adopta es cuando el historiador “conceptualiza un argumento de tal modo que sus elementos ajenos quedan disueltos en una familiaridad engañosa” (Skinner, 2002: 76). Como, por ejemplo, cuando conceptualiza una demanda “igualadora” en un texto clásico como un llamado a la democracia.

Todo lo anterior apunta, en síntesis, a dos consideraciones metodológicas ineludibles. La primera tiene que ver con el riesgo que implica el que el historiador o la historiadora de las ideas “aborde sus materiales con paradigmas preconcebidos” (Skinner, 2002: 77). Y, la segunda, con el principio básico de que “no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podía verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho” –como afirmar que él ha *omitido*

enunciar una doctrina; que él ha *anticipado* la doctrina de otro autor o, en su defecto, esforzarse por encontrar un grado de *coherencia* que no existe en él– (Skinner, 2002: 77).

La crítica de Skinner al *método textualista* tiene que ver, en primer término, con su argumento acerca de que si queremos comprender un texto clásico no es suficiente con dar una explicación del significado de lo que el autor *dijo* sino, también, “de lo que el escritor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo” (Skinner, 2002: 79). Es decir, de ser capaces de pasar de lo que el autor *dijo* a la “comprensión de lo que pretendió decir”. O, de lo que *dice* a lo que *hace* al decirlo –o sea, “la fuerza de la intención con la que se emite el enunciado”– (Skinner, 2002: 80-82). Esto, necesariamente, nos obliga a tener en cuenta el cambio del significado de las palabras o conceptos a lo largo del tiempo, pues el significado que determinado término puede tener para un escritor del pasado no ha de ser el mismo para nosotros.² Es decir, a no pasar por alto las “estrategias retóricas oblicuas” que los escritores del pasado usan, como, por ejemplo, la ironía. Su crítica al mencionado enfoque metodológico también tiene que ver con la manera como éste hace abstracción de “argumentos particulares del contexto de su ocurrencia para relocalarlos como contribuciones a los supuesto problemas perennes” (Skinner, 2002: 86); pues, al sacar los argumentos de su contexto ya no es posible preguntarse ni ver qué estaba haciendo determinado autor al decir lo que dijo. Tampoco, cómo estaba usando las ideas y cuáles eran sus intenciones al usarlas. Es decir, esta metodología impide hacer la única historia de las ideas que puede elaborarse, la cual es la de “sus usos en la argumentación” (Skinner, 2002: 86). Y es esta propuesta de una *historia de las ideas* de Skinner la que abordaremos en el siguiente apartado.

1.1.2 *La única historia de las ideas posible*

¿Existe una perspectiva más clara y adecuada para comprender los textos clásicos que el simple ejercicio de leer el texto “una y otra vez” como han planteado los defensores del enfoque textualista? En *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) Skinner

² Este énfasis de Skinner en el uso de los conceptos más que en su significado pone en evidencia su ruptura con los enfoques sobre el análisis de los conceptos de Williams (1983), Weldon (1960), y Harte (1952). Pero al tiempo nos muestra la similitud de su análisis con el programa de investigación de Reinhart Koselleck (1993 y 2012). Una similitud que el propio Skinner confiesa en “Retrospect: Studying rhetoric and Conceptual Change” (2002: 175-187).

sostiene que el modo más apropiado de interpretar a los autores del pasado es el de “construir un marco general” dentro del cual situar sus escritos. Esto implica, para él, dar cuenta de los rasgos más esclarecedores de la vida política del contexto social dentro del cual y para el cual estos autores escribieron (Skinner, 1978: 8). Es decir, de los *issues* o *problemas políticos* de debate dentro del particular contexto histórico en el que está situado el teórico político. Planteado así, Skinner elabora un enfoque *diacrónico* que se diferencia de entrada con la tesis de los *perennial issues* defendida por el enfoque textualista y de la tesis de que los textos del pasado deben estudiarse como un subproducto de las circunstancias sociales de su tiempo defendida por el enfoque marxista. En efecto, cuando él habla del *contexto social* o histórico está haciendo referencia explícita al contexto lingüístico o intelectual en el que está inserto el autor y su obra. Por lo tanto, dar inicio a la labor de interpretación de un autor desde la reconstrucción de un “marco general” es establecer como ineludible la reconstrucción del “contexto ideológico” en el que el autor está situado como única posibilidad de un ejercicio de interpretación más adecuado y realista (Skinner, 1978: 9).

De esta forma el enfoque metodológico de Skinner propone un desplazamiento del texto al contexto, una especie de descentramiento del autor, con el fin romper con la práctica de interpretación que se sitúa sólo en la lectura del propio texto. Ahora, al centrarse más en el “marco general” en el que el texto se sitúa, la operación interpretativa consiste en zambullir al autor en su propio contexto ideológico con el propósito de hacerlo hablar dentro de esas mismas coordenadas. El resultado de esta operación, según Skinner, además de permitirnos ver cómo los autores del pasado elaboran su pensamiento político, es que:

[...] nos capacita a caracterizar lo que los autores estaban *haciendo* al escribirlo. Podemos empezar a ver no sólo los argumentos que estaban presentando, sino también las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y hasta qué punto estaban aceptando y apoyando, o cuestionando y repudiando, y quizá polémicamente desdeñando, las suposiciones y convenciones prevalecientes en el debate político (Skinner, 1978: 11).

Dicho así, la interpretación de los autores del pasado implica dos principios metodológicos generales básicos:

- a) Primero, conocer algo del contexto social, en este caso ideológico, en el que escribieron, para ver cómo reaccionan ellos en el marco de los problemas políticos de su tiempo.
- b) Y, segundo, conocer el “vocabulario político general de la época” con el fin de comprender su reacción, es decir, “la dirección exacta y la fuerza de sus argumentos” (Skinner, 1978: 11).

Estos dos principios dejan en claro que para Skinner lo que le da un auténtico valor a los textos clásicos no son los *perennial issues* sino, más bien, los problemas específicos de su propio contexto histórico. Porque son estos últimos los que nos descubren el texto como un *act of communication*. El método de Skinner es pues, al tiempo, una explicación sobre qué es un texto o cuál es su significado –“the meaning of a text”– (Skinner, 2002: 91). Su esfuerzo por responder a esta cuestión lo ha llevado a polemizar con Beardsley (1992), Wimsatt (1946) y Derrida (1976) quienes afirman, en general, que hablar del significado de un texto es similar a preguntar “¿qué significan las palabras? o ¿qué significan estas en un texto determinado? Y a discutir con algunos seguidores del *New Criticism* como Wolfgang Iser (1972), Paul Ricoeur (1981) o Stanley Fish (1980) quienes defienden la idea de que preguntarse por el significado de un texto implica preguntarse ¿qué significa ese texto, ahora, para mí o para nosotros? (Skinner, 2002: 92). Frente a estas posturas Skinner ha defendido la idea de que los “textos son actos” (Skinner, 2002: 120) y que, por lo tanto, preguntarse por el significado de un texto implica indagar “¿qué quiere significar un escritor o una escritora por medio de lo que él o ella dicen en un determinado texto?” (Skinner, 2002: 93). Desde esta idea de lo que es un texto clásico, su enfoque metodológico propone, ante todo, preguntarse qué habrá querido comunicar un autor al escribir lo que escribió en su época y para el auditorio concreto a quien se dirigía. Para luego establecer las relaciones entre los enunciados particulares del autor y el contexto social –ideológico o intelectual–, y así poder comprender las intenciones del escritor estudiado. De este modo su enfoque asume el texto clásico y los enunciados de su autor como “la encarnación de una intención particular, en una ocasión particular, dirigida a la solución de un problema particular” (Skinner, 2002: 88).

Así, interpretar un texto clásico como un “acto” implica poner en claro las *intenciones* del autor. Desde este postulado la orientación de Skinner fija el ejercicio de interpretación no en el significado de las palabras o de las expresiones del autor sino en el uso que él hace de ellas. En este sentido su método es deudor de las investigaciones de Wittgenstein y de Austin acerca del *uso* de las palabras. La teoría de los actos de habla, formulada por Austin en su *How to Do Things with Words* (1962) y por Wittgenstein en sus *Philosophical Investigations* (1958), es considerada por Skinner como una “hermenéutica de excepcional valor” para los historiadores de las ideas (Skinner, 2002: 103). De acuerdo con Skinner, más que el sentido y la referencia de las palabras para decir algo, las indagaciones de Wittgenstein y de Austin apuntan a que si queremos comprender “un enunciado serio” es importante recuperar “lo que el agente estaba haciendo al decir lo que dijo” (Skinner, 2002: 104). Esto, según él, pone el énfasis en “la fuerza particular con la cual cualquier declaración dada (con un significado dado) pudo haber sido emitida en una ocasión particular” (Skinner, 2002: 104). Y condujo a Austin a hablar de la oposición entre “la fuerza ilocucionaria y la fuerza perlocucionaria” de las declaraciones. Partiendo, entonces, de la idea de que expresarse con determinada fuerza ilocutiva involucra ejecutar un *acto* de carácter voluntario, Skinner concluye que lo que “conecta la dimensión ilocucionaria del lenguaje con la realización de actos ilocucionarios debe ser –como con todos los actos voluntarios– las intenciones del agente involucrado” (Skinner, 2002: 105). De este modo, desde la idea de que los desarrollos de Wittgenstein y Austin más que a una “teoría sobre los actos de habla” apuntan a una descripción de “un hecho sobre el lenguaje” (Skinner, 2002: 105), Skinner piensa su enfoque metodológico como un esfuerzo por expandir la investigación de Austin, de que son las *intenciones* del agente las que determinan los *actos ilocucionarios*,³ hacia el campo de la interpretación de los textos de los escritores del pasado.

De este modo, Skinner plantea que el conocimiento de las intenciones cumple un papel importante en la interpretación de las obras de los clásicos. Más enfáticamente, él sostiene que conocer las intenciones “es conocer la relación en la que un escritor se encuentra con lo que él o ella ha escrito” (Skinner, 2002: 96). Implica saber si el escritor en cuestión “está

³ Por lo menos más que las convenciones lingüísticas.

bromeando, o es serio o irónico, o, en general, establecer qué actos de habla –*speech acts*– pudo haber realizado al escribir lo que escribió” (Skinner, 2002: 96). En tal sentido, parte del presupuesto de que las intenciones se pueden recuperar, pues se trata de convenciones empleadas para enviar mensajes, de “entidades con un carácter esencialmente público” y, por ende, de carácter intersubjetivo (Skinner, 2002: 97). Existe, entonces, un fuerte vínculo entre lo que Skinner denomina *intención* y lo que Austin ha llamado una “fuerza ilocutiva” (Austin, 1962). Visto así, cuando algún agente enuncia algo está, al mismo tiempo, realizando un “acto ilocutivo”, como: criticar, prometer, advertir, rogar, atacar o defender a algo o a alguien. Es en este sentido que para Skinner, la comprensión del acto ilocutivo de un autor implica la comprensión de sus intenciones al enunciar algo, y que conocer sus *intenciones* implica “poder caracterizar lo que estaba haciendo el escritor”, por ejemplo, conocer si estaba atacando o defendiendo una postura en particular, criticando, rechazando o aportando a una tradición, un discurso o cierto tipo de argumentación (Skinner, 2002: 98).

Lo anterior muestra que para Skinner una cosa es “qué significa un texto” y otra muy distinta “qué puede querer significar su autor”. Pero si bien se trata de dos preocupaciones muy distintas y la primera de ellas no lleva a una adecuada comprensión de los textos clásicos, de todas maneras en el enfoque metodológico de la “ideas in context” estas dos cuestiones no están desligadas. Muy al contrario de lo que se puede suponer, dada la centralidad que en este enfoque tiene la recuperación de las intenciones contenidas en los actos ilocucionarios de los autores como acto de interpretación fundamental, para Skinner la comprensión o “aprehensión” –*uptake*– de la fuerza ilocucionaria intencional del uso de cualquier expresión por parte de un agente requiere de dos elementos básicos. Uno de ellos es el significado de la expresión misma, dado que este “ayuda a limitar el espectro de fuerzas ilocucionarias” que la expresión puede llevar. Otro es “el contexto y la ocasión de las expresiones”, es decir, el que estas expresiones sean consideradas como argumentos o, lo que es lo mismo, “actos de comunicación” (Skinner, 2002: 115). Es decir, no sólo como meras proposiciones sino como una posición asumida (a favor o en contra) por un agente dentro de una argumentación, una conversación o un debate preexistente. Y esto es propiamente a lo que Skinner se refiere cuando sostiene que para comprender *qué ha dicho un autor* es necesario entender lo que *pudo haber estado haciendo al decir lo que dijo*. De

este modo el método para la interpretación de textos de Skinner inicia por entender el significado de las expresiones de los autores para, luego, identificar el contexto argumentativo de su ocurrencia con el fin de interpretar lo que el agente en cuestión estaba haciendo al decir lo que dijo (Skinner, 2002: 116).

La única historia de las ideas posible para Skinner es, pues, la que es capaz de fundamentar su interpretación desde un contexto histórico, lo que de paso implica recuperar las intenciones del autor. Se trata de una propuesta metodológica e investigativa que, como él mismo lo señala, es “similar” a la que siguió Max Weber en *Economía y sociedad* (1997) en relación con la comprensión de la acción social, pues, como sostiene en “Social meaning and the explanation of social action” su análisis es útil para la comprensión de las *intenciones* de las acciones sociales, sean estas lingüísticas o no lingüísticas. Obviamente, poner el acento en las intenciones significa para él preguntar por la fuerza ilocucionaria del comportamiento de un agente social y no por los *motivos* –o lo que causó su acción–. De tal forma que su interés, como él bien lo expresa, “apunta al significado de la conducta” y no a la identificación de las causas o los motivos de las mismas (Skinner, 2002: 134-136). Esto de paso delinea para él la que ha de ser la tarea del historiador de las ideas, asunto del cual nos ocuparemos a continuación.

1.1.3 *La tarea del historiador de las ideas*

En su debate con Geoffrey Rudolph Elton (1967), acerca de cuál ha de ser la tarea del historiador, Skinner deja en claro que en lo que tiene que ver con el historiador de las ideas, su labor está centrada en *proveer interpretaciones*, es decir, en “poner textos y otros objetos semejantes dentro de campos de significado desde los cuales sus propios significados individuales puede decirse que se infieren” (Skinner, 2002: 10). Así, el trabajo de recuperar las intenciones de un autor del pasado consiste en hallar el significado, históricamente fundamentado, de sus enunciados con el fin de proporcionar una interpretación adecuada de sus ideas. Tarea que, a fin de cuentas, termina siendo la misma que “investigar y explicar las *creencias* desconocidas que encontramos en las sociedades del pasado” (Skinner, 2002: 27). Aunque hasta aquí la naturaleza de la tarea del historiador de las ideas parezca bastante clara, pese a su complejidad, ella afronta el problema, enunciado en su momento por

Charles Taylor (1988: 218-228),⁴ acerca de “¿cuál es la relación entre nuestro suministro de tales explicaciones y nuestra evaluación de la verdad de tales creencias?” (Skinner, 2002: 27). En otros términos, el problema de cuál ha de ser la relación entre la interpretación y la verdad o entre la explicación de las creencias de las sociedades del pasado y nuestra valoración de su verdad o falsedad.

Como ha quedado claro, por medio de sus críticas al enfoque textualista, para Skinner el historiador de las ideas no puede esperar que las creencias que él se propone explicar coincidan con sus propias creencias actuales sobre un determinado tema. Pues esto sería tanto como asumir que su tarea consiste en tener que aprobar o desaprobar las creencias que desea explicar. El intérprete no puede esperar que “los otros estén en lo correcto” para poderlos comprender (Skinner, 2002: 29). Quien investiga las creencias de las sociedades del pasado no puede caer en la posición asumida por Macdonald y Pettit (1980), Keith Graham (1981) y Steven Lukes (1973) según la cual cada vez que uno se encuentre frente a una creencia que uno considera como falsa la explicación de ella ha de “centrarse siempre en una inconsistencia en la racionalidad” (Skinner, 2002: 31). Para Skinner, esto implica el mismo engaño de “equiparar la posesión de creencias racionales con la posesión de creencias que el historiador considera como verdaderas” (2002: 31). Y lleva a negar la posibilidad de que “pudo haber buenas razones en los anteriores periodos históricos para poseer como verdaderas creencias que hoy en día descubrimos como manifiestamente falsas” (Skinner, 2002: 31).

De tal modo, desde su enfoque metodológico Skinner sostiene que cuando él habla de “agentes que tienen creencias racionales” solamente quiere decir que sus creencias “deberían ser creencias adecuadas para ellos considerarlas verdaderas en las circunstancias en las cuales ellos se encuentran” (2002: 31). Según él, una creencia racional es aquella que alguien ha adquirido a través de un “accredited process of reasoning” (2002: 31), pues es este proceso el que provee al agente de buenas razones para sostener una creencia como verdadera. Lo que significa que el agente racional tiene de por sí un gran interés en la

⁴ El propio Skinner, en “Interpretation, rationality and truth” (2002: 27- 56), retoma esta cuestión que Charles Taylor plantea en “The hermeneutics of conflict” (1988: 218-228) y la responde.

consistencia de sus creencias y las piensa de manera crítica. Así, un agente racional es aquél que “believes what he or she ought to believe” (Skinner, 2002: 31).

Como corolario de lo anterior resulta posible que podamos sostener creencias falsas de forma totalmente racional. Y que sería un error que el historiador de las ideas no tome en cuenta la explicación de este tipo de creencias. De este modo, preguntarse si una creencia es o no es racional es un paso previo para poder explicarla. De ahí que sea no solamente imprescindible investigar el “accredited process of reasoning” de la racionalidad de las creencias que los agentes sostienen como verdaderas sino, también, las razones y las condiciones que le impidieron a un agente alcanzar cierto grado de racionalidad al sostener una creencia. Es decir, las causas que le imposibilitaron “seguir los cánones de evidencia y argumentación aceptados”, o las razones que lo llevaron a desatender, resistir o violar tal racionalidad (Skinner, 2002: 34). El principio metodológico del historiador de las ideas no consiste, entonces, en preguntarse si las creencias que han sido sostenidas en las sociedades del pasado son racionales de acuerdo con los “estándares de racionalidad epistémicos” de las sociedades actuales.

Este trabajo de excavar creencias del pasado debe no solamente tener en cuenta todos los elementos inherentes al contexto en el cual la creencia es sumergida sino, además, otras creencias o conjunto de estas. Según Skinner, la racionalidad de una creencia o el mejor sentido que podamos extraer de ella “dependen de qué otras cosas creemos” (2002: 43). Lo que quiere decir que las creencias no se presentan solas sino acompañadas. Realmente están integradas a una red de la cual hacen parte y en la cual las distintas creencias se prestan mutuo apoyo. Pero este elemento fundamental, la “forma holística” en que las creencias se presentan no puede dejar pasar inadvertida la relación entre las creencias y los conceptos que sirven para enunciarlas. Las creencias y los juicios a través de los cuales las articulamos están mediados por “los conceptos de que disponemos para describir lo que hemos observado” (Skinner, 2002: 44). Y el *uso* de un concepto implica “valorar y clasificar” nuestra propia experiencia desde una “perspectiva particular” (Skinner, 2002: 44). Una perspectiva que puede ser la de un hombre en particular, en una época particular

del pasado, y que difícilmente puede ser equiparable a nuestro mundo y al uso que en la actualidad podemos hacer de nuestros conceptos.

En síntesis, para Skinner la tarea del historiador de las ideas no consiste en “explicar exactamente” lo que creían los pensadores del pasado. Más bien, su labor radica en “producir tanta comprensión como sea posible” (Skinner, 2002: 52), para lo cual solo le basta con usar el concepto de “rational acceptability” de las creencias y no el de “verdad” (Skinner, 2002: 53). Pero el concepto de “rational acceptability” requiere que nosotros compartamos con los hombres del pasado algunas “suposiciones, al menos, sobre el proceso mismo de formación de las creencias” (Skinner, 2002: 54). Por lo menos la creencia en la importancia de la “consistencia” y la “coherencia” al emitir cualquier enunciado. Como por ejemplo el respeto por el principio de no contradicción. Aunque, en algunas ocasiones, este principio sea deliberadamente o descuidadamente violado (Skinner, 2002: 55). Esclarecida la tarea del historiador de las ideas, ahora resta examinar la utilidad de su método.

1.1.4 *La utilidad del método*

Skinner es muy preciso al declarar cuáles son las ventajas de su método. Por lo dicho anteriormente se puede decir sintéticamente que, según él, su método nos evita incurrir en las mitologías y absurdos históricos en los que otros enfoques metodológicos suelen caer. Pues, su enfoque nos permite comprender los problemas hacia los que un autor clásico está apuntando, las preguntas que se está formulando, el uso que hace de los conceptos de que disponen, las intenciones que tiene al escribir, o sea, “lo que pudo pensar por lo que dijo [...] o dejó de decir”, sus creencias (Skinner, 1993: 12). Y, en la medida de lo posible, nos permite “ver las cosas a su manera” (Skinner, 2002: 3). Puesto en estos términos, la utilidad de su método pareciera simplemente ponernos en situación de lograr una lectura aséptica, fría y desapasionada de los escritores clásicos del pasado. O, si se prefiere, proporcionarnos un lugar privilegiado desde donde emprender una lectura neutral referida únicamente a las preocupaciones de los clásicos.

Sin embargo, Skinner admite que la tarea del historiador de las ideas debe estar ligada a las “necesidades y preocupaciones del presente” (Skinner, 2002: 21) y que, en este sentido,

el estudio de la historia es útil y relevante para nuestra sociedad presente y futura, sobre todo para pensarla mejor y ayudar a transformarla. Lo que indica que para Skinner, como para el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1970), la labor del intérprete debe tener efectos prácticos sobre su mundo social. Esta utilidad práctica del método contextualista se enuncia con más fortaleza cuando desde sus propias coordenadas se analizan las relaciones entre lenguaje y poder. La tesis defendida por Skinner de que los escritores políticos formulan sus conceptos, sus ideas o creencias desde un contexto ideológico, una tradición de pensamiento o un “modelo heredado” es un indicador, para él, de que los pensadores están influidos fuertemente por ese contexto; que en parte su libertad está sujeta a los controles propios de un orden social de enunciación; que el lenguaje es “uno de los constreñimientos para nuestra conducta”. No es un mero epifenómeno de la conducta de los agentes, es “uno de los determinantes de su comportamiento” (Skinner, 2002: 174). Pero, al mismo tiempo, su estudio sobre la dimensión de la “linguistic action” –las cosas que los hablantes son capaces de hacer al hablar– siguieren, según él, el poder del lenguaje y de las palabras en la construcción de nuestro orden social, en la legitimación o deslegitimación de nuestras prácticas y de nuestras creencias, entre otras cosas (Skinner, 2002: 5). O, tal como lo dice Pocock, el método contextualista logra dar cuenta de “en qué medida el contexto lingüístico determinaba las *intenciones* del autor y cómo influían estas, a su vez, en el contexto” (2009: 12).

Desde este punto de vista su enfoque metodológico, si bien es básicamente histórico, también puede ser visto como “una contribución a la comprensión de nuestro mundo social actual” (Skinner, 2002: 6). Por un lado, porque nos permite ser conscientes de que nuestros valores, creencias y modos de pensar son producto de “continuas luchas para obtener reconocimiento y legitimidad”, lo que habla, además, de las “motivaciones ideológicas que subyacen aún en los sistemas de pensamiento más abstractos” (Skinner, 2002: 6-7); a reconocer que, dado que el lenguaje es un recurso que está a nuestra disposición para construir o demoler nuestro orden social, “la agencia merece, después de todo, ser privilegiada sobre la estructura”, en la explicación de lo social (Skinner, 2002: 7). Es decir, nos permite advertir que nosotros “podemos ser más libres de lo que algunas veces suponemos” (Skinner, 2002: 7). Por otro lado, nos capacita para ver las diferencias entre los

valores propios de nuestro tiempo y aquellos que constituían el estilo de vida de los hombres de otras épocas; a examinar de forma más adecuada si nuestras creencias o nuestros modos de pensar, en relación con otros sistemas de creencias, son los más acertados o los más correctos. Es decir, a “tomar distancia de nuestras propias asunciones y sistemas de creencias” con el fin de poder considerar nuestra propia forma de vida, nuestras conceptualizaciones, creencias y disposiciones morales y políticas de una forma más crítica (Skinner, 2002: 124-127).

1.2 La resistencia de los *perennial problems*

A lo largo de más de cinco décadas, de formulación y desarrollo, el enfoque metodológico de Skinner se ha visto sometido a una constante revisión y análisis. Parte de las más importantes críticas a su método han sido recopiladas por James Tully en *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics* (1988). La mayoría de esas críticas, formuladas por Martin Hollis, Keith Graham, Joseph V. Femia, Kenneth Minogue, Nathan Tarcov, John Keane y Charles Taylor, a las cuales Skinner da respuesta en la cuarta parte del volumen editado por Tully, están centradas en los problemas derivados de la manera como él entiende la racionalidad de las creencias, la función de la fuerza ilocucionaria en el plano de la interpretación, el valor de su énfasis en la intenciones del autor y el éxito de la aplicación de su propio enfoque metodológico, entre otras cuestiones. Sin embargo, ninguna de esas críticas asume el análisis del ataque que Skinner plantea a la columna vertebral de lo que él denomina el enfoque textualista: los *perennial problems*. Sobre todo por su acusación de que todas las *mitologías* o *absurdos históricos* de los historiadores de las ideas provienen de esta idea equivocada.

El ataque de Skinner a los llamados *perennial problems* se centra en el argumento de que los practicantes del enfoque textualista aíslan los textos clásicos de su contexto histórico para, por esa vía, entrar en contacto con las verdades eternas o elementos universales que estos contienen y encontrarse, al final, con las respuestas que ellos formulan a estos supuestos *perennial problems*. Este movimiento es el que según él los lleva al anacronismo y a una variedad de mitologías que les impide interpretar de una manera adecuada los textos clásicos y ver que no existen *perennial problems* sino que, más bien, las preguntas planteadas por los autores clásicos sólo tienen sentido y significado

dentro de su contexto histórico particular de enunciación. Por lo tanto, las preguntas planteadas por los clásicos sólo se pueden comprender dentro de su propio contexto histórico porque, aunque aparentemente se repitan en otros autores, siempre son diferentes, particulares y pertenecientes a su contexto de enunciación. En este sentido, para Skinner no existe continuidad en la historia del pensamiento político, pues ella está gobernada más bien por la ruptura y la discontinuidad. No obstante, si se echa una mirada a algunos de los representantes de lo que Skinner denomina enfoque textualista, se puede advertir que él ha desarrollado su propia orientación sobre una tergiversación de la tradición de la historia de la teoría política anterior a él y de un falso problema metodológico.

Si se toma como ejemplo a Sabine y a Wolin, dos de los historiadores que Skinner pone dentro de lo que él denomina enfoque textualista, podemos ver que su tesis de que estos autores aíslan los textos clásicos de su contexto histórico para interpretarlos pierde todo sustento. Más allá de los tintes positivistas que pueda tener, Sabine es claro al sostener que su *History of Political Theory* toma a las teorías políticas no como una “realidad externa” sino como teorías que se “producen como parte normal del medio social en el que la propia política tiene su ser” (Sabine, 1949: 6), es decir, como ideas que están articuladas a un contexto histórico desde el que han de ser pensadas e interpretadas. En el mismo sentido, Wolin, en su *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, parte de la idea de que la actividad del teórico político, y propia libertad para pensar, tiene su lugar en un contexto histórico que, en parte, es su propia limitante. Ese contexto al tiempo es una tradición en la que el autor interviene, es decir, un “debate cuyos términos ya han sido establecidos, en gran medida, de antemano” (Wolin, 1960: 21). Para Wolin hablar de una tradición implica hablar de un “cuerpo de conocimiento heredado” –conceptos que han sido enseñados, examinados, criticados y modificados– que opera como un “agente conservador” en el *corpus* de pensamiento de un teórico preservando la comprensión del pasado y “obligando a quienes desean tomar parte en el diálogo político occidental a someterse a ciertas reglas y usos” (1960: 22). Por supuesto, al hablar de la tradición Wolin la identifica, así, con un diálogo ininterrumpido que posibilita la comunicación entre contemporáneos, desde un lenguaje común, pero que, a la vez, “ofrece un vínculo de continuidad entre pasado y presente” desde un lenguaje y un conjunto de problemas

comunes para la investigación política (1960: 22-23). Obviamente, lo anterior, no le lleva a Wolin a desconocer, y aquí está la tergiversación de Skinner, que si bien los autores clásicos comparten un vocabulario político y unos problemas comunes, un diálogo perenne, por un lado, ese vocabulario se modifica en el tiempo, en gran medida por “los esfuerzos creadores del teórico”, tomando distintos significados de acuerdo a los distintos usos políticos del teórico (1960: 15-16); y, por el otro, que cada pensador le da a esos *problemas perennes* una respuesta original y creativa dentro de su propio contexto histórico generando, al tiempo, rupturas dentro de la continuidad. Según Wolin:

Enfocando la experiencia política común desde un ángulo algo distinto del predominante; presentando de manera novedosa una antigua cuestión; rebelándose contra las tendencias conservadoras del pensamiento y el lenguaje, determinados pensadores han ayudado a liberar modos de pensar establecidos y a plantear, ante sus contemporáneos y la posteridad, la necesidad de repensar la experiencia política (Wolin, 1960: 23).

Por lo tanto, para Wolin cada pensador político está comprometido, escribe desde los problemas de la vida política pertenecientes a su propio contexto histórico y, en tal sentido, toda obra clásica del pensamiento político es “un manifiesto dirigido a su época” (1960: 24). Por eso, como ha llegado a afirmar Boucher, Skinner no tiene razón al afirmar que los historiadores que estudian los *perennial problems* lo hacen para “aprender directamente de ellos las respuestas” a estos problemas (1984: 294). Para Boucher, “sería un comentarista muy ingenuo quien lea los clásicos por las razones que denuncia Skinner” (1984: 294). Dicho esto hasta aquí, no queda claro entonces qué es lo que Skinner llama enfoque textualista, por lo menos en la manera cómo él lo entiende. Pues el ejemplo de Sabine y, aún más, el de Wolin muestra que este tipo de historiadores no descartan los elementos a los que Skinner les da prioridad en su enfoque. La diferencia está, más bien, en que no le apuestan, como Skinner, a una concepción radical de la historia de las ideas en términos de la ruptura y la discontinuidad de las ideas y conceptos. Aquí, más bien, la carga de la prueba de la no continuidad queda en manos del historiador de Cambridge. A este respecto Michael P. Zuckert ha sostenido que si, por un lado, Skinner está en lo correcto acerca del “papel de la convención en la obtención de la comprensión, por el otro, no tiene éxito al plantear su pretensión principal, en el sentido de que no hay problemas perennes” (1985: 416). El argumento de Zuckert es que si bien la teoría de Skinner sobre la convención logra,

en cierta medida, poner en claro que la mejor comprensión de un pensamiento ocurre dentro de un contexto de circunstancias que posibilitan captar de mejor manera las intenciones del autor, su teoría no logra probar que tal pensamiento no pueda “trascender” el contexto particular en el que se formuló. Por tal razón no se puede “descartar la posibilidad de las verdades eternas –*timeless truths*– expresadas por los pensadores del pasado” (Zuckert, 1985: 416). En el mismo sentido, Boucher ha argumentado que el metodólogo que afirme que es “un postulado de la historia” que no hay *perennial problems*, no está en capacidad de “demostrar” tal aseveración (1984: 295). Según el mismo Boucher:

Aquellos quienes ven la historia en términos de *perennial issues* elevan el pensamiento del pasado a un nivel suficientemente alto de generalidad para permitirles a ellos comparar a los teóricos del pasado en términos de las respuestas que ellos dieron a los problemas perdurables (1984: 295).

Con lo que se ha señalado hasta aquí se puede concluir que la incompatibilidad que Skinner ha planteado entre su metodología de las “ideas en contexto” y los “*perennial problems*” no es más que un falso problema metodológico con el que ha tratado de legitimar su programa investigativo. Esto, por supuesto, no invalida su enfoque de las “ideas en contexto”. Pero si nos advierte que, en vez de una oposición irreconciliable, lo que hay es una profunda complementariedad entre el esfuerzo de Skinner por particularizar y especificar lo que un autor clásico estaba haciendo al escribir, es decir, las preguntas particulares que estaba formulando y sus respuestas específicas a esas preguntas particulares, y los *perennial problems*. Para decirlo en otros términos, la búsqueda de lo uno no niega ni invalida la existencia de lo otro. Como dice Boucher:

Negar que los textos tengan a la vez un significado concreto, es decir, en referencia a un específico esto o aquello, y un significado universal, es decir, una capacidad para iluminar en alguna manera similares circunstancias en otros lugares, es rechazar en el terreno de la lógica algo que de hecho sucede (1984: 295).

Pero además de lo que argumenta Boucher, vale la pena señalar que negar la coexistencia de ambos significados en la obra de los textos clásicos es pasar por alto ejemplos históricos concretos de autores clásicos como Maquiavelo, quien lee a autores de la antigüedad clásica con el fin de iluminar las circunstancias políticas de su tiempo y para, a través de ellos, plantearse preguntas sobre su contexto histórico. Además, el propio Skinner, a través de las

aplicaciones que él ha hecho de su método a los escritos políticos de Maquiavelo, en su *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), ha evidenciado que las preguntas específicas que este escritor florentino se hace en su obra sobre la *libertad* y el *conflicto político*, y sus originales respuestas a estos interrogantes, son cuestiones que él retoma de una tradición de pensamiento anterior a él, de un vocabulario político heredado, y cómo Maquiavelo vuelve a estos *perennial problems* y los renueva con el fin ayudarse a interpretar su presente histórico. Amén de esta paradoja que se ha señalado en el ejercicio de aplicación metodológica de Skinner a un autor clásico en particular, el mismo Boucher se ha encargado de señalar los distintos casos en los que el propio Skinner incurre en las mitologías que él mismo achaca a los defensores de los *perennial problems* y del, por él llamado, enfoque textualista (Boucher, 1884: 296-299).

1.3 Cómo leer a Maquiavelo después de Skinner

Con base en lo que se ha sostenido en el anterior apartado podemos, ahora, proponer una estrategia metodológica para un ejercicio de interpretación sobre los escritos políticos de Nicolás Maquiavelo, un pensador clásico que ha sido objeto de análisis por siglos y foco de la labor interpretativa de los miembros de la Escuela de Cambridge. La idea general de la que se parte es que todo texto clásico tiene un doble nivel de significación, uno concreto y otro universal. Y que asumir este enfoque, que vamos a llamar de la “doble significación de los textos clásicos”, nos permite reconciliar dos tipos de indagación sobre los escritos de los autores del pasado que en los hechos no son antagónicos y, de paso, subsanar lo que cada uno de esos modos de pesquisa deja de lado por su tendencia a priorizar cierto tipo de preguntas y respuestas.

Visto así, Maquiavelo puede ser abordado, simultáneamente, como un pensador cuyos escritos plantean serias preguntas y respuestas específicas y originales a los problemas de la vida política de su propio tiempo y, además, como un escritor que nos permite a nosotros, por medio de la lectura de sus obras, iluminar nuestro presente para comprenderlo. Pues, como afirma Felix Gilbert, Maquiavelo “no es simplemente una figura que ha contribuido a la evolución del moderno pensamiento político occidental. Cuando leemos sus trabajos encontramos que ellos aún nos hablan directamente, inmediateamente, de una manera extrañamente convincente” (Gilbert, 1984: 200). Esto no significa que la lectura de este

autor del pasado tenga la finalidad de asumir las respuestas que él le daba a los problemas de su tiempo como las respuestas que nos han de resolver nuestros problemas actuales sino, más bien, que su lectura nos puede permitir comprender mejor nuestros problemas y darnos mejores instrumentos para construir nuestras propias respuestas. Este modo de leerlo reivindica, en alguna medida, el punto de vista de Marc Bloch de que nosotros podemos “comprender el presente por el pasado” y, al tiempo, “comprender el pasado por el presente” (Bloch, 1982: 34-41). Y se ampara en un punto de vista metodológico que ha sido, incluso, usado para estudios sociológicos sobre la ciudadanía y el compromiso cívico. Un buen ejemplo de esto último es *Habits of the Heart* de Robert Neelly Bellah (2008), una obra en la cual su autor toma en consideración los análisis de Tocqueville sobre el individualismo, en su *Democracia en América*, para iluminar y comprender lo que él llama la crisis de la pertenencia cívica y el deterioro de la vida comunitaria en los Estados Unidos contemporáneos. Según lo afirma Bellah en su obra, “los análisis de Tocqueville aún tienen mucho que enseñarnos” (2008: X).

Dicho en otros términos. Los desarrollos metodológicos de Skinner, desde su énfasis en los actos de habla, pueden ayudarnos a evidenciar que los escritos políticos de Maquiavelo se ubican en un contexto histórico concreto, un marco ideológico específico, que puede ser tomado como un debate político de su tiempo en el cuál él participa para hacerse sus propias preguntas y darse sus propias respuestas a estas cuestiones. Lo que quiere decir que ese contexto especifica o delimita los actos de habla de Maquiavelo, es decir, lo que él dice y hace al decir lo que dice. Pero que también nos puede mostrar la agencia de Maquiavelo dentro de ese contexto, es decir, en qué medida él confirma ese contexto o lo socava. Estos frutos del trabajo de Skinner son para nosotros, evidentemente, un camino ganado del cual nos podemos apropiar sin mayores prevenciones como un reconocimiento a la utilidad de su metodología. Sin embargo, y sin proponérselo, el enfoque metodológico de Skinner nos advierte que el conflicto de ideas en el que Maquiavelo participa, y del que su obra es una respuesta específica, es un debate que está más allá de su tiempo, es decir, un debate que se inaugura unos siglos antes que él y que cuando Maquiavelo lo asume, para pensarlo dentro de su propio momento histórico, va mucho más allá de su tiempo, a los escritos de Tito Livio, para ayudarse a pensar la crisis política de la Italia en la que a él le toco vivir

(Skinner, 1978). Como quien dice que el ex-secretario florentino estaba, al tiempo, dando su propia respuesta a un *perennial problem*.

En este sentido, uno de los problemas que Maquiavelo se plantea en sus escritos políticos, y que es de nuestro interés indagar, es el de la relación entre la libertad ciudadana y el conflicto político. Un problema que, desde nuestro enfoque metodológico es al tiempo, en el autor, un problema específico de su tiempo y un *perennial problema*. Más concretamente, el problema al que Maquiavelo se enfrentó fue al de: ¿cómo una comunidad política o una sociedad puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades donde ella está en permanente riesgo?, es decir, ¿cómo lograr y preservar la libertad ciudadana en sociedades atravesadas por el conflicto? O, lo que es lo mismo, ¿cómo construir un régimen político estable en términos de la libertad?

Puesto en estos términos, y a la luz de que en las últimas décadas un buen número de sociedades han estado sometidas a profundas tensiones políticas, sociales y hasta militares –acompañadas por la perversa tendencia de políticos y hombres de Estado empeñados en sacrificar la libertad en aras de la seguridad, para eternizar los estados de excepción–, la pregunta que se plantea Maquiavelo en sus escritos políticos acerca de la relación entre la libertad ciudadana y el conflicto político resulta de gran interés no sólo para:

1. Aprovechando los hallazgos de Skinner, precisar el sentido concreto de la pregunta y la respuesta de Maquiavelo a esta cuestión.

Si no, también, para:

2. Ayudarnos a esclarecer esta compleja relación en el contexto de nuestra vida política actual.

Aún más cuando un autor como Maquiavelo muestra un permanente interés, en sus escritos, de pensar las posibilidades de la libertad en contextos sociales adversos a ella. Una cuestión

que tiene como telón de fondo la idea de que la libertad es un *bien* que puede ser fácilmente vulnerado aún en sociedades que han construido medios e instrumentos para protegerla. Por lo tanto, su lectura nos puede ser de gran utilidad para ver en qué medida sus elaboraciones teóricas nos pueden iluminar las condiciones actuales de este problema entre nosotros y, tal vez, habilitarnos para sugerir nuestras propias respuestas a él.

Esto significa metodológicamente que el modo de precisar el sentido específico de la pregunta y de la respuesta de Maquiavelo, a la cuestión aquí planteada, consistirá:

1. En leer sus escritos políticos dentro del contexto de la teoría política del republicanismo clásico del Renacimiento italiano, es decir, dentro del marco ideológico de su propio contexto histórico. Examinando qué es lo que *hace* Maquiavelo cuando *dice* o enuncia sus opiniones políticas. Para lo cual se seguirán de cerca los hallazgos y desarrollos del enfoque contextualista.

Lo que de paso,

2. Nos capacita para ver las diferencias con los valores propios de nuestro tiempo, referidos a esta cuestión, y aquellos en los que se expresa el ex-secretario florentino y sus contemporáneos.

Claro, aquí partimos de la idea de que los valores propios de esta cuestión en nuestro tiempo son los que ha sostenido el pensamiento político liberal, lo que indica que un ejercicio así nos permitirá examinar de forma más adecuada este sistema de valores y principios ético-políticos y verlos desde una perspectiva crítica.

En este sentido, el siguiente capítulo de este trabajo está dedicado a mostrar cómo la idea de la *libertad* que Maquiavelo enuncia, en sus escritos políticos, ha sido leída desde mediados del siglo XIX hasta finales del siglo XX. Esto con el fin de indicar cómo esta idea ha sido interpretada, por una variedad de comentaristas, a la luz de ciertas preocupaciones ético-políticas, conceptuales y prácticas del presente en aras de iluminarlas y proporcionarles una respuesta específica. Es decir, con el ánimo de señalar que por más que

Maquiavelo es un escritor del pasado, que se planteó una pregunta específica sobre la libertad dentro de su propio contexto histórico, y que por más que él fue interpretado desde distintos enfoque metodológicos, entre ellos el *contextualista* de Skinner, su concepto de la libertad y las preguntas que este autor se planteó en torno a ella han sido rescatadas por la gran mayoría de comentaristas como un *perennial problem*, es decir, como una cuestión que sigue siendo actual para nosotros y que, al tiempo, nos permite darle a Maquiavelo el estatus de un contemporáneo con el cual debatir nuestros problemas actuales en torno a la libertad y la ciudadanía.

CAPÍTULO II

DOS INTERPRETACIONES SOBRE LA LIBERTAD EN MAQUIAVELO

Este segundo capítulo tiene como objetivo principal reconstruir el debate que se ha dado, entre mediados del siglo XIX hasta las últimas décadas del siglo XX, en torno a la idea de la *libertad* en los escritos políticos de Nicolás Maquiavelo. El interés de este ejercicio es poder describir en qué han consistido las distintas interpretaciones que, a lo largo de este tiempo, se han hecho específicamente sobre esta noción en este autor del Renacimiento italiano, cuáles han sido sus puntos de encuentro y desencuentro, cuáles y en qué consisten sus matices. Y, por supuesto, a dónde ha llegado este debate y cuáles han sido sus logros y limitaciones.

Obviamente, un trabajo de esta naturaleza no puede dar cuenta exhaustiva de la gran cantidad de interpretaciones que se han hecho sobre la obra política del ex-canciller florentino. Basta leer, por ejemplo, la rápida y sintética mención de Isaiah Berlin, en su ensayo “The Originality of Machiavelli” (2000), sobre el gran número de interpretaciones de este autor, o la sintética historia de la innumerable serie de lecturas sobre Maquiavelo en la primera parte del *Maquiavelo* de Claude Lefort (2010), para darse cuenta de que tratar de abarcarlas todas es imposible e inútil.

Así, mi labor es más modesta. Se trata de examinar el debate interpretativo en torno a la idea de *libertad* en Maquiavelo en un periodo que va desde mediados del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX –tiempo en el que, al parecer, en conexión con las luchas contra el absolutismo y los esfuerzos por consolidar la idea de una nación liberal y democrática en Europa, los escritos políticos de Maquiavelo tomaron cierta relevancia–, y desde mediados del siglo XX hasta lo que va corrido de nuestros días –tiempo en el cual, a causa de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, el temor al totalitarismo, el desencanto con el liberalismo, la lucha por los derechos civiles y los fenómenos de corrupción política y

administrativa en las democracias occidentales, la idea de libertad y la manera como Maquiavelo la pensó volvieron a estar en el centro del debate—. ⁵

Ahora bien, es importante señalar que mi trabajo no se centra en el análisis de los contextos históricos en los que Maquiavelo fue leído sino, específica y fundamentalmente, en las interpretaciones que se elaboraron durante este tiempo sobre su idea de la libertad. Y, más que todas las interpretaciones, sólo me interesan aquellas que han sido paradigmáticas en el tratamiento del autor, en razón de que son las que han llevado la voz cantante en el debate y han orientado la investigación sobre la idea de libertad en este autor en el correr de estos años.

En el transcurso del ejercicio de indagación para elaborar este trabajo fue quedando en claro que los intérpretes de Maquiavelo de mediados del siglo XIX a la primera mitad del XX pudieron haber estado fuertemente influidos por la clásica distinción elaborada por Benjamin Constant entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos” (1988). Una distinción de la que se valió Constant para advertir a sus contemporáneos sobre las que él consideraba las amenazas que se pueden plantear a las libertades y los derechos individuales cuando el Estado exige que estas se sacrifiquen en aras de establecer la libertad política. Una clara referencia crítica a la idea de la democracia defendida por los jacobinos durante la Revolución Francesa. Y que a los intérpretes de Maquiavelo de mediados del siglo XX en adelante les fue inevitable tener que leerlo a la luz de la clásica distinción de Isaiah Berlin entre la “libertad positiva” versus la “libertad negativa” (2012). Una distinción con la que Berlin quiere advertir a sus contemporáneos del peligro que significa el totalitarismo para las libertades negativas.

Si bien considero que las distinciones de Constant y de Berlin invitan a una actitud partidaria sobre un tipo de libertad en contra del otro y, en este sentido, a un criterio polarizante y dogmático sobre la misma, el haber advertido que los intérpretes de Maquiavelo han estado influidos por estas distinciones me permitió tomarlas como un

⁵ Lo cual permite advertir que Maquiavelo ha sido continua y constantemente leído, por la gran mayoría de sus intérpretes, como un autor en el cuál se pueden encontrar sugerencias o incluso respuestas a los complejos problemas de la vida política moderna y contemporánea.

principio heurístico para poder clasificar y descifrar a los distintos comentaristas y sus interpretaciones sobre la libertad en el escritor florentino. Y fue lo que, en últimas, me permitió darle estructura a este capítulo.

Así, la primera parte del mismo está dedicada a una rápida reconstrucción de aquellas interpretaciones que leen la idea de la libertad en Maquiavelo desde el enfoque de la denominada libertad de los antiguos o, en la versión de Berlin, de la libertad positiva. La segunda parte está dedicada a una reconstrucción más detenida de aquellas interpretaciones que leen la idea de la libertad en Maquiavelo desde el enfoque de la denominada libertad de los modernos o, en la versión de Berlin, de la libertad negativa. En esta segunda parte se da un tratamiento más extendido a estas interpretaciones porque se trata de trabajos que se han elaborado desde perspectivas metodológicas novedosas, y muy refinadas, que han hecho aportes sistemáticos y significativos en el ejercicio hermenéutico de las obras de Maquiavelo. La tercera, y última parte, está dedicada a una síntesis de los hallazgos en estas interpretaciones y, por supuesto, a un examen crítico de las mismas.

De otra parte es importante señalar que los estudios más significativos sobre el pensamiento político de Maquiavelo se han escrito o bien en italiano o bien en inglés. Razón por la cual he ido a estas fuentes en sus idiomas originales, como en los casos de De Sanctis, Sasso, Ridolfi, Baron, Pocock, Skinner y Viroli, entre otros, con el fin de hacer un trabajo más preciso de interpretación de sus opiniones con base en mi propia traducción de sus obras. Lo que no quiere decir que haya desperdiciado las pocas traducciones al español que he encontrado de sus trabajos.

2.1 Maquiavelo y la libertad de los antiguos

Una de las primeras claves de interpretación, entre los críticos modernos y contemporáneos, de la idea de la libertad en Maquiavelo consistió en asimilarla, en consonancia con la distinción de Benjamin Constant –surgida en 1819– (1988 y 2010) y, posteriormente, la de Isaiah Berlin –planteada en 1958– (2012), a la denominada libertad de los antiguos o positiva, por contraposición a la libertad de los modernos o negativa. En estos términos, la distinción de Berlin es heredera de la de Constant. Ambas coinciden en sostener que la

libertad de los antiguos o positiva está en el disfrute del poder, es decir, en todo aquello que garantiza a los ciudadanos el ejercicio de la participación política; mientras que la libertad de los modernos o negativa radica en todo aquello que garantiza la independencia de los ciudadanos frente al poder, es decir, la ausencia de cualquier tipo de interferencia que impida al ciudadano buscar su propio bien.

Entre aquellos críticos que han interpretado la idea de la libertad de Maquiavelo en términos de una *libertad positiva* Francesco De Sanctis ocupa un lugar destacado. En su *Storia della letteratura italiana* (1965) él lee a Maquiavelo desde el sentimiento patriótico que está a la base de sus escritos políticos y literarios. Obviamente, él cuenta con numerosas evidencias documentales para hilar su análisis de los escritos del florentino desde el valor del patriotismo. Pero es de la mano de este valor que él llega a la idea de libertad y, de paso, reconstruye su sentido y su relación con la patria. De Sanctis no pasa por alto que los escritos de Maquiavelo están en profunda relación con la crisis política de Italia pero, fundamentalmente, con la caída del régimen republicano en Florencia y, por ende, con la suspensión de las libertades ciudadanas a causa de la dominación de los Médicis en la ciudad.⁶ Por eso él parte de la idea de que para Maquiavelo “la independencia, la gloria de la patria y el amor a la libertad eran fuerzas morales entre aquella corrupción medicea” (De Sanctis, 1965: 247).

Patria y libertad, al ser dos términos fuertemente emotivos, están en una profunda relación que permite que se puedan explicar uno en términos del otro: “dentro de la libertad está la independencia de la patria” (De Sanctis, 1965: 247). En este sentido la libertad se define como *autogobierno* del Estado, como independencia del cuerpo político tanto respecto de una voluntad externa o interna al mismo. Por eso, para De Sanctis, cuando Maquiavelo vio la pérdida de las libertades ciudadanas tras la caída del régimen republicano, a mano de los Médicis, pensó en la autonomía de la ciudad y, paradójicamente, “buscó en los mismos Medici el instrumento de la salvación” (De Sanctis, 1965: 247). Si bien el ex-secretario “pone el fundamento de la vida en la patria” (De

⁶ Acerca de la crisis política de Italia y de Florencia en la época de Maquiavelo se pueden consultar los importantes estudios de Hans Baron (1955) y de Roberto Ridolfi (1963).

Sanctis, 1965: 247) esto determina, de alguna manera, el fin del ciudadano o, por lo menos, su función primordial. Más que interesarse, en principio, en él mismo o en velar por su propio interés, el ciudadano debe atender, por encima de todas las cosas, al bien de la patria. Esta es la misión del ciudadano en este mundo, “su primer deber es el patriotismo, la gloria, la grandeza, la libertad de la patria” (De Sanctis, 1965: 250).

Para De Sanctis Maquiavelo privilegia la libertad o independencia de la patria por sobre la del ciudadano. La patria y el Estado aparecen en él como bienes de carácter superior, incluso superiores a la libertad del individuo, a “la moralidad y a las leyes” (De Sanctis, 1965: 251). Pero, el que la moralidad y las leyes pudieran ser puestas en entredicho por la preeminencia de la patria y el Estado significaba, a su vez, que el individuo y su interés también podían ser vulnerados en aras del bien público. Según sostiene De Sanctis, de la misma manera en que “el Dios de los ascetas absorbía en sí al individuo, y que en el nombre de Dios los inquisidores quemaban a los herejes: por la patria todo era lícito, y las acciones, que en la vida privada eran delitos, se volvían magnánimas en la vida pública” (De Sanctis, 1965: 251). Pura “*Ragion di Stato*” superior a cualquier otro derecho.

De Sanctis infiere que para Maquiavelo un Estado libre implicaba necesariamente un ciudadano entregado al servicio de la patria, dispuesto a “los grandes sacrificios y a las grandes empresas” –*a' grandi sacrifici e alle grandi imprese*– en favor del bien común (De Sanctis, 1965: 251). Un ciudadano virtuoso⁷ que persigue como único fin el interés del Estado, aun a costa de su propia vida y de su propio beneficio personal. En este orden de ideas, en Maquiavelo hay una prioridad de la libertad del Estado sobre la libertad del individuo, quedando este último diluido en aquel: “el individuo estaba siempre absorbido en el ser colectivo. Y cuando este ser colectivo era absorbido a su vez en la voluntad de uno sólo o de unos pocos, había servidumbre” (De Sanctis, 1965: 251).

Por lo tanto la libertad de los ciudadanos para Maquiavelo es “la participación más o menos larga de los ciudadanos en la cosa pública” (De Sanctis, 1965: 251). Pero se trata de

⁷ Según De Sanctis, para Maquiavelo virtud –*virtù*– significa “la fuerza y la energía que lleva a los hombres a realizar “grandes sacrificio y grandes empresas” (De Sanctis, 1965: 251-252).

una libertad que no tiene en cuenta “los derechos del hombre” (De Sanctis, 1965: 251). De Sanctis concluye que para Maquiavelo “el hombre no era un ser autónomo, ni un fin en sí mismo: era el instrumento de la patria, o lo que es peor, del Estado” (De Sanctis, 1965: 251). Y esto era así independientemente de que el ex-secretario hablara del Estado en términos de un principado o de una república.

Este mismo registro de lectura sobre la libertad en Maquiavelo es planteado, sin mayor detalle o elaboración, por Pasquale Villari, uno de los primeros y más importantes biógrafos del ex-secretario. En *Maquiavelo. Su vida y su tiempo* (1984), relaciona, sin ninguna mediación, la concepción sobre el Estado y el individuo del florentino con el pensamiento político antiguo. De acuerdo con esto, no hay ningún tipo de novedad o cambio sustancial en la representación de esta relación entre lo que piensa Maquiavelo y lo que dijeron los antiguos griegos o romanos. Así, sostiene que Maquiavelo, “como los antiguos, sacrifica lo individual al Estado” (Villari, 1984: 232). De nuevo, como en De Sanctis, la tesis es que el individuo queda atrapado en la comunidad política, esta lo subsume, a tal punto que el individuo no puede tener otro interés que no sea el del Estado. En el interés del Estado no parece estar incluido el del individuo. Según Villari, en opinión de Maquiavelo “el Estado es indiferente a toda actividad, salvo la política, y está comprometido solamente a mantener la seguridad de su propia existencia y a aumentar su propia fuerza” (Villari, 1984: 232).

En esta interpretación, para Maquiavelo el Estado sólo es sensible a su propio interés, y todas sus acciones van dirigidas a promover su propia finalidad, la cual no es otra, en palabras del intérprete, que su propia existencia, seguridad y el incremento de su propio poder. Como si, planteado así, esto no reportara ya alguna diferencia sustancial entre Maquiavelo y los antiguos teóricos de la política. Desde esta perspectiva Villari llega a la conclusión que para Maquiavelo el individuo es un mero instrumento para el Estado. A tal punto que llega a sugerir que para el ex-secretario los individuos carecen de deseos o ambiciones personales y que, de haberlas, estas parecen haber sido cooptadas por el fin del Estado. Lapidariamente sostiene que “los hombres de Maquiavelo parecen incapaces de ambición y de pasión, salvo la ambición y la pasión políticas” (Villari, 1984: 232).

En sus *Escritos sobre Maquiavelo* (1994) Federico Chabod, tal vez el más importante especialista europeo en Maquiavelo de principios del siglo XX, reitera la lectura de la relación entre Estado e individuo del ex-secretario en clave de una *libertad positiva*. Pero, a diferencia de De Sanctis y de Villari, su tesis se sustenta en otro elemento interpretativo. Esa relación entre Estado e individuo se explica desde las notas “naturalistas” u organicistas del pensamiento del autor (Chabod, 1994: 219). Para Chabod el Estado en Maquiavelo “se asemeja a un organismo natural que nace, crece, enferma, declina y muere, si los remedios no son oportunos y eficaces” (Chabod, 1994: 219). Este paralelismo entre Estado y organismo natural es el elemento heurístico que nos permite entender la relación entre Estado e individuo.

El Estado aparece, en términos aristotélicos, representado como un todo compuesto de partes. Pero en una relación de prioridad del “todo” frente a las “partes”. Es decir, en una lógica según la cual lo que importa es la salvaguarda, la seguridad, la salud y el aumento de la fuerza y la vitalidad del “todo”, más que la de las partes –que pueden ser sacrificadas en función de aquel. De esto da cuenta “la abundancia de locuciones y símiles referidos a la naturaleza y a la ciencia médica” en los escritos de Maquiavelo (Chabod, 1994: 219). Para Chabod, como para De Sanctis y Villari, no hay ninguna diferencia al respecto entre *Il Principe* e *I Discorsi*, las dos obras políticas más importantes del autor.

Según Chabod, en este aspecto la “continuidad lógica entre ambas obras es más bien total y perfecta” (Chabod, 1994: 219). Pues, en ninguna de ellas la dinámica de la vida política se da desde los individuos ni desde “la perspectiva de los distintos grupos y partidos, sino siempre desde el ángulo general del Estado, cuyo interés constituye en todos los casos el norte de su consideración” (Chabod, 1994: 219). De esta forma Chabod no ve en Maquiavelo nada “de democrático en el sentido moderno” (Chabod, 1994: 219).

Juzgado por Chabod como un libro de divulgación más que como un estudio para eruditos (Chabod, 1994: 399-400), el *Maquiavelo* de Guiseppe Prezzolini (1967) sigue en el propósito de darle continuidad a la interpretación de la libertad en Maquiavelo como una noción que no tiene el sentido y el significado que le dan los teóricos de la democracia

moderna. De forma directa, Prezzolini sostiene que “el concepto de libertad individual no existía en tiempos de Maquiavelo” (Prezzolini, 1967: 59), razón por la cual la noción del florentino es más cercana a la de los antiguos. La tesis de Prezzolini es que el florentino “confunde la palabra libertad con ley u orden” (Prezzolini, 1967: 59). Así cuando habla del *vivere civile* y *vivere libero*, él se refiere a la libertad en términos de la participación política, y no a la libertad individual en el sentido valorado por los anglosajones —es decir, como una libertad negativa, de ser libre “de hacer lo que quiera siempre que no se dañe a nadie” (Prezzolini, 1967: 60). En términos más precisos, Prezzolini afirma que cuando Maquiavelo habla de la libertad se refiere, básicamente, a una ley que impone restricciones a varias clases sociales, que limita los deseos individuales de tal modo que siempre se pueda imponer el bien común” (Prezzolini, 1967: 60). Una tesis que también va a ser defendida por Louis Gautier-Vignal en su *Maquiavelo* (1978).

En medio de la ocupación alemana en Francia, en 1942, Augustin Renaudet escribió un libro titulado *Maquiavelo* (1965). En esta obra este historiador francés sigue alimentando la interpretación, ya vigente desde el siglo XIX con De Sanctis, de que Maquiavelo concibe la libertad en sentido positivo. El argumento de Renaudet básicamente sigue siendo el mismo que ha recorrido esta línea interpretativa. El fin del Estado es superior al del individuo. Este último es sólo un medio o un instrumento para el Estado. Todas las instituciones del Estado, incluida la religión, han de tender a “plegar al ciudadano a la disciplina del Estado” (Renaudet, 1965: 206). Una frase con la que Renaudet explica, una y otra vez, la relación entre Estado e individuo en Maquiavelo.

Pero de forma incisiva Renaudet afirma que Maquiavelo jamás se toma la molestia de definir con precisión su idea de libertad. Esta aparece para él como si fuera “completamente evidente” (Renaudet, 1965: 211). Según el historiador francés, el florentino “define la libertad por sus efectos” (Renaudet, 1965: 211). Lo cual significa que la define por aquellos bienes o beneficios, materiales o morales, que esta produce como, por ejemplo, la “seguridad cívica”, “la seguridad de las personas y los bienes”, “la protección contra la violencia y las confiscaciones” (Renaudet, 1965: 211). Es decir, más en un sentido antiguo que moderno, pues no la piensa en los términos en la que fue elaborada por las “dos

Revoluciones inglesas, la Revolución americana y la Revolución francesa” (Renaudet, 1965: 212).

Pero además de sus efectos, Renaudet reconoce que el florentino también piensa la libertad como libertad política. O sea, como “el derecho de no obedecer más que a los magistrados libremente elegidos y a leyes libremente discutidas y votadas en asambleas libres, según los términos de la constitución” (Renaudet, 1965: 213). En el estricto sentido de la libertad en su significado positivo de participación política –votar, elegir, ser elegido, gobernar y ser gobernado–. En síntesis, el ciudadano libre es el que está “al servicio del Estado”, no el que es poseedor de derechos individuales o de inmunidad frente al poder del Estado (Renaudet, 1965: 214).

Además de las interpretaciones ya analizadas, conviene cerrar la primera parte de este trabajo con un comentario a la novedosa y valiosa lectura de la libertad en Maquiavelo de Gennaro Sasso. En 1958 Sasso publica *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico* (1980). Un libro que fue traducido al alemán en 1965 y al japonés en 1978 y que llamó la atención de los estudiosos del Renacimiento. En esta obra él plantea audazmente que se debe abandonar la idea, por ser una verdad insostenible, de que en *I Discorsi* de Maquiavelo “sea posible captar un tema del pensamiento político medieval, o, incluso, por el contrario, una genial anticipación del liberal y democrático” (Sasso, 1980: 468). Con esta tesis el autor se dirige a plantear la estricta novedad y originalidad con la que Maquiavelo va a comprender la libertad y su relación con el Estado.

La clave de lectura de Sasso sobre la libertad en Maquiavelo está en el significado que el florentino le atribuye al fenómeno del conflicto político entre los distintos grupos sociales, en términos del poder y la grandeza del Estado. Esto significa, según Sasso, que para Maquiavelo la libertad no está pensada como el sometimiento del soberano “al superior control de las leyes” ni mucho menos en el sentido de que “al pueblo le sea reconocida la capacidad y el derecho de la autodecisión” (Sasso, 1980: 468). Desde este punto de vista el interés de Maquiavelo se sitúa básicamente en que:

[...] al Estado le sea asegurada la armónica funcionalidad de sus órganos constitutivos; que su existencia sea asegurada de los asaltos de la violencia particularista; que la no eliminable conflictualidad que, en todo Estado, deviene de la presencia natural de los humores contrapuestos de la nobleza y del pueblo, sea puesta al servicio de la razón y, en última instancia, de la fuerza expansiva de la conquista” (Sasso, 1980: 468-469).

Los derechos de los ciudadanos, así como el sometimiento de los gobernantes a las leyes, son considerados por Maquiavelo desde la lógica de “la fuerza y del funcionamiento del Estado” (Sasso, 1980: 469). O mejor, son meros instrumentos en aras de la potencia del Estado. Según esta lectura, Maquiavelo privilegia la libertad del Estado y no la de los individuos. Para Sasso, esto se aclara si se tiene en cuenta el sentido que el florentino le asigna a la idea de *ley*. Para Maquiavelo la *ley* –*legge*– no se contrapone a la fuerza –*forza*– (Sasso, 1980: 469). Se trata, más bien, de un tipo de fuerza que establece un vínculo entre los ciudadanos y les impide corromperse y comprometer la libertad del Estado –es decir su poder y grandeza. En opinión de Sasso, la valoración positiva que hace Maquiavelo del conflicto social y político, entre los nobles y el pueblo en la antigua república romana, “no se refiere a la cuestión de la libertad de los individuos” (Sasso, 1980: 469). Sus apreciaciones sobre el conflicto sólo definen la libertad en términos de la “potencia y del funcionamiento del Estado en el cual la lucha se desarrolla” (Sasso, 1980: 469). Su concepto de libertad no tiene nada que ver con los derechos de los individuos, ni mucho menos con la inmunidad de estos frente a la ley y el poder del Estado. Estos son los límites entre los cuales “debe ser entendido e interpretado su concepto de la libertad” (Sasso, 1980: 469), no importa si Maquiavelo está hablando de una república, un régimen donde los derechos de los ciudadanos son respetados, o de un principado, un régimen en el cual estos son desconocidos. En cualquier caso su idea de la libertad es política y no “ética o moralista” (Sasso, 1980: 470).

Por lo tanto la libertad en Maquiavelo se mide, según Sasso, dependiendo de cómo se expresa –*esprimere*– “la fuerza social que se agita en lo profundo de la ciudad” (Sasso, 1980: 470). Seguramente, para Sasso, aquí se puede encontrar la relación que establece Maquiavelo entre un *Estado bien ordenado* y un Estado libre. En ambos casos se trata de una organización política de carácter superior, dado que en ella es mayor “el número de las

fuerzas concurrentes en su gobierno”, y en la cual esta máxima expresión del conflicto social y político se corresponde con “el mínimo de peligro, proveniente de sus movimientos internos” que, en ciertas condiciones pueden determinar la corrupción del Estado (Sasso, 1980: 470). De esta forma, un Estado es libre cuando él es “dueño de su contenido, político y social –y por lo tanto durable” (Sasso, 1980: 470). Y es en esta lógica, cuando un Estado es dueño de sí mismo, es decir libre, que sus ciudadanos llegan a ser libres. Por esta razón es que Sasso infiere que la libertad que Maquiavelo teoriza “presupone la crisis, no la idealización, de las instituciones comunales” de su tiempo (Sasso, 1980: 470).

Aquí encuentra Sasso la continuidad y la discontinuidad de Maquiavelo respecto de la tradición de los teóricos florentinos de la libertad en el Renacimiento italiano. Si bien el ex-secretario está de acuerdo con ellos en que la libertad implica la libre competencia política de los ciudadanos dentro del Estado, con el fin de ser reconocidos como iguales, a él, en últimas, le interesa afirmar que “el contenido de la libertad” es el poder del Estado. Pues, dado que la libertad se refiere al poder, este último se fundamenta en la elección de un régimen popular y democrático. Así, Sasso concluye que, para Maquiavelo, “para ser libre, el Estado debe ser fuerte, para ser libre y fuerte, debe ser popular y democrático” (Sasso, 1980: 475).

2.2 Maquiavelo y la libertad de los modernos

2.2.1 Pocock: una sociología de la libertad

John Greville Agard Pocock es uno de los integrantes destacados de la Escuela de Cambridge y pionero del método histórico contextualista que, en su caso particular, apela al lenguaje político –“*political language*”⁸ como un instrumento para la interpretación histórica de los autores clásicos (Pocock, 1989 y 2008). En 1975 publica *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, la que es considerada una de sus obras más importantes. En ella él se dedica a investigar el surgimiento del lenguaje político republicano en la tradición de pensamiento político florentino renacentista y atlántica de los siglos XVII y XVIII. Situando el republicanism florentino, en la primera parte de su obra, por medio de los conceptos de *experience*, *usage*,

⁸ Que él denomina como una “*single though multiplex community of discourse*” (Pocock, 1989).

prudence, providence, fortune, virtue, vita activa y vivere civile, él se dedica, en la segunda parte de ella, a analizar la manera como los pensadores florentinos del primer cuarto del siglo XVI –entre ellos Maquiavelo– asumieron “el problema de la existencia de la república en el tiempo” (Pocock, 1975: VII). Es decir, el de “su propia finitud temporal” o, lo que es lo mismo, el problema de cómo ella podía mantenerse “moral y políticamente estable” frente a los golpes de un conjunto de “eventos irracionales concebidos como esencialmente destructivos de todos los sistemas de estabilidad secular” (Pocock, 1975: VIII). La tesis de Pocock es que en el lenguaje político que este tipo de autores desarrolló esta cuestión se enuncia como “la confrontación de la virtud con la fortuna y la corrupción” (Pocock, 1975: VIII).

Con esta tesis en la mano es que, en los apartados VI y VII de la segunda parte de *The Machiavellian Moment*, Pocock se dedica puntualmente a un ejercicio de interpretación de *Il príncipe* y los *Discorsi* de Maquiavelo. Su punto de partida consiste en sostener que Maquiavelo concibe la política “como el arte de tratar con los eventos contingentes” y que, en ese sentido, eso es lo mismo que entenderla “como el arte de tratar con la fortuna como una fuerza que dirige tales eventos y simboliza la contingencia pura, incontrolable e ilegítima (Pocock, 1975: 156). Pero este arte él lo plantea en una profunda conexión con la idea de virtud, es decir, con la aptitud o capacidad política de dar “forma a la fortuna” – “*imposed form on his fortune*”– (Pocock, 1975: 157). En esta lógica, en *Il Principe* el autor piensa al “*new prince*” y a sus gobernados “actuando únicamente en relación con la fortuna”, mientras que en los *Discorsi* él estudia la “confrontación de la ciudadanía misma con la fortuna” (Pocock, 1975: 156-157). Por lo tanto, es en el contexto de los *Discorsi* donde, de acuerdo con Pocock, la virtud de los ciudadanos es la que dota a la república de estabilidad frente a los embates de la fortuna. Así, el *vivere civile*, la libertad política, “era la única defensa contra el ascenso de la fortuna, y el necesario prerrequisito de la virtud en el individuo” (Pocock, 1975: 157).

Pocock recuerda como, en el capítulo V de *Il Principe*, Maquiavelo sostiene que “una ciudad acostumbrada a la libertad y al uso de sus propias leyes es, entre todas, la más difícil de dominar” (Pocock, 1975. 164). Esto sugiere que para el ex-secretario la libertad se puede

convertir en una *costumbre* poderosa, difícil de erradicar cuando ella ha hecho carne en el cuerpo de los ciudadanos. Ser ciudadano, entonces, es haber *experimentado* la libertad, haber experimentado el *vivere civile* (Pocock, 1975: 165). Y esta se experimenta en la república, pues en ella se puede lograr la institucionalización de la virtud cívica, mediante la cual la república mantiene su propia estabilidad en el tiempo y conduce al hombre hacia la vida política libre (Pocock, 1975: 183). Esto indica, de otra parte, que la república es algo “más complejo y positivo que la costumbre” (Pocock, 1975: 184). Pues ella es una organización en que la virtud o la disposición del ciudadano a anteponer el bien común al bien particular es el requisito fundamental de la vida política. Una organización en que la virtud de cada ciudadano está dispuesta para salvar a los demás ciudadanos de la corrupción, es decir, de los efectos negativos de la fortuna.

Ahora, la república puede estar organizada por legisladores sabios o no. Y en relación con esto, Pocock sostiene que los *Discorsi* se sitúan en contextos en los cuales, a falta de un legislador sabio, son los propios ciudadanos quienes “han sido llamados a reformar sus propios *ordini* y a sí mismos” (Pocock, 1975: 188). El ejemplo de este tipo de situación es la antigua Roma. Una ciudad en la cual los ciudadanos obraron en medio de la fortuna o de la contingencia, pero en la que ellos escaparon a los efectos negativos de ella gracias a su propia virtud y no a la de sabio legislador. El uso de este caso histórico es una buena evidencia, para Pocock, de que para Maquiavelo los hombres pueden lograr la libertad ciudadana y, por ende, la ciudadanía en “el mundo del tiempo y de la fortuna” sin necesidad de poderes sobrehumanos –“*superhuman*” – (Pocock, 1975: 193).

En estas coordenadas, sostiene el autor, es que Maquiavelo presenta su audaz y llamativa –“*daring and arresting*”– hipótesis en los *Discorsi* de que la causa de la libertad, la estabilidad y el poder que alcanzó Roma fue “la desunión y el conflicto entre nobles y plebeyos” (Pocock: 1975: 194). Y según él, el ex-secretario argumenta que, pese a ser una ciudad en conflicto, Roma se salvó de la destrucción gracias a su buena organización militar. A propósito recuerda el razonamiento de Maquiavelo de que “donde hay buena organización militar debe haber buenas leyes” y, en consecuencia, “*buona fortuna*”. Sin olvidar que las “las buenas leyes” producen, además, una “buena educación” que se

manifiesta en los buenos efectos que tuvo el conflicto en Roma (Pocock, 1975: 195). Estos elementos son los que le permiten a Pocock establecer la posible conexión que establece Maquiavelo entre la libertad y el servicio militar. Como si en el pensador florentino la libertad ciudadana o civil se definiera en términos del arte de la milicia. De hecho el autor llega a sostener que en Maquiavelo “la libertad, la virtud cívica y la disciplina militar parecen coexistir en una relación muy estrecha” (Pocock, 1975: 196).

Es a través de la segunda y atrevida hipótesis de los *Discorsi* del florentino que, según nuestro autor, queda aún más evidenciada esta profunda conexión. Esta segunda hipótesis está planteada en los capítulos V y VI del libro primero. De acuerdo con ella la libertad está más segura en las manos del pueblo que de los nobles. Por lo tanto, la idea consiste en afirmar que es al pueblo que se debe confiar su protección. Y el mejor ejemplo de eso es la república romana. Sin embargo, en este vínculo él ve el interés de Maquiavelo por “explorar la relación entre *virtù* militar y política” (Pocock, 1975: 197). Lo que parece llevarlo a sacrificar el ideal de la estabilidad y la perdurabilidad que puede brindar un régimen político aristocrático, como el de la antigua Esparta o el de la Venecia de su época, a cambio de un régimen político menos estable y capaz de durar en el tiempo, pero mucho más popular –“*more popular form of government*”– (Pocock, 1975: 197). Pero esta decisión se justifica en razón de que una república no puede negarse a “controlar su espacio exterior” – “control its external environment”– (Pocock, 1975: 197). Cohibirse de esto sería tanto como quedar expuesta a las ambiciones de sus enemigos externos o al imperio de la fortuna. Por lo tanto, la única opción es dominar el mundo exterior. Pero esto sólo es posible si se toma la decisión de armar al pueblo, lo que implica darle una amplia participación política en los asuntos internos de la república, soportar sus demandas y satisfacerlas. Lo que dice que es la necesidad de la expansión militar la que define la libertad política. O, en otros términos, el imperativo de la expansión militar, para asegurar la libertad respecto del peligro de la dominación externa, implica darle una amplia participación política al pueblo que ha tomado las armas para la defensa exterior del Estado, con la inevitable expansión de la libertad política interna.

De acuerdo con lo anterior, para Pocock no es posible no ver que en Maquiavelo la libertad se explica desde la profunda relación que él establece entre “las capacidades militares y cívicas del individuo”. Es decir, entre el soldado y el ciudadano –“*the soldier and the citizen*”– (Pocock, 1975. 199). Pero esto también explica para él la aversión del pensador florentino por la figura del soldado profesional o el mercenario, y el vínculo de esta actitud con la teoría aristotélica de la ciudadanía. En la lógica de que cualquier hombre que dedica todas sus energías a sus negocios particulares y, por eso, no participa en la vida pública resulta dañino para la república. Maquiavelo sostendrá, sugiere nuestro autor, que el soldado profesional que dedica su vida a las armas será aún más pernicioso si decide anteponer su propio interés al público. Y por eso él se afirma en la idea de que sólo quien posea la virtud cívica puede desempeñar la virtud militar, pues la primera es el marco de contención de la segunda, su límite. Lo cual permite desentrañar, para Pocock, la diferencia que establece Maquiavelo entre una milicia ciudadana y un ejército mercenario, y su predilección por la primera. De este modo el ciudadano libre es al tiempo un soldado, en él su virtud política se complementa y refuerza con la virtud militar.

Es en esta figura del ciudadano-guerrero –“*citizen warrior*”– en la que, según Pocock, Maquiavelo pone las esperanzas de una república libre, con una ciudadanía libre y sin corrupción. Es esta figura, este modelo de ciudadano-soldado, la que puede detener el proceso de degeneramiento de una sociedad libre. Este tipo de ciudadano puede ser el contrapunto de la nociva tendencia que, en ciertas condiciones, puede llevar a los individuos a anteponer su propio interés al bien público. En este sentido la corrupción es un proceso en el cual, por “compulsión o por afeminamiento”, los ciudadanos esperan “de otros lo que debieran hacer por sí mismos como miembros de la comunidad política” (Pocock, 1975: 203- 204). Lo que se ve reflejado en el uso de ejércitos mercenarios, en el surgimiento de facciones, en la aparición de relaciones de dependencia social, económica y política entre los propios ciudadanos. Condiciones que favorecen la acción de cualquier hombre ambicioso que quiera destruir la república y tiranizarla.

El fundamento de este modelo de ciudadanía libre está, según Pocock, en el concepto de Maquiavelo de “autonomía individual del ciudadano”. Una autonomía que “descansa en su

voluntad y en su capacidad para portar armas” (Pocock, 1975: 204). En su defecto, la pérdida de esta autonomía individual desenlaza la corrupción en el cuerpo ciudadano. En este caso, Pocock advierte que en el ex-secretario florentino el análisis de la corrupción se da tanto en términos morales como sociológicos (Pocock, 1975: 208). El moral explica la corrupción como un cambio, de mejor a peor, de las costumbres ciudadanas que produce un efecto nocivo sobre todos los individuos, sin importar su condición social. El sociológico indica que la corrupción está profundamente relacionada con la desigualdad social. Pocock recuerda, al respecto, los análisis de Maquiavelo en el capítulo 55 del libro I de los *Discorsi*. Ahí, el florentino indaga las condiciones sociales que se requieren para establecer una república libre y las que se requieren para establecer un régimen de no-libertad. De acuerdo con su punto de vista es la igualdad social la que trae la libertad y evita la corrupción. Y en ese caso, para él una sociedad donde hay igualdad es una en la que no hay castillos, *gentiluomini*, súbditos, sirvientes ni ejércitos privados (Pocock, 1975: 209).

La anterior reconstrucción le permite inferir a Pocock que en la teoría política de Maquiavelo “la independencia económica del guerrero y del ciudadano es el prerrequisito contra la corrupción” (Pocock, 1975: 210). Y, que, en términos positivos, es la condición para su libertad política y social. Por lo tanto corromperse es perder la virtud, y perder la virtud es haber perdido la autonomía. Con lo cual la corrupción es igual a la dependencia social, política, moral, económica y militar (Pocock, 1985: 328). Esto, por supuesto, es lo que le permite argumentar que en Maquiavelo hay la emergencia de “una sociología de la libertad” en la que el concepto de la corrupción “tiende a reemplazar el carácter aleatorio de la fortuna” (Pocock, 1975: 211). Así, para Pocock, la idea de la libertad en Maquiavelo se sintetiza en la militarización de la ciudadanía que, bajo estas condiciones, pudiera garantizar la virtud cívica y, por ende, la libertad interna y el *vivere civile*. Es decir, la idea de la libertad en este clásico del pensamiento político se funde en la idea del ciudadano-patriota, el cual es el modelo del buen ciudadano.

En “Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history” (2010) Pocock reafirma la interpretación que ofreció sobre Maquiavelo en *The Machiavellian Moment* (1975). En este trabajo publicado en 2010, él insiste en la imagen de un Maquiavelo más como “un

historiador del gobierno como contingencia que como un filósofo del gobierno como norma o ideal” (Pocock, 2010: 146). En este sentido, no abandona su lectura de Maquiavelo desde la conexión que él asegura hay entre el pensamiento político de este clásico y la teoría del ciudadano de Aristóteles. Pero, ahora refuerza su interpretación de la libertad republicana en Maquiavelo desde el contexto de la contingencia histórica y la inestabilidad. Es decir, bajo el problema de cómo ha de conservarse y mantenerse en el tiempo la libertad ciudadana y la república misma, argumentando que la perspectiva de análisis del ex-secretario florentino es más de corte salustiana que ciceroniana. Con lo cual se distancia de los análisis de intérpretes como Quentin Skinner y James Hankins, que siguen a Maquiavelo desde la perspectiva de la alabanza de los valores republicanos de Cicerón.

Decir esto, no implica que Pocock no reconozca algunas influencias del tratado sobre la república de Cicerón (1998) en Maquiavelo. Un relato idealista en el cual la veneración por la libertad republicana era amenazada desde dentro de ella misma por “oscuras historias de guerra civil y tiranía” (Pocock, 2010: 149). Más bien lo que sugiere su lectura es que esta influencia ciceroniana está en tensión con la fuerte influencia de la “narrativa histórica de declive y caída” –*Decline and Fall*– de Roma elaborada por Salustio (2001). Un relato histórico en el cual la libertad ciudadana era presentada como la “expresión de la *libido dominandi*” (Pocock, 2010: 148), como fruto de un “amor al poder” que llevó a Roma a conquistar su libertad a fuerza de destruir la libertad de otros pueblos para lograr un imperio que fue “la expresión de su libertad” (Pocock, 2010: 148). Pero de un imperio que finalmente destruyó por “causas inherentes a su propia grandeza, incluso a su propia libertad” cuando los ciudadanos guerreros perdieron su autonomía y se convirtieron en instrumentos de sus generales (Pocock, 2010: 148). Así, la tesis de Pocock es que lo que está en tensión en Maquiavelo es la república como ideal o norma y la república misma como historia. O sea, el problema de cuál es la mejor forma de gobierno con el problema de cualquier gobierno de mantenerse asimismo en el tiempo (Pocock, 2010: 150).

De esta forma, Pocock redondea su argumento para fortalecer su interpretación, presentada en 1975 en *The Machiavellian Moment*, de la libertad en Maquiavelo en términos de la militarización de la ciudadanía y del ciudadano guerrero autónomo. Es decir,

de un ciudadano que, en el contexto de una comunidad política que prefiere el camino de la *expansión* antes que el de la *conservación y estabilidad política*, adquiere y conserva su libertad gracias a la amplia participación política y militar que su república le ofrece y garantiza. Lo que muestra que la propia libertad del ciudadano, en términos de su amplia participación política –de un *gobierno largo*–, no es más que un instrumento de la propia necesidad de expansión de la república que ha sacrificado, en aras de la gloria y el honor mundano, el imperativo de la preservación de sí misma (Pocock, 2010: 150-151). Así Maquiavelo no esconde sus preferencias por Roma antes que por Venecia. Por un gobierno hecho para la grandeza, ampliamente popular, con ciudadanos en armas, desordenado, tumultuoso y conflictivo, que por uno hecho para la preservación, oligárquico, sin participación popular, con ciudadanos desarmados y ordenado.

Llegados a este punto Pocock termina por coincidir con Skinner en que el conflicto político, producto de la amplia participación política en aras de la expansión, es una “anticipación de la tesis liberal de que los ciudadanos desean la libertad negativa más que la positiva” (Pocock, 2010: 154-155). Es decir, más que una participación en la libertad de acción para sí mismos, “leyes que protejan su privacidad y propiedad contra la interferencia pública o privada” (Pocock, 2010: 154-155). Este enfoque de la libertad en Maquiavelo muestra, para Pocock, uno de sus “más normativos y menos históricos enunciados” como, también, que Maquiavelo está en el centro del debate entre el republicanismo y el liberalismo (Pocock, 2010: 155).

2.2.2 Skinner: una filosofía de la libertad

Quentin Skinner es uno de los más importantes historiadores de las ideas de la reconocida Escuela de Cambridge, caracterizada por interpretar a los denominados autores clásicos desde el contexto histórico específico en el que escriben, lo cual implica poner el foco del análisis en el vocabulario político y en las intenciones del autor al “decir lo que dice” (Skinner, 2002a). Entre los autores clásicos que han sido de interés para su trabajo investigativo se encuentra en un lugar privilegiado Nicolás Maquiavelo. Algunos de los trabajos de este historiador de las ideas británico están dedicados de forma especial al ex-secretario florentino –libros y artículos académicos–, y el resto de sus obras, metodológicas

o no, tienen innumerables referencias –como ejemplos, ilustraciones o elementos de crítica y debate– a su obra política. En *Maquiavelo* (1984); *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1993); “La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas (1990); “Acercas de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad” (1996); *Machiavelli a very short introduction* (2000) y *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues* (2004) se dedica, con base en su propio trabajo investigativo, pero teniendo en cuenta los desarrollos de Hans Baron (1955), Felix Gilbert (1970) y J. A. Pocock (2002), a “retratar a Maquiavelo esencialmente como un exponente de una particular tradición humanística del republicanismo clásico” (Skinner, 2000: VII). Desde esta óptica él se esfuerza por interpretar metodológicamente la novedad del pensamiento de Maquiavelo “como una serie de reacciones polémicas –y a veces satíricas– contra el cuerpo de creencias que heredó y a las que básicamente continuó prestando su adhesión” (Skinner, 2000: VII).

Para Skinner, afirmar que Maquiavelo es un exponente del republicanismo clásico es sostener que en la obra de este se defiende una concepción de la libertad ciudadana; concepción que él se dedica a recuperar y a decodificar en sus trabajos de interpretación. Así, por lo menos, lo hace saber en el capítulo 3 de su *Machiavelli a very short introduction* (2000), que lleva por título “The Theorist of Liberty”. Todo este capítulo está dedicado a mostrar, desde una lectura de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que Maquiavelo es un filósofo de la libertad, pero no en los términos de un ideal inalcanzable sino, más bien, como un bien concreto que puede ser realizado objetivamente.

Su estrategia, para recuperar la idea de la libertad de Maquiavelo consiste en leer los *Discursos* desde las propias preocupaciones investigativas de su autor, es decir, siguiendo el hilo conductor de su obra. De este modo el ejercicio de interpretación parte de dejar en claro las intenciones declaradas del autor, o sea su propósito de “descubrir lo que hizo posible la posición dominante” alcanzada por la antigua república romana (Skinner, 2000: 56). O, lo que es lo mismo, “¿cuáles fueron los métodos necesarios para alcanzar la grandeza en el caso de Roma?” (Skinner, 2000: 56). Cuestiones que de ser esclarecidas pueden servir de ejemplo para repetir, en el presente, el éxito de Roma.

En la búsqueda de la respuesta a este problema Skinner detecta la tesis central de Maquiavelo que consistiría en afirmar que la libertad es la causa de la grandeza. Y, en tal sentido, la tesis central de los *Discursos* es que “solamente las ciudades crecen enormemente en un breve periodo de tiempo y adquieren grandeza si el pueblo las controla” (Skinner, 2000: 58). Lo cual descubre, según Skinner, que para Maquiavelo afirmar que un Estado es libre “es equivalente a decir que se mantiene independiente de cualquier autoridad, excepto la de la comunidad misma. Hablar de un Estado libre es, pues, hablar de un Estado que se gobierna a sí mismo” (Skinner, 2000: 57-58). Con esto se da por esclarecido, preliminarmente, que para Maquiavelo libertad es igual a autogobierno y, por eso mismo, a independencia política respecto de cualquier tipo de dominación interna o externa a la de la comunidad política misma. Una vez descubierto esto, el paso siguiente es ir a la siguiente pregunta investigativa de Maquiavelo, la cual es, dando por sentado que la libertad es la clave de la grandeza: “¿cómo adquirir la libertad y mantenerla segura?” (Skinner, 2000: 58).

Según Skinner la respuesta a esta pregunta está fuertemente conectada con las nociones de *virtú* y fortuna. Pues, tal como, de alguna manera, se lo mostraba a Maquiavelo el ejemplo de la antigua Roma, los Estados requieren una buena combinación de fortuna y de *virtù*; para ser grandes y poderosos requieren en sus inicios haber nacido libres y haber desarrollado la suficiente *virtú* en sus ciudadanos y dirigentes para preservar esa libertad, tal como lo hizo Roma (Skinner, 2000: 59). Además de la cuestión accidental de la fortuna, Skinner detecta la decisiva importancia que el ex-secretario le da en sus *Discursos* a la *virtú* como el medio más eficaz para asegurar la libertad. Concluye así que en Maquiavelo la *virtú* aparece, “en consecuencia, presentada como una buena disposición a hacer lo que sea necesario para alcanzar la gloria cívica y la grandeza” (Skinner, 1984: 71). Es decir, la disposición en todo el cuerpo de los ciudadanos a anteponer el bien general a los propios intereses, o lo que Skinner denomina en sus propios términos como “*patriotism*” (Skinner, 2000: 61). Esto, con el fin de evitar el colapso de la comunidad política a causa de la corrupción, producto de las ambiciones e intereses personales y de la dinámica de las facciones.

En estos términos, si la *virtú* es el medio más eficaz para asegurar la libertad, entonces la pregunta de Maquiavelo, de acuerdo con su pesquisa, es la siguiente: “¿cómo puede el cuerpo popular –en el que no hay que esperar encontrar como cosa natural la *virtú*– tener esa cualidad felizmente implantada en sí mismo?”. O, si se prefiere: “¿cómo se puede evitar que se deslice hacia la corrupción, cómo se le puede obligar a mantener el interés por el bien público durante un periodo de tiempo lo suficientemente largo a fin de obtener la grandeza cívica?” (Skinner, 2000: 64). Según Skinner, el ex-secretario, responde que esto se logra a través del caudillaje y las leyes. Por un lado, por medio del ejemplo de las acciones de los dirigentes o grandes líderes políticos y sus modos de implantar la *virtú* en el resto del conjunto ciudadano. Por el otro, a través de los *ordini* que estos crean para ordenar y organizar a los ciudadanos. Es decir, por medio de los ordenamientos políticos e institucionales con los cuales ordenan a los ciudadanos para evitar que estos caigan en la corrupción –en lo que se refiere a sus “*inside affairs*” – y los “obligue a adquirir la *virtú* y defender sus libertades” (Skinner, 2000: 68).

Acerca del tipo de instituciones que se requieren para esto, Skinner recuerda que Maquiavelo vuelve a tomar como ejemplo la organización de las instituciones romanas. Entre ellas, el uso de la religión, ejemplo con el que, de paso, se permite criticar la religión cristiana y polemizar en torno al sistema de creencias que esta defendía en su época. Pero advierte que el punto fundamental que le interesa revisar al autor es la constitución de Roma. Según Maquiavelo, fue la constitución mixta a la que llegaron los romanos –una combinación de las tres formas buenas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia– la que les permitió frenar el efecto corruptor del conflicto de intereses de las distintas facciones que componían la comunidad política. Una constitución que permitía un equilibrio entre las distintas facciones opuestas, de modo que “todas las partes se vean comprometidas en los negocios del gobierno, y cada una vigile a la otra a fin de prevenir tanto la arrogancia de los ricos como el libertinaje del pueblo” (Skinner, 2000: 74). De esta forma, según Skinner, la conclusión de Maquiavelo es que “el precio de la libertad es una constante vigilancia” (Skinner, 2000: 75). Tesis con la cual, subraya, Maquiavelo refuta la creencia de sus contemporáneos de que el conflicto es dañino y es un mal dentro de las organizaciones políticas. Afirma, en este sentido, que el “elogio” que empezó a hacer

Maquiavelo del conflicto o el disenso “horrorizó” a sus contemporáneos (Skinner, 2000: 74).

Al final de su lectura de los *Discursos* Skinner nos advierte que la libertad interna, el autogobierno, no sólo se logra a través de instituciones bien ordenadas que aseguren la indispensable *virtú* para evitar la corrupción en los asuntos internos. Su interpretación descubre que para Maquiavelo “no es menos esencial el establecimiento de una nueva serie de *ordini* destinados a animar a los ciudadanos a comportarse con una *virtú* semejante en los asuntos externos”, es decir, en lo que tiene que ver con las relaciones con otros Estados –la guerra y la diplomacia–. En este sentido, sostiene que, al final, para Maquiavelo “la prosecución del dominio exterior se torna en precondition de la libertad doméstica” (Skinner, 2000: 82-86).

A diferencia de su *Machiavelli a very short introduction* (2000), en el tomo I de *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1993) el ejercicio de leer a Maquiavelo es mucho más intensivo, pues en el reconstruye la idea de la libertad de este autor dentro de su propio contexto histórico e ideológico, es decir, desde el “marco ideológico” o el “idioma normativo disponible” en su propia época (Skinner, 1993 y 2002a), con el fin recuperar su idea particular de la libertad, es decir, las continuidades y discontinuidades, en este punto, respecto del “cuerpo de creencias” en el que él estaba inmerso, desde las cuales él escribía y con las que discutía.

Los resultados del ejercicio interpretativo en este segundo trabajo muestran que, con mucha anterioridad a Maquiavelo, ya existía entre los propagandistas y humanistas de las nacientes ciudades-estado italianas una fuerte defensa de la libertad y, por ende, el desarrollo de una ideología dedicada a defender el “valor de la libertad republicana”, a estudiar las causas de su pérdida y de los métodos para garantizarla (Skinner, 1993: 26-61). Desde esta tradición de pensamiento la palabra libertad es usada para “denotar independencia y autogobierno” (Skinner, 1993: 99). Esto significa, no depender de ninguna voluntad externa al propio Estado y que los ciudadanos puedan participar libremente en la administración de lo público. Este ideal, por supuesto, empezó a estar

vinculado con la tesis de Bruni de que la libertad es la causa de la grandeza de los Estados. Sin embargo, con la llegada de la “edad de los príncipes” (Skinner, 1993: 140), los teóricos de la época cambiaron de visión y de público en sus escritos y desarrollaron una literatura de “espejos para príncipes” desde la que empezaron a argumentar que el papel fundamental del gobierno “consistía en mantener al pueblo no tanto en estado de libertad como de seguridad y paz” (Skinner, 1993: 147).

Basándose en estos hallazgos Skinner argumenta que, aunque Maquiavelo se declara siempre como un republicano, *El Príncipe* es una evidencia de este mismo cambio de prioridades. Su autor toma distancia en esta obra del “vocabulario político heredado” de la tradición, especialmente del significado y el uso del término *virtú*. Diferencia, en efecto, entre la *virtú* del gobernante y la de los ciudadanos comunes y rechaza la “manera convencional” como sus contemporáneos analizan “el papel de la *virtú* en la vida política”. Además, ataca las teorías políticas de sus contemporáneos “por no subrayar el significado del simple poder en la vida política” (Skinner, 1993: 155-156). En este sentido, los *Discursos* marcan el otro cambio de prioridad una vez tiene lugar el retorno de los Médicis en Florencia. Por oposición a *El Príncipe*, en esta nueva obra Maquiavelo ya no está interesado en defender los valores de la *paz* y la *seguridad* sino, más bien, el de la *libertad*. Razón por la cual para Skinner no existe una “unidad fundamental” entre estas dos obras (Skinner, 1993: 182).

Pero más allá de esto, su punto fundamental es que en los *Discursos* Maquiavelo suscribe “el mismo análisis del término libertad que le habían dado los anteriores humanistas florentinos”, es decir, que él defiende el mismo ideal de “independencia y autogobierno” (Skinner, 1993: 182-183). Junto con las críticas que estos primeros defensores de la libertad hacían a al tipo de vida lujosa y opulenta de algunos ciudadanos, al uso de tropas mercenarias y a la corrupción del pueblo como unas de las causas del deterioro de la libertad (Skinner, 1993: 187-193). Adhiriendo así al análisis de muchos de los pensadores de la tradición humanista florentina que veían una estrecha relación entre la pobreza de los ciudadanos, el uso de ejércitos ciudadanos y la virtud ciudadana con la salvaguarda y defensa de la libertad.

No obstante, el ejercicio interpretativo de Skinner en esta segunda obra, como en su *Machiavelli a very short introduction* (2000), lo lleva a advertir que Maquiavelo es heterodoxo en dos puntos cuando analiza el tema de la libertad respecto al contexto histórico de su tiempo. Primero rechaza la creencia de sus contemporáneos de que “los tumultos y la discordia cívica inevitablemente son nocivos para la libertad de una república” (Skinner, 1993: 207). Pues, según Maquiavelo, no ven que “los tumultos de la antigua Roma eran consecuencia de una intensa participación política y, por tanto, una manifestación de la más elevada *virtú* cívica”, por lo cual él infiere que “el conflicto de clases no es el disolvente sino el cimiento de una comunidad” (Skinner, 1993: 207). Y, segundo, rechaza los vínculos que establecieron sus contemporáneos entre “la búsqueda de la *virtú* y los requerimientos de la fe cristiana”. Pues, para el ex-secretario “si la libertad de nuestra patria requiere entrar en el camino de hacer el mal, debemos hacerlo sin vacilar” (Skinner, 1993: 208-209). Esta última observación le permite a Skinner argumentar que “pese a todas las diferencias ente *El príncipe* y los *Discursos*, la moral política subyacente en las dos obras es la misma” (Skinner, 1993: 209).

En el capítulo 6 del volumen 2 de *Visions of Politics*, titulado “Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty” (2004), Skinner se dedica a analizar la teoría de la libertad de Maquiavelo con el fin de compararla con la del pensamiento liberal contemporáneo (Skinner, 2004: 161). Denominando a este último como la “*gothic politics*”, por seguir el enfoque de Hobbes sobre la libertad, sostiene que aunque este afirma el presupuesto del enfoque clásico de que el mantenimiento de la libertad es importante y difícil de lograr, de todas maneras se distancia profundamente de la manera como los teóricos neo-romanos del gobierno explican la dificultad de esta tarea (Skinner, 2004: 162). De acuerdo con Skinner, para Maquiavelo este problema resulta mucho más complicado que para teóricos como John Rawls para quien “nuestra inclinación al auto-interés es la que interfiere con la libertad de los otros” (Skinner, 2004: 162).⁹

⁹ Aquí la comparación específica de Skinner es entre la teoría de la libertad de Maquiavelo y la teoría de la libertad del pensamiento liberal tal como aparece expuesta en el John Rawls de la *Teoría de la justicia* (1979).

Según el autor, Maquiavelo parte de la presuposición de que todos los ciudadanos “asumen que su deseo fundamental es tener un estilo de vida libre”, porque han nacido libres y no esclavos. Pero que este deseo de libertad personal no se puede lograr “a menos que vivamos en una comunidad con un estilo de vida libre” (Skinner, 2004: 162-163), en la que todos puedan participar libremente de la cosa pública. Esta condición es indispensable para evitar cualquier tipo de tiranía –de individuos o grupos de ellos–. De esta forma, la libertad para Maquiavelo se convierte en una forma de servicio público y, en tal sentido, ella sólo se puede asegurar si los ciudadanos exhiben –“*displays*”– “la cualidad de la *virtù*” (Skinner, 2004: 163). Sin embargo, para el ex-secretario florentino los hombres no son naturalmente virtuosos, su tendencia consiste más bien en poner el interés privado sobre el público. Y, además de esto, llevados por su natural egoísmo, son propensos a auto-engañarse en relación con cuáles son los mejores medios para asegurar sus fines. Con la consecuencia de que tratan de modificar –“*reshape*”– las instituciones para favorecer sus propios intereses, sin darse cuenta de que con eso buscan su propia ruina y el deterioro de su libertad (Skinner, 2004: 164).

Lo anterior muestra, según Skinner, que para Maquiavelo el problema de cómo asegurar la libertad es mucho más difícil que para los teóricos góticos. Pues lo que en el fondo él quiere responder es ¿cómo podemos transmutar nuestra natural tendencia hacia la corrupción en un “virtuoso interés por el bien común?” (Skinner, 2004: 165). Y, por ende, ¿cómo y con qué mecanismos se puede prevenir la corrupción? Obviamente esto le implica a Maquiavelo preguntarse por las causas de la corrupción. Una de ellas es nuestra tendencia a auto-engañarnos en la elección de los medios para lograr nuestros propios intereses. Cómo por ejemplo, el aceptar el soborno –“*bribery*”– de los ciudadanos ricos que, con su poder, logran evitar que los ciudadanos detecten que, así, su libertad está en peligro (Skinner, 2004: 167). Skinner evidencia distintos medios y mecanismos que Maquiavelo propone para evitar la corrupción de los ciudadanos y garantizar su libertad. Uno de ellos es la educación, otro el ejemplo de líderes virtuosos que sirvan de inspiración al conjunto de los ciudadanos, otro la manipulación de las creencias religiosas y, finalmente, el poder coercitivo de la ley. (Skinner, 2004: 174).

Este último mecanismo Skinner lo interpreta en el sentido de que la intención de Maquiavelo es sugerir que la ley protege nuestra libertad “al impedir a otros interferir injustamente nuestra libertad y la persecución de nuestros fines” (Skinner, 2004: 174). Pero la idea de Skinner es que Maquiavelo no sólo está interesado en el tema de la interferencia sino, aún más, en sugerir que la ley puede ayudarnos a superar nuestro natural egoísmo, forzarnos a buscar el interés público y preservar nuestra libertad (Skinner, 2004: 177). Y es en este punto, donde Skinner halla las diferencias esenciales entre la teoría de la libertad del ex-secretario florentino y los teóricos góticos de la libertad. Una, y tal vez la más esencial, es que mientras para los teóricos contemporáneos de la libertad “el aparato coercitivo de la ley es una afrenta obvia a la libertad individual”, para Maquiavelo “el aparato coercitivo de la ley es el marco neutral dentro del cual perseguimos nuestro propios intereses” –y el que “encausa nuestro comportamiento corrupto hacia el bien común” (Skinner, 2004: 178-185).

En contraste específico con John Rawls, lo que encuentra es que si bien este busca el mejor diseño institucional para una sociedad libre en un supuesto hipotético, Maquiavelo lo busca en la historia investigando “la más exitosa constitución de la antigüedad” (Skinner, 2004: 178). Otro contraste es que, si bien ambos coinciden en que la mejor constitución es la republicana, Rawls le agrega “la necesidad de un poder judicial independiente” mientras que Maquiavelo le agrega “un fuerte elemento consular o presidencial” (Skinner, 2004: 179). También advierte que mientras la virtud de tal constitución está para Rawls en que promueve la igualdad en poder, derechos y libertades, para Maquiavelo está en que “ella convierte los vicios privados en beneficios públicos” (Skinner, 2004: 179). Y, por último, que mientras para Rawls la libertad de conciencia nunca debe estar limitada y la ley debe intervenir para forzar al intolerante a respetar la libertad de los otros, para Maquiavelo el problema está en que la “ley ha de regular la religión en nombre de la libertad, o interpretarla de acuerdo con la *virtù* para prevenir la corrupción” (Skinner, 2004: 182).

Por su parte, en el capítulo 7 del volumen 2 de *Visions of Politics*, titulado “The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives” (2004), Skinner vuelve a revisar la teoría de la libertad de Maquiavelo, pero esta vez desde un ejercicio de análisis conceptual de carácter histórico como el que hizo en *El nacimiento del Estado* (2003), con

el fin de argumentar que la suya es una teoría de la libertad negativa –“*negative liberty*”–, en el sentido en que “disfrutar de libertad social es simplemente cuestión de no ser obstruido” (Skinner, 2004: 188). Una idea que ha sido defendida por Hobbes, Berlin, Rawls y, en general, por la tradición de pensamiento liberal. Pero, además de sugerir que Maquiavelo no tiene nada en contra –“*has no quarrel*”– de la concepción hobbesiana de la libertad, también quiere afirmar que el caso histórico del ex-secretario florentino sirve para demostrar que es posible concebir una teoría de la libertad negativa sin necesidad de “hacer uso de concepto alguno de los derechos individuales” (Skinner, 2003a y 2003b). Lo que de paso pone en evidencia que la tesis hobbesiana, asumida por los teóricos liberales, de que la libertad es un derecho, de que tenemos “un derecho moral a la libertad” –un derecho natural que es “un medio para asegurar nuestros otros derechos”–, “son meros dogmas” (Skinner, 2004: 211).

Así la tesis que desarrolla Skinner consiste en afirmar que “la de Maquiavelo es una teoría de la libertad negativa, pero él la desarrolla sin hacer uso de concepto alguno de los derechos individuales” (Skinner, 2004: 211). Es decir, que él logra desarrollar una teoría de la libertad negativa, como mera ausencia de restricciones para el logro de los fines de los individuos, “combinada con las ideas de virtud y servicio público, precisamente en la forma en que en la actualidad se supone que es imposible hacerlo sin incoherencia” (Skinner, 2004: 190). Siendo esto así, para el teórico florentino no resulta nada incoherente afirmar que el cultivo de las virtudes cívicas y la realización de servicios públicos son condiciones indispensables para asegurar la libertad personal “en el sentido hobbesiano del término” (Skinner, 2004: 211). Lo que, a su vez, significa que “la libertad personal sólo puede hallarse plenamente garantizada en una forma autárquica de comunidad republicana” (Skinner, 1990: 244).

El recurso del que se vale Skinner para argumentar esta tesis es la famosa teoría de los humores que Maquiavelo expone en el libro I de sus *Discursos*. Una teoría que explica la dinámica de conflicto que los principales grupos sociales producen en una sociedad al intentar defender su libertad de la interferencia de los otros; pero que también da cuenta de cuáles han de ser los mecanismos institucionales y sociales para asegurar la libertad de los

agentes individuales en medio de la tensión política y los efectos negativos que produce el enfrentamiento de los humores. Unos mecanismos que hacen que el disfrute de la libertad negativa de los ciudadanos sea producto del efecto de las leyes e instituciones que llevan a los individuos a perseguir el bien público por encima de los bienes individuales o privados. Tesis que, por su parte, ha defendido en trabajos como “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad” (1996), “Las ciudades-repúblicas italianas” (1995) y “*Political Philosophy*” (1998).

2.2.3 *Dunn: la libertad como apatía política*

Miembro de la Escuela de Cambridge y, junto con Pocock y Skinner, fundador del método histórico contextualista para la interpretación de los pensadores clásicos del pasado, John Mountfort Dunn también se ha interesado, aunque de manera menos amplia y recurrente que Pocock y Skinner, por el pensamiento político de Maquiavelo y por su idea de la libertad ciudadana. Al igual que sus colegas de la Escuela de Cambridge, Dunn estudia la concepción de la libertad republicana de Maquiavelo en términos de una crítica al concepto negativo de libertad de la democracia liberal que, según él, por haber sido “especificado sólo en términos de los gustos personales, prestamente degenera en una moneda ideológica, reduccionista, plástica, dotada de muy poco, si acaso algún poder de esclarecimiento político” (Dunn, 1991: 43). Para esto recupera los orígenes del debate moderno sobre la libertad que, de acuerdo con él, están en la clásica distinción entre la “libertad de los antiguos y la de los modernos” de Benjamin Constant (1998 y 2010) y la subsecuente distinción entre “la libertad negativa y la libertad positiva” elaborada por Isaiah Berlin (1993). Obviamente, en el centro de este debate está la ya clásica concepción de la libertad que Hobbes enuncia en su *Leviathan* (1997), y que es enemiga de la concepción clásica que la piensa como “un valor político articulado y esencialmente público (Dunn, 1991: 45).

Dunn no se separa de la tesis, ya sostenida por Skinner y Pocock, de que la concepción republicana de la libertad de Maquiavelo en sus *Discorsi* se “basa en un concepto de la libertad negativa tan obsecuente como el del propio Hobbes” (Dunn, 1991: 45). Es decir, que para el ex-secretario florentino los ciudadanos desean más la libertad negativa y, por lo tanto, tratan de evitar a toda costa cualquier tipo de interferencia a la realización de sus

deseos. Y al suscribir esta tesis, da forma a lo que, según él, va a ser el problema central de la sociedad moderna respecto del tema de la libertad y en el cual va a estar inscrito Maquiavelo:

¿Cómo combinar la libertad privada con la libertad política por medio de una educación moral efectiva del cuerpo de ciudadanos y la provisión de un sistema de instituciones públicas que le dieran a cada miembro de ese cuerpo la más plena oportunidad para defender sus intereses? (Dunn, 1991: 53).

Teniendo como trasfondo esta cuestión, Dunn sostiene que en el caso de Maquiavelo la libertad antigua –positiva– involucraba la defensa de la libertad pública por medio de “un sistema de instituciones que garantizaban la educación moral efectiva del cuerpo ciudadano en las virtudes del valor, templanza y prudencia con el fin de satisfacer los deseos privados de los ciudadanos” (Dunn, 1991: 53). Para sustentar esta idea recurre a la famosa teoría de los *umori* que Maquiavelo expone en sus *Discorsi*. Así, el florentino presenta la sociedad dividida en dos grupos sociales desiguales en número y antagónicos, y dotados de dos disposiciones distintas frente al mundo social en el que viven. Los *grandi*, cuyo deseo básico es la ambición de poder y dominar a los otros por medio de él, y el *popolo* que está guiado sólo por el ansia de vivir seguro respecto su propiedad, familia, y libertad y para quien, por lo tanto, su máxima prioridad es vivir con la menor cantidad de interferencia posible respecto de sus fines sociales (Dunn, 1991: 53).

De esta descripción de la teoría de los *umori* Dunn saca unas sugerentes conclusiones acerca de la concepción de la libertad republicana de Maquiavelo. En primer lugar, Dunn considera que el modo en que el florentino traza la dinámica de los *umori* delinea una “marcada división del trabajo político” entre ellos. Los *grandi* trabajan y actúan para “el disfrute de la preeminencia política”, por eso están profundamente interesados en cooptar el espacio público para sacar a delante sus propios intereses. El *popolo*, más interesado en su propia seguridad, descuida obrar en el espacio público y sólo trabaja en él cuando las instituciones se lo exigen. De este modo “invierte un mínimo de energía” en los asuntos públicos, en comparación con los *grandi*. Lo que de paso muestra que para Maquiavelo el *popolo* está muy inclinado hacia la “apatía política”, una disposición muy poco edificante en términos del comportamiento ciudadano.

En segundo lugar, y dada la propensión del *popolo* a recluirse en sus propios intereses, Dunn sugiere que Maquiavelo piensa la “educación moral” de los ciudadanos, su “compromiso cívico” o la “virtud cívica” como “un bien fundamentalmente instrumental” (Dunn, 1991: 54). Pero no en el sentido de que la virtud cívica, la educación política, sea un medio indispensable para el perfeccionamiento moral del ciudadano, sino en el sentido de que ella es el instrumento indispensable para que el ciudadano invierta un grado de “energía necesario” en los asuntos públicos en aras de que él mismo pueda garantizar y preservar su libertad personal y el de su comunidad política que hace posible la primera (Dunn, 1991: 54-55). De acuerdo con esto, Dunn concluye que “la virtud y la devoción públicas para Maquiavelo son entonces requisitos para el disfrute privado” (Dunn, 1991: 54). Y que en este sentido, para el florentino, como para Constant, la libertad política es simplemente un bien instrumental para el goce de libertad individual, un complemento indispensable para su “maximización”; es decir, es un bien instrumental que permite prevenir el daño de la interferencia de otros sobre la libertad personal.

Por supuesto, Dunn reconoce que en la teoría de la libertad de Maquiavelo los *ordini* o instituciones son un factor determinante en la defensa y garantía de la libertad de los ciudadanos. Pues, de su diseño depende su éxito y su contribución en construir las oportunidades para la defensa y el florecimiento de la libertad de los ciudadanos y el desarrollo de la virtud cívica. Una virtud cívica que Dunn, siguiendo a Pocock, no puede dejar de ver expresada en la figura del ciudadano guerrero. Según él, en Maquiavelo, “la más evocadora y fundamental forma de compromiso cívico era el servicio militar prestado en la milicia ciudadana” (Dunn, 1991: 54).

2.3 ¿Cuál libertad?: Maquiavelo en el debate ideológico y político actual

El *corpus* de comentaristas que ha sido analizado hasta aquí nos muestra que, desde mediados del siglo XIX hasta el presente, la idea de la libertad en los escritos políticos de Maquiavelo ha sido leída de dos maneras distintas. De un lado están quienes, más allá de los matices que se pueden evidenciar entre ellos,¹⁰ sostienen, en términos generales, que la

¹⁰ Por ejemplo, la interpretación más neutral de Sasso que lee la idea de libertad en Maquiavelo desde su teoría del conflicto político *-conflittualità sociale-*, pero que interpreta el conflicto en función de la libertad del Estado y no de los individuos (Ver: Sasso, 1980: 468 a 475).

idea de libertad del escritor florentino es antigua y no moderna. Esto en razón de que ella se corresponde con valores como el autogobierno, la independencia del Estado, la patria, la participación política, más que con la reivindicación de los derechos individuales, la autonomía del individuo y la idea de la libertad en el sentido democrático moderno. Desde esta lógica su tesis es que Maquiavelo habría priorizado la libertad del Estado frente a la de los individuos y, por ende, hace del individuo un instrumento para los fines del Estado, sacrificándolo en aras de la seguridad y del poder de este último. Así, el ciudadano libre resulta ser, paradójicamente, el que está entregado al servicio de la patria, el que ha sido disciplinado por el poder, por la ley y las instituciones para servir al Estado. Se trata de una tendencia interpretativa de la que también participa Isaiah Berlin (Berlin, 2000: 38).

De otro lado están una serie de intérpretes quienes, desde la actualización de la distinción de Constant por Berlin han tenido el interés de argumentar que en el florentino ya se encuentra enunciada la idea de la libertad en sentido negativo, es decir, como ausencia de interferencia a los deseos o intereses personales. De acuerdo con esta enunciación “ser libre” significa poder “actuar sin ser obstaculizados por otros” (Berlin, 2012: 208). O, aún más, que en Maquiavelo ya hay una “anticipación de la tesis liberal de que los ciudadanos desean la libertad negativa más que la positiva” (Pocock, 2010: 154). Para esta tendencia interpretativa la libertad positiva, la participación política o la virtud cívica es para Maquiavelo sólo un medio que permite garantizar y proteger la libertad personal de los ciudadanos contra las amenazas de la interferencia pública o privada. Una línea de interpretación que se ha extendido hasta los estudios sobre Maquiavelo de Maurizio Viroli (1998: 148 a 174 y 1998b: 241 a 254).

Quienes defienden la tesis de la libertad positiva en Maquiavelo la han explicado desde la perspectiva de la defensa en el autor de un patriotismo vaciado de interés individual o, por lo menos, de un patriotismo que no reconoce los derechos y las libertades personales de los ciudadanos. Es decir, de un patriotismo que sólo está interesado en la libertad del Estado. Una *libertad sin libertad*. Por el contrario, los que han defendido la tesis de la libertad negativa la han explicado en términos de la defensa en Maquiavelo de un patriotismo que contiene o es respetuoso del interés personal, que reconoce y asegura

prioritariamente los derechos y libertades personales de los ciudadanos pero que, al tiempo, les exige el servicio público y el compromiso con la libertad del Estado y la patria. Es decir, desde la lógica de una *libertad con libertad*.

Más allá de la profunda divergencia de estas dos interpretaciones sobre Maquiavelo, y de la polarización entre las concepciones que ella implica, se debe señalar que han coincidido en poner en evidencia que en el autor, además de otros temas que han sido de interés de los críticos, hay un pensamiento acerca de la libertad que resulta sugerente para ser comentado y contrastado con nuestras creencias actuales sobre este valor ético-político.

En el caso de la tendencia que sostiene la tesis de la libertad positiva, una de sus más valiosas contribuciones ha sido la de advertirnos que en sus escritos políticos Maquiavelo usa el término libertad apelando al lenguaje que usaron los teóricos políticos de la antigüedad clásica griega y romana. Y que, de esta forma, su idea de la libertad aparece expresada en términos de la libertad política como la igual participación de todos en los asuntos públicos. Esta advertencia, pese a los límites que pueda tener, es en sí misma importante, pues nos pone en estado de alerta sobre el lenguaje usado por el autor como un elemento heurístico vital para la comprensión de sus escritos. Llamar la atención sobre esto es ponernos tras la pista, para nada despreciable o infundada, de que Maquiavelo expresa sus ideas a través del lenguaje político de los antiguos. Y que, a partir de esta pista, es posible comprender lo que él entiende por libertad desde la conexión con el conjunto de expresiones a través del cual él se esfuerza por explicarla. No en vano estos intérpretes, De Sanctis, Villari y demás, tratan de explicar la idea de la libertad del autor a través o en relación con las ideas de patria, patriotismo, virtud cívica, autogobierno, participación política, *vivere civile*, *vivere libero*, razón de Estado, independencia política del Estado, poder, fuerza.

En esta misma dirección, resulta valiosa la sugerencia de Chabod y de Sasso de que prestar atención al lenguaje organicista que usa Maquiavelo en sus obras, y al conjunto de símiles referidos a la naturaleza y a la medicina, son un buen recurso para ayudarnos a comprender cómo él entiende la relación entre el Estado y la libertad de los ciudadanos. Y este elemento resulta aún más llamativo cuando caemos en cuenta que en este mismo punto

de encuentro es en el que las interpretaciones de estos dos comentaristas se distancian. Chabod explica el organicismo que descubre en Maquiavelo en términos del organicismo aristotélico. Según esto, el Estado es un cuerpo vivo, un todo compuesto de partes donde el todo es anterior a estas y donde la salud de cuerpo depende de una relación armoniosa de las partes entre sí y con el todo. Sasso, por su parte, entiende el organicismo que él descubre en Maquiavelo en la misma lógica de prioridad del todo sobre la partes pero en donde la relación de las partes entre sí y con el todo está fundada en el conflicto y, por ende, en la elección de un régimen político “popular y democrático”. Así, la tensión entre un organicismo que piensa la libertad del Estado en términos de la idealización de su relación con los ciudadanos y otro que piensa la libertad del Estado en términos de una imagen realista de la relación del Estado con sus ciudadanos, es decir, en medio de la crisis y el conflicto político y social, termina por plantearnos el problema de la libertad en un tono más desafiante. Tan desafiante como cierta, y por eso digna de consideración, la cautelosa observación de Prezzolini y Renaudet acerca de que Maquiavelo no piensa ni concibe la libertad de los ciudadanos en términos de una teoría de los derechos individuales como los concibió la modernidad. Y, en correspondencia con esto último, la de Sasso acerca de que en cualquier caso la idea de la libertad en Maquiavelo es política y no “ética” o “moralista”.

Sin embargo, los aportes de esta tendencia interpretativa encuentran su propio límite en el excesivo énfasis que ponen, en su enfoque, al reducir el uso que hace Maquiavelo del concepto libertad a un sentido exclusivamente antiguo o positivo del mismo. Así, una de las contribuciones de los historiadores de la Escuela de Cambridge al debate sobre el concepto de libertad en Maquiavelo ha consistido en mostrar que este autor también usa la expresión en sentido negativo. Los trabajos investigativos de Skinner y Pocock, por ejemplo, han encontrado claras evidencias de que el florentino, en diversas ocasiones, cuando habla o escribe sobre los conflictos sociales de la antigua Roma o de su natal Florencia los piensa o describe como una manifestación de los anhelos de libertad negativa de los distintos actores sociales enfrentados, es decir, en el sentido de que “ser libre” es igual a “poder actuar sin ser obstaculizado por otros”.

Ciertamente, no puede desconocerse la relación de este hallazgo con el desarrollo del nuevo método, para el estudio de los clásicos, que los historiadores de la Escuela de Cambridge nos han brindado. Su enfoque metodológico de leer o interpretar a los clásicos del pasado en su propio contexto histórico, dejarles hablar desde la especificidad del lenguaje o el vocabulario político en el que ellos mismo se expresan, comprenderlos a partir de develar o decodificar sus creencias y sus intenciones al decir o escribir lo que dicen o escriben (Skinner, 2002a),¹¹ con el fin de evitar el anacronismo en el que, según ellos, han incurrido los seguidores del método textualista de interpretación,¹² nos ha ayudado a resituar y ver desde otra perspectiva el debate sobre la libertad en Maquiavelo.

Por ejemplo, su descubrimiento de que el florentino usa el concepto de libertad también en un sentido negativo nos ha permitido advertir, en contraposición a los defensores de la tesis del sentido estrictamente positivo, la riqueza de este concepto en el autor y la dificultad que se enfrenta a la hora de tratar de comprenderlo de forma adecuada. Este enfoque contextualista también nos ha permitido dar fundamento a la intuición de Prezzolini y Renaudet de que en Maquiavelo el concepto de libertad no está asociado a una teoría de los derechos individuales y, por esta vía, precisar la particularidad del concepto maquiaveliano.

También nos ha posibilitado rehabilitar, en un sentido un tanto distinto y con mayor fuerza y novedad, la tesis de Sasso de que el concepto de libertad en Maquiavelo está profundamente relacionado con su idea del conflicto político y de la crisis social. El haberle dado una fuerte visibilidad a esta tesis ha permitido no sólo que los innumerables lectores de *Il Principe* e *I Discorsi* hayan advertido la manera novedosa como el florentino piensa esta relación sino que, además, los ha llevado a tener que confrontar la concepción positiva y optimista que emerge de los escritos de Maquiavelo sobre el conflicto político con la visión y las creencias sociales actuales sobre el mismo. Al darle toda la importancia que merece a la tesis de Maquiavelo de que el conflicto político, en el marco de un buen ordenamiento institucional que lo tramite, es el factor de la libertad ciudadana, se ha

¹¹ Inscrito, esto último, en la lógica de la teoría de los actos ilocucionarios de Austin (1962).

¹² Fundamentalmente el método de interpretación de Leo Strauss (1988 y 1971).

develado, también, una nueva forma de entender de qué manera el florentino pensó la relación entre la ley y la libertad de los ciudadanos. Según esto último, y a diferencia de la conceptualización liberal sobre la libertad, para Maquiavelo la ley, más que un impedimento u obstáculo, es el marco dentro del cual protegemos y aseguramos nuestra libertad.

Otro de los beneficios que nos ha dejado el enfoque metodológico contextualista ha sido el que podamos explorar las ventajas que nos reporta la estrategia de interpretar a Maquiavelo desde los problemas que él mismo se plantea en el transcurso de sus reflexiones. Uno de esos problemas en los que se han enfocado los intérpretes de Cambridge ha sido la insistente preocupación del florentino por las causas que llevan a que los ciudadanos de una sociedad puedan adquirir la libertad y la puedan llegar a asegurar y conservar por mucho tiempo, aun en contextos sociales adversos a ella. O, si se prefiere, la cuestión acerca de cómo se puede evitar que los ciudadanos vean vulnerada su libertad a causa de ellos mismos, de su propio Estado o de un poder foráneo. Una cuestión que, planteada así, sigue teniendo una profunda actualidad para nosotros.

De todas maneras, las contribuciones teóricas y metodológicas del enfoque de la escuela de Cambridge, pese a su interés por argumentar la particularidad y novedad del concepto de libertad en Maquiavelo –en el sentido de que a diferencia de los teóricos liberales, que siguen el enfoque de Hobbes sobre la libertad, para el florentino la denominada libertad política no es un obstáculo sino, más bien, un medio para asegurar la libertad negativa de los ciudadanos– no logran superar la polarización que se ha construido y reproducido por los teóricos políticos modernos y contemporáneos entre las nociones de libertad positiva y libertad negativa; esto en razón de que para ellos en Maquiavelo las libertades políticas son *meros instrumentos* para asegurar las libertades personales y, como consecuencia de esto, las libertades políticas son de un valor inferior a las libertades negativas que se presentan, a priori, como fines últimos de los ciudadanos. En este sentido, hacen el mismo movimiento que los defensores de la tesis de que en Maquiavelo la libertad tiene un sentido estrictamente positivo, pues ambos bandos terminan por darle un mayor valor a las libertades negativas y por infravalorar, aunque en distinto grado, las libertades positivas.

En relación con esto, no se debe dejar pasar inadvertido que quienes han liderado cada una de estas líneas interpretativas han tomado los escritos políticos de Maquiavelo, de alguna manera, como un instrumento teórico y conceptual para sentar posición en torno al debate sobre la relación entre la libertad del individuo y el Estado, en el contexto político e ideológico del siglo XIX y el XX. Algunos, valga decirlo, lo han instrumentalizado sin ningún tipo de mediación, es decir, sin ningún tipo de ejercicio o análisis hermenéutico riguroso, para defender un enfoque ideológico sobre la libertad. Otros, desde análisis interpretativos más rigurosos o neutrales, lo han usado para argumentar a favor o en contra de uno de los extremos de la polarización sobre la libertad. Pero, también, hay a quienes, desde interpretaciones situadas históricamente, les ha resultado útil para matizar un debate polarizado y, así, poder corregir las fallas de la ideología dominante sobre la libertad y asegurarle, por la vía de una frágil reconciliación, su legitimidad.¹³

Las tesis y las opiniones políticas del florentino han sido recuperadas, entonces, como una fuente de inspiración, por su originalidad y audacia, para fundamentar las posibles respuestas a cuestiones como: ¿qué se debe privilegiar, la libertad personal o la libertad social?, ¿cuál es la verdadera libertad, la positiva o la negativa?, ¿acaso se trata de dos tipos de libertades antagónicas que se pueden reconciliar? Y, además, para, a través de ellas, ofrecer salidas normativas, desde distintos horizontes ideológicos, a los conflictos que se presentan en las democracias actuales en torno a las libertades ciudadanas.

El recuento histórico del debate en torno a la idea de la libertad en Maquiavelo nos muestra que quienes han adherido a la tesis de que la libertad para este clásico es la misma libertad de los antiguos, o que se trata de una libertad positiva, han sido unos intérpretes liberales que, desde mediados del siglo XIX, han denunciado, con base en la experiencia de la crisis política y social de su contexto histórico, y los presupuestos de su propia identidad política,¹⁴ las amenazas que el énfasis en las exigencias de la libertad positiva plantea a las

¹³ Esto nos puede llevar a una especie de “sociología de la filosofía”, en el sentido que Leo Strauss le da a esta expresión (2009: 11-28), que nos permite señalar que los escritos políticos de Maquiavelo han sido leídos por sus intérpretes con el fin de ayudarse a esclarecer los problemas contemporáneos que se ciernen sobre la libertad.

¹⁴ Para el caso se puede tener en cuenta la posición política de Francesco De Sanctis referente a los movimientos napolitanos de 1848 y su relación con la interpretación que hace de la libertad en Maquiavelo en

libertades negativas de los ciudadanos. Y que, en sentido contrario, quienes han defendido la tesis de que la idea de libertad en Maquiavelo tiene ya un sentido negativo han sido críticos de la hegemonía del enfoque hobbesiano de la libertad en las democracias liberales, que recuperan a Maquiavelo para insistir en que este autor nos advierte sobre las amenazas que se pueden cernir sobre la libertad individual de los propios ciudadanos y sobre la libertad pública si esta libertad negativa no está acompañada por una libertad política que la regule de algún modo. Con lo cual ponen una libertad al servicio de otra que se presenta, a priori, como un fin en sí mismo.

Lo que queda claro de todo lo anterior es que Maquiavelo ha servido, sin proponérselo, para alimentar, de un modo u otro, la polarización entre la libertad positiva y la libertad negativa. Y que, inevitablemente, se lo ha leído e interpretado desde esta polarización tratando de encontrar en él argumentos para ahondar el conflicto entre las libertades o para atenuarlo. Pero con el efecto de que también se han construido de él o de sus escritos políticos lecturas e interpretaciones polarizadas.

Por este motivo, es que resulta pertinente preguntarse, como ya hace años lo han sugerido Weldon (1960), MacCallum (1967) y Taylor (2005), si acaso la contraposición entre la libertad positiva y la libertad negativa es por sí misma una distinción ingenua y un falso problema. Y que, aún más, si acaso usar esta distinción binaria, de blanco o negro, para, a través de ella, tratar de comprender la idea de la libertad en Maquiavelo no es aplicar un esquema demasiado forzado, simplificado y hasta caricaturesco para atrapar en él a un pensador tan complejo como Maquiavelo.

Quizá, si logramos desprendernos de la contraposición entre la libertad negativa y la positiva, podemos ser capaces de encontrar otra vía conceptual o interpretativa para explicar cómo entendió Maquiavelo la idea de libertad y que utilidades nos reporta a nosotros la manera como él la conceptualizó para comprender nuestros problemas actuales en torno de ella. Philip Pettit, al argumentar que las ideas positiva y negativa no son “los

su *Storia della letteratura italiana* (1965). O el mismo contexto histórico en el que Renaudet escribe su *Maquiavelo* (1965).

únicos ideales posibles de libertad” (1999: 349), ha sugerido pistas valiosas para indicarnos que, seguramente, en Maquiavelo pueda encontrarse un tipo de libertad como “no-dominación”¹⁵ que escapa a la contraposición entre libertad positiva y negativa y a su versión atenuada de concebir a la libertad política como un instrumento al servicio de la libertad negativa. Esta línea de interpretación, que no ha sido desarrollada sistemáticamente por Pettit en las obras del pensador florentino, puede ser explorada como una alternativa viable de lectura. Una tercera vía que nos lleve a probar que en Maquiavelo no existe ni una contraposición entre las libertades ni, mucho menos, una priorización a priori de una sobre la otra, sino una sola y única libertad que es planteada por el autor como una solución sociológica, política e histórica al problema de la inevitable dominación social y política que emerge en cualquier sociedad y Estado.

Esta nueva vía de interpretación no es para nada incompatible, como campo de respuesta, con una de las cuestiones más profundas y apremiantes que el enfoque metodológico de la escuela de Cambridge ha logrado recuperar de los escritos políticos de Maquiavelo, a saber: ¿cómo una comunidad política o una sociedad puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades donde ella está en permanente riesgo?, es decir, ¿cómo lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades atravesadas por el conflicto y la corrupción?

Planteado en estos términos, el rescate de este problema formulado por Maquiavelo nos permite afirmar que, muy a despecho de lo que el enfoque metodológico contextualista sostiene, los historiadores de la escuela de Cambridge le han dado a Maquiavelo el estatus de un contemporáneo con el cual debatir los problemas políticos y sociales del mundo contemporáneo, pues han reconocido que los planteamientos y las opiniones del florentino sobre la libertad siguen actuales. Es decir, que a la larga Maquiavelo sigue siendo un referente para nosotros porque él se planteó lo que Strauss denomina un “problema

¹⁵ Según Pettit, se trata de un tipo de libertad que entiende “que todos los sometidos a la voluntad arbitraria de otros son ilibres, aun si esos otros no interfieren realmente en sus vidas; no hay en ese caso interferencia, pero hay pérdida de la libertad. El amo que no interfiere, no deja por ello de seguir siendo amo y una fuente de dominación” (Pettit, 1999: 349).

perenne” (Strauss, 1971 y 2009). Un problema que sigue siendo actual e ineludible para nosotros, ante todo porque a Maquiavelo lo caracteriza el profundo interés de pensar las posibilidades de la libertad ciudadana en condiciones reales, es decir, en momentos de crisis en donde ella está en inminente peligro. Condición que sigue siendo el de la libertad en las sociedades contemporáneas, pues ella sigue siendo un bien frágil que se encuentra permanentemente amenazado. Este realismo con el que Maquiavelo aborda el tema de la libertad, lo que de suyo le da su actualidad, nos lleva a pensar que muy en el fondo los enfoques metodológicos textualista y contextualista, más que antitéticos, son, en algún punto, tan complementarios como la libertad positiva y la negativa.

Con base en lo que se ha sostenido en la última parte de este segundo capítulo, en el siguiente vamos a elaborar, ayudados de la noción de libertad como “no dominación” de Philip Pettit, una tercera vía de interpretación del concepto de *libertad* en Maquiavelo. El propósito central consiste en plantear una ruptura con las interpretaciones que han sido hegemónicas, en torno de esta cuestión, en este autor del pasado. Es decir, en mostrar que la noción de libertad que el pensador florentino enuncia, en sus escritos políticos, escapa a la contraposición binaria “antigua/moderna” o “positiva/negativa” y que, en tal sentido, su concepto de la libertad no es moral o jurídico sino, eminentemente, sociológico, político e histórico. Esto nos va a permitir, siguiendo a Pettit, pero al mismo tiempo superándolo, argumentar que en Maquiavelo lo que hay es lo que aquí vamos a llamar una *teoría integradora* de la libertad.

Cabe advertir que a partir del siguiente capítulo iniciaremos nuestro propio trabajo de exégesis de la obra de Maquiavelo, poniendo en claro nuestra propia interpretación de su concepto de libertad para luego ver, hasta el capítulo octavo, cómo él se relaciona con otras ideas fundamentales de su pensamiento político. Obviamente, como ya ha sido reiterado en otras ocasiones, en este ejercicio caminaremos permanentemente de la mano de los hallazgos interpretativos proporcionados por el método de Skinner y, al tiempo, estaremos atentos a analizar cómo los planteamientos de Maquiavelo nos permiten iluminar nuestros problemas actuales en términos de la relación entre la libertad y la ciudadanía y nos posibilita el diálogo con ciertos pensadores modernos y contemporáneos.

CAPÍTULO III

MAQUIAVELO Y LA *NO-DOMINACIÓN*: UNA TEORÍA INTEGRADORA DE LA LIBERTAD

En este capítulo, a través de un ejercicio de interpretación de los escritos políticos de Maquiavelo, se argumenta que este autor del Renacimiento italiano defiende una *teoría integradora de la libertad*. El propósito consiste en desafiar las interpretaciones que, sobre este tema en este autor clásico, se han amparado en la conocida distinción promovida por Berlin entre la libertad “negativa” y la “positiva” –una contraposición sucedánea de la distinción elaborada por Constant entre la libertad de los *antiguos* y de los *modernos*–, para sostener que en Maquiavelo la libertad es o bien de un tipo o del otro, o que en él existen ambos tipos de libertad en relación de subordinación de una a la otra. En este sentido, aquí acamparemos en el terreno de las críticas que, desde la década del sesenta del pasado siglo, autores como Weldon (1960), MacCallum (1967), Taylor (2005) o Pettit (1999) han elaborado a la teoría berliniana de la libertad, idea que es producto de la época de la Guerra Fría (Badillo, 2007: 302). Y desde esta orientación crítica, guiados inicialmente del concepto de la libertad republicana de Pettit, sostendremos, como de alguna manera se ha señalado en el capítulo anterior de este trabajo, que:

1. El punto de vista de Maquiavelo sobre la libertad no encaja en la clasificación binaria libertad positiva y negativa, que, al contrario, esta clasificación distorsiona el sentido y el significado de la idea de la libertad en el autor. Y que, en tal sentido, su concepto de la libertad no es moral o jurídico sino, eminentemente, sociológico, político e histórico.
2. En Maquiavelo no hay dos libertades en contraposición o en una relación de subordinación de una a la otra, como han argumentado Quentin Skinner y sus colegas de Cambridge, sino una sola y única libertad en términos de una teoría integradora de la libertad.

Como ya se ha mostrado en el capítulo anterior, quienes, sostienen que en el ex-secretario florentino hay una concepción positiva de la libertad lo hacen desde el supuesto de que en el autor hay una concepción organicista del Estado que presiona sobre la estructura

conceptual que él usa y que lo lleva “como los antiguos a sacrificar lo individual al Estado” (Villari, 1984: 218). Una concepción organicista que hace que no hable jamás “en sus obras de un Estado que se sacrifique a sí mismo por fines que trascienden los de su propia supervivencia o por el bien de un individuo determinado” (Prezzolini, 1967: 46). Esta lectura no tiene en cuenta que si bien él se expresa en un lenguaje organicista ello no significa, como mostraremos en el cuarto capítulo de este trabajo, que piense que el Estado sea un fin en sí mismo, que tenga como única y exclusiva función la de preservar su propio poder y seguridad. En su obra hay sobrada evidencia para pensar que el Estado es una estructura política que tiene como fin satisfacer los deseos naturales de los hombres, entre ellos su *amor* a la libertad. Una libertad a la que él parece asignarle un carácter personal. Quienes defienden la idea de que en la obra de Maquiavelo la libertad es positiva recurren al argumento de identificarla con la libertad política. Pues, la libertad política no es otra cosa que el ideal de la participación activa y constante en el poder político, o sea, del ideal de las llamadas virtudes cívicas. Sin embargo, esta identificación puede ser problemática. Como tendremos oportunidad de discutir en detalle más adelante, para un pensador republicano como Maquiavelo la virtud política no es un sustituto de la libertad personal sino, más bien, su complemento. Por estas razones es pertinente pensar que la concepción de la libertad positiva es un esquema inadecuado, en el fondo, para interpretar lo que nuestro autor quiere dar a entender cuando habla de libertad.

Por su parte, quienes han defendido la idea de que en los escritos políticos de Maquiavelo se puede encontrar una idea de libertad negativa, como Skinner y sus homólogos, tienen el mérito de haber mostrado que este pensador reconoce, de manera favorable, los fines y los propósitos que los hombres desean y persiguen en la sociedad política. Y que esos deseos de los hombres y su natural tendencia a realizarlos, a consecuencia de lo cual “otorgan un valor tan alto a su libertad personal”, son fines tan importantes que deben ser tenidos en cuenta dentro de los fines del Estado. Esta parte de la tesis de Skinner concuerda, perfectamente, con la idea, que vamos a desarrollar en el siguiente capítulo, acerca de que en los escritos del pensador florentino el Estado tiene fines que son superiores a los de la mera seguridad de su poder y que, de esta manera, el Estado mismo resulta un medio valioso para proteger y garantizar esa libertad personal. No

obstante, Skinner ha sostenido que esa idea de la libertad negativa en el escritor florentino no está apoyada en una teoría de los derechos individuales y que ella requiere del control de las instituciones políticas –*ordini*– y de la intervención del Estado para su desarrollo y protección. Requiere, en suma, algo de “interferencia”. Argumento a través del cual Skinner sigue sosteniendo la existencia de dos tipos de libertad, pero ahora reconciliadas por medio de la subordinación de una de inferior valor –positiva– a otra que aparece como un fin en sí mismo –negativa–. Sin embargo, este esquema termina por forzar demasiado el punto de vista sobre la libertad de Maquiavelo.

En *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* [1999], Philip Pettit presenta un concepto de la libertad muy cercano al planteado por Skinner en su interpretación de Maquiavelo pero, a nuestro modo de ver, distanciado completamente de la clasificación berliniana y por eso mismo más neutral. Pettit sostiene que el ideal de libertad que abrazan el republicanismo y los pensadores republicanos es el de una libertad alternativa entre la positiva y la negativa: el ideal de la libertad como *no-dominación*. Buscando un núcleo común, Pettit “destaca la concepción antitiránica –contraria a toda dominación– del republicanismo” (Pettit, 1999: 11-43); su reivindicación de la libertad, su exigencia de ausencia de dominio y de “la vida en un estado libre” (*Ibid.*). De acuerdo con esta perspectiva, las concepciones negativa (como no interferencia) y positiva (como autocontrol) no son “los únicos ideales posibles de libertad” (Pettit, 1999: 11-43). Al contrario, existe una tercera alternativa: “la concepción de la libertad como no-dominación, que exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente –según le plazca– en las elecciones de la persona libre” (Pettit, 1999: 23). La concepción de la libertad que tuvo en cuenta la tradición republicana no fue en este sentido la de la libertad de participación y autocontrol político, que Benjamín Constant reputó como la libertad de los antiguos. Pero tampoco hizo suya la de la libertad como no-interferencia. Para Pettit esto resulta evidente por el hecho de que esa tradición:

[...] entendió que todos los sometidos a la voluntad arbitraria de otros son *ilibrés*, aun si esos otros no interfieren realmente en sus vidas –no hay en ese caso interferencia, pero hay una pérdida de libertad. El amo que no interfiere, no deja por ello de seguir siendo un amo y una fuente de dominación (Pettit, 1999: 23).

Además, que los republicanos hayan entendido de esta manera la libertad se refuerza por el hecho de que:

[...] nunca pensaron que las interferencias no-sometedoras ni dominadoras comprometieran la libertad de las gentes; en esos casos, habría interferencia, pero no pérdida de libertad. Los republicanos creyeron que el derecho puede ser no-arbitrario y representar una interferencia no-sometedora de este tipo (*Ibíd.*).

A diferencia de la lectura desarrollada por Skinner, la interpretación de la libertad republicana de Pettit, tal como la hemos presentado, nos es útil en la medida en que nos permite llegar más rápidamente a mostrar el fuerte rasgo sociológico, político e histórico de la idea de la libertad de Maquiavelo. Pero, al tiempo, nos va a permitir superar el concepto de Pettit al mostrar que en Maquiavelo la libertad es una sola, es decir, una teoría integradora de la libertad.

3.1 Maquiavelo y la libertad como fin superior

Nicolás Maquiavelo nació, en Florencia Italia, el 03 de mayo de 1469. Por el diario *–libro di ricordi–* de su padre Bernardo Machiavelli (1954) sabemos que inicio el 06 de mayo de 1467 estudios de latín de la mano de un tal maestro Matteo. Y que continuó su formación en aritmética y composición en latín con un famoso maestro llamado Paolo da Ronciglione. Más tarde ingresó al Studio Fiorentino, universidad en la cual tuvo una sólida formación en retórica, poesía, historia y filosofía moral o, más exactamente, en lo que entonces se empezó a llamar como humanidades. Sabemos, también, que en su época de juventud ya se había iniciado en la lectura de los clásicos de la antigüedad como, por ejemplo, el *De rerum natura* de Lucrecio (Ross, 2007: 7) y las *Historias de Roma* de Tito Livio. Y, por boca de él mismo sabemos en *Il Principe, I Discorsi* y, sobre todo, en una carta escrita a su amigo Francesco Vettori el 10 de diciembre de 1513 que nunca perdió su afición a leer los clásicos, para hablar con los hombres antiguos y “preguntarles las razones de sus acciones”, escuchar sus respuesta y, siguiendo un precepto de Dante, tomar nota de su conversación con ellos (TO *–Lettere:* 1158-1160).

La formación académica que recibió era la que se impartía, en su época, a quienes tenían intenciones de hacer una carrera política. Pero Maquiavelo, además de sus estudios, al decir

de Ross, llevaba la política “en la sangre” (Ross, 2007: 8). Según lo refieren muchos de sus biógrafos, entre ellos Roberto Ridolfi, el 28 de mayo de 1498 a la edad de 29 años fue elegido, entre varios candidatos, como segundo canciller de la república de Florencia, cinco días después de la ejecución del fraile dominico Savonarola (Ridolfi, 1963: 15). Empezó a desempeñar su cargo con un sueldo de 128 florines anuales, según Ross (2007: 11), o 192 según Villari (1984: 14), y en compañía de uno de los más importantes humanistas de su tiempo, Marcello Virgilio Adriani, profesor de poesía y retórica en el Studio Fiorentino (Ridolfi, 1963: 15-32 y Ross, 2007: 10-12).

La ciudad-estado de la cual Maquiavelo era funcionario público tenía una población aproximada de 50.000 habitantes, dentro de sus murallas. Y había adoptado, institucionalmente, la forma de una república, una vez que los Medici fueron expulsados del poder en 1494 (Viroli, 1998b: 21-27). La institución más importante de la república de Florencia era el *Consiglio Maggiore*, se trataba de una asamblea de 3.000 ciudadanos florentinos, hombres que ya hubiesen cumplido veintinueve años y estuviesen al día en impuestos, quienes tenían el derecho de votar las legislaciones y elegir a los oficiales propuestos por la *Signoria*. Esta segunda institución estaba compuesta por ocho *Signori* – Señores– y un oficial jefe del gobierno conocido como el *Gonfaloniere di Giustizia*, estos nueve funcionarios eran elegidos de los gremios o cofradías de la ciudad –seis para los gremios mayores y dos para los menores–. Se trataba de una magistratura colegiada, órgano supremo de la ciudad, dotada del poder de iniciativa legislativa y de la facultad de votar deliberaciones, créditos y de establecer las políticas de la república en consulta con otros consejos menores e instituciones –como: *Il Consiglio degli Ottanta, I Dieci di Libertà, Gli Otto per la Guerra, Sedici Gonfalinieri di Compagnia, Dieci di Balìa, Il Capitano del Popolo*, entre otros–.¹⁶ En estos términos, la *Repubblica fiorentina*, como otras tantas de la época, era una ciudad-estado independiente, con una constitución escrita que le aseguraba su autogobierno y su propio sistema de elección. En ella todos los cargos políticos eran electivos y se ejercían en periodos de tiempo limitados, el poseedor de la autoridad soberana era el pueblo o la comunidad misma. Se trataba, entonces, de un sistema político

¹⁶ Toda la información sobre las instituciones políticas de la *Repubblica fiorentina* que aquí se cite es tomada de: Sistema Informatico Archivio di Stato di Firenze. Ministero per i Beni e le Attività Culturali. <http://www.archiviodistato.firenze.it/siasfi/>

que tenía como fin promover un modo de vida libre, es decir, animar la libertad e igualdad de todos los ciudadanos y la búsqueda de la gloria y la grandeza cívica. Pero, al tiempo, era un sistema político altamente inestable y, por eso, de muy corta vida a causa de las persistentes luchas políticas intestinas entre las élites políticas de estas ciudades-estado y la ambición de los Estados vecinos como España y Francia sobre la floreciente riqueza de las repúblicas italianas (Skinner, 1995: 70-71). Hecho este que, al parecer, influyó decisivamente, según lo ha mostrado Pocock, en las preocupaciones teóricas de los ideólogos de la república: ¿cuál es la forma de gobierno que puede lograr más efectivamente la libertad y preservarla, pese a la inestabilidad propia de la realidad política y social? (Pocock, 1975: 3-80).

Según Ridolfi, Maquiavelo “nació en el momento justo para conocer la antigua forma de vida de Florencia, tanto la que él vio por sí mismo como la memoria de ella preservada por otros” (Ridolfi, 1963: 4). En su carrera diplomática, al servicio de la república, él fue testigo de primera mano de los más importantes acontecimientos de la vida política doméstica de Florencia y de los asuntos políticos internacionales que la afectaban. Vio razonar, actuar y decidir a los más influyentes actores políticos de la época, como a Cesare Borgia, el papa Alessandro VI, el papa Giulio II, al emperador Massimiliano, y fue amigo de influyentes políticos y diplomáticos como Francesco Vettori y Francesco Guicciardini, entre otros (TO –*Scritti politici minori*: 1-71 y *Legazioni*: 399-612). Pero su servicio público a la *Repubblica fiorentina* duró, aproximadamente, el mismo tiempo que el régimen republicano logró mantenerse en pie. El 01 de septiembre de 1512, cuando Maquiavelo tenía 43 años cumplidos y 14 de ocupar su cargo en la Cancillería, el régimen republicano se desploma y cae en manos, nuevamente, de los Medici, lo que significa el colapso de la libertad de la ciudad. El 07 de noviembre de 1512 la *Signoria*, ahora en manos de los Medici y sus partidarios, notifica a Maquiavelo que ha sido despedido y fulminantemente removido de su cargo en la Cancillería. El 10 de noviembre la *Signoria* lo condena a permanecer dentro del territorio florentino durante un año y a pagar una multa de 1.000 florines de oro, suma que fue saldada por tres de sus amigos (Ridolfi, 1963: 120-133). Para el 17 de noviembre, del mismo año, la *Signoria* le prohibió entrar durante un año al *Palazzo*, lugar en el que había tenido su despacho. En los dos primeros meses del año

siguiente, los *Otto di Guardia e Balia*¹⁷ dicen haber encontrado una lista con aproximadamente una docena de nombres de ciudadanos que tenían la intención de atentar contra Giuliano de' Medici una de las cabezas del nuevo régimen. En esta lista, junto a otros prominentes nombres como los de Pietro Paolo Bóscoli y Agostino Capponi, estaba el de Maquiavelo. Según concuerdan la mayoría de los biógrafos, Maquiavelo no sabía del complot ni hacía parte de él (Ross, 2007: 134 y Ridolf, 1963: 133-144). Aun así, la noche del 18 de febrero de 1513 fue arrestado por los *Otto di Guardia e Balia*, confinado a una cárcel cerca de la Iglesia de Santa Croce y sometido a tortura –una práctica absolutamente legal para la época–, mientras Bóscoli, Capponi y otros de los ciudadanos cuyos nombres estaban en la lista eran ejecutados. Pero el 11 de marzo de 1513, a causa de un golpe de la fortuna, se decreta una amnistía en celebración de la elección del cardenal Giovanni de' Medici como nuevo papa de la Iglesia, y Maquiavelo es liberado de la cárcel y condenado al destierro a las afueras de Florencia, en una pequeña casa-finca de su propiedad entre Sant' Andrea in Percusina y San Casciano (Viroli, 1998b: 131-139).

Todos estos acontecimientos golpearon duramente el ánimo de Maquiavelo y, también, su carrera política y bienestar económico. La tristeza por esos episodios y sus efectos sobre la ciudad y sobre su vida se verá reflejada, a partir de ahí, en sus escritos políticos y literarios, como también en su correspondencia personal con familiares y amigos. En una carta del 13 de marzo de 1513 Maquiavelo escribe a su amigo Francesco Vettori:

Magnífico señor. Como por Pagolo Vettori habréis conocido, he salido de la prisión con alegría universal de esta ciudad, pese a que por obra de Pagolo y vuestra yo esperaba eso mismo, por lo cual os agradezco. No os repetiré la larga historia de esta desgracia mía, sino que os diré solamente que la suerte ha hecho cualquier cosa por hacerme esta injuria; sin embargo por la gracia de Dios, ha pasado. Espero no incurrir otra vez, tanto porque seré más cauto como porque los tiempos serán más liberales, y no tan desconfiados (TO –*Lettere*: 1128).

¹⁷ Esta institución fue creada entre el 2 y el 4 de septiembre de 1378 para la vigilancia y la protección de la seguridad pública. En sus inicios constituía una especie de policía política para la seguridad del régimen. Con la llegada de la república en 1494, Savonarola y sus seguidores lucharon por limitar el poder de esta institución, tan temida por los ciudadanos, a través de la introducción de un derecho de apelación para los juicios emprendidos por este cuerpo colegiado contra los cuales, hasta ese momento, no había apelación posible.

El 15 de marzo de 1513 Francesco Vettori le responde:

Mi querido compadre. De ocho meses acá he tenido los mayores dolores que jamás tuve en el tiempo de mi vida, y además de los que vos no sabéis; sin embargo, no he tenido el mayor que cuando supe que habías sido preso, porque de inmediato juzgué que sin error ni causa habíais de padecer tortura, como ocurrió. Duéleme no haber podido ayudaros como merecía la fe que en mí teníais, y gran disgusto tuve cuando vuestro Totto me mandó el aviso, y no pude ayudaros en cosa alguna (TO –*Lettere*: 1129).

El 26 de junio de 1513 le escribe a su sobrino Giovanni di Francesco Vernacci, el hijo mayor de su hermana Primavera fallecida en 1500, poniéndolo al tanto de los últimos acontecimientos, lo siguiente:

Queridísimo Giovanni. He recibido muchas cartas tuyas, y últimamente una de abril pasado, por la cual y por las otras te dueles de no tener cartas mías; a lo cual te respondo, que yo he tenido muchos problemas después de tu partida, que no es maravilla que yo no te haya escrito, de hecho es todo un milagro que yo esté vivo, porque me han quitado el puesto y he estado por perder la vida, la cual Dios y mi inocencia me la han salvado; todos los demás males, de prisión y otros, los he soportado, así que estoy, con la gracia de Dios, bien, y estoy viviendo como puedo, y así me las ingeniaré para hacerlo, hasta que los cielos se muestren más benignos (TO –*Lettere*: 1141).

En una nueva carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513, Maquiavelo le narra a su amigo cómo transcurre ahora su miserable vida entre leñadores, la caza de aves para ayudarse a alimentar a su familia, la lectura de poetas antiguos y modernos para recordar sus pasiones amorosas, las conversaciones con los lugareños y sus reuniones en una hostería con el hostero, un carnicero, un molinero y dos panaderos que se van entre el juego de *cricca*, *triche-tach* e insultos y palabrotas. Y cómo, llegada la noche, en el retiro forzoso, se ha vuelto a refugiar en la lectura de los clásicos y, en diálogo con ellos, ha compuesto la primera y más famosa de sus obras políticas:

Llegada la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio, y en el umbral me quito aquella ropa cotidiana, llena de fango y de lodo, me visto paños reales y curiales, y apropiadamente revestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de aquel alimento que solo es el mío, y que yo nací para él: donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su

humanidad me responden; y no siento por cuatro horas de tiempo aburrimiento alguno, olvido todo afán, no temo la pobreza, no me asusta la muerte: todo me transfiero a ellos. Y porque dice Dante que no hay ciencia sin el retener lo que se ha entendido, he anotado todo aquello de que por la conversación con ellos he hecho capital, y he compuesto un opúsculo *De principatibus*, donde profundizo todo lo que puedo en las meditaciones sobre este tema, disputando qué es principado, de cuáles especies son, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden. Y si alguna vez os agradó alguno de mis caprichos, este no debería desagradaros; y para un príncipe, y especialmente para un príncipe nuevo, debería resultar aceptable, por eso lo encamino a la Magnificencia de Giuliano (TO *–Lettere*: 1158-1160).

Dos cosas quedan claras en esta carta del 10 de diciembre de 1513. Una de ellas es que *Il Principe*, la obra más famosa del autor, tiene su origen en una apasionada lectura y conversación con los clásicos en conexión con una cuestión de actualidad. La otra es que Maquiavelo llegó a concebir este opúsculo como un *currículum vitae* que le podría permitir conseguir un empleo con el cual mejorar su condición económica, por eso estaba decidido a dirigirlo a los nuevos amos de Florencia, en especial a Giuliano de' Medici.¹⁸ Su esperanza era que al leerlo, los Medici, vieran que “los quince años que dediqué al estudio del arte del Estado no los pasé durmiendo ni jugando; y a cualquiera debería resultarle agradable servirse de alguien que a expensas de otros estuviera lleno de experiencia” (TO *–Lettere*: 1158-1160). Sin embargo, entre el anuncio del 10 de diciembre de 1513 y su decisión final de dedicar la obra a Lorenzo di Piero de' Medici en 1516 pasaron aproximadamente tres años. Transcurso en el cual Maquiavelo no encontraba la ocasión precisa para dedicar su obra y enviarla a los nuevos señores, como se evidencia a partir de una carta del autor a Francesco Vettori, del 31 de enero de 1515, en la cual, con base en el rumor de las nuevas adquisiciones territoriales de Giuliano de' Medici, Maquiavelo trata de persuadir a Francesco Vettori y a su hermano Pagolo para que presenten y prueben ante Giuliano los consejos que él ha elaborado en su opúsculo (TO *–Lettere*: 1190-1192).

En la carta dedicatoria que finalmente Maquiavelo redacta, dirigida a Lorenzo di Piero de' Medici en 1516, y que queda incorporada a la versión final de *Il Principe*, el autor retoma elementos que ha comunicado a sus amigos en su correspondencia personal. Hace

¹⁸ Como se sabe Giuliano de' Medici murió en 1516 y, ante esta eventualidad, Maquiavelo finalmente dedicó *Il Principe* a Lorenzo di Piero de' Medici.

referencia a su continua lectura de los clásicos y a su profunda “experiencia de las cosas modernas” como saberes que lo legitiman y lo autorizan a tratar y escribir sobre el arte de gobernar. Y no olvida mencionar su miserable condición y la “grande y continua malignidad de la fortuna” que soporta, con la intención de persuadir al destinatario de la misiva para que en algún momento vuelva sus ojos a él (TO *–Il Principe*: 257). Sin embargo, lo más llamativo es lo que ocurre entre el capítulo uno y dos de *Il Principe*. Una vez que en el capítulo primero ha iniciado con una clasificación taxativa de todos los Estados, clasificándolos o bien como repúblicas o bien como principados y elaborando una taxonomía de estos últimos, en el capítulo segundo sostiene que va a dejar a un lado el razonar sobre las repúblicas, pues de estas ya ha hablado extensamente en otro lugar (TO *– Il Principe*: 258). Llama la atención que el capítulo segundo de *Il Principe* es el único lugar en donde, del año 1513 al 1516, Maquiavelo da noticias de su tratado sobre las repúblicas. Lo más sorprendente de esto es que lo hace, abiertamente, en la obra que analiza los principados y que dedica a un miembro de la élite política que derrocó el régimen republicano al que él servía. Pero este anuncio también es una señal de que Maquiavelo ya había emprendido la redacción de su tratado sobre las repúblicas, los *Discorsi Sopra la prima deca di Tito Livio*, antes de lanzarse a la escritura y redacción final de *Il Principe*. Y, por ende, pone en jaque la idea defendida por Skinner de que este pequeño opúsculo fue redactado con anterioridad a *I Discorsi* (Skinner, 1978: 158).

Es evidente, por lo anterior, que entre *Il Principe* e *I Discorsi* existe una diferencia de enfoque temático. En el primero Maquiavelo se dedicó a estudiar el principado, a discutir cómo se puede “gobernar y mantener” este tipo de régimen político. En el segundo el objeto de análisis son las repúblicas, para “descubrir lo que hizo posible la posición dominante que la república romana alcanzó” (Skinner, 1984: 67). Esta diferencia de enfoque temático corresponde a la clasificación taxativa a través de la cual el autor se representaba la existencia real de todos los Estados. El principado y la república eran las formas políticas reales en las cuales tomaban cuerpo “todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres” (TO *–Il Principe*: 258). Esta clasificación no toma en cuenta las conocidas y clásicas taxonomías de las formas de gobierno de Aristóteles y Polibio. Y, además de ser un signo del realismo del autor, es la expresión de su fuerte

tendencia a pensar que los Estados son organizaciones políticas que toman la forma de *regímenes de libertad* o de *regímenes de no libertad*.

Sin embargo, por más que exista una diferencia de orden temático entre estas dos obras, no es posible plantear la posibilidad de una contradicción entre ellas, en el pensamiento político del autor ni, mucho menos, una contraposición entre el espíritu o las intenciones de Maquiavelo al escribirlas. Aunque se pueda afirmar, como sugiere Luigi Russo, que *Il Principe* es “el libro en el cual se polariza el contraste entre política y moralidad, entre la política que quiere ser todo en el mundo y la moralidad que resurge más impetuosa de la tentativa magnánima de su absorción y ahogo en la política pura” (1993: 77), también es preciso reconocer que este contraste entre política y moralidad está incorporado en la estructura de *I Discorsi*. Aún más, es en ellos donde el contraste nace. Pero, además, aun aceptando que Maquiavelo, en algún momento, pensó su opúsculo como la mejor carta de recomendación, que tenía a la mano, para encontrar un empleo con el cual poder subsistir, esto no nos puede llevar a pensar que *Il Principe* es simplemente un tratado de consejos puestos al servicio de los fines de los gobernantes. O a sostener, como lo hace Skinner, que no existe una unidad entre *Il Principe* e *I Discorsi* sino que, más que esto, entre ellos existe una diferencia que rompe cualquier unidad de espíritu, pues mientras en el primero de los tratados el “valor básico en torno al cual organiza su consejo es el de la seguridad”, en el segundo, el valor básico es “el de la libertad” (Skinner, 1978: 162).

Al contrario de lo que argumenta Skinner, la idea que aquí sostenemos, y que será desarrollada gradualmente hasta el capítulo 5 de este trabajo, es que en lugar de una contradicción o contraposición entre estas dos obras, lo que se muestra en ellas, al contrastarlas, es ante todo una diferencia de enfoque temático. Y que, coexistiendo con esa diferencia, encontramos, también, una complementariedad y unidad de espíritu entre ambas. Ese lugar común que hace que *Il Principe* e *I Discorsi* sean más bien una unidad es el tema de la *libertad*. Sólo para dejar enunciado este punto, conviene recordar la profunda relación que existe entre el problema que Maquiavelo se plantea en *Il Príncipe*, en especial en el capítulo 26, y los problemas que se propone pensar en los capítulos 16, 17 y 18 del libro I de *I Discorsi*. En el capítulo 26 de *Il Principe* Maquiavelo hace una exhortación a

liberar a Italia de los bárbaros y en los tres capítulos de *I Discorsi* señalados el autor se pregunta cómo un pueblo acostumbrado a vivir bajo el dominio de un príncipe puede, si se hace libre, conservar su libertad; y cómo un pueblo y una ciudad que ha caído víctima de la más extrema corrupción y dominación puede volverse libre y conservar esa libertad (TO –*I Discorsi*: 99-104). Si se estudia con cuidado esta relación es posible mostrar, como lo haremos puntualmente en el capítulo 5, que en ese lugar del libro primero de *I Discorsi* Maquiavelo se planteó el problema de cómo es posible la libertad en las condiciones sociales más adversas, y que ese problema fue el que aisló, por su dificultad, para analizarlo de forma específica en *Il Principe*. Por lo tanto, eso puede mostrarnos que la preocupación central del autor en ambas obras es la misma y que la intención que él persigue en ellas no difiere, pese a la diferencia en cuanto al enfoque y a las distintas condiciones sociales y políticas en las cuales él aborda el tema de la libertad en cada uno de esos escritos. Por lo demás, Roberto Ridolfi, en el capítulo 14 de su *The Life of Niccolò Machiavelli*, ha mostrado la clara coincidencia que existe, en este punto, en estas dos obras y cómo ambas están articuladas sobre la misma preocupación (Ridolfi, 1963: 145-154).

En conexión con lo anterior resulta fácil evidenciar lo prioritario que es para Maquiavelo el tema de la libertad. Este es un valor y un problema transversal en todos sus escritos políticos, no sólo en *I Discorsi* y en *Il Principe* sino, también, en sus *Istorie fiorentine*, en *Dell'arte della guerra*, en sus *Scritti politici minori* y demás obras históricas y literarias. Es tan importante este valor para él que, incluso, en sus *Istorie fiorentine*, una obra redactada entre 1520 y 1525 a petición del papa Clemente VII, Giulio de` Medici, y que según Francesco Vettori informa a Maquiavelo, en una carta del 08 de marzo de 1525, el propio papa había dicho que los libros de Maquiavelo “habrán de agradar y ser leídos con gusto” (TO –*Lettere*: 1212-1213), él se queja de que las distintas clases sociales florentinas, en la historia de la ciudad, lo único que han respetado de la libertad es el nombre (TO – *Istorie fiorentine*: 715).¹⁹ No debe parecernos extraño, pues, que un hombre, para usar sus términos favoritos, que *experimentó* la libertad cuando vivió y fue funcionario en el

¹⁹ Así lo dice Maquiavelo: “Perché della libertà solamente il nome dai ministri della licenza, che sono i popolari, e da quelli della servitù, che sono i nobili, è celebrato” (TO –*Istorie fiorentine*: 258).

régimen republicano y que, luego, con la caída del régimen perdió su propia libertad personal, su libertad política, fue torturado y después proscrito de la ciudad, le tenga tanto *affetto* – *affezione*– a la libertad. Y que siempre que usa el término lo hace también con la intención de despertar emoción. Y para indicar que ese apego a la libertad, ese amor y pasión por ella es el rasgo principal del buen ciudadano y lo que lo *integra*, a éste, al Estado y a sus conciudadanos.

Como han indicado Skinner, Pocock, Dunn, Gilbert, y muchos más, el concepto de libertad al que apela Maquiavelo en sus escritos políticos está inscrito en el registro ideológico del republicanismo clásico (Skinner, 1978). Una larga tradición de pensamiento político que tiene sus inicios y primeros desarrollos en la antigüedad clásica griega y romana, un fuerte *revival* entre los escritores políticos del *Quattrocento* italiano y un nuevo renacimiento desde mediados del siglo XX en adelante –como lo muestra una gran cantidad de estudios filosóficos e históricos, por ejemplo, *Republicanism. A Shared European Heritage* editado por Martin van Gelderen y Quentin Skinner (2002), o *Republics Ancient and Modern* de Paul A. Rahe (1994)–. El programa de investigación de Skinner ha mostrado que la tradición republicana en la que está inscrito Maquiavelo, y con la cual el dialoga y debate, hunde sus raíces en la corriente de los primeros rétores y publicistas del siglo XI y XII de las ciudades-república italianas. Según él, en las distintas proclamas oficiales de estas republicas, defendidas por estos primeros ideólogos, se ve con claridad que los defensores de estos regímenes siempre tenían en mente dos ideas cuando hablaban de la libertad y defendían este valor. Una de ellas era su aspiración de ser libres de toda servidumbre externa de su vida política y, la otra, su anhelo de autogobernarse a sí mismos (Skinner, 1978: 52). Al mismo tiempo que defendían este ideal de la *libertà*, estos primeros ideólogos identifican el faccionalismo y el conflicto de clases como la principal amenaza que la puede poner en riesgo. Aún más, cuando estas tensiones van degenerando en violencias, muertes y exilios. Pero, dada la inestabilidad propia de las ciudades-república de la época y sus nocivos efectos, se fue abriendo paso, al tiempo, una tendencia de pensamiento político que legitimaba la presencia de un gobierno fuerte, de un solo *signore*, que asegurara la paz y el orden, en vez de una insegura libertad (Skinner, 1978: 34). Sin embargo, esta naciente obsecuencia con un estilo de gobierno autoritario, principesco, tuvo

su contrapeso en la revitalización de la ideología política de la libertad republicana, centrada en mostrar la vital importancia de los beneficios de la vida cívica, en la indagación de las condiciones que permiten hacer estable y perdurable esa libertad, como en las causas que la deterioran y la debilitan (Pocock, 1975: 83-156). Además del faccionalismo o el conflicto de clases, estos defensores de la libertad republicana aseguran que dentro de las causas de la vulneración de la libertad cívica están el aumento desproporcionado de la riqueza privada, como elemento corruptor de la igualdad política, y la reclusión de los ciudadanos en su propio interés personal (Skinner, 1978: 48).

La preocupación por la libertad republicana, las causas de su deterioro y los medios o las condiciones para asegurarla, también estuvo en el corazón del debate político de los humanistas del *Quattrocento* italiano (Skinner, 1978: 73). Sin embargo, estos humanistas, según Skinner, ya no estaban tan interesados por el tema del faccionalismo y sus peligros ni por los efectos negativos de la riqueza privada como factor de desestabilización de la libertad. Ahora, su interés está centrado en los peligros que derivan para la libertad de la práctica, cada vez más acentuada en la ciudadanía, de querer poner la defensa de la libertad en manos de tropas mercenarias (Skinner, 1978: 76). Por esta vía, los humanistas del *Quattrocento*, revivieron la tesis planteada por Aristóteles, en el libro III de la *Política* (1993), de que la mejor manera de asegurar la libertad era a través de una ciudadanía armada, de una milicia ciudadana (Pocock, 2010: 148). Y conectan este ideal con la idea de la libertad tal como había sido definida por los rétores y publicistas anteriores a ellos, es decir, con los ideales de independencia y autogobierno. Pero también, como lo hace Leonardo Bruni, con el poderío y la grandeza de las comunidades políticas (Baron, 1955: 37-60). Al tiempo que insisten en la idea de que al ciudadano no se lo puede definir ni por su estatus social ni por su poder económico sino, más bien, por su espíritu público. Es decir, por su interés por el bien común antes que por su vida privada, por su entrega a la comunidad y por el desarrollo de sus talentos en aras de cumplir con sus deberes sociales, en otras palabras, por su virtud (Skinner, 1978: 82). Por lo tanto, desde estos ideales y estas relaciones, ellos defendían la participación desinteresada y completa en la vida política como la condición más elevada del ciudadano.

En los capítulos V y VI del volumen I de su *The Foundations of Modern Political Thought*, Skinner ha mostrado la profunda influencia que este contexto ideológico republicano, que hunde sus raíces entre los siglos XI y XII, tiene sobre el pensamiento político de Maquiavelo; y cómo la pluma de ex-secretario legitima pero, al mismo tiempo, cuestiona las creencias y convenciones políticas prevalecientes en su tiempo (Skinner, 1978). En sus escritos, Maquiavelo dejó claras evidencias de su afecto y aprecio por la ideología y por el estilo de vida republicano. Más que en cualquier otra de sus obras, en *I Discorsi* él defiende la superioridad del régimen republicano respecto del principesco. A lo largo de los tres libros que lo componen él se dedica a elogiar la *libertà*, como el valor superior que sólo se puede realizar y asegurar de manera efectiva en las repúblicas, junto con otros valores asociados a ella: el bien común, la igualdad, el respeto a las instituciones, a la ley y la virtud. Defender la forma de gobierno republicana significa para él defender la libertad. Por eso, su predilección por la república se debe entender como un argumento a favor del mejor estilo de gobierno, es decir, como la única estructura política que es capaz de reivindicar y asegura un estilo de *vida libre* en sociedad. No es de extrañar, entonces, que cuando Maquiavelo enuncia el término república, en todos y cada uno de sus escritos es –incluido *Il Principe*– él lo use como sinónimo de Estado libre, de estilo de vida libre o de *vivere libero*.

En los tres primeros capítulos del libro II de *I Discorsi*, al formular las diferencias entre la república y el principado con la intención de mostrar la superioridad de la primera frente al segundo, Maquiavelo contrasta los fines e intereses que en su lógica interna tienden a perseguir estas distintas formas de Estado. La república es aquel régimen que por naturaleza tiende a la búsqueda y a la defensa del bien común de los ciudadanos, en oposición al principado que se presenta como una estructura política que sólo favorece el interés personal del príncipe. A propósito de esto, en *I Discorsi* sostiene que:

Lo que hace grandes a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados. Lo contrario sucede con los

príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos (TO *-Discorsi*: 148 a 151).

La república es preferible al principado porque el propósito que ella persigue y realiza es un fin superior en comparación con el de su régimen opuesto. Pero no sólo por eso sino porque, además, ella es la forma de vida política más apta para el desarrollo de ese fin. La república es en este sentido, además de un estilo de gobierno deseable, un proyecto político viable. Una aspiración que se puede realizar porque, desde cierta lógica utilitarista, solo encontraría resistencia en aquellas minorías –“*quegli pochi*”– que no resulten beneficiadas por ella (TO *-Discorsi*: 148). Sin embargo, sin desconocer lo anterior, lo que le interesa a Maquiavelo es subrayar, ante todo, que la superioridad del régimen republicano está en que sólo él asegura y reivindica la afición de los hombres a vivir en libertad –“*questa affezione del vivero libero*” (TO *-Discorsi*: 148). A través de su lectura de los historiadores del pasado –Tito Livio, Tácito, Polibio, Plutarco o Salustio– Maquiavelo encuentra claros ejemplos que evidencian el amor –“*lo amore*”– que en los tiempos antiguos tenían muchos pueblos a la libertad, defendiéndola de sus agresores “tan obstinadamente que no podían ser sojuzgados más que haciendo uso de una extraordinaria virtud” (TO *-Discorsi*: 148). Esta pasión por la libertad, de estos pueblos de la antigüedad, se le revelaba a él como un elemento recurrente de la historia. Como una especie de “verdad eterna”. Por eso, como era su costumbre, pasa de la descripción de los hechos particulares a la construcción de generalizaciones, un puro proceso de abstracción, con la intención de presentarle a sus contemporáneos una historia coherente entre los acontecimientos políticos del pasado y del presente; con el fin de elaborar una historia con sentido desde unos hechos que, desde la simple observación de la realidad, aparecen siempre desarticulados. Este “inventor de cosas nuevas e insólitas”, como lo llama Guicciardini –“*inventore di cose nuove et insolite*” (TO *-Lettere*: 1205)–, tiene el firme propósito de mostrar a sus contemporáneos que la afición de los hombres por libertad es una invariable histórica a la que no escapan los tiempos modernos. Por eso acude a los ejemplos de la historia, los cose con el pensamiento, y los presenta como una evidencia irrefutable de que la lucha por la libertad es una reivindicación legítima de los pueblos; y con esa narración trata de persuadir a sus lectores de que la libertad es un fin superior que está inserto en la naturaleza misma del proyecto político republicano, que está integrado a su historia.

3.2 Maquiavelo y la libertad como no *no-dominación*

Según lo hemos señalado en el capítulo 2 de este trabajo, en su *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero político* Sasso ha sostenido que el ex-secretario florentino privilegia la libertad del Estado y no la de los ciudadanos y que, en tal sentido, “el contenido de la libertad” es el poder del Estado (Sasso, 1980: 475). De algún modo, la tesis de Sasso lleva a decir que en Maquiavelo el énfasis está puesto en el poder del Estado y no en la libertad de los ciudadanos. Por nuestra parte, al contrario, sostenemos que el énfasis en los escritos políticos del pensador florentino está puesto es en la libertad, antes que en cualquier otro valor. Y que, desde este punto de vista, el poder del Estado es un efecto de esta. Antes que el poder o la seguridad, en *I Discorsi*, Maquiavelo celebra y reivindica el ideal de libertad y sus efectos positivos: la grandeza y perfección de los regímenes republicanos. Para él, el criterio general de comparación entre las repúblicas y los principados es la afinidad que tiene el primero de ellos con la salvaguarda de la libertad de los ciudadanos. En estos términos, las repúblicas no sólo son superiores comparadas con los principados, son, además, el ideal de Estado y de vida política (TO *–Discorsi*: 148 a 150). Pero aun siendo un ideal, este no es presentado por el autor como una utopía. Se trata, más bien, de un proyecto político que cuenta con todas las posibilidades para su realización objetiva. Sobre todo porque al producir un beneficio para la *mayoría* de los hombres “se puede llevar adelante pese a la oposición de aquellos pocos que resultan oprimidos” con la instauración de ese proyecto (TO *–Discorsi*: 148). Maquiavelo no esconde su intención de legitimar ante el lector lo que él considera que es el mejor tipo de vida política; apelando a un argumento de tipo consecuencialista sostiene que la legitimidad y las posibilidades de realización del proyecto republicano están dadas por sus resultados. “Son tantos los que se beneficiarían con ello” –“*e` sono tanti quegli per chi detto nene fa*”–, que es preferible pensar en ese *mayor bien* que en el *mal de aquellos pocos* que pueden resultar dañados (TO *–Discorsi*: 148).

Obviamente, para él el mayor bien para todos los Estados es la libertad. Por eso, en reiteradas ocasiones, se esfuerza por evidenciar la estrecha relación que él encuentra en las lecciones de la historia antigua entre la libertad y el “dominio”, el “poder” y la “riqueza”; y en cómo la historia de los pueblos antiguos muestra que estos últimos son las

consecuencias deseables que la libertad trae consigo. Esto, por supuesto, responde a su intención de argumentar que la libertad es un valor social prioritario que integra, dentro de sí, otro tipo de beneficios por los cuales esta puede ser reconocida. A este respecto es muy iluminadora la manera cómo Maquiavelo presenta esta discusión en los capítulos primero y segundo del libro II de *I Discorsi*. El capítulo segundo de este libro titula “Con cuáles pueblos tuvieron que combatir los romanos, y que obstinadamente defendieron aquellos su libertad”. En este capítulo, por medio de ejemplos históricos, Maquiavelo se interesa en mostrar el amor que los pueblos de la antigüedad tenían por la libertad, a diferencia de los pueblos modernos, y los peligros a los que se sometían por “conservar o recuperar la libertad y qué venganzas tomaron contra quien se la quitaba” (TO –*Discorsi*: 148). Pero su intención en este capítulo es, ante todo, evidenciar las razones de ese amor apasionado de los pueblos antiguos por la libertad con el fin mostrarnos los beneficios del *vivere libero*.

La primera razón, negativa en este caso, que él enuncia es el conocimiento que tenemos por las lecciones de la historia de aquellos daños que “reciben los pueblos y las ciudades con la servidumbre” (TO –*Discorsi*: 148). La segunda razón, en este caso positiva, y que nos permite saber indirectamente los daños causados por la servidumbre –*servitù*– son evidenciado por la experiencia histórica:

[...] las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad. Y es algo verdaderamente maravilloso considerar a cuánta grandeza llegó Atenas por espacio de cien años, porque se liberó de la tiranía de Pisístrato. Pero lo más maravilloso de todo es contemplar cuánta grandeza alcanzó Roma después de liberarse de sus reyes. La causa es fácil de entender: porque lo que hace grande las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque estas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito (TO –*Discorsi*: 148).

Lo que Maquiavelo quiere indicar con lo anterior es que el *vivere libero* trae a los pueblos grandes beneficios sociales, económicos y políticos. Son a este tipo de beneficios a los que él se refiere cuando argumenta que la libertad les permite a los Estados “aumentar su dominio y riqueza”. Eso queda claramente descrito, más adelante, cuando él detalla esos inmensos beneficios –*profitti grandissimi*– que se logran en los Estados libres:

Porque allí se ve a los pueblos crecer, por ser los matrimonios más libres, más apetecibles para los hombres: porque cada uno procrea voluntariamente todos los hijos que cree poder nutrir, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número, tanto las que proviene de la agricultura como las que proceden de las artes, pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de las comodidades públicas y privadas, y unas y otras crecen maravillosamente (TO –*Discorsi*: 150).

El *vivere libero* significa, entonces, vivir en medio de estos beneficios sociales, económicos y políticos. Lo contrario a esto es la servidumbre. Los pueblos antiguos con los que combatieron los romanos se sometieron a muchos peligros y tomaron muchas represalias para recuperar y conservar estos beneficios, o sea su libertad. Sin embargo, la narración de Maquiavelo nos lleva a otra lección de la historia: los romanos finalmente vencen a estos pueblos y los dominan arrebatándoles su libertad e imposibilitándoles sus beneficios. Con lo cual la historia nos muestra que lo contrario a la libertad es la dominación y que, paradójicamente, la libertad puede llevar al dominio de los otros; pero que, ante todo, *ser libre* significa no estar dominado por otros. Esta manera como Maquiavelo define la libertad no encaja en la clasificación elaborada por Berlin. Como bien lo ha sugerido MacCallum (1967), y en su momento Weldon (1960), muchos teóricos, desde una lectura del enfoque de la libertad de Berlin, han afirmado que hay dos tipos de libertad. Hablan de la diferencia entre la libertad negativa y la positiva como si se tratara de la diferencia entre la “libertad de” –*free from*– y la “libertad para” –*free to*–; o sea, como si se tratara de dos tipos distintos de libertad (MacCallum, 1967: 315-318). Es decir, piensan que la libertad es una relación diádica, bien en el sentido de que la libertad es “siempre de algo (un agente o agentes)” –*X es (no es) libre de Y*– o, bien en el sentido de que la libertad es “siempre para hacer, no hacer, llegar a ser o no llegar a ser algo” –*X es (no es) libre para hacer o llegar a ser Z*–. Y, en medio de esta contraposición binaria, piensan que la libertad es cualquiera de esas dos relaciones y que una o la otra son la única verdadera libertad (MacCallum, 1967: 315-318). Siguiendo la conceptualización elaborada por MacCallum se puede observar que en sus escritos políticos Maquiavelo no piensa la libertad en términos de una relación

diádica ni, mucho menos, que existen dos tipos de libertades que son irreconciliables y de la cual una de ellas es la única y verdadera.

El uso que Maquiavelo hace del concepto de libertad tiene la intención de describir cierto tipo de situación social, tal como hemos visto en los textos que venimos comentando. En este registro, *ser libre* significa para él no estar dominado, y en esta libertad como *no-dominación* él integra lo que Berlin ha llamado el sentido positivo y negativo de la libertad. Ésta, que bien podríamos llamar la *teoría integradora de la libertad* de Maquiavelo, se expresa en términos, para seguir apropiándonos de la conceptualización de MacCallum, de una relación trídica, es decir, para el ex-secretario la libertad es “siempre de algo (un agente o agentes), a partir de algo, para hacer, no hacer, llegar a ser, o no llegar a ser algo”. O, si se quiere, tiene la forma de “*x* es (no es) libre de *y* para hacer (no hacer, llegar a ser, no llegar a ser) *z*” (MacCallum, 1967: 314). Así, para el ex-secretario, *ser libre* es no estar dominado por otros o por algo, es decir, no ser objeto de una interferencia o limitación indebida, para poder realizar un fin, propósito, deseo o interés específico. Esto puede mostrarnos que cuando Maquiavelo habla de la libertad él no usa el término en el sentido en que lo ha hecho la teoría liberal. Es decir, él no entiende que la libertad es meramente una cuestión formal, una simple garantía jurídica o la sola ausencia de restricción legal. Para él la libertad es una situación social en la cual, además de la ausencia de interferencias legales indebidas, no existan interferencias de tipo económico, social o moral que impidan que las personas puedan realizar sus fines o intereses. Por lo tanto, no piensa la libertad sólo en el sentido de “libre de” sino que, al tiempo, integra a éste el sentido de “libre para”. Lo que lleva a inferir que no sólo piensa la libertad como una situación social en la cual no existen interferencias conscientes y deliberadas de unos agentes sobre otros sino, también, como una en la cual no existen interferencias de tipo estructural, como las generadas por el ámbito de lo económico, lo político o lo educativo, que impidan a las personas realizar sus propios intereses.

En el capítulo segundo del libro II de *I Discorsi*, cuando Maquiavelo detalla los beneficios *–profitti grandissimi–* que se logran en los Estados libres, él no describe la libertad como *no-dominación* solamente como la ausencia de una interferencia deliberada

de una ley o un agente (hombre o Estado) que les impida a los hombres formar una familia, es decir, a la manera como lo haría un pensador liberal. Sin presionar indebidamente las palabras del autor podemos ver que ellas nos hablan de una situación social en la cual la *libertad de* formar una familia requiere de condiciones estructurales favorables para que ella se complete en la forma de una *libertad para* formar una familia, es decir, para que la libertad se realice de manera efectiva como el disfrute de un bien personal y social. Hay, entre otros muchos, dos casos paradigmáticos en el libro I de *I Discorsi* de este uso de la libertad en Maquiavelo, uno de ellos está en el capítulo 37 y el otro en el capítulo 55 (TO – *Discorsi*: 119 a 120 y 136 a 139). La otra razón que él enuncia en este capítulo II para evidenciar las razones de ese amor apasionado de los pueblos antiguos por la libertad es la diferencia entre la educación –*educazione*– de los antiguos y los modernos. Lo que nos permite inferir que para él hay una educación que se identifica con la libertad como *no-dominación* y otra que no. Una diferencia que tiene su fundamento, para él, en la diversidad de la religión de un mundo y el otro; y que muestra que la religión cristiana, al glorificar a los hombres contemplativos y los bienes trascendentes, es una especie de condición social que obstruye la libertad, mientras que la religión de los antiguos, al glorificar a los hombres activos y a los bienes mundanos, se convierte en un posibilitador social de ella, pues educa a los hombres para que la conquisten de forma efectiva y para que la defiendan de todo aquel que intente arrebatarla. Así, para Maquiavelo, la religión cristiana es una especie de interferencia social a la libertad, porque ejerce sobre los hombres una dominación que les impide ser y poder ser libres:

Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con seguridad, viendo como la universalidad de los hombres, por ir al paraíso, piensan más en soportar sus opresiones que en vengarse de ellas (TO –*Discorsi*: 141-149-150).

Por su parte, en el capítulo primero del libro II de *I Discorsi*, Maquiavelo empieza por contradecir la autoridad de Plutarco y de Tito Livio, dos de sus fuentes clásicas más queridas, quienes afirmaron que “el pueblo romano, para conquistar su imperio, fue más favorecido por la fortuna que por la virtud” (TO –*Discorsi*: 146-148). En franca oposición a lo planteado estos dos historiadores de la antigüedad, Maquiavelo sostiene que la causa del imperio que conquistaron los romanos fue la virtud y no la fortuna. Lo que resulta

interesante aquí es ver la relación entre lo que él sostiene en este capítulo y en el capítulo II que ya hemos analizado. En este último él ha argumentado que es la libertad, el *vivere libero*, la que le permite a los pueblos “aumentar su dominio y riqueza”. Y, en el primero, en contra de las autoridades clásicas, sostiene que lo que le permitió al pueblo romano conquistar el imperio –*lo imperio*– fue la *virtù*. Es decir, esa *virtù*, que en el capítulo II él califica de “excesiva” –*eccessiva*–, fue la que le arrebató a aquellos pueblos –que se empeñaron en “conservar y recuperar” con tantos peligros y represalias– esa libertad que al final se extinguió con la dominación de Roma sobre ellos. Por el uso de los términos que Maquiavelo hace en estos dos capítulos, es sorprendente ver cómo él identifica, por un lado, *imperio* con *dominio* y *ricchezza* y, por otro, *virtù* con *libertà*. Una de las razones que él esgrime, en el capítulo I, para sustentar su opinión sobre la causa del imperio de los romanos es que:

[...] si no se ha encontrado nunca una república que haya logrado los mismos beneficios que Roma, es natural que nunca se ha encontrado otra república que haya estado ordenada para poder conquistar como Roma. Porque la virtud de sus ejércitos le permitió conquistar el imperio; y el orden de gobierno y su estilo propio, hallado en su primer legislador, le permitieron conservar lo adquirido, como luego se narrará largamente en muchos discursos (TO –*Discorsi*: 119)

En este pasaje Maquiavelo identifica la *virtù* con el orden institucional de Roma, es decir, con su tipo de organización política, con el orden de su gobierno y con el valor y destreza de sus ejércitos. Esta descripción de lo que llama aquí *virtù* se corresponde, también, con la descripción de lo que él ha llamado, en el capítulo II, *libertà*. Lo que muestra que Maquiavelo también integra al concepto de libertad ciertas condiciones político-institucionales y, como ya lo hemos previsto por su relación con un factor como la educación, elementos ligados al carácter, a ciertas cualidades, disposiciones o capacidades que hacen aptos a los hombres para un estilo de vida libre, para el *vivere libero*. Esto último puede permitirnos inferir que, de algún modo, el concepto de libertad de Maquiavelo, a la vez, puede ser entendido en términos de lo que Taylor ha llamado un “concepto de ejercicio”, en el sentido de que lo único que puede restringir la libertad no son sólo obstáculos de carácter externo sino, también, de tipo interno como el temor o la cobardía que le pueden impedir a un agente defender o luchar por su libertad –en contraposición a la

virtù, como valor o coraje, que le puede posibilitar asegurarla y defenderla– (Taylor, 2005: 263).

Lo hasta aquí enunciado muestra que Maquiavelo traza su *teoría integradora de la libertad* como *no-dominación* desde una de las aspiraciones propias del contexto ideológico de su época, es decir, desde el anhelo que tiene un pueblo o una comunidad política de ser libre, en su vida política, de toda dominación externa. Retomando esta aspiración es que Maquiavelo indaga el origen y la organización política de Roma, y vuelve a los temas básicos enunciados por Polibio en el Libro VI de sus *Historias*: la tipología clásica de las seis formas de gobierno, la teoría de los ciclos y la idea del gobierno mixto (Mansfield, 1983: 35). Sin embargo, al citar la teoría polibiana no persigue el mismo propósito del antiguo historiador. En el libro VI de sus *Historias*, Polibio desarrolla su famosa teoría de la anaciclosis²⁰ con el propósito de “comprender y profundizar cómo pudo suceder y cuál fue la constitución que lo consiguió, que los romanos llegaran a dominar casi todo el mundo en menos de cincuenta y tres años, cosa que no tiene precedentes” (Polibio, 1999: 233). A diferencia de Polibio, la investigación de *I Discorsi* sobre la antigua historia de Roma centra su atención en dos puntos: 1) los orígenes *–principii–* de los Estados y 2) las clases *–spezie–* de repúblicas. Respecto de esto, lo que le interesa a Maquiavelo es poner en claro dos cosas: 1) que Roma tuvo un origen libre, sin depender de nadie *–un principio libero, senza dependere di alcuno–*, y 2) que Roma era una república mixta, un ordenamiento político que permitió una vida libre *–un vivere libero–* dentro de ella. Estos son los hechos determinantes, porque fueron este origen y este ordenamiento los que determinaron la grandeza de Roma. Por eso el pensador florentino sostiene que: “los que leen cuál fue el principio de la ciudad de Roma, y qué legisladores y qué ordenamiento tuvo, no se maravillaran de que tanta virtud se mantuviese por muchos siglos en tal ciudad, ni tampoco de que, más tarde, el imperio se añadiese a tal república” (TO *–Discorsi*: 77).

²⁰ La anaciclosis de Polibio manifiesta que hay tres formas de gobierno buenas (monarquía, aristocracia, democracia), y tres malas (tiranía, oligarquía, gobierno licencioso), y que las tres buenas llegan, igualmente, a resultar perniciosas a causa de su rápida degeneración en su correspondiente mala, generando, así, un ciclo de decadencia y corrupción (Polibio, 1999: 233).

El énfasis que pone en la libertad –tema ausente en la discusión de Polibio–, antes que en la grandeza de Roma, permite advertir que si bien está atento a lo que han sostenido algunas autoridades clásicas, como Tito Livio, Plutarco y Polibio, no lo hace con el fin de reafirmar en todo sus ideas sino, más bien, con el de manifestar “[...] aquello que yo, según el conocimiento de las cosas antiguas y modernas, e juzgado necesario para su mejor comprensión” (TO –Discorsi: 76). Para afirmar cosas nuevas. Usa las autoridades clásicas y sus palabras, que en su época es un “lenguaje popular”, como un vehículo para introducir ideas novedosas, para afirmar lo que determina su propio razonamiento, su propia *imaginación*.²¹ En sus *Historias*, Polibio termina su exposición sobre las formas de gobierno afirmando que “éste es el ciclo de las constituciones y su orden natural, según se cambian y transforman para retornar a su punto de origen” (1999: 233). Pero Maquiavelo, después de presentar la teoría polibiana, sostiene que:

Más bien sucede que, en uno de esos cambios, una república, faltándole siempre prudencia y fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo que esté mejor ordenado por las leyes, pero dado que esto no sucede, una república podría dar vueltas por tiempo indefinido en estas formas de gobierno (TO –Discorsi: 80).

Como ya lo hemos hecho notar indirectamente, usando la teoría polibiana Maquiavelo introduce un tema nuevo, ausente en el análisis del antiguo escritor griego: la política exterior. Estos giros del autor sobre la teoría de Polibio tienen la intención de mostrar cómo una dominación exterior puede “imponerse y determinar la política interna” (Mansfield, 2001: 38-39). Pero, también, cómo la política interna de un Estado puede determinar sus relaciones exteriores. Por eso cuando se detiene en el análisis de la constitución de Roma su interés no es, como el de Polibio, indagar únicamente cuál fue el tipo de constitución que llevó a los romanos a dominar tan eficazmente el mundo.²² Su propósito consiste, también,

²¹ Usamos aquí la palabra “imaginación” en el sentido en que la usa Arendt. Según afirma ella en “Comprensión y política”: “Distinguir la imaginación de la fantasía y poner en marcha su fuerza no significa que la comprensión de los asuntos humanos se torne irracional. La imaginación, al contrario, como dice Wordsworth, “no es sino otro nombre para (...) la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu/ y la razón en su forma más exaltada (*The Prelude*, libro XIV, 190-192)”” (Arendt, 1995: 45).

²² Refiriéndose a la constitución mixta de la república romana Polibio dice: “en cualquier situación esta estructura se mantiene debidamente equilibrada, tanto, que resulta imposible encontrar una constitución superior a ésta. Siempre que una amenaza exterior común obliga a estos tres estamentos a ponerse de acuerdo, la fuerza de esta constitución es tan imponente, surte tales efectos, que no solamente no se retrasa nada de lo imprescindible, sino que todo el mundo delibera sobre el aprieto y lo que se decide se realiza al instante, porque los ciudadanos, sin excepción, en público y en privado, ayudan al cumplimiento de los decretos

en pensar cuál es el tipo de gobierno capaz de crear las condiciones políticas internas para un estilo de vida libre. Con lo cual cubre en su análisis la otra aspiración sobre la libertad que reclama el contexto ideológico desde el que él escribe, es decir, el anhelo que tiene toda comunidad política de autogobernarse a sí misma. En este sentido, la recuperación que él hace en *I Discorsi* del tipo mixto de gobierno republicano, como modelo perfecto de Estado, se centra en la preocupación por encontrar el mecanismo político apropiado para evitar o frenar la natural tendencia de los hombres en sociedad hacia la dominación. De ahí, igualmente, el fuerte vínculo que él establece entre las ideas de libertad y gobierno mixto (Skinner, 1993: 183). Esto último se puede ver confirmado en el análisis de carácter sociológico que Maquiavelo emprende sobre la libertad.

3.2.1 *Una sociología de la libertad*

Al pensar en las condiciones internas que pueden hacer posible el *vivere libero* dentro del Estado, Maquiavelo tiene en cuenta, como afirma Skinner (1990: 241) y Najemy (2010: 96-111), los antagónicos intereses y propósitos que, generalmente, los hombres persiguen en sociedad. En distintos momentos de sus escritos políticos él describe, con base en las lecciones de la historia y en sus propias observaciones, la manera en que todas las comunidades políticas están compuestas social y políticamente. Según su descripción de los hechos, todas están compuestas por dos tipos de “humores” –*umori*–. Esta expresión, con la cual Maquiavelo explica la estructura social de todos los Estados, al parecer, la toma de la famosa teoría de los humores desarrollada por la tradición médica de Hipócrates. La escuela hipocrática sostenía que la enfermedad era el resultado de un desequilibrio en el cuerpo de los cuatro humores, unos fluidos que en las personas sanas se encontraban naturalmente en una proporción semejante. Cuando los cuatro humores (sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema) se desequilibraban, el individuo enfermaba y permanecía así hasta que se recuperaba el equilibrio (Hipócrates, 1995). Sin embargo, a diferencia de la teoría de Hipócrates, para Maquiavelo los *umori* están representados, básicamente, en dos grupos, clases o fuerzas sociales que tienden naturalmente a oponerse la una a la otra. De este modo, por ejemplo, en el capítulo 9 de *Il Principe* él sostiene que:

promulgados. De ahí que llegue a ser increíble la fuerza de esta constitución para llevar a buen término lo que se haya acordado” (1999: 233). El propio Maquiavelo tenía en esto una opinión contraria a la de Polibio (TO –*Discorsi*: 116-117).

Porque en toda ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y de esto nace, que el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; y de estos dos apetitos diversos nace en la ciudad uno de tres efectos, o el principado o la libertad o la licencia (TO –*Il Principe*: 271).

Esta descripción de la estructura social de los Estados aparece en todos sus escritos. Es la misma que aparece, constantemente, en *I Discorsi*, en *Istorie fiorentine*, en *Dell'arte della guerra* o en sus *Scritti politici minori*. Y siempre en los mismos términos. Estas dos clases de ciudadano se diferencian en términos cuantitativos y cualitativos. Primero, son grupos sociales de desigual tamaño: mientras que los grandes –*grandi*– son menos numéricamente, son una minoría social, el pueblo –*popolo*– es más numéricamente, son una mayoría social. Segundo, después de dividir el cuerpo ciudadano en dos clases de desigual tamaño, le asigna a cada una un tipo de disposición antagónica respecto de la otra:

Y, sin duda, si se considera el fin de los nobles y de los plebeyos, se verá en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad (TO –*Discorsi*: 83).

Como queda evidenciado, además de la disparidad numérica, las dos clases de ciudadanos se distinguen por los diferentes fines que persiguen, la intensidad del deseo con que los buscan y, además, por los medios efectivos con que cuentan para realizarlos. Es decir, el modo en que Maquiavelo explica la estructura social de los Estados revela de forma patente la *desigualdad* estructural que la atraviesa y que, en la misma medida, la pone en tensión consigo misma. De la dinámica en la que se desenvuelva esa desigualdad numérica y social –económica y de recursos sociales– es de la que dependerá que las comunidades políticas alcancen y conserven la libertad o, por el contrario, la pierdan a manos de la dominación de uno de los actores sociales sobre los otros e, incluso, que se llegue a disolver completamente el *vivere libere*. Las disposiciones antagónicas –*umori*– de *i grandi* e *il popolo* muestran a la estructura social del Estado como un campo de lucha permanente que se configura en términos de la *dominación* y la *no-dominación*. Según Maquiavelo, los *grandi* siempre están impulsados por un “deseo grande de dominar” –“*desiderio grande di dominare*”–, mientras que al *popolo* lo gobierna tan solo el “deseo de no ser dominados” –

“*desiderio di non essere dominati*”– (TO –*Discorsi*: 83). El irresistible deseo dominar de *i grandi* se traduce en su esperanza de alcanzar poder, autoridad, gloria y reconocimiento para sí mismos. Ese deseo Maquiavelo lo entiende en términos de una única pasión que los mueve a obrar en ese sentido, la “ambición” –*ambizione*–: “porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” –“*perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l’uomo ha, se non si acquista di nuovo dell’altro*”– (TO –D, I, 5, 43); una pasión que los arrastra de manera incontenible a dominar a los demás, en tanto que advierten en ellos un obstáculo a la realización de sus propios intereses.

El deseo de dominar es, entonces, lo que caracteriza a *i grandi*, una minoría de hombres ambiciosos, con un profundo deseo de seguridad personal y, por ende, de mandar. Su principal propósito es mantenerse libres de cualquier obstáculo para realizar sus fines, a través de la dominación de los otros (Skinner, 1990: 241). Por su parte *il popolo* tan sólo desea “poder gozar libremente de sus bienes sin temor, no dudar del honor de la esposa o de los hijos, no tener miedo por sí mismo” –“*potere godere liberamente le cose sue senza alcuno sospetto, non dubitare dell’onore delle donne, di quel de’ figliuoli, non temere di sé*”– (TO –*Discorsi*: 100). Pese a la modestia de su interés, el deseo de seguridad personal de los ciudadanos comunes encuentra un límite infranqueable en la ambición de la otra clase. El deseo de dominación de la minoría es un fuerte obstáculo al moderado deseo de las mayorías, que solo desean llevar una vida tranquila y sin sobresaltos.

De todo esto, lo que resulta ser muy sugestivo es la manera como Maquiavelo describe y define las dos clases de ciudadanos enfrentados, los dos tipos de *umori*. El autor usa dos palabras viejas recogidas de la tradición antigua –*grandi/popolo* o nobles/plebe–, popularizadas en el lenguaje político en su época, y las define y describe de una forma novedosísima, prácticamente a la luz de las convulsiones y los conflictos sociales que tenían lugar en la Italia de su época. *Grandi*/nobles lo define en los términos de lo que nosotros conocemos como la figura del aristócrata, un hombre peligroso, que aspira a la fama y al honor a través del triunfo militar. Un hombre de coraje, apasionado en la batalla y que llevado por esa pasión es capaz de favorecer las guerras civiles. En épocas de paz

“tienden a provocar revueltas, a batirse en duelo y a fanfarronear de su posición dominante frente a quienes les están socialmente subordinados” (Walzer, 2004: 86). *Popolo*/plebe lo define como la figura opuesta al *grandi*, la imagen muy familiar para nosotros del “buen burgués”: un hombre “que busca con calma su provecho, calcula sus ventajas en el mercado, gana y gasta su dinero y disfruta de su libertad. El burgués sabe que tanto su oficio como su goce de la libertad necesitan de la paz” (Walzer, 2004: 86). En fin, un hombre que está dominado por la pasión de su beneficio, pero que aspira a él y lo busca con una racionalidad tal que termina siendo el más capacitado para la vida civil. Es decir, *grandi/popolo* terminan siendo dos palabras viejas con las que Maquiavelo comprende y explica un fenómeno moderno, nuevo para su época: la rivalidad entre la aristocracia y la burguesía emergente. Esto último puede adquirir pleno sentido si interpretamos los análisis de Maquiavelo a la luz de la investigación histórica sobre las relaciones y conflictos entre las familias de élite y el *popolo* de Florencia entre los años 1200 y 1575 de John Najemy. Según Najemy, la élite florentina y el *popolo* emergieron y se desarrollaron en una estrecha relación de diálogo y conflicto permanente:

Al menos desde principios del siglo XIII la historia de Florencia estuvo dominada por una competencia, más intensa y de mayor duración que los enfrentamientos similares en otros lugares en Italia, entre dos culturas y clases distintas pero políticamente traslapadas: una élite de poderosas y adineradas familias de banqueros internacionales, comerciantes y terratenientes organizados en linajes de consanguinidad; y una más grande comunidad de comerciantes locales, más modestos económicamente: artesanos y grupos profesionales organizados en gremios llamados el *popolo*. Aunque ambas clases se originaron en la expansión económica y la fragmentación política de Italia en los siglos XI y XII, sólo después del 1200 su fisonomía social emerge con claridad. No es fácil, o quizá necesario, decir cuál de ellas tomó forma primero. La temprana comuna era una asociación de ciudadanos auto-seleccionados en su mayoría de las familias de élite que no abarcaban a toda la población, y el crecimiento temprano del *popolo* tuvo lugar fuera de las estructuras formales de la comuna. Cuando, a principios y mediados del siglo XIII, el *popolo* comenzó a desafiar la élite y a refundar la comuna en su propia imagen, su cultura y sus instituciones políticas muestran una fuerza y sofisticación que sugieren un ya prolongado desarrollo (Najemy, 2006: 6).

Según Maquiavelo, la singular disposición de *il popolo* –su actitud moderada–, que hace que se lleve la palma respecto de quienes mejor saben y tienen mayor voluntad para respetar la libertad, no es el único factor que lo distingue de *i grandi*. Lo cierto es que existe otro componente diferenciador decisivo entre unos y otros: el *poder*. Además de la diferencia numérica, de intereses y disposición, el escritor florentino subraya que *i grandi* tienen mayor poder que *il popolo*; pues los primeros cuentan con medios efectivos para operar y realizar su deseo en contra de los intereses de *il popolo*: usurparles la libertad. Su poder es un medio que les ayuda a garantizar su libertad personal mediante la dominación de los otros. Para ellos, *ser libres* significa apropiarse de la libertad de los demás, hacer de los otros una posesión suya. Siendo esto así, el poder de *i grandi* quiebra la disposición moderada de *il popolo* que, ahora, se resiste a la dominación de manera apasionada porque, también, su fin es mantenerse libre de todo aquello que obstruya la realización de su propio interés. Esta narración de Maquiavelo no puede llevarnos a inferir, como hace John Dunn, que el *popolo* está siempre inclinado a la “apatía policia” (Dunn, 1991: 54), que lo que lo caracteriza es esta disposición ciudadana poco edificante. Al contrario, lo que ella nos muestra es que la intención de Maquiavelo es presentar al *popolo* como una clase social que sale al espacio público cuando ve en riesgo su libertad, y que tiene una mejor disposición que *i grandi* para respetarla y asegurarla, esto se pone en evidencia sobre todo en el capítulo 5 del libro I de *I Discorsi* donde el autor discute dónde se puede poner con más confianza la defensa o custodia de la libertad, si entre el *popolo* o entre los *grandi*. De todas maneras, la forma en que el ex-secretario describe esta dinámica de las distintas clases de ciudadanos revela que para él la política consiste sobre todo en oposición y conflicto, en desacuerdo y disputa. Que para él, el conflicto está determinado por distintos bandos que reúnen al tiempo, dentro de sí mismos, intereses racionales y pasiones en una relación bastante inestable. Y que, en el fondo, como afirma Michael Walzer en un sugestivo análisis sobre la relación entre pasión y política, la dinámica del conflicto y su desenlace está regido “por la diversidad de fines que persiguen los seres humanos, la diversidad de medios que aplican y el modo en que se comportan entre sí” (Walzer, 2004: 85).

La dinámica de los *umori –grandi/popolo–* permite ver que en el análisis que el escritor florentino hace de los distintos propósitos y fines que los hombres persiguen en sociedad puede vislumbrarse una idea de libertad según la cual *ser libre* significa que “*x* es (no es) libre de y para hacer (no hacer, llegar a ser, no llegar a ser) *z*”. En el caso del *popolo* significa que él es libre de la interferencia indebida de *i grandi* para poder vivir seguro. Esto, por ende, implica una situación social específica que posibilite su libertad como, por ejemplo, cierto tipo de equilibrio en recursos económicos y de poder que le permitan al *popolo* obrar con independencia y tomar sus propias decisiones dentro de la comunidad política. Además, la distinción que Maquiavelo establece entre *grandi* y *popolo* no se expresa en el lenguaje de una lucha de intereses individuales, como es el caso del lenguaje usado por el pensamiento liberal, sino en términos de intereses que están articulados socialmente en grupos o clases de ciudadanos que tienden a representar y a defender intereses colectivos en el conjunto social. En cierto sentido, esto ha sido señalado por Skinner cuando nos ha advertido que el pensamiento político de Maquiavelo no descansa en una teoría jurídica como la de los derechos naturales o en una teoría de los derechos individuales (Skinner, 2004: 211), por tanto su idea de libertad no puede ser asimilada a la idea de la libertad individual. Antes bien, lo que el florentino quiere enunciar, al reconocer la importancia que tiene para los hombres el propio interés, en la vida social, es un ideal distinto de libertad: ser libre significa simplemente ser “independiente de otros” (Mansfield, 2001: 68). Ausencia de dominación. De esta manera el ideal de la libertad como *no-dominación*, que suscribe el republicanismo de nuestro autor, es de “carácter inherentemente social” (Pettit, 1999: 12 a 43). Lo cual quiere decir que si la libertad es entendida como *no-dominación*, entonces la dominación resulta ser un mal social y político. En tanto que la dominación es sinónimo de *no libertad*, o dependencia arbitraria, entonces ella es un mal porque lesiona gravemente los intereses particulares y sociales de los hombres. Sin embargo, vale la pena recalcar, como lo ha hecho Pettit, que entender la libertad como un ideal de carácter inherentemente social no implica “dejar de entenderlo como un valor distintivamente subjetivo que capacita a la persona que lo disfruta para adquirir un sentido de seguridad y estatus psicológico” (Pettit, 1999: 11).

Así, lo más notable de decir que para Maquiavelo la libertad como *no-dominación* es de carácter social es que para él ella no es un derecho natural del hombre, o un atributo que este tenga con anterioridad o con independencia de su relación con la sociedad o el Estado. Todo lo contrario, lo que esto supone es que la libertad como *no-dominación* es de naturaleza social porque ella es una construcción de los hombres en su interacción. Se construye socialmente en la lucha, en el antagonismo, a partir de la reivindicación de los distintos y diferenciados intereses que componen el espacio social. Por eso, aunque podamos tener un disfrute personal de ella, se trata ante todo un bien colectivo. Pues, en la medida en que una parte de la colectividad la pierda, inevitablemente la pierde el resto del conjunto. Al ser una construcción social, ella es relacional, es el único vínculo que une a los hombres pese a la natural división en la que viven; división originada por la contraposición de sus distintos intereses. En esta misma medida está atada a la historia social y política de los Estados. En sí misma, es una construcción histórica y, por ende, es un triunfo histórico que los hombres pueden lograr en sus comunidades políticas.

De esta manera, Maquiavelo termina por construir, de forma insospechada, una sociología de la libertad. Él se desprende del contexto de las instituciones políticas florentinas, y de la representación que en su época se tenía de la libertad y plantea, de forma inesperada y audaz, a partir de su propio razonamiento sobre los hechos de la historia, la hipótesis de que la desunión y el conflicto es la causa de la libertad. Una tesis desconcertante y asombrosa en una época en la que se identifica la unión con estabilidad y orden, y el conflicto con degradación y decadencia (Skinner, 1978: 180-186). Y que, por tal razón, va a ser juzgada como una conclusión descabellada e inaceptable, y llevará a algunos de sus contemporáneos a ver al autor como “*ut plurimum extravagante di opinioni dalle commune et inventore di cose nuove et insolite*” (TO –*Lettere*: 1205).

Esta hipótesis extraordinaria, la libertad como *no-dominación* y su relación con el conflicto, pone en el centro de su crítica el tema del *poder*, puesto que él es considerado por Maquiavelo como un instrumento privilegiado para la dominación. Por eso es importante advertir que, en contraste con este ideal de la libertad como *no-dominación*, en la idea de la

libertad promovida por el liberalismo, la libertad negativa, existe una indiferencia respecto del tema del poder y sus efectos sobre la libertad. Como ha llegado a mostrar Pettit:

[...] en las dos últimas centurias de su desarrollo, el liberalismo ha venido siendo asociado, en la mayoría de sus variantes más influyentes, con la concepción negativa de la libertad como ausencia de interferencia y con el presupuesto de que no hay nada inherentemente opresivo en el hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros, siempre que no ejerzan ese poder ni sea probable que lleguen a ejercerlo. Esa relativa indiferencia al poder o a la dominación ha vuelto al liberalismo tolerante respecto de muchas relaciones –en el hogar, en el puesto de trabajo, en el electorado y en otros sitios– que el republicano está obligado a denunciar como paradigmas de dominación e ilibertad (Pettit, 1999, 26).

Que el poder sea el instrumento para la dominación es un hecho que no escapa a la observación de Maquiavelo. La desigualdad en el poder es lo que hace que los *grandi* puedan arrebatarse con más facilidad la libertad al *popolo*; obviamente, el escaso poder del *popolo* lo hace vulnerable y objeto de la dominación de los poderosos. La reivindicación de la libertad como *no-dominación* también tiene cuidado, e interés, en señalar los males que se pueden derivar del deseo negativo de la libertad, pues entiende que este deseo puede llevar a los hombres a buscar la preeminencia a expensas y a costa de los demás. El deseo negativo de libertad, deseo de unos de defenderla –“*il desiderio di defendere la libertà*”– (TO –*Discorsi*: 128), puede perjudicar u oprimir a otros. Las cosas se desarrollan de este modo:

Y el orden de estos accidentes es que, mientras que los hombres buscan no temer, comienzan a hacer temer a los otros; y aquella injuria que ellos quieren ahuyentar de sí, la ponen sobre un otro; como si fuera necesario ofender o ser ofendido. Se ve, por esto, en qué modo, entre otros, las repúblicas se pueden deshacer; y en qué modo los hombres saltan de una ambición a otra (TO –*Discorsi*: 128).

El intenso deseo (negativo) de libertad y la desigualdad en el poder llevan a la dominación, y la dominación produce males: injurias, temor, agravios, e incrementa la desigualdad. Aún más, sentirse dominado puede producir un sentido de inseguridad, indefensión, vulnerabilidad física y psicológica (Pettit, 1999: 11-23). La dominación es un mal, bien sea que quien domina a otro obstruya directamente su libertad o se abstenga de levantar la

mano contra él; bien sea que quien esté bajo la influencia de otro escape, o no, a su interferencia. Esto es así porque:

No ser libre no consiste en no estar restringido; al contrario, la restricción de un sistema jurídico equitativo –de un régimen no-arbitrario– no nos priva de la libertad. Carecer de libertad consiste, en cambio en estar sujetos a un tira y afloje arbitrario: estar sujetos al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio potencialmente idiosincrásico de otro (Pettit, 1999: 22).

No pasa inadvertido, de todos modos, que la dominación es un mal, pues los hombres se sienten agraviados cuando están “oprimidos” –“*oppressi*”– o “cuando sospechan que pueden llegar a estarlo” –“*o da suspizione di avere ad essere oppressi*”– (TO –*Discorsi*: 83); porque estar dominado es tener que vivir bajo la influencia arbitraria de otro, es ser vulnerable frente a algún mal que otro tenga el poder de infligirnos arbitrariamente. O simplemente tener que padecer, porque no nos queda otro remedio, el trato y “las maneras descorteses y ambiciosas” –“*gli loro scorretti e ambiziosi portamenti*” – de quienes tienen un mayor poder social (TO –*Discorsi*: 84). O, en su defecto, tener que ganarse el favor de los poderosos y vivir a su merced. Pero cuando esto último pasa, cuando la dominación produce como efecto el que los débiles se vean inevitablemente condenados a vivir a expensas de los que tienen poder social y económico, a tener que agradecerles o servirles para ganarse su socorro, entonces los poderosos dan un salto cualitativo en la dominación que ejercen, pues hacen todo lo posible por convertir su *poder social* en *poder político*. Razón por la cual Maquiavelo recomienda “[...] tener precaución con las obras de los ciudadanos –*cittadini*–, porque muchas veces bajo una obra piadosa se esconde un principio de tiranía” (TO –*Discorsi*: 234).

No obstante, la dominación de unos sobre otros puede traer como consecuencia un mal mayor: la dominación de todos. Porque un pueblo que se sepa dominado, y esto supone que tiene o ha tenido la experiencia de la libertad, siempre desea dos cosas: “recuperar su libertad” –“*raviari la sua libertà*”– y, de paso, “vengarse de aquellos que tienen la culpa de su servidumbre” –“*vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo*”– (TO –*Discorsi*: 100). La conclusión es simple: así como la libertad (*no-dominación*) produce el bien común, la dominación (no libertad) produce su pérdida. Así, la dominación de unos

sobre otros produce la pérdida de las libertades de todos. Establecidos estos elementos y efectos de la dominación, la preocupación de Maquiavelo consiste, entonces, en encontrar el tipo de gobierno o de Estado que sea capaz de crear las condiciones políticas de la *no-dominación*, un modo de vida política capaz de evitar los males negativos de la pasión por la libertad. Pero esto no supone que la libertad deba ser positiva en sus males. El autor señala que: “una república no puede vivir sin ciudadanos prestigiosos,²³ ni puede gobernarse bien en modo alguno” –“*una repubblica sanza i cittadini riputati non può stare, né può governarsi in alcuno modo bene*”– (TO –*Discorsi*: 235). Por tanto, la *no-dominación* no es un ideal de libertad que promueva los intereses de una clase de ciudadanos a costa o en detrimento de la de otros; no es un ideal populista, tampoco una teoría elitista del gobierno o una tesis apasionada (Pettit, 1999: 25). No es un ideal de vida social y política donde se impone un solo interés sobre los demás intereses existentes. La *no-dominación* es un ideal de libertad social que es, simplemente, la expresión de la seguridad, la garantía y el respeto de las libertades y los distintos intereses de todos los ciudadanos. Un ideal capaz de dotar a las personas de un sentido de seguridad, reconocimiento e igualdad social y psicológica (Pettit, 1999: 25). Un modelo de vida social que solo se logra cuando se cuenta con un Estado capaz de retirar de las manos de los ciudadanos el poder arbitrario y de proteger a los más vulnerables de los agravios que puedan infligirles los ciudadanos que tengan un mayor poder social y político. Porque: “las heridas o cualquier otro mal que el hombre se hace a sí mismo espontáneamente y por su propia elección duelen mucho menos que aquellas que te son hechas por otros” –“*le ferite ed ogni altro male che l'uomo si fa da sé spontaneamente e per elezione, dolgono di gran lunga meno, che quelle che ti sono fatte da altrui*”– (TO –*Discorsi*: 117).

Sin embargo, es aquí donde la sociología de la libertad del pensador florentino encuentra su límite. La libertad y su contrario, la dominación, son de igual forma un resultado de las relaciones sociales. Esto es un indicador de que no es la propia realidad de las interacciones sociales, el conflicto, el que realiza de por sí la *no-dominación*. El ideal al que ha llegado el

²³ En el texto original Maquiavelo usa la expresión “*riputati*”, y la traduzco al castellano como “prestigiosos” para dar un sentido más preciso de lo que él autor quiere significar y decir. De acuerdo con el uso que él hace del término los ciudadanos “*riputati*” son aquellos que en un Estado tienen renombre por su estatus social y, por ende, tienen prestigio y son estimados por los demás por su condición y sus acciones sociales, lo cual los convierte en personas con autoridad e influencia sobre los demás y sobre los asuntos públicos.

autor encuentra su imposibilidad en la propia realidad social. Por lo tanto la *no-dominación* resulta ser un ideal que habita en un horizonte inseguro e inestable y que, por esa razón, sólo encuentra un certificado de garantía y posibilidad en un ideal de Estado.

3.2.2 *La libertad y la ley: ni males negativos ni males positivos*

Lo que al final del apartado inmediatamente anterior hemos llamado el límite de la sociología de la libertad de Maquiavelo deja entrever que su concepto integra, al tiempo, un aspecto descriptivo y otro normativo. Esto explica el fuerte vínculo que él establece entre el ideal de la libertad como *no-dominación* y el estilo de gobierno republicano. Su conexión radica en que, normativamente, sólo este tipo de sistema político puede promover la *no-dominación* porque se supone que, en comparación con otros tipos de regímenes, la república logra suscitar el interés de todos y cada uno de sus integrantes, en ella los distintos intereses de cada uno de los ciudadanos tiene cabida y sus distintos deseos de libertad son satisfechos. Esto nos advierte que el modelo de Estado en el que ha pensado el autor, como condición normativa para la *no-dominación*, no es en modo alguno un régimen político parcializado en favor de un interés en particular. Al contrario, él piensa que el régimen político que pueda “disponer sin apelación de la vida y los bienes de los ciudadanos y convocar al pueblo a asamblea” es un gobierno que “tiene poca reputación y excesiva autoridad” (EPB, 143). Lo que indica que, para él, el único estilo de gobierno compatible con la libertad como *no-dominación* es un “gobierno limitado” y que integre, en un mismo orden social y político, los distintos intereses en pugna de sus ciudadanos. La república de la que nos habla Maquiavelo es, en el mejor de los sentidos, un artificio político diseñado para integrar a los ciudadanos pese a su natural tendencia a estar divididos, porque, a decir de él, en ella tienen cabida las distintas clases de ciudadanos, incluso aquellos que desean convertir su poder social en poder político (TO –*Discorsi*: 77 a 90, 234 a 237; y EPB, 150).

La estructura de la república que propone Maquiavelo, siguiendo el modelo de la antigua república romana, es la de un Estado que crea las condiciones de vida política para dar satisfacción a todos los intereses. Se trata de un espacio político donde circulan libremente los deseos y las ambiciones de los ciudadanos a través de un orden institucional que garantiza a cada uno su interés y que da herramientas políticas o legales para que cada

quien pueda proteger su libertad personal. En esta medida su propuesta de régimen político articula una unidad política sobre la división de intereses enfrentados y produce un sistema de cooperación para la defensa de la libertad de todos sin importar si son parte de *il popolo* o de *i grandi*. Se trata, entonces, de un remedio constitucional para prevenir la dominación y sus efectos. Desde este punto de vista, la república es, en sí misma, un diseño institucional capaz de interferir de manera legal, es decir, no arbitraria, en la acción de aquellos ciudadanos que quieren arrebatar de forma arbitraria la libertad a los demás. Es el artificio político perfecto, una especie de mixtura política de los diversos intereses de todos los ciudadanos, repartidos en instituciones, que no priva de la libertad a ninguno de ellos; permitiendo, así, que los miembros de la república se mantengan libres de toda dominación. La tesis que defiende Maquiavelo es que, aunque en toda república existen “ciertos hombres de elevada condición que creen merecer el estar por encima de los demás, a los que es necesario satisfacer” (EPB, 150), si hay igualdad política, en ella los débiles y vulnerables viven seguros, sin sentirse agraviados, sin temor, reconocidos por el Estado, defendidos de los poderosos y libres de su influencia arbitraria para poder gozar de su vida privada; y los poderosos pueden ser interferidos –frenados– sin ser dominados, cuando su poder resulte arbitrario y violento. En esta misma medida, la república resulta ser un espacio de libre contradicción política, pues en ella los ciudadanos contarían con los medios institucionales necesarios para controvertir y oponerse al gobierno, porque:

Tampoco conviene que los ciudadanos que tienen el gobierno en su mano no cuenten con alguien que los vigile y que les sirva de contención antes de que lleguen a realizar actos negativos, privándolos de su autoridad en caso de que hicieran mal uso de ella (EPB, 155-6).

Al promover la *no-dominación* la república es, a la vez, un régimen justo. Ya que sin justicia no puede haber libertad, pues:

Es ella la que genera la unión en los Estados [...], defiende a los pobres e impotentes, contiene a los ricos y poderosos, humilla a los soberbios y audaces, frena a los codiciosos y avaros, castiga a los insolentes y dispersa a los violentos, y genera en los Estados esa igualdad, deseable en un Estado (EPB, 128).

Un Estado que dé “satisfacción a todos” es una “república estable”. La satisfacción es la garantía de que ningún ciudadano intente “realizar innovaciones, ni por temor ni por ambición” (EPB, 154). Obviamente el pensador florentino espera que la lección aprendida por él, a partir del caso histórico de Roma, fuera igual de convincente para sus contemporáneos. Pero, convincente o no, lo cierto es que él logra acceder con su análisis a una intuición política muy iluminadora para el porvenir: un Estado que satisfaga los intereses de las personas, que se interese y tenga como fin la protección y la promoción de sus libertades, es un Estado que se gana el afecto de sus ciudadanos. Esto es lo único que puede hacer que en los ciudadanos se despierte el amor y el sentido de pertenencia por la república. La satisfacción del interés personal es lo que permite que el ciudadano deje salir el sentimiento sincero de respeto por el Estado y se sienta libre. Justamente por esto, es que Maquiavelo no está de acuerdo con aquellos que piensan que Roma era una república tan alborotadora y tumultuaria que de no ser por la buena fortuna nunca hubiese alcanzado la grandeza a la que llegó (TO –*I Discorsi*: 82-83). Y, en contra de autoridades clásicas como Plutarco y Tito Livio, sostiene que el éxito de Roma se debió, más bien, a la justicia y la organización del Estado (EPB, 4, 39). Una conclusión que tiene, al tiempo, el tono de una lección histórica para la posteridad.

Esta relación que Maquiavelo plantea entre la libertad como *no-dominación* y el estilo de gobierno republicano permite, en cierta medida, poner en entredicho la concepción que, generalmente, han sostenido algunos pensadores liberales acerca de que todas las leyes o instituciones restringen la libertad. E, igualmente, permite dar apoyo a la tesis que han venido sosteniendo teóricos como Weldon (1960), MacCallum (1967), Taylor (2005) y Pettit (1999) acerca de que si bien es cierto de que las leyes restringen la libertad también es cierto que las leyes pueden promover la libertad, es decir, de que se puede ser libre por medio de la restricción. Como cuando un agente es restringido para levantar una “genuina” restricción sobre él (la ignorancia, una pasión, la interferencia de otros) con el fin de que él pueda hacer “lo que realmente desea hacer” o ser. De tal manera que lo que en principio parece ser una restricción realmente no lo es (MacCallum, 1967: 331).

La dinámica que Maquiavelo describe entre *il popolo* e *i grandi*, guiada por su apasionado deseo de ser libres, y su consiguiente análisis de este sistema de fuerzas en movimiento, para la búsqueda de fines opuestos, muestra su preocupación por lo que él entiende que pueden ser, lo aquí hemos denominado, los males negativos y positivos producto de esta desbordada pasión en uno y otros. Tanto los malos negativos como los positivos de la desbordada pasión por la libertad son los mismos: la dominación y la pérdida de la libertad de unos a manos de otros y, por ende, de todos. En este sentido, como bien lo ha entendido Skinner la intención de Maquiavelo, al pensar la relación entre la libertad y el estilo de gobierno republicano, es sugerir que la ley protege nuestra libertad “al impedir a otros interferir injustamente nuestra libertad y la persecución de nuestros fines” (Skinner, 2004: 174). Pero al tiempo, como nos lo pueden sugerir los análisis sobre la libertad de Weldon, MacCallum y Taylor, la intención de Maquiavelo consiste en indicar que, así como la ley puede levantar o impedir una restricción arbitraria que otros puedan poner sobre nosotros, la ley también puede levantar ciertos obstáculos internos a mi propia libertad como, por ejemplo, limitar mi desbordada pasión por mi libertad que me lleva interferir en los deseos de los demás e invitarlos, por esa vía, a interferir en los míos propios. Así, nuestra tesis, a diferencia de la de Skinner, es que Maquiavelo no distingue entre la ley y la libertad, en tanto que la ley no sea una interferencia arbitraria, pues seguir la ley es realizar la propia libertad y viceversa. Por lo tanto, al contrario de lo que piensa Skinner, Maquiavelo no distingue entre dos libertades –positiva y negativa–. Y, si esto es así, tampoco, como ya lo hemos sostenido, prioriza, como han tendido a hacer ciertos pensadores liberales, una sobre la otra ni piensa que la libertad política –positiva– es un mero instrumento para la libertad personal –negativa–. Simplemente habría que decir que en Maquiavelo estos dos sentidos de la libertad están integrados y que, por esta razón, la libertad es una y la misma. MacCallum, en un ejemplo relacionado con el tráfico en la ciudad, ha ilustrado la manera en que alguien puede ser libre por medio de la restricción de la ley, según él:

La restricción de Smith por medio de *a* de hacer *b* produce una situación en la que él ahora es capaz para hacer *c* porque la restricción *d* es levantada. Él es así, por medio de la restricción *a*, hecho libre de *d* para hacer *c*, aunque él no pueda ya hacer *b*. Por ejemplo, supongamos que Smith, quien siempre camina hacia

donde necesita ir, vive en un pequeño pueblo donde no ha habido cruces peatonales y donde los automóviles han tenido el derecho de paso sobre los peatones. Supongamos, además, que una serie de pasos peatonales se instituyeron a lo largo con la regulación de que los peatones deben utilizar sólo estos caminos cuando pasen, si bien, en estos, los peatones tienen el derecho de paso sobre los automóviles. La regulación restringe a Smith (él ya no puede cruzar legalmente las calles donde le plazca) pero también lo libera (mientras que en los pasos peatonales él ya no tiene la obligación de aplazar el tráfico de automóviles). Usando el esquema anterior, la regulación (a) restringe a Smith de cruzar las calles donde a él le plazca (b), pero al mismo tiempo es tal que (hacer que esto sea posible) le dará el derecho restringido de andar (c) sobre el tráfico de automóviles. La regulación (a) por lo tanto le da el derecho restringido de andar (c) porque levanta la regla de (d) dar a los automóviles el derecho general de andar sobre los peatones (MacCallum, 1967: 330).

Siguiendo el registro en el que MacCallum sostiene que se puede ser libre por medio de una restricción podemos llegar a comprender cuál es la intención de Maquiavelo al pensar la relación entre la libertad y la ley. Por medio del conflicto de los *umori* el ex-secretario nos quiere advertir que llevados por su ambición de ser libres –en el sentido en que cada clase social interpreta para sí la libertad– tanto *il popolo* como *i grandi* terminan confundiendo o equiparando la libertad con la arbitrariedad. Pues la dominación que no desean para sí la buscan para los demás, hasta acabar con la libertad común. En este sentido, para él, seguir la ley, obrar conforme a lo que mandan las instituciones de la república –*ordini*– significa ser libre, por cuanto la ley o las instituciones levantan restricciones u obstáculos que otros me imponen para que yo pueda realizar mis propios fines, o elimina restricciones u obstáculos internos a mi libertad que me impiden vivir en libertad con los demás –como la ambición desmedida de poder que caracteriza a *i grandi* y que le impide a ellos vivir civilizadamente con *il popolo*–. Obviamente, la ley lo hace a uno libre dado que la ley no es una restricción arbitraria sino legítima, en la medida en que ella es producto de un acuerdo social, de un arreglo entre las clases sociales en conflicto.²⁴

Así, si por un lado, como ya se ha afirmado, para Maquiavelo la libertad requiere para realizarse de ciertas condiciones sociales y económicas objetivas, también requiere, por

²⁴ Esta relación entre la libertad, el conflicto político y las instituciones lo vamos a desarrollar más acabadamente en el capítulo sexto de este trabajo.

otro, de otras condiciones sociales ideales –la no restricción de obstáculos externos e internos a la libertad– que solamente pueden ser garantizadas por ordenamientos institucionales creados para tal fin. De esta manera, obedecer la ley es *ser libre* porque al obedecerla yo puedo perseguir libremente mis propios intereses y, al tiempo, permito que los otros hagan lo mismo respecto de sus propios intereses. La ley es una restricción que libera a los hombres en sociedad, pues ella resuelve el conflicto de la natural tendencia de los hombres a obstruirse mutuamente, y a obstruirse a sí mismos, en la búsqueda de sus propios fines. Esta manera en que Maquiavelo plantea la relación entre la libertad y la ley o las instituciones –*ordini*– es lo que nos puede permitir afirmar que para él el Estado es la condición de la libertad, en el sentido de que el Estado debe ser su posibilitador y su garante. Esta idea es la que vamos a desarrollar en el siguiente capítulo, con el fin acceder a una comprensión más acabada del concepto de libertad en Maquiavelo desde su relación con la idea que él tiene sobre el Estado. Lo que, de paso, nos permitirá entender cuál es, desde su punto de vista, el rol del Estado en relación con la libertad de los ciudadanos.

CAPÍTULO IV

EL ESTADO COMO GARANTE DE LA LIBERTAD

En relación con la idea, sostenida anteriormente, de que para Maquiavelo la libertad es un fin superior, en este capítulo vamos a mostrar que para este teórico político el Estado está pensado más como un posibilitador y garante de la libertad ciudadana que como un aparato o estructura política de dominación social. Lo que aquí nos proponemos con esta idea no sólo es acceder a una comprensión más acabada del concepto de libertad en Maquiavelo y poder entender cuál es, desde su punto de vista, el rol del Estado en relación con la libertad de los ciudadanos sino, al tiempo, argumentar en contra de la tesis, sostenida por algunos intérpretes, de que en Maquiavelo el Estado sólo tiene como único fin su propio poder, su propia supervivencia, y que éste nunca se sacrifica o lucha por fines superiores a él mismo. Como es bien conocido, esta tesis de que lo que prima en Maquiavelo es la “razón de Estado” ha sido sostenida por aquellos que han defendido la idea de que en este autor la libertad tiene un sentido positivo. Por lo tanto, en cierta forma, nuestra labor también estará dirigida a señalar la falta de sustento de esta interpretación sobre Maquiavelo, que no es más que una implicación de su lectura a partir de la idea de la *libertad positiva* desarrollada por De Sanctis, Renaudet, Prezzolini, Chabod y Villari, entre otros. Una implicación que, valga decirlo, se debilita cada vez más gracias a los nuevos elementos aportados por los desarrollos investigativos, de las últimas cuatro décadas, sobre los escritos políticos del ex-secretario florentino.

Ahora bien, defender la idea de que para Maquiavelo el Estado es la condición de la libertad de los ciudadanos, en el sentido de que ella es el fin o el bien superior que éste debe posibilitar y garantizar, significa rescatar uno de los enunciados más normativos de la teoría política de Maquiavelo así como, aunque parezca incompatible, una de sus formulaciones de más peso histórico. Aquellos que han defendido la idea de que Maquiavelo es un pensador realista, que se atiene a los hechos y que es el pionero de la explicación y del análisis descriptivo de la realidad social y política, y que han tomado su método de estudio e investigación de la política, método histórico, como el más claro ejemplar del modo de análisis de la ciencia política “estrictamente positivista” (Renaudet, 1965: 79-86), han dejado de lado este enfoque normativo de su pensamiento y tomado, como Renaudet, su

método histórico como el de una ciencia “indiferente al bien o al mal” (Renaudet, 1965: 84). De este modo, revivir este enfoque normativo del pensamiento de Maquiavelo nos lleva también, aquí, a tener que discutir rápidamente su método de estudio de la política, este caso en particular del Estado y su relación con la libertad.

Contrario a los que han privilegiado la idea de un método de análisis descriptivo y, por eso, aséptico y frío de la política en el autor, como Cassirer (1961), lo que aquí sostendremos es que si bien Maquiavelo hace uso de un método de análisis descriptivo de la realidad, que dice fijarse en los hechos y acciones particulares, es decir, que se atiende al “contexto” específico en el que se desarrollan las acciones humanas, también combina este análisis con una manera de entender la historia como *recurrencia*. Es decir, que para Maquiavelo la historia, su objeto, no sólo es contingencia sino que, a la vez, es continuidad. Y que, justo por eso, él, por un lado, se atiende al contexto particular de las acciones humanas para explicarlas y, por otro, a las recurrencias que nos muestra la historia, a esas cuestiones eternas de la que ella nos habla, que se nos revelan como problemas recurrentes –*perennial problems*– y que, al conectarnos con el pasado, nos permiten comprender y explicar las acciones y los problemas del presente. En esta medida la historia no es para él simplemente una narración o descripción de los hechos o de las grandes acciones de los hombres del pasado sino que es, también, un instrumento para la comprensión del presente –así como la observación del presente es útil para la comprensión del pasado–. Pues, lo que hace posible que podamos viajar al pasado por medio de la lectura de los clásicos, tal como Maquiavelo se lo dice a Vettori en su carta del 10 de diciembre de 1513 (TO –*Lettere*: 1158-1160), hablar con los hombres del mundo antiguo, preguntarles las razones de sus acciones y que podamos escuchar sus respuestas para, a través de ellas, encontrar las salidas a los problemas de nuestro presente, es que estamos conectados con ellos con problemas históricos o recurrentes. Desde este punto de vista, la libertad es para él no sólo una cuestión histórica que se puede describir y estudiar en un contexto particular como, por ejemplo, en la antigua Roma o en su moderna Florencia. También es un problema histórico universal, es decir, una especie de aspiración histórica, un bien universalmente deseable, una aspiración política legítima que los pueblos del pasado y del presente se han

preguntado cómo conquistar y asegurar en medio de las inevitables restricciones y obstáculos que a ella se le imponen en todas las sociedades.

4.1 Un inventor de cosas nuevas e insólitas: la cuestión del método

Una de las maneras más comunes y difundidas con las que se ha presentado a Maquiavelo es como el padre de la ciencia política moderna. Es decir, como un científico de la política quien la estudia de forma fría y racional, sin apasionamiento, tal como un químico o un físico lo harían con su objeto de estudio. Esta idea, difundida por Cassirer (1961), Prezzolini (1968) y Renaudet (1965), entre otros, sostiene que Maquiavelo fue el primero en haber fundado sus enunciados sobre la política en la observación directa de los hechos y en dejar a un lado el razonar sobre un Estado ideal para dedicarse a explicar la naturaleza real de los Estados. Sin embargo, esta representación que ha sido una de las más difundidas en el mundo académico, y que ya hace parte del acervo cultural de Occidente, contrasta fuertemente con la manera en que los contemporáneos del autor juzgaban el modo en que él enfrentaba su objeto de estudio. En una carta del 30 de marzo de 1513 Francesco Vettori, embajador florentino ante el Sumo Pontífice, se queja ante el propio Maquiavelo del tipo de análisis al que éste lo ha tenido sometido, desde los primeros meses de su desempleo forzado, según Vettori:

Y así me he metido un grillo en el cerebro; y como os he dicho alguna otra vez, no quiero ya seguir discurrendo con razones, porque a menudo me he visto engañado, y más que nunca ahora en la elección de este papa nuestro, en la cual iba yo discurrendo, cardenal por cardenal, quién debía votarlo, y hallaba tan pocos que me parecía imposible pensar que pudiera salir. Además de eso, joven, pobre, con muchos parientes, me parecía que España había de querer un papa más débil, y el emperador lo mismo. Consideraba que Julio había sido elegido por dineros, aunque vil y con pocos parientes; Siena por vejez no había querido en aquel tiempo; Nápoles aunque fuese viejo, porque tenía demasiados parientes. Sin embargo, todos estos discursos y razonamientos míos me fallaron (TO –*Lettere*: 1130-1131).

Ante la queja y la expresión de molestia por el modo de análisis al que su amigo lo invitaba insistentemente en su correspondencia, un método al que Vettori ahora se negaba rotundamente, seguramente por ir en contra del temperamento pragmático y realista propio

de su oficio diplomático, Maquiavelo le responde al embajador florentino, en una carta del 09 de abril de 1513, con un absoluto desparpajo que:

Si ha llegado a cansarte el discurrir las cosas por ver que muchas veces suceden los casos fuera de los discursos y conceptos que se hacen, tenéis razón, porque lo mismo me ha ocurrido a mí. Sin embargo, si yo pudiera hablarte no podría evitar llenarte la cabeza de castillejos *-castellucci-*, porque la fortuna ha hecho que, no sabiendo razonar ni del arte de la seda y de la lana, ni de ganancias y pérdidas, me sea más conveniente razonar sobre el Estado *-dello stato-*, y me es necesario o hacer votos de callarme, o razonar de esto” (TO *-Lettere:* 1131-1132).

Según lo que dice Maquiavelo en esta carta, él ha tenido la misma experiencia de Vettori. Sus discursos y razonamientos *-discorsi e ragione-* le han fallado, pues estos, muchas veces, no coinciden con las cosas que pasan en el mundo real. Pero, pese a eso, Maquiavelo, a diferencia de su amigo, no se impacienta ante la naturaleza de este modo de análisis. Antes bien, él no puede evitar, según lo confiesa, razonar de esa manera y llenarle la cabeza a su amigo de “castillejos”, es decir, de conjeturas, abstracciones e idealizaciones a partir de la observación de los acontecimientos. Nueve años después de estas discusiones epistolares con Vettori volvemos a encontrar evidencias de que Maquiavelo no ha abandonado, pese a la impresión y opinión que causaba entre su círculo de amigos, su modo de razonar. En una singular carta a Raffaello Girolami, quien viajaría el 26 de octubre de 1522 como embajador a España, Maquiavelo, al parecer por petición de Francesco del Nero, le da un conjunto de consejos con base en su experiencia diplomática para el éxito de su empresa. Entre las muchas y sorprendentes recomendaciones a Girolami, sobre cómo debe ser su comportamiento ante el príncipe y su corte, cuál debe ser la impresión que debe dar de sí para ganar reputación ante ellos, qué debe decir, qué debe callar y cómo, cuál es el mejor camino para poder sacar información de ellos y poder discernir qué de esa información es valiosa y qué no, cómo ha de observar y qué debe observar, de qué y cómo debe tomar nota, cómo debe redactar sus informes y con qué frecuencia debe enviarlos a sus jefes de la cancillería, Maquiavelo no olvida instruirlo sobre los tipos de análisis e informes que él debe enviar a sus jefes, sobre los hechos políticos que ha observado, y su grado de dificultad. Así, le dice a Girolami que:

Mucho honor traen también a un embajador los informes que escribe a quien lo manda, los cuales son de tres suertes: o de cosas que se tratan, o de cosas que se han concluido y hecho, o de cosas que se han de hacer, y de estas conjeturar bien el fin que habrán de tener. De estas tres, dos son difíciles, y una facilísima; porque el saber las cosas después que se han hecho, las más de las veces con facilidad se saben; a menos que ocurra que se haga una alianza entre dos príncipes en daño de un tercero, y sea preciso tenerla en secreto hasta que llegue el momento de descubrirla, como ocurrió con aquella liga que hicieron Francia, el Papa, el Emperador y España en Cambray contra los venecianos, de la cual resultó la destrucción de ellos. Estas conclusiones de este tipo son muy difíciles de conocer, y es necesario valerse del juicio y de la conjetura. Pero saber bien las conversaciones que andan alrededor, y conjeturar su fin, esto es difícil, porque es necesario sólo con las conjeturas y con el juicio ayudarse (TO –*Lettere*: 1209-1211).

La dificultad, entonces, no está en la descripción y el análisis de los hechos que ya se han consumado; está es en poder formarse un juicio sobre los acontecimientos políticos para poder hacerse una idea de cuál pueden ser sus efectos y saber qué hacer para prevenirlos. Las recomendaciones a Girolami muestran que el método de Maquiavelo, que exasperaba a Vettori, no ponía el énfasis en la mera descripción de los datos empíricos sino en lo que a él le parecía la parte más difícil: la interpretación de ellos. Es decir, cómo entenderlos para saber de alguna manera lo que había pasado, sus implicaciones y lo que se debía hacer. Para él los datos empíricos no hablaban por sí solos, no eran suficientes para comprender la realidad, por eso el estudioso de la política no se podía convertir en un mero sirviente de sus observaciones. Al contrario, él debía forzar los hechos, hacerlos hablar, debía interpelarlos para poder comprenderlos y para esto, como se lo hace saber a Vettori y después a Girolami, era inevitable tener que usar únicamente el razonamiento, pues la única herramienta de la que se puede valer el investigador para esto es el juicio y la conjetura. Maquiavelo sabía que los juicios que emergían de este modo de análisis no necesariamente podían coincidir con los hechos, eso también se lo había confesado a Vettori, pero a él le era inevitable tener que ir más allá del mero dato empírico y empuja a Girolami en este mismo sentido. Sin embargo, conociendo del prejuicio que podría haber por este modo de razonar, del que el pragmatismo frío y seco de diplomáticos como Vettori hacían gala en su época, le da un perspicaz consejo a Girolami:

Y como poner vuestro juicio en vuestra boca sería odioso, se utiliza en las cartas este término, que primero se discurre de las conversaciones que se hacen, los hombres que las manejan y los humores que las mueven, y después se dicen estas palabras: “considerando pues todo lo que se os ha escrito, los hombres prudentes que aquí se encuentran juzgan que deben seguir de ello tales y cuales efectos”. Esta parte bien hecha trajo en mis tiempos gran honor a muchos embajadores, y siendo mal hecha, gran deshonor [...] (TO – *Lettere*: 1209-1211).

Un indicio de que este modo de razonar de Maquiavelo resultaba insólito para la comunidad epistémica en la que él se movía lo podemos encontrar en los escritos de otro de sus amigos, y colega de Vettori, Francesco Guicciardini. En sus *Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada*, Guicciardini previene a sus lectores con una sentencia sobre esta manera de pensar: “¡Qué bien dijo el filósofo de que *futuris contingentibus non est determinata veritas!* Busca como quieras y entre más buscas, más encuentras que esta afirmación es cierta” (Guicciardini, 2006: 58).²⁵ En otra de sus sentencias Guicciardini incluso va más lejos en esta advertencia al afirmar que:

¡Cuanto más afortunados que los demás hombres son los astrólogos! Éstos, por decir una verdad entre cien mentiras, adquieren tal crédito que se les aceptan las falsedades; aquéllos, por una sola mentira que digan entre cien verdades, lo pierden de tal manera que no se les cree ni la verdad. Esto se deriva de la curiosidad de la gente, que se muere por conocer el futuro, y al no tener otro recurso se acoge fácilmente a los que prometen decírselo (Guicciardini, 2006: 58).

La referencia de Guicciardini a la astrología y al deseo de los hombres por conocer el futuro no nos debe sorprender, sobre todo en una época como el Renacimiento en la cual la astrología era una práctica común y extendida por Europa. Pero, al parecer, la preocupación del método de análisis de la política de Maquiavelo no estaba, en sí misma, dirigida al deseo de conocer el futuro cuanto a saber si podíamos encontrar alguna pauta segura para el obrar humano, pese a la contingencia en la que se sitúan las acciones de los hombres. Esto se puede inferir a partir de una carta escrita por Maquiavelo en los primeros meses de 1504, tiempo por el cual estaba interesado en indagar las razones del colapso del duca Valentino –

²⁵ “Sobre los sucesos posibles en el futuro no se puede formular ninguna afirmación verdadera” (traducción del latín al castellano tomada de la edición citada).

Cesare Borgia—, a Bartolomeo Vespucci, profesor de astronomía de la Universidad de Padua, en donde él le pregunta “si era posible que un hombre pudiera resistir la influencia de las estrellas” (TO –*Lettere*: 1061). En respuesta a esa carta Vespucci le responde, en una misiva del 04 de junio de 1504 desde Padua, diciéndole que “todos los antiguos proclamaron con una sola voz que el hombre sabio es capaz, por sí mismo, de alterar la influencia de las estrellas” (TO –*Lettere*: 1063-1064). Al parecer fue Bartolomeo Vespucci quien le dio a Maquiavelo los ánimos para pensar que el hombre podía hacer frente a la contingencia en la que vivía inmersa la realidad política y social, y que el hombre no estaba necesariamente condenado a ser un servil instrumento de ella. Que el hombre podía ser el arquitecto de su propio destino, que su propia agencia podía ayudarle a transformar la realidad política y social a su favor, y que podía ser más libre de lo que suponía. Estas conversaciones con Vespucci se van a ver reflejadas, posteriormente, en la pareja antinómica con la que Maquiavelo va a explicar la política en todos sus escritos: la *virtù* y la *fortuna*. Bien podríamos decir que la *fortuna*, o la fuerza caprichosa de los acontecimientos, será el término con el que el ex-secretario florentino empezará a identificar, de ahí en adelante, al aleatorio orden social que siempre quiere determinar y moldear la vida del hombre, mientras que la *virtù* será la noción con la que él va a identificar, en sus distintos modos, la *agencia* del hombre para transformar él mismo, y a su favor, el orden social en el que él habita.²⁶ Pero en esa relación, como se evidencia claramente en todos sus escritos, Maquiavelo termina privilegiando la agencia –la *virtù*– sobre el orden de lo social –la *fortuna*– que es capaz de comprometer la libertad humana. Así, por lo menos, lo hace saber en *Il Principe* cuando sostiene que:

Y no me es desconocido cómo muchos han opinado y opinan que las cosas del mundo son de tal modo gobernadas por la fortuna y por Dios, que los hombres con la prudencia suya no pueden corregirlas; más aún que no tienen para ellas remedio alguno; y, por esto, podrían juzgar que no vale la pena sudar mucho por las cosas, y que hay que dejarse gobernar por la suerte. Esta opinión ha sido más creída en nuestros tiempos por la gran variación de las

²⁶ La dificultad de poder traducir el término *virtù* en Maquiavelo resulta muy compleja, tal como ya ha sido mostrado por Skinner y otros investigadores. Este término, realmente, tiene una amplia variedad de significados en los escritos de Maquiavelo, y él lo usa unas veces para referirse a ciertas cualidades o rasgos del carácter moral y otras veces para hablar de ciertas aptitudes políticas y militares. En este punto en especial rescatamos su uso del término *virtù* como la aptitud o la capacidad que posee un agente para actuar en el mundo y que es, en parte, una expresión de su libertad. Ver Skinner (2002a: 27-56) y Price (1973: 315-345).

cosas que se han visto y que se ven cada día, fuera de toda humana conjetura. Pensando yo en eso algunas veces, en cierta medida me he inclinado hacia la opinión de ellos. Sin embargo, para que nuestro libre albedrío no sea extinguido, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea árbitra de la mitad de las acciones nuestras, pero que, también, ella nos deje gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros (TO –*Il Principe*: 295-296).

En su *The Machiavellian Moment* Pocock ha mostrado cómo muchas de las significaciones y connotaciones de lo que hoy llamamos *historia* se expresan en la época de Maquiavelo “por medio de otros vocablos correspondientes a lenguajes diferentes –entre otras las que se contienen en los términos “costumbre” (*usage*), “providencia” y “fortuna”– ” (Pocock, 1975: 3-48). Y cómo, específicamente para el caso de Maquiavelo y el lenguaje por él usado, la tensión entre la *virtù* y la *fortuna* refleja el problema de la república en el tiempo. Es decir, el problema de cómo confrontar la “propia finitud temporal” de la república, en su esfuerzo por seguir siendo un sistema político de libertad estable y perdurable en el tiempo, con “un flujo de eventos irracionales concebidos como esencialmente destructivos de todos los sistemas de estabilidad secular” (Pocock, 1975: VIII). De acuerdo con Pocock, en el lenguaje desarrollado por los teóricos políticos florentinos y usado por Maquiavelo, la *fortuna* era la representación de estos eventos irracionales, o sea de lo que hoy conocemos como historia, mientras que la *virtù* representa el esfuerzo humano por darle estabilidad a la república pese al inevitable influjo de la *fortuna* (Pocock, 1975: 156-218).

Estas observaciones de Pocock nos permiten entender la pasión que tenía Maquiavelo por el estudio de la historia como herramienta para el análisis de la política. Sobre todo por la historia de los Estados, de las grandes acciones de los ciudadanos que hacían posible el *vivere libero* y por los procesos a través de los cuales éstos resolvían políticamente la defensa de su *libertà*. Prueba de esto es que, en sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, tomó como objeto de sus indagaciones a la antigua república romana, considerada por él como el mejor modelo de Estado libre, con el fin de ilustrar, a partir de su historia, los acontecimientos políticos que posibilitaron su condición de Estado libre y de qué manera sus distintos gobernantes y ciudadanos lograron, superando innumerables obstáculos, conquistar y asegurar su libertad para disfrutar de este bien plenamente. Y que a lo largo de los ocho libros de su *Istorie fiorentine* se dedicó a indagar los procesos

históricos y políticos que condicionaron la lucha por la libertad de los ciudadanos florentinos y las razones por las cuales ni estos ni el propio Estado la alcanzaron de forma satisfactoria, por no poder superar los inconvenientes que la limitaban permanentemente.

Desde este punto de vista es que para el ex-secretario florentino la *libertà* representa un problema histórico y político al mismo tiempo. Histórico en tanto que ella puede ser uno de los resultados del devenir de la vida política de un pueblo; y político porque ella es el resultado de un acuerdo producto de un conflicto, entre fuerzas sociales opuestas, que se resuelve en el Estado –obviamente, cuando sus ciudadanos logran tramitarlo de forma adecuada. De esta manera, la historia era para Maquiavelo un instrumento útil para indagar y conocer las razones por las cuales un Estado puede llegar a ser la garantía de la libertad de los ciudadanos o la causa de la servidumbre política. Al entender el Estado y la libertad como el producto de un proceso histórico él termina por construir una representación secularizada tanto del uno como de la otra. Pues, al asumirlos como una realización histórica los comprende como un hecho en este tiempo, en el tiempo de los hombres y, por tanto, como un fenómeno de carácter social y público. Para él, la historia es el terreno específico en donde se ha de estudiar la relación entre el Estado y la libertad si se desea comprender su naturaleza. Por eso, no pierde oportunidad en sus escritos en fijar la importancia que tiene para él esta herramienta para el estudio de la política. Por ejemplo, en la carta dedicatoria a *Il Principe* le hace saber a Lorenzo de' Medici que el conocimiento que le ofrece en ese “pequeño volumen” –“*piccolo volumen*”– lo ha adquirido con una “larga experiencia de las cosas modernas y una continua lección de las antiguas” –“*lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antique*”– (TO –*Il Principe*: 257). Esto con la intención de persuadirlo de que sus razonamientos y conjeturas son confiables, pues, se fundan, por un lado, en su experiencia personal del mundo diplomático y, por otro, en la historia, la cual es una fuente sólida del conocimiento de las cosas humanas, ya que ella trata de esa variedad de sucesos que narra las experiencias de los hombres de otras épocas, lejanas o recientes, y sobre las cuales los modernos pueden fundar sus juicios (TO –*Discorsi*: 76).

De la misma forma, en la carta dedicatoria de *I Discorsi* a Zanobi Buondelmonti y a Cosimo Rucellai Maquiavelo sostiene que en estas “*narrazioni*” él ha expresado todo cuanto él sabe y ha aprendido por “una larga experiencia y una continua lección de las cosas del mundo” (TO –*Discorsi*: 75). Pero, acto seguido, se disculpa por los errores a los que pueda llevarlo su modo de análisis y les pide a sus amigos que:

[...] no pudiendo, ni vosotros ni nadie, esperar más de mí, tampoco os podéis quejar si no os doy más. Bien os podréis compadecer de la pobreza de mi ingenio al ver que pobres son mis relatos, y de las falacias de mi juicio cuando, en muchas partes, discurriendo, me engañe” (TO –*Discorsi*: 75).

En estas disculpas a Buondelmonti y a Rucellai hay un eco de las conversaciones epistolares que el sostuvo con Vettori entre marzo y abril de 1513, a raíz de la críticas del embajador florentino al método de análisis que Maquiavelo le proponía. Estos reproches a su método, al parecer, no sólo provenían de Vettori. Pero, pese a las constantes críticas, Maquiavelo no daba el brazo a torcer. En el “proemio” al libro primero de *I Discorsi* asume abierta e irreverentemente, en contra de la opinión común de sus amigos, su nuevo e insólito método, y sostiene que:

Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres la tarea de buscar métodos y ordenes –*ordini*– nuevos haya sido siempre tan peligrosa como buscar aguas y tierras ignotas, porque todos están más dispuestos a denostar que a loar las acciones de los demás; sin embargo, llevado de ese natural deseo que siempre ha existido en mí de obrar, sin ningún respeto, en aquellos asuntos que yo he creído beneficiosos para todos, he decidido entrar por un camino, el cual, como no ha sido aún recorrido por nadie, me costará muchas fatigas y dificultades, pero me podrá también traer el premio de aquellos que humanamente consideren el fin de mis trabajos. Y si la pobreza de mi ingenio, la escasa experiencia de las cosas actuales y las débiles noticias de las antiguas, hacen que este intento mío sea defectuoso o de poca utilidad, darán al menos el camino a alguien que con más virtud –*virtù*–, con mejores argumentos y juicio, pueda esta intención mía satisfacer, la cual si no me proporciona alabanzas, tampoco debería acarrearne injurias (TO –*Discorsi*: 75).

Como ya se ha mostrado, el particular método de Maquiavelo apuntaba a la elaboración de juicios, a partir de razonamientos y conjeturas –*ragione e coniettura*–, sobre los acontecimientos para hallar una pauta segura del obrar humano en medio de la contingencia

de los asuntos sociales y políticos. Pero, si bien este era el objetivo fundamental, Maquiavelo no hacía a un lado la descripción y el análisis de los hechos que ya se habían consumado –“*una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche*” (TO –*Il Principe*: 257)–, todo lo contrario, ellos eran la base de sus razonamientos y conjeturas. En este sentido, ese recurso a la historia es el que lo habilita para que, en el capítulo 15 de *Il Principe*, declare que se va a apartar del camino de aquellos que han hablado de Estados imaginarios “que no se han visto jamás ni se ha conocido que existieran de verdad”. Y a declarar su intención de ir tras la verdad efectiva de la cosa –“*verità effettuale della cosa*” – antes que tras la imaginación de ella –“*immaginazione di essa*”– (TO –*Il Principe*: 280). En algunas ocasiones Maquiavelo ilustra la naturaleza de su método, o su disposición a fundar sus juicios, razonamientos y conjeturas en un contexto particular para darle validez, afirmando que “es necesario juzgar la verdad en cada caso particular, ya que, como las cosas humanas están siempre en movimiento, o se remontan o descienden” (TO –*Discorsi*: 144 a 145). Es decir, lo explica desde la defensa de un principio *particularista* que parece indicar que ha adoptado la postura de quien se limita a la descripción puntual de un hecho que hace parte de una realidad dinámica, cambiante, discontinua y regida por la contingencia.

Sin embargo, es ese mismo movimiento aleatorio de la historia, o de la realidad social, en el que se sitúan los hechos particulares, el que plantea la mayor dificultad al objetivo metodológico de Maquiavelo: poder trazar una pauta que permita explicar con seguridad los asuntos humanos y encontrar una guía segura para las acciones de los hombres. Al parecer, la única pauta posible que en este sentido podría ofrecer la realidad política y social es la propia contingencia, el azar, la *fortuna* como gobernadora de los asuntos sociales y humanos (TO –*Il Principe*: 295 a 296). En una carta a su amigo Piero Soderini, fechada entre 1512 y 1513, Maquiavelo le expresa su opinión sobre el deseo de una regularidad en las mentes humanas y la brutal realidad que se impone y se burla de las aspiraciones de los hombres:

Pero como los tiempos y las cosas, universal y particularmente, mudan con frecuencia, y los hombres no mudan sus fantasías ni sus modos de proceder, sucede que uno tiene un tiempo buena fortuna y un tiempo mala. Y verdaderamente quien fuese tan sabio que

conociere los tiempos y el orden de las cosas y se acomodase a ellas, tendría siempre buena fortuna, o se guardaría siempre de la mala, y vendría a ser verdad que el sabio manda en las estrellas y en los hados (TO –*Lettere*: 1128 a 1129).

En esta carta a Soderini se percibe que Maquiavelo ya ha intervenido la respuesta que, en junio de 1504, le diera Bartolomeo Vespucci sobre su inquietud de “si era posible que un hombre pudiera resistir la influencia de las estrellas” (TO –*Lettere*: 1061). Al parecer él ha llegado a la conclusión de que si un hombre es capaz de conocer los tiempos, es decir, de reconocer la particularidad de cada contexto histórico, y contemporizar con este, tendría siempre a la *fortuna* de su lado. De esta manera el sabio podría mandar sobre las estrellas y los hados. Esta conclusión es la que aparece asumida con toda claridad en el capítulo 25 de *Il Principe* (TO- *Il Principe*: 295-296) y en el capítulo 9 del libro tercero de *I Discorsi* donde Maquiavelo dice que:

Yo he considerado muchas veces que la causa de la buena o la mala fortuna de los hombres residen en acomodar su modo de proceder a los tiempos, pues vemos que los hombres proceden, unos con ímpetu, otros con respeto y precaución. Y como uno u otro de estos modos sobrepasan los términos convenientes, no pudiéndose así seguir el verdadero camino, en el uno y en el otro se yerra; pero se equivocará menos y tendrá la fortuna próspera quien sepa acomodar, como he dicho, su modo de proceder con el tiempo, sobre todo si procede según te obliga la naturaleza (TO – *Discorsi*: 213).

Ya aquí estamos frente a un primer juicio, frente a una primera conjetura de Maquiavelo, que nos dice que sí es posible encontrar una pauta segura para hacer frente a la inestabilidad a la que nos condena los cambios del tiempo, una patrón que, extrañamente, el autor encuentra en el corazón de la propia contingencia. A partir de esta conclusión, se puede entender por qué para Maquiavelo la relación entre el Estado y la libertad no es de carácter necesario o causal sino, al contrario, un posible vínculo que está gobernado por la contingencia. Pero, pese al pesimismo de esta conclusión, es decir, que las posibilidades de que el Estado fuera la garantía de la libertad eran bastante inciertas, un simple accidente o un hecho afortunado de la historia política de un pueblo, las lecciones de la historia le permitían conjeturar a Maquiavelo que la conexión entre el Estado y la libertad humana también podía ser un hecho inducido por un *hombre* o un *pueblo* que tenga la capacidad – *virtù*– de torcerle el cuello a la historia para producir las condiciones adecuadas e ideales

que desembocaran en este feliz resultado. Esta segunda posibilidad fue lo que desplazó a Maquiavelo, insospechadamente, del análisis empírico, de la relación entre Estado y libertad, hacía su evaluación normativa. Es decir, a pensar el Estado como garante de la libertad ciudadana en términos de una aspiración política deseable y de un referente racional que permitiera modelar, en esos términos, la realidad política misma a partir de la agencia humana. Paradójicamente, terminó valiéndose del examen empírico de la realidad para construir una teoría política normativa, y así acabó situándose en el “cómo se vive” para decirnos “cómo se debería vivir”. O, en otros términos, esta conjetura fue la que le llevó a preguntarse por las condiciones ideales, pero a la vez posibles, que permiten que el Estado sea el protector de la libertad de los ciudadanos, es decir, el posibilitador y garante de este bien. Esta última cuestión es, por supuesto, uno de los aspectos más normativos de la teoría política de Maquiavelo. Es la que lo induce a interpretar los fenómenos políticos a partir de análisis comparativos con situaciones y acciones del pasado para, a partir de ahí, inferir principios generales para la acción política. En esto, su enfoque metodológico no se parece en nada al historiador moderno que pone “un especial énfasis en la singularidad e individualidad de los fenómenos históricos” y “subraya la imposibilidad de comparación significativa entre épocas históricas” (Casanova, 1991: 10-11).²⁷ Este era, con más precisión, el rasgo de su método que más le criticaban sus contemporáneos y amigos, diplomáticos e historiadores como Vettori y Guicciardini que ya sentían la necesidad de afirmarse en un principio metodológico de tinte más positivista. Esto se nota con toda claridad en una de las advertencias de Guicciardini, en sus *Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada*, según la cual:

Es un grave error manejar las cosas de este mundo en forma indiscriminada y general, aplicando, por así decirlo, fórmulas de validez universal; porque todas presentan diferencias y excepciones por la diversidad de sus circunstancias, que no se pueden medir con el mismo rasero; y estas diferencias y excepciones no se encuentran en los libros, sino que se las debe sugerir a uno su propia discreción (Guicciardini, 2006: 45).

²⁷ Por lo demás como bien lo ha mostrado Anna Maria Cabrini, en su estudio sobre la *Istorie fiorentina* de Maquiavelo, el ex-secretario florentino para hacer historia no acude a la investigación documental ni se atiene directamente a material de archivo, pues él no estaba interesado en una investigación documental ni en una precisa reconstrucción de los hechos. Según Cabrini, entonces, para Maquiavelo “*Le Istorie* se presentan más bien como una reinterpretación de la tradición histórica y política, sobre todo florentina” (Cabrini, 1985: 6).

O, más concretamente, en una carta que el propio Guicciardini le escribe a Maquiavelo el 18 de mayo de 1521, a propósito de un insignificante encargo diplomático que le habían encomendado por esos días, el cual, tomándolo como excusa, aprovecha para tildar a Maquiavelo de haber sido “siempre defensor de opiniones muy alejadas de las comunes e inventor de cosas nuevas e insólitas” y, de paso, para burlarse de él, de su método y de su modo de usar la historia. En esta carta Guicciardini le dice:

Maquiavelo queridísimo. Cuando leo vuestros títulos de embajador de república y de frailes y considero con cuántos reyes, duques y príncipes habéis negociado en otras ocasiones, me acuerdo de Lisandro, quien después de tantas victorias fue encargado de distribuir la carne a los mismos soldados que tan gloriosamente había mandado, y digo: mira que, cambiando sólo los rostros de los hombres y los colores extrínsecos, las mismas cosas todas vuelven, y no vemos accidente alguno que no se haya visto en otros tiempos. Pero al mudar nombre y figura las cosas hace que sólo los prudentes las reconozcan, y por eso es buena y útil la historia: porque te pone delante y te hace reconocer y rever lo que nunca habías conocido ni visto. Para el cual creo que no os será del todo inútil esta legación, porque en este ocio de tres días habréis absorbido toda la república de los Zuecos, y para algún propósito os valdréis de ese modelo, comparándolo o confrontándolo con alguna de vuestra formas (TO –*Lettere*: 1205).

Pero, pese a las críticas, Maquiavelo siempre se mantuvo fiel a su método. Así, teniendo como base las fuentes de la historiografía clásica, se dedica en sus *Discorsi*, una interpretación de la *Historia de Roma* de Tito Livio, a una meditación constante sobre los ejemplos, buenos o malos, de esta república con el fin de ilustrar cuáles fueron las acciones de sus ciudadanos que le aseguraron su libertad y cuáles las que la comprometieron. Maquiavelo sigue a este historiador romano porque, muy en el fondo, compartía su idea de que:

Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por su resultado (Tito Livio, 1998: 13-14).

Por eso juzgó necesario escribir sobre la obra de Tito Livio, con la intención de movilizar a sus contemporáneos para que tuvieran en cuenta los ejemplos del obrar político y el

comportamiento ciudadano de los antiguos al momento de ordenar la república, mantener el Estado, gobernar el reino, organizar el ejército y defender la libertad (TO *-Discorsi*: 76). Pero su proyecto cuenta con una dificultad, pues, a diferencia de Tito Livio que escribía en los tiempos de Roma y en quien el llamado a la imitación de los *exempla* no podía ser denunciado como anacronismo por parte de sus contemporáneos, toda vez que el “historicismo romano” servía a la elaboración de una “hegemonía cultural” (Fontana, 1982: 27), él se encontraba en la necesidad de justificar su llamado a los hombres de su época para que meditaran y juzgaran las preguntas que los antiguos se planteaban sobre cómo conseguir y asegurar la libertad, y las respuestas que ellos elaboraron a este respecto, con el fin de ayudarse a iluminar los problemas de su presente histórico, es decir, para pensar, inspirados en ellos, los posibles remedios al mal de la dominación social y política. Debido a esto, con la intención de persuadir a sus contemporáneos de su propósito, este “defensor de opiniones muy alejadas de las comunes e inventor de cosas nuevas e insólitas” como lo llamara Guicciardini, fija su mirada en las *recurrencias* que la historia le deja ver, en las continuidades que la historia se permite en medio del cambio, y se afirma en la observación, que para él es de naturaleza histórica, de que los hombres no han “variado sus movimientos, su orden y sus potencias desde los tiempos antiguos” (TO *-Discorsi*: 144 a 145). Y usa esta conjetura a modo de una pauta que da cuenta del decurso de la historia antigua y moderna sustentado en un elemento invariable y recurrente que hace que en distintos pueblos y Estados, incluso de distintas épocas, se den “a veces idénticas circunstancias” (TO *-Discorsi*: 122 a 123) y que todas las cosas del mundo moderno tengan “siempre su correspondencia en sus tiempos pasados” (TO *-Discorsi*: 250 a 251). Si bien, esta invariante histórica afirma, por un lado, que los hombres siguen siendo los mismos en su realidad más esencial o sustantiva, porque los hombres “tienen y tendrán siempre las mismas pasiones” (TO *-Discorsi*: 250), por otro, no niega que los tiempos cambian. Es decir, que, muy en el fondo, lo que Maquiavelo tiene la intención de advertir a sus contemporáneos es que la historia es al tiempo *cambio* y *continuidad*. De ahí que la incertidumbre que produce la inestabilidad de la realidad social y política pueda ser mitigada con la certeza de lo que sí es recurrente e invariable en la historia humana:

Se ve fácilmente, para quien considere las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los

mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y usar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos de acuerdo con la similitud de las circunstancias (TO –*Discorsi*: 122).

En unas ocasiones usa este recurso de las *cuestiones perennes* de la historia para explicar sucesos modernos desde acontecimientos del pasado; en otras, para dar cuenta de circunstancias del pasado desde coyunturas del presente. Hasta convertírsele en un método que le permite ir en la historia en una doble vía –del pasado al presente y de este hacia atrás– haciendo comparaciones entre las distintas épocas, buscando coyunturas políticas similares entre un momento histórico y otro. De esta manera creó un procedimiento lo suficientemente cómodo que le permitía ir de lo particular a lo general y, desde esas generalizaciones, prescribe medidas que tomar frente a la realidad sin desconocer la contingencia de los hechos históricos. Era un modo de análisis político e histórico que le permitía, de forma muy versátil, hacer teoría política empírica y prescriptiva al mismo tiempo. Su método era una forma lo suficientemente flexible como para que en ella pudieran convivir, al tiempo, su realismo y su *imaginación* –como en una especie de *concordia discors*. Por eso conviene hacerle justicia a este método de Maquiavelo, de las críticas que Vettori y Guicciardini en su tiempo le formularon y de aquellas interpretaciones que hoy en día no lo han juzgado en su justa medida, como la de Renaudet (1965: 137-196), Prezzolini (1968: 12) y otros que con entusiasmo consideran su modo de análisis histórico como un método estrictamente científico y positivista de tratar la política o como la de Strauss (1958: 174-299) y Mansfield (2011: 50-54) que ven en Maquiavelo un “maestro del mal” porque su aparente método científico y positivista incita a abandonar la búsqueda del “bien político” a favor de la investigación de los “hechos” políticos, con estas palabras de David Boucher:

Los teóricos políticos no sólo viven en un determinado momento y lugar, también leen libros y asimilan argumentos y distinciones escritos en otros tiempos y lugares. Las intenciones de los autores de estos tratados no eran de importancia. Lo importante era el significado de estas obras según se interpretaban a la luz de circunstancias similares a, o incluso diferentes de, aquellas en las que las teorías fueron formuladas. Livio ciertamente permitió a

Maquiavelo hacer preguntas sobre la política italiana de la ciudad, y la política en general (Boucher, 1984: 295).

Maquiavelo recurrió, entonces, a las cuestiones perennes de la historia humana para persuadir a sus coetáneos de que el estudio de las preguntas y el examen de las acciones de los hombres del pasado, contenidas en las obras de los autores clásicos, les permitiría a los hombres del presente comprender su situación histórica e iluminar sus propios problemas. Con este recurso se propuso movilizarlos hacia la idea de que era posible en los tiempos modernos, como lo hicieron los romanos en su época, lograr que el Estado fuera la condición de la libertad. Aún con el corolario problemático que este recurso implicaba: que los modos antiguos también podían ser usados para un fin contrario, la implantación de la dominación política y social. Esto último, permite inferir que el ex-secretario florentino pensaba el Estado como garante de la libertad no en términos de un hecho político consumado sino, más bien, en la dimensión de una realidad política posible en la historia. Pues, si los regímenes de libertad son ideales políticos deseables, y ese ideal se le mostraba a Maquiavelo como una de las recurrencias históricas más importantes, en ese mismo sentido de trataba de un *problema perenne* de primer orden, pues la cuestión crucial de la teoría política, antigua y moderna, estaba en responder cómo era posible un régimen así, cómo se podría realizar en los tiempos presentes y de qué forma se podía garantizar su permanencia y la de los valores que este tipo de régimen promueve, como la igualdad política y social, el respeto por las leyes e instituciones, el amor a la patria y, el más importante entre ellos, la libertad, en un mundo gobernado por la contingencia y la inestabilidad. Lo que prueba por el lado negativo, en contra de Renaudet y Prezzolini, y por el positivo, en contra de Strauss y Mansfield, que el nuevo e insólito método con el que Maquiavelo trabajaba nunca abandonó la búsqueda del “bien político”.

4.2 La libertad y los estilos del ejercicio de gobierno

Como ya lo hemos mostrado, si, por un lado, Maquiavelo pensaba la relación entre el Estado y la libertad en términos de un *problema perdurable* en la historia, por otro, lo pensaba, inevitablemente, en términos de un problema particular de su presente histórico, de la realidad del contexto político particular en el que él pensaba y para el que él escribía. La contingencia e inestabilidad en la que se desenvolvía la realidad política renacentista estaba configurada por la presencia de los Estados de Francia y España, que alcanzaron

para su época una sólida unidad estatal territorial y se organizaron bajo la forma de monarquías nacionales absolutas, y la realidad política italiana caracterizada por una pluralidad de pequeños Estados, ciudades repúblicas y dominios unipersonales, en conflicto permanente por la búsqueda de un equilibrio político entre ellos y por los desafíos que les planteaban los otros Estados europeos. Este era el contexto concreto desde el cual Maquiavelo observaba la fragilidad de estos sistemas políticos de libertad italianos y su poca capacidad para resistir los embates de una brutal realidad que no les permitía proteger y garantizar eficazmente la libertad de sus ciudadanos (Anderson, 1998; Burckhardt, 1985 y Larivaille, 1990). Esta sensación de incoherencia de la vida política, de habitar un mundo en donde la libertad está constantemente amenazada, en permanente riesgo, se pudo haber agudizado en el autor con la crisis política de 1512. El juego de poder de las potencias europeas dentro de Italia y la división política que vivía Florencia, a finales de ese año, condujo a la caída del sistema de gobierno republicano, régimen del cual él era funcionario, y a la implantación del régimen político de la familia Médicis. Lo cual, también como ya se ha anotado, acarreo consecuencias personales para el florentino: el alejamiento de los cargos públicos, la cárcel, la tortura y el exilio. Una vivencia personal que Maquiavelo relatará dolorosamente, a familiares y amigos, en numerosas cartas como se evidencia, por ejemplo, en su correspondencia con su amigo Francesco Vettori y con su sobrino Juan Vernacci.

Su presente histórico y su trágica experiencia personal son el contexto desde el que Maquiavelo redacta sus escritos políticos. Un entorno que se encuentra configurado por la tensión entre dos tendencias opuestas de la actividad política, o del ejercicio del gobierno, que se inaugura un poco antes del Renacimiento italiano: el gobierno sin límites y el gobierno limitado. Dos “estilos del ejercicio del gobierno”²⁸ que se van a convertir en paradigmáticos, y al mismo tiempo rivales en sus distintas formas históricas, desde su surgimiento hasta nuestros días. Por supuesto que hablar en Maquiavelo de “estilos del

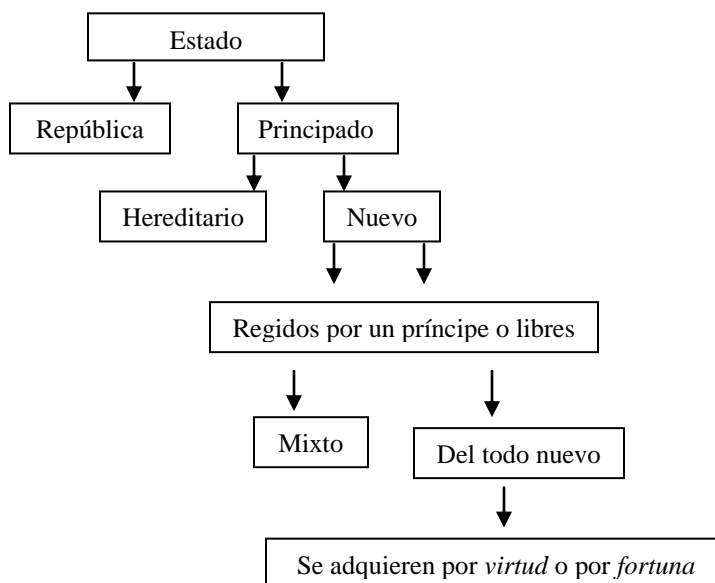
²⁸ Tomamos, aquí, esta expresión en préstamo de Michael Oakeshott. Según lo dice este filósofo inglés en *La política de la fe y la política del escepticismo*: “un estilo del ejercicio del gobierno” indica el carácter de “la práctica de la gobernación” y “cómo se ha entendido esa práctica”. Por eso, no es del todo descabellado asimilar la idea que tiene Maquiavelo de lo que es un régimen político con lo que Oakeshott llama un “estilo en la actividad de gobernar” (Oakeshott, 1998).

ejercicio del gobierno” implica, en cierto sentido, hablar de estilos o tipos de Estado. Pues, como bien lo han mostrado las investigaciones de Felix Gilbert (1984: 177-178) y de Quentin Skinner (2004: 368-413), por la época en la que Maquiavelo escribió la palabra Estado –*stato*– no era nueva. Según Gilbert la palabra *stato* “ya había sido frecuentemente usada en la literatura política italiana del siglo XV para significar el poder y el aparato de poder de un gobernante o de un grupo de gobernantes; por ejemplo, *lo stato de’ Medici* y *lo stato di Francesco Sforza*” (Gilbert, 1984: 177). En este sentido, los trabajos de Gilbert y Skinner coinciden en sostener que el significado de la palabra Estado, en la época del Maquiavelo, era “flexible”. En algunos casos la palabra *stato* se usaba para designar “el estado o posición de un rey o reino”, en otros para referirse al “estado o posición” de alguien como un “gobernante efectivo de sus territorios”, otras veces para hacer mención de “formas particulares de gobierno” e, incluso, de “régimen dominante”. O, como en algunas ocasiones la usa Maquiavelo, para aludir a “las instituciones de gobierno y a los medios de control coercitivo orientados a preservar el orden dentro de las comunidades políticas” (Skinner, 2004: 377). Sin embargo, como lo reconocen Gilbert y Skinner, Maquiavelo es el autor del renacimiento italiano que más clara y decididamente tendió a usar la palabra *stato* en un sentido más próximo al uso moderno, es decir, en un sentido más abstracto (Gilbert, 1984: 178). Según Skinner:

De todos estos escritores de libros de consejos, es Maquiavelo en *El Príncipe* quien muestra la más consistente disposición de distinguir las instituciones de *lo stato* de quienes están a cargo de ellas. Él piensa los *stati* como poseedores de sus propios fundamentos, y habla en particular de cada *stato* como poseedores de sus propias leyes, costumbres y ordenanzas. Él tiende, en consecuencia, a hablar de *lo stato* como a un agente independiente, y lo describe como capaz, entre otras cosas, de elegir cursos de acción y de apelar a la lealtad de sus ciudadanos en épocas de crisis. Como deja claro en varios momentos, Maquiavelo no cree estar discutiendo apenas, en *El príncipe*, sobre el modo en que los príncipes deberían comportarse. También se ve a sí mismo escribiendo, en términos más abstractos, sobre el arte del gobierno (*dello stato*) y sobre *cose di stato* o asuntos de estado (Skinner, 2004: 378).

De todas maneras, cuando en *Il Príncipe* el ex-secretario florentino afirma que “todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados”, no podemos dar por descontado que lo que estaba

haciendo era describir la realidad en la que él habitaba. En esos renglones, con los que inicia el capítulo primero de *Il Principe*, no sólo usa el término *stato* para comprender en él a las distintas estructuras políticas conocidas en la realidad sino que, además, ya no recurre a la tipología construida por los antiguos pensadores políticos. Antes que usar la tripartición clásica aristotélico-polibiana, muy conocida para la época –monarquía / aristocracia / democracia y sus correspondientes degeneraciones, tiranía / oligarquía / olocracia–, construye una clasificación taxativa en donde el *principado* corresponde a la monarquía (hereditaria, nueva o mixta) y la *república* contiene tanto a la aristocracia como a la democracia. Una tipología que describe la realidad política de su tiempo. De esa clasificación bipartita se va a valer a lo largo de todas sus reflexiones y sus escritos para el análisis político, nunca la va a abandonar, salvo en el capítulo 2 del libro I de *I Discorsi* cuando recurre a la teoría de la *anaciclosis* de Polibio con el fin de “esclarecer cuáles fueron los ordenamientos jurídicos de la ciudad de Roma, y mediante qué circunstancias la llevaron a su perfección”. En este sentido, en *Il Principe* se dedica al análisis del principado, a discutir “cómo estos principados se pueden gobernar y mantener” (TO –*Il Principe*: 258), y deja a un lado el tratamiento sobre las repúblicas, que serán su objeto de estudio en *I Discorsi*. Su análisis sobre el principado parte de una clasificación general entre lo que él llama principados *hereditarios* y *nuevos*. Los hereditarios podríamos comprenderlos desde lo que Weber llamó la “dominación tradicional” (1977), Maquiavelo dice: “de los cuales la sangre de su señor ha sido en ellos príncipe por largo tiempo” (TO –*Il Principe*: 258). Los nuevos, que pueden ser del todo nuevos o mixtos, desde lo que Weber definió como la “dominación carismática” (1997), el autor dice: “como miembros añadidos al Estado hereditario del príncipe que los adquiere” (TO –*Il Principe*: 258). La distinción entre principados nuevos y mixtos habla, por un lado, de una total innovación política a capricho del innovador o caudillo y, por otro, de un Estado conquistado que no puede ser transformado del todo a voluntad del gobernante, lo cual implica una sutil maniobra de manejo político para no poner en riesgo la conquista. A esta clasificación se agrega un detalle más: ese tipo de principados nuevos pueden estar acostumbrados a vivir bajo un príncipe o en libertad, y se los puede adquirir con armas propias o ajenas, o por *virtù* o por *fortuna* (TO –*Il Principe*: 258).



Esta clasificación pone en evidencia la renuncia, en *Il Principe*, al estudio de las repúblicas y de los principados hereditarios y, de paso, la fascinación del autor por los principados nuevos, por el tipo de “dominación carismática”. La atracción por este tipo específico de régimen político tiene su explicación en que él representa un reto teórico y práctico para su teoría política. A juicio de Maquiavelo, en lo que tiene que ver con la técnica de *adquirir, gobernar y conservar* el Estado, es en los *principados nuevos* donde se incrementan todas las dificultades: “digo, pues, que en los Estados hereditarios y acostumbrados a la sangre de su príncipe es bastante menor la dificultad de mantenerlos que en los nuevos” (TO *–Il Principe*: 258). Para conservar los principados hereditarios sólo se requiere una habilidad normal, basta con que el gobernante respete los *ordenamientos* de los antepasados y que se adapte a las nuevas situaciones políticas de cada día. En cambio, para adquirir, gobernar y conservar un principado nuevo se requiere una extraordinaria habilidad *–virtù–* dado el número de variables que pueden entrar en juego y que dificultan la empresa, lo cual implica tener en cuenta circunstancias muy concretas como: a) si se trata de un Estado del todo nuevo o mixto; b) si ese Estado está acostumbrado a vivir bajo un príncipe o en libertad; c) si es de la misma provincia y lengua o no lo es; d) si se cuenta con el poder suficiente para conquistarlo o no; e) cómo se dan las relaciones con los más potentes y los menos potentes del lugar; f) el modo en que es gobernado el Estado: a la manera oriental (como el del Turco) o al modo occidental (como el del rey de Francia); g) la naturaleza de los pueblos o

del sometido (TO *–Il Principe*: 258 a 264); h) si se trata de un principado del todo nuevo se debe considerar el grado (mayor o menor) de la *virtù* del gobernante, pues:

[...] se debe considerar que no hay cosa más difícil de intentar y de éxito más dudoso, ni más peligrosa de manejar, que ponerse a la cabeza para introducir ordenamientos nuevos. Porque el innovador tiene por enemigos a todos los que de los ordenamientos viejos sacaban provecho, y tiene como defensores tibios a todos los que de los ordenamientos nuevos sacarían provecho (TO *–Il Principe*: 264 a 265).

Y, finalmente, i) si “estos innovadores son capaces de afirmarse por sí mismos, o si dependen de otros” (TO *–Il Principe*: 265). El principado nuevo es el objeto privilegiado de estudio de la teoría política de Maquiavelo no sólo porque a él lo domina una fuerte inclinación a pensar en contextos donde “se incrementen al máximo las dificultades” (TO *–Discorsi*: 102 a 104) sino, también, porque en el estudio de la naturaleza de ese particular régimen político, en la lógica de las leyes que lo gobiernan, está la respuesta a la caótica e inestable situación política de Italia. De este modo, como se señaló en el capítulo anterior, *Il Principe* puede ser pensado como un tratado en el que el ex-secretario florentino encara la labor de construir una respuesta más acabada y eficaz a un problema político sobre la libertad que él logró aislar: “de qué modo, en las ciudades corrompidas, se puede mantener un estado libre, si existe, o establecerlo, si no existe” (TO *–Discorsi*: 102 a 104). En *I Discorsi*, refiriéndose a este problema, afirma que se trata de una empresa difícil sobre la que es “casi imposible dar reglas, porque es necesario proceder según los grados de la corrupción” –“*secondo i gradi della corruzione*”– (TO *–Discorsi*: 102). Sin embargo, en el supuesto de una ciudad corruptísima, donde se incrementen al máximo las dificultades –“*donde verrò ad accrescere più tale difficoltà*”–, el mejor remedio consiste en crear “nuevos ordenamientos”, pues las meras leyes y el antiguo orden no bastan para frenar la corrupción generalizada, es decir, la total pérdida de las libertades ciudadanas. Esto supone que quien asuma semejante tarea debe tener en cuenta que le es necesario tender más hacia el Estado regio –“*lo stato regio*”– que hacía el Estado popular –“*lo stato popolare*”–, pues cuando el hombre se ha vuelto malo las leyes no son frenos adecuados para corregir su insolencia (TO *–Discorsi*: 102 a 104). Cuando Maquiavelo piensa en la Italia de su época el supuesto de un Estado que ha caído bajo la dominación más extrema, es decir, que está

totalmente corrompido se convierte, para él, en un hecho político real y casi original en la historia, pues ni siquiera las hazañas de Cleómenes o Rómulo se produjeron en contextos tan extremos (TO –*Discorsi*: 102 a 104). En *Il Príncipe* la situación de Italia es descrita así:

[...] más esclava que los hebreos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin jefe, sin orden, golpeada, expoliada, lacerada, saqueada [...] De modo que, habiendo quedado como sin vida, espera quién podrá ser aquel que sane sus heridas, y ponga fin a los saqueos de Lombardía, a las exacciones del Reino y de Toscana, y que la cure de esas llagas tuyas que desde hace tanto tiempo se han vuelto fístulas (TO –*Il Príncipe*: 296 a 298).

Esta coyuntura, según Maquiavelo, es la que ofrece la ocasión perfecta para un *principe nuovo*, “un hipotético hombre de providencia” según la expresión de Gramsci (1984: 144), que con su agencia, acompañada de unas extraordinarias cualidades políticas y militares, acabe con el “*barbaro dominio*” (TO –*Il Príncipe* 296 a 298). Tarea bastante difícil en una realidad política como la italiana y europea, en la que el *principe nuovo* tiene que enfrentarse a una compleja trama de conflictos de poder entre el pueblo –*il popolo*–, los señores feudales –*i grandi*– y los potentados extranjeros –*barbari*–; intereses a los que el nuevo príncipe no puede oponerse o desconocer sin correr ningún riesgo. De tal modo que la única forma de conservar su conquista consiste en dominar, por sus propios medios, esas distintas fuerzas en pugna hasta lograr el control absoluto sobre ellas. Esta lógica de la lucha por el poder, y las estrategias que permitirían que un *principe nuovo* logre concentrarlo todo en su persona, ha sido leído por algunos intérpretes, entre ellos Gramsci, como el esfuerzo teórico de Maquiavelo “por poner término a la anarquía feudal” italiana con la monarquía absoluta unitaria (Gramsci, 1984: 22). De acuerdo con el teórico marxista “sobre Maquiavelo influye el ejemplo de Francia y España” (Gramsci, 1984: 21), al punto de que el ex-secretario “considera que tan grande es la necesidad del Estado unitario nacional que todos deberán aceptar que para el logro de este elevadísimo fin se empleen los únicos medios idóneos” (Gramsci, 1984: 21).

Pero más allá de esta lectura de Gramsci, no se puede dejar pasar de lado que para Maquiavelo al rey de España, Fernando de Aragón, a pesar de sus grandes hazañas “se lo debe llamar casi príncipe nuevo” –“*si può chiamare quasi principe nuovo*”– (TO –*Il*

Principe: 291). Es decir, es poco menos que el referente que él tiene en mente en su pequeño opúsculo. De otra parte, si bien el autor reconoce, en un despacho escrito para la república de Florencia durante su tercera misión ante el Estado francés en 1510, que “los reyes y la corona de Francia son hoy más fuertes, ricos y poderosos que jamás” gracias a su unificación (E.P.B., 40-41), él no deja de advertir en *Il Principe* que esa unidad es bastante frágil e inestable, pues: “el rey de Francia está puesto en medio de una multitud de antigua data de señores, en ese estado reconocidos y amados por sus súbditos”, señores que “tienen sus preeminencias” y que el rey no puede “quitárselas sin peligro suyo” (P, IV, 28-29). Lo anterior nos lleva a pensar que el ex-secretario florentino se encontraba bastante lejos de equiparar su principado nuevo con las nacientes monarquías absolutas de España y Francia y que, por lo tanto, su intención no estaba centrada en comprender a plenitud la naturaleza de esos Estados, ni mucho menos recomendarlos como solución para la crisis política de Italia. Más bien cabe pensar, como ha sostenido Pocock, que:

Il Principe no es un manual al servicio de los reyes –por mucho que algunos lo hayan considerado de excepcional interés– o un tratado sobre la “monarquía absoluta”. Un monarca absoluto como el rey de Fortescue reinaba *regaliter tantum*, y se caracterizaba por su relación con un cuerpo de leyes que formaban parte del complejo sistema de su propia legitimación. El “príncipe nuevo” (*principe nuovo*) se encontraba completamente privado de cualquier legitimidad y, en consecuencia, no podía ser lo que nosotros llamamos un rey (Pocock, 1975: 159).

Esto permite inferir que la teoría sobre el principado nuevo implicaba la idea de un dominio más férreo, brutal e insidioso, al que las incipientes monarquías absolutas de la época no habían alcanzado a llegar. Por lo cual, según el autor, le resulta imperativo al *principe nuovo* que:

[...] organice todo de nuevo en aquel Estado, por ejemplo, instituyendo en la ciudad nuevas formas de gobierno con nuevos nombres y autoridades con nuevos hombres, haciendo a los ricos pobres y a los pobres ricos, como hizo David cuando llegó a ser rey [...]; edificando, además, nuevas ciudades y destruyendo las edificadas, cambiando a los habitantes de un lugar a otro, y, en resumen, no dejando ninguna cosa intacta en aquella provincia, de modo que no haya cargo, ni orden, ni estado, ni riqueza cuyo poseedor no la reconozca como proveniente del príncipe (TO – *Discorsi*: 109).

Este tipo de Estado que el ex-secretario florentino imagina, y recomienda en *Il Principe* como solución para la crisis política de Italia, es un régimen político que no ha existido ni ha sido conocido en el mundo europeo. Se trata de una construcción puramente conceptual, normativa. Lo que hace Maquiavelo con su hipotético *principe nuovo* es superar la propia experiencia italiana y europea de su época, y suponer la posibilidad de un Estado capaz de acumular un poder tan ilimitado que le permita ejercer un dominio de una eficacia y eficiencia nunca antes vista en la historia política de occidente. Es como si hubiese alcanzado a prefigurar el concepto de Estado de Weber, en donde el gobernante:

[...] ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquellos por derecho propio, y colocándose así mismo, en lugar de ellos, en la cima suprema” (Weber, 1977: 1059 a 1060).

Ese supuesto Estado implica, para el ex-secretario, un estilo de gobierno más parecido al del Turco que al del rey de Francia, donde “uno” es príncipe y “todos” los demás son siervos, pues estos Estados: “[...] tienen a su príncipe con más autoridad; porque en toda su provincia no hay alguien a quien se reconozca como superior sino a él; y si obedecen a algún otro, lo hacen como ministro y funcionario, y no le tienen ningún amor particular” (TO –*Il Principe*: 262). Los procedimientos de este tipo de Estado terminarían siendo tan inhumanos –“*crudelissime*”–, y tan apartados de toda “vida cristiana” y “humana” –“*non solamente cristiano, ma umano*”–, que él recomienda a los hombres evitar emplearlos –“*debbegli qualunque uomo fuggire*”– y aconseja que, antes de tomar ese camino, es preferible “vivir como un particular que como un rey” –“*volere piuttosto vivere privato, che re*”– (TO –*Discorsi*: 109). Visto así, no sólo es que el ejemplo de la monarquía absoluta, francesa y española, influyó sobre el autor. También resulta pertinente afirmar que Maquiavelo pudo haber influido, sin proponérselo, en algún modo, con su conceptualización del principado nuevo, sobre la formación y la transformación de los Estados modernos. La experiencia política moderna, desde el siglo XVI hasta nuestros días, nos ha mostrado los niveles de concentración del poder que han llegado a alcanzar los Estados, o los gobernantes, y los procedimientos cada vez más inhumanos de los que se han

valido para conquistar ese poder y mantenerlo. Desde Maquiavelo, ha advertido Raymond Aron, las destrezas para la conquista y el ejercicio del poder se han refinado constantemente, se han racionalizado cada vez más, “lo que dependía de la improvisación racional, de la espontaneidad, en adelante es objeto de estudios científicos, fundamentos a su vez de prácticas bien reflexionadas” (1997: 67). Una de las experiencias más dramáticas en la que vino a parar este tipo de transformación del Estado moderno fue, como algunos lo han señalado, el totalitarismo (Lefort, 2004).

Pero si, en algún sentido, la lectura de *Il Principe*, desde la óptica de las técnicas para la consolidación del poder político ilimitado, pudo haber opacado su intención en este opúsculo de advertirnos lo que implica la pérdida de la libertad y lo difícil, doloroso y oneroso que es para un pueblo la tarea de recuperarla, en *I Discorsi* no hay nada que pueda ocultar su intención de promover la defensa de las libertades ciudadanas y un estilo de gobierno limitado, acorde con estas libertades, del que sabemos fue un apasionado defensor. Aron sintetizó en líneas magistrales este doble y antitético aporte del pensamiento político del florentino, según él:

Para fundar un Estado, para restaurar un régimen corrompido, para dar una constitución a un pueblo decadente, resultan inevitables las medidas extremas. Pero el ideal sigue siendo la República, la ley, un pueblo virtuoso, el tumulto de la plaza pública. Como no cree que ningún hombre sea capaz de no abusar del poder absoluto, recomienda, como los liberales, contener el poder mediante el poder, y preferir la imperfección y la inestabilidad de los regímenes que viven de las querellas confesadas al orden engañoso de la tiranía de uno solo o de pocos [...] El pesimismo protege de las ilusiones y no hay profeta sin ilusiones (1997: 70-71).

Esa postura desconfiada hacia el poder social y político y hacia quienes lo ostentan se encuentra desarrollada, tal como lo indica Aron, en la teoría republicana de Maquiavelo. Para él la *república* y el *principado* son dos estilos opuestos en el ejercicio del gobierno del Estado, lo que hace que tengan “como distintos principios, diversas leyes y ordenamientos” (TO –*Discorsi*: 78 a 80). En *I Discorsi*, a diferencia de *Il Principe*, Maquiavelo escribe con la decidida intención de dejar bien en claro la diferencia entre estos dos regímenes y la superioridad de uno sobre otro. Uno de los criterios que usa Maquiavelo para diferenciar el

principado de la república consiste en afirmar que el primero es un “régimen de no libertad” mientras que el segundo es un “régimen de libertad”. En el principado el gobierno está interesado solo en promover el “bien particular” del gobernante; en la república el gobierno dispone todo para realizar el “bien común”, o sea para hacer posible la “vida libre”. Un afirmación de esta naturaleza no podía estar tan abiertamente declarada en la pequeña obra dedica a Lorenzo de’ Medici. La valoración que hace del régimen político republicano muestra su decidida inclinación por un ejercicio del “gobierno limitado”, y su desafección por un ejercicio ilimitado del poder político. Su predilección por los “regímenes de libertad” se fundaba en la experiencia de las ciudades-estado italianas “dotadas de constituciones escritas que garantizaban su propio sistema de elección y autogobierno” (Skinner, 1995: 70). Sin embargo, aunque estas estructuras políticas resultaban novedosas, sobre todo en un mundo dominado por regímenes principescos como el de los Medici o por la idea de que el poder político derivaba de Dios y su forma perfecta se consolidaba en la monarquía hereditaria, de todas formas seguían teniendo una fuerte herencia medieval. Las ciudades-repúblicas italianas, en las que se inspiraba el ex-secretario, se erigían sobre un tipo de gobierno popular que tomaba como principio fundamental el que los cargos públicos fuesen electivos y se desempeñaran sólo durante periodos de tiempo estrictamente limitados. Según Paul Larivaille, se trataba de una complicadísima organización política en la que “la rápida rotación de los cargos, la imposibilidad de una reelección inmediata, el sufragio de los electores y el posterior sorteo eran ciertamente un escudo contra la instauración de un poder personal” (Larivaille, 1990: 22). Pero, de todas formas, ese tipo de sistema electivo se encontraba muy alejado, todavía, de los sistemas electorales modernos; y, además, “estaba reservado a los varones que fueran cabeza de familia, los cuales también tenían que demostrar que tenían propiedades devengadoras de impuestos dentro de la ciudad y que habían nacido en ella” (Skinner, 1995, 73).

No obstante, lo que resultaba inspirador para el autor de ese “estilo de gobierno” era su *intrínseca limitación del poder político* que garantizaba que aquellos que lo ejercieran no llegaran a adquirir una posición superior al del resto de ciudadanos, con el cual pudieran dominarlos. De todas maneras, sería un error suponer que esa idea del “gobierno limitado”

se pueda identificar plenamente con las teorías constitucional y liberal modernas sobre los límites al poder político. Pero, lo que si es cierto es que, además del ejemplo de las ciudades-república italianas, que probaban en los hechos que el gobierno limitado o los “regímenes de libertad” no eran una fantasía utópica, el autor sustentaba este ideal en el recuerdo de la antigua Roma republicana. Una Roma celebrada por Tito Livio, Cicerón, Plutarco y Polibio y que él propuso en los tiempos modernos como el mejor modelo para aquellos que tuvieran el propósito de *vindicar la libertad* de las asechanzas de los poderosos.²⁹ Roma se convertía así en el mejor ejemplo de que el régimen político más perfecto es la república, pues la libertad, tal como lo había advertido Cicerón, sólo está garantizada allí donde “la potestad suprema es del pueblo” (Cicerón, 1998: 67). El ejemplo de la Roma antigua también le servía para argumentar su predilección por el “gobierno limitado” a través de una ley histórica. Según él, en contraposición a los pueblos que han estado o están sometidos a regímenes tiránicos, los que han estado gobernados por repúblicas “consiguen enormes beneficios” pues los hombres pueden construir sus familias con mayor libertad y seguridad y, por medio de su virtud, acceder a las magistraturas, además de que: “las riquezas se multiplican en mayor número, tanto las que provienen de la agricultura como las que proceden de las artes, pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar” (TO –*Discorsi*: 148 a 151). Esta relación entre la *libertad* y los *beneficios*, como ya antes lo hemos señalado, es una especie de regularidad develada por las lecciones de la historia a través de muchos y recurrentes *ejemplos* que ponían en evidencia las razones del amor que los pueblos del mundo antiguo tenían a la libertad, de su afición a *vivir libres*, y de los peligros a los que se sometieron por conservarla o recuperarla (TO –*Discorsi*: 148 a 151). Esa ley es la que, según él, explica los “daños” que los principados les infligen a los pueblos; pero, al mismo tiempo, la que le permite, usando sus acostumbradas generalizaciones, prescribir el estilo de gobierno republicano como superior al principesco.

De esta forma, evocando un pasado glorioso, leyendo a los clásicos y usando un vocabulario político heredado de los antiguos en tiempos de incertidumbre, donde nuevos

²⁹ En el diálogo *Sobre la república* Cicerón sostiene que “[...] la república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominado de los reyes o de los senadores, en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la prepotencia de los nobles” (Cicerón, 1998: 68).

poderes ilimitados estaban poniendo en jaque la libertad cívica que se había construido en las ciudades-república, Maquiavelo se convierte en un teórico de la libertad. La lección que él quiere transmitir es la de que el mayor obstáculo a la libertad está en el poder político ilimitado. Ésta es al tiempo una advertencia: si permitimos que el poder del Estado, el de sus titulares o el de algunos de nuestros conciudadanos crezca desmedidamente podemos estar seguros de que vamos a perder nuestra libertad. Con esto él ayuda a promover otro rasgo recurrente y dominante de nuestro pensamiento político: la insistencia en el llamado a la necesidad de establecerle límites al poder político. Esta es una de sus más importantes contribuciones a la historia de la teoría y la práctica del gobierno. Es esta dimensión de su pensamiento la que ha cobrado un inusitado interés en muchos estudiosos de la democracia moderna, y la que le ha servido de inspiración a aquellos que se han declarado enemigos de del despotismo y los regímenes autoritarios. En cierto sentido, Maquiavelo es un intérprete de la antinomia en la que se instalaban los tiempos modernos, la lucha incesante entre dos estilos de gobierno: uno que no reconoce límite alguno a sus funciones y otro que es capaz de detenerse ante un límite concreto porque reconoce que eso que está más allá de ese límite se sitúa por fuera de su ambición de normación. Una lucha que terminó transformándose en lo que Michael Oakeshott denominó como las dos tendencias entre las cuales “han fluctuado nuestra actividad gubernamental y nuestra comprensión de lo que es propio del gobierno”: la política de la fe y la política del escepticismo (1998: 48).³⁰

4.3 Libertad y Estado, o el problema de la dinámica social

La tensión entre las dos tendencias opuestas del ejercicio del gobierno señala que Maquiavelo no trabaja con una representación del Estado como un sistema político estático. Pero en *I Discorsi* su análisis de las mutaciones –*mutazione*– o cambios del Estado quedan reducidas, casi siempre, sólo a dos alternativas: “[...] o de república en tiranía o de tiranía en república” (TO –*Discorsi*: 198). Esta concepción dinámica del Estado es una derivación

³⁰ Por *política de la fe* Oakeshott entiende “el acto de gobernar como una actividad ilimitada”, “un gobierno omnícompetente”, “minucioso y vigilante”, ocupado “de la dirección incansable de todas las actividades de los gobernados” y guiado por “una condición mundana de la perfección” que el gobierno debe promover o imponer de cierta forma. Por *política del escepticismo* entiende “la actividad del gobierno judicial”, que tiene en cuenta la “economía en el uso del poder” y que “la conducta del gobierno siga leyes conocidas y establecidas, así como un sistema de derechos ligado y, en realidad, derivado históricamente de medios de reparación fáciles de manejar”, es decir, una actividad del gobierno en donde “el poder concentrado en su función no está al alcance de quien quiera promover o imponer su proyecto preferido” (1998 : 54 a 61).

de la manera como el autor se representa la realidad política como un mundo en constante movimiento. De la misma manera, su comprensión de la sociedad tampoco arriba a una concepción estática u homogénea. Más bien, su intención consiste en señalar que la realidad social es un espacio de permanente desorden, tensión y cambio. Y, desde esa representación de lo social, se dispone a preguntar cuál puede ser la estructura política capaz de contener un mundo así y, al tiempo, sobrevivir en él. Esto simplemente muestra que para él, como ya se ha señalado, la realidad en la que tiene que sobrevivir el Estado es un mundo de permanente inestabilidad política (TO –*Discorsi*: 84 a 87). Esta es la idea de la que Maquiavelo parte para formular su concepción sobre el Estado. La enuncia constantemente en sus escritos, como en su *Istorie fiorentine* cuando dice que:

Suelen muchas veces las provincias en sus múltiples vicisitudes, pasar del orden al desorden y, luego, del desorden al orden porque, como la naturaleza no ha dado a las cosas terrenas el poder detenerse, cuando estas llegan a la cima de su perfección, al no tener ya posibilidad de llegar más alto, no les cabe otro remedio que declinar (TO –*Istorie fiorentine*: 715 a 716).

El movimiento del que habla el florentino no se desarrolla de manera lineal. El sentido más recurrente del que se vale para representarse el cambio de las cosas humanas es el cíclico. Usa esta representación del tiempo para referirse a lo que considera que es la pauta histórica del cambio social y político. En esto es un deudor de los clásicos, en especial de la teoría de la *anaciclosis* expuesta en el libro VI de las *Historias* de Polibio. Una teoría con la que el historiador de Megalópolis explica las causas por las cuales las distintas formas de gobierno o constituciones políticas se suceden unas a otras en un proceso cíclico de engrandecimiento y corrupción (Polibio, 1999: 232-306), y que Maquiavelo sigue casi al pie de la letra en el capítulo 2 del Libro I de *I Discorsi*, salvo por unos pequeños detalles. Guiado por esta idea, pensaba que el movimiento de las cosas humanas tenía su origen en las regularidades de la historia y en la naturaleza humana. Estas causas de la inestabilidad eran dificultades objetivas que el sabio político tenía que descubrir y saber afrontar. Desde luego que todas tenían su grado de complejidad, unas eran menos controlables que otras. Pero aun así, todas estas causas no eran más que elementos o fenómenos de carácter natural. Tan naturales como las pasiones humanas, las cuales eran para él una de las más importantes razones de la dinámica social. Desde esta perspectiva consideraba que el

choque de las pasiones humanas, sobre todo de la *ambición*, era un motivo permanente del desorden y la división social y política. En *I Discorsi*, al analizar los escándalos que en Roma causó la ley agraria, inicia recordando una antigua sentencia según la cual los hombres acostumbran, de manera inconsecuente, a “lamentarse del mal y hartarse del bien”, lo que los lleva a luchar cuando no por necesidad por pura ambición. Según el autor la causa de todo esto es que:

[...] la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra (TO *-Discorsi*: 119 a 120).

El deseo humano, que es infinito, encuentra un límite objetivo en las capacidades que tenga un hombre para realizarlo. De esta antinomia surgen la insatisfacción permanente y la ambición, que al querer realizarse choca con las ambiciones de los otros hombres. Con esto, Maquiavelo parece haber encontrado una pauta recurrente del obrar humano, una especie de patrón capaz de llevarlos a obrar, en todos los tiempos, guiados por la misma pasión. Se trata de un principio natural y universal que revela una igualdad natural entre los hombres. De esta manera, la *naturaleza humana* se muestra, para él, contradictoria en los hechos, conflictiva: lleva a los hombres a la contradicción y a la división en el plano político y social. Hace que el hombre devenga un enemigo para el hombre y que de esa enemistad surja la inseguridad y la guerra, pues “los hombres, deseando no temer, comienzan a hacer temer a los otros, y aquella injuria que quieren ahuyentar de sí la dirigen contra otro, como si fuera necesario ofender o ser ofendido” (TO *-Discorsi*: 128 a 129). Tal vez por eso Maquiavelo recomendaba a los hombres de Estado presuponer, por pura prudencia, que “todos los hombres son malos” (TO *-Discorsi*: 245 a 246); y que tuvieran siempre presente que las lecciones de la historia nos muestran que lo natural, lo permanente, lo real en términos políticos y sociales era el conflicto y no la paz o la armonía. Por eso mismo afirma que: “[...] todo aquel que se haga ilusiones de que un Estado pueda mantenerse absolutamente unido se engaña mucho en esa esperanza” (TO *-Istorie fiorentine*: 792 a 793).

De esta forma, Maquiavelo no presupone, para formular su concepción de Estado, la idea de que la sociedad sea un todo ordenado, homogéneo o que se caracterice primordialmente por una identidad de intereses. Todo lo contrario, siempre que piensa la realidad social y política se la representa inmersa en una permanente lucha de intereses. Y describe esta tensión como una contradicción social entre los distintos grupos sociales (TO –*Discorsi*: 82 a 83). O entre las distintas clases sociales que existen en todos los Estado y que se contraponen en los intereses o los fines que persiguen y en los medios con que cuentan para realizarlos; clases que también se diferencian por la disposición que cada una tiene para la vida civil. El resultado de esta dinámica social es, para él, la desunión y la división política permanente en el interior de cualquier Estado. A propósito de esto, Macpherson, en *La democracia liberal y su época*, llegó a sugerir que:

[...] al contemplar los modelos de democracia –pasados, presentes y posibles– debemos estar muy atentos a dos cosas: lo que presuponen acerca de toda la sociedad en que ha de actuar el sistema político democrático y lo que presuponen acerca del carácter esencial de las personas que han de hacer que funcione el sistema (2003: 15).

Si apelamos a esta recomendación de Macpherson bien podríamos decir que Maquiavelo, para elaborar su concepción de Estado, parte de la presuposición de que el hombre no es propiamente un animal social por naturaleza sino, más bien, un ser con profundas inclinaciones asociales y egoístas. Y que, además, parte de la idea de una sociedad dividida en clases³¹ de ciudadanos, en grupos de interés antagónicos que entran en lucha por la realización de sus respectivos fines. Cuando el ex-secretario florentino describe al hombre se refiere a él, en términos generales, como un ser malo por naturaleza, ingrato, voluble, ávido de ganancia, simulador y disimulador, ambicioso y egoísta; un ser que es más propenso a pensar y a defender su propio interés que el interés de los demás, “porque los

³¹ El concepto de *clase* no tiene aquí el sentido y alcance que le asignó la teoría marxista sino un sentido más elemental. Como dice Macpherson: “Hay un concepto algo más flexible de clase, definida en su forma más sencilla en términos de ricos y pobres, o ricos, medios y pobres, que ocupa un lugar destacado en la teoría política de todos los tiempos, aunque en las teorías más antiguas (como la de Aristóteles) el criterio de clase era solo implícitamente la posesión de la propiedad productiva. Sin embargo, la opinión de que la clase, definida al menos implícitamente en términos de propiedad productiva, era un criterio importante de diferentes formas de gobierno, e incluso un determinante importante de las formas de gobierno que podían existir, era una opinión que sostenían Aristóteles, Maquiavelo, los republicanos ingleses del siglo XVII y los federalistas estadounidenses, mucho antes de que Marx hallara el motor de la historia en la lucha de clases” (Macpherson, 2003: 15).

hombres olvidan más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio” (TO –II *Principes*: 281 a 283). Esta manera de describir al hombre muestra que el supuesto antropológico y social del que parte el autor es más cercano a la tradición política liberal que a la del humanismo cívico, es decir, más cercano a pensadores como Hobbes y Kant que a Platón o Aristóteles. Si quisiéramos un referente más aproximado de este supuesto bastaría con examinar el famoso ensayo de Kant *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, de 1784, en el cual el filósofo alemán va a suponer que lo propio de la naturaleza humana es la *insociable sociabilidad* y que el orden social y el Estado son el resultado del conflicto entre los hombres. Según lo dice Kant:

Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir” (Kant, 1992: 46 a 47).

La sociedad dividida en clases de ciudadanos y un modelo de hombre con profundas tendencias asociales son las ideas sobre los cuales el autor construye su concepción de Estado. Estas ideas fundamentales son la expresión, para el autor, de una realidad histórica recurrente e ineludible en la que tiene su existencia cualquier orden político, y que no se puede desconocer. A partir de esta recurrencia histórica Maquiavelo se propone argumentar que el Estado es una construcción racional, pero no un orden racional preconcebido que se deba imponer sobre la sociedad y los hombres, haciendo que ella o estos se adapten forzosamente a él. Más bien, su intención es describir una dinámica social e histórica que puja por la construcción de un orden político perfecto. En este sentido, el ex-secretario lo que desea es mostrar que el Estado es un orden racional inmanente a la historia de los hombres y de los pueblos, una historia donde la constante ha sido la división social, la

lucha de clases, el permanente conflicto de intereses desde el cual el Estado aparece como el resultado ideal de esa insociable sociabilidad, no como una construcción extraña y ajena a ella. Es decir, que el Estado es producto de la agencia humana, es un resultado de la lucha por la libertad del hombre en el espacio social. Sin embargo, esa dinámica social también es capaz de conducir, según Maquiavelo, a una profunda inestabilidad política que puede reflejarse en una permanente oscilación en el estilo de gobierno; con la consecuencia de que el Estado puede variar, de forma súbita de un *régimen de libertad* a un *régimen de tiranía*. Esta peligro implica, para la teoría política del autor, la búsqueda de una estructura política o de un Estado capaz de frenar la inestabilidad producida por la natural e inevitable división social en la que viven los hombres.

Esta indagación, sobre el *mejor* régimen político, nos revela que para Maquiavelo la libertad era, también, un problema político de primer orden, un asunto de arquitectura política que podemos condensar en esta pregunta: ¿cómo es posible que un Estado libre pueda perdurar en el tiempo, estable y seguro, en una sociedad profundamente dividida? O, mejor aún: ¿cómo es posible que un conjunto de hombres con tendencias asociales, en los cuales puede llegar a primar más el interés particular que el común, que persiguen fines distintos y contrapuestos, puedan llegar a convivir por mucho tiempo en una misma sociedad y bajo un mismo Estado sin que unos dominen a otros, sin que se arrebaten su libertad, su vida y sus bienes de manera arbitraria y violenta? Este problema que se plantea Maquiavelo nos lo revela como un pensador más próximo a la tradición liberal que al pensamiento político antiguo y medieval. Aún más cuando John Rawls, uno de los más importantes teóricos liberales de finales del siglo XX, al definir el problema fundamental de su liberalismo político lo planteó prácticamente en la misma clave en la que Maquiavelo, en su momento, se planteó el problema de la estabilidad y la perduración en el tiempo de los sistemas políticos de libertad. Según Rawls, el problema del liberalismo político consiste en averiguar:

¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan

convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? (Rawls, 1996: 13).

Obviamente, reconociendo las diferencias en los contextos y en los modos de conceptualizar la realidad política y social, lo cierto es que la libertad aparece en Maquiavelo y Rawls como un problema perenne asociado a la pregunta por cuál es el mejor régimen político. Ahora bien, como respuesta a este problema el ex-secretario florentino argumenta que no cualquier orden político es capaz de frenar la inestabilidad política y producir la unidad en medio de la división. Un Estado que solo piensa en sí mismo, en su propio poder, o donde una clase social domine a la otra, donde el orden político se oponga a la libertad, es decir, a las ambiciones y a los fines de los hombres no es un régimen apto para durar por mucho tiempo. Según el autor, sólo un tipo de régimen político es capaz de superar la inestabilidad y tener una larga existencia, y ese sólo puede ser, como ya se dijo, aquel que se propone como fin satisfacer los deseos de los hombres y su realización. Uno de esas pretensiones naturales de los hombres, tal vez la más importante que ese tipo de Estado debe satisfacer, es la de la libertad (TO –*Discorsi*: 83 a 84). Por eso Maquiavelo piensa que el Estado debe tener como propósito ineludible garantizar que los ciudadanos no se dominen arbitrariamente entre sí, que unos no arrebaten la libertad a los otros. El Estado debe ser la garantía de la vida política libre. Él debe garantizar la libertad tanto interna como externa de sus ciudadanos, puesto que él también debe defender a los hombres del poder de otros Estados y de la amenaza que estos representan con respecto a las libertades ciudadanas.

Aún más, orientado por su tesis sobre la naturaleza de la dinámica social, termina por argumentar que el régimen perfecto es el que se corresponde con una estructura en constante transformación de sus *ordini*, de sus leyes e instituciones, acorde con las mudanzas de las circunstancias políticas y sociales. Es decir, un sistema político flexible, pues de no ser así su existencia sería extremadamente corta ya que la realidad en la que habita lo agotaría (TO –*Discorsi*: 213 a 214). Paradójicamente, la respuesta de Maquiavelo conduce a una conclusión inesperada: el Estado que garantiza la libertad de sus ciudadanos y hace un ejercicio limitado del poder es el más resistente y estable a los embates de la dinámica social y al paso del tiempo. Los sistemas políticos que contemporizan con las

circunstancias y los cambios sociales, son más fuertes y poderosos que los que hacen un ejercicio ilimitado de su poder y dominan arbitrariamente a sus ciudadanos. La clave está en la capacidad de adaptarse al libre juego de las tensiones y movimientos sociales. De la flexibilidad de su autoridad depende su éxito, especialmente en la tarea de evitar que la inestabilidad social lo supere y lo haga colapsar de un momento a otro, comprometiendo su propia libertad y la de sus ciudadanos.

4.4 La libertad y el cuerpo político

La conclusión de que los sistemas políticos que contemporizan con la dinámica social son los más resistentes a los efectos corrosivos del tiempo se puede explicar, en el autor, con base en su representación organicista del Estado. En varios y numerosos pasajes de su obra Maquiavelo se sirve de analogías, símiles y metáforas con las que compara el Estado con un cuerpo vivo, con un organismo viviente en el cual el mal convive con el bien, la salud con la enfermedad y se trasmutan la una en la otra. Como lo ha señalado Felix Gilbert, el uso de este lenguaje organicista por parte de Maquiavelo ha “dado lugar a la idea del Estado como un organismo vivo que abarca a los individuos como componentes integrados pero subordinadas” (Gilbert, 1984: 177). En este sentido, muchos intérpretes, entre ellos los que han defendido la tesis de que la idea de la libertad en Maquiavelo tiene un sentido positivo, han tomado el uso que este autor hace del lenguaje organicista como la prueba de que para Maquiavelo el Estado está por encima de los individuos y que, como lo manifiesta Prezzolini, entre otros, “la supervivencia es el principal afán del Estado” (Prezzolini, 1968: 16) sin importar la libertad de los ciudadanos. Sin embargo, nuestra tesis aquí es que es que afirmar esto es interpretar mal el uso que Maquiavelo hace en sus escritos políticos del lenguaje organicista heredado de su lectura de los clásicos.

Es innegable que en innumerables partes de su obra el ex-secretario florentino usa este tipo de lenguaje. En el capítulo 1 del libro tercero de *I Discorsi*, al referirse a las repúblicas, dice que: “[...] las que cumplen enteramente el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño (TO –*Discorsi*: 195 a 197). En el capítulo 49 del libro tercero de esta misma obra, donde habla de los méritos de Quinto Fabio, afirma que: “es inevitable, como otras veces se ha dicho, que cada día nazcan en una

ciudad grandes incidentes que hagan necesarios los servicios de un médico; y, cuanto más importantes son, conviene encontrar a un médico más sabio” (TO *–Discorsi*: 253 a 254). Y, en este otro pasaje, advierte que:

De donde nace que estos Estados hechos así ofrecen un poco de resistencia en sus fronteras, pero, cuando el enemigo los ha traspasado, ellos no tienen remedio alguno. Y no se dan cuenta, de que su modo de proceder es contrario a todo buen orden. Porque el corazón y las partes vitales de un cuerpo se han de tener armados, y no las extremidades de él; porque sin estas se puede vivir, pero lesionadas aquellas se muere: estos Estados tienen el corazón desarmado, y las manos y los pies armados. (TO *–Discorsi*: 190 a 191).

Estos recursos explicativos de Maquiavelo podrían leerse en términos de la adhesión del autor a una concepción organicista del Estado en la que no se toleran las acciones de las partes independientes de la totalidad, no se reconoce la distinción entre la esfera “privada” y la “pública”, y en la que se asume una concepción descendente del poder político donde manda la cabeza y no los miembros. A la manera como los han leído Prezzolini (1968), Villari (1984), Renaudet (1965) y Gautier-Vignal (1978), entre otros. Lo cierto es que este tipo de interpretación sigue pensando la retórica organicista de Maquiavelo desde la vieja tradición del organicismo de Aristóteles en donde “el todo es necesariamente anterior a la parte” y “la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo” (Aristóteles, 1993: 44). Sin embargo, esta lectura no tiene en cuenta que el organicismo del florentino, que es un pensador político de frontera, un teórico que vive en el límite de dos épocas y dos tradiciones de pensamiento, no tiene ni el sentido y ni las mismas implicaciones del de la tradición aristotélica. Su representación del Estado como un cuerpo político es de otra naturaleza. O, por lo menos, tiene la intención de introducir en el pensamiento político una idea distinta a la que había logrado hacer hegemónica la tradición aristotélico-tomista.

No se puede ocultar que, muchas veces, recurre a la antigua terminología política y que, desde ella, acude a la tradicional idea clásico-medieval del cuerpo orgánico para representarse el Estado. Lo compara con un árbol que tiene ramas y tronco (TO *–Discorsi*: 151); se refiere a éste como a un cuerpo que tiene corazón, órganos y extremidades, y que no puede vivir sin ellas (TO *–Discorsi*: 190 a 191); a veces lo compara con un cuerpo

enfermo, que ha perdido la cabeza (TO *-Discorsi*: 101 a 102); o con uno que requiere de los servicios de un médico capaz de recuperarle la salud (TO *-Discorsi*: 195). También es cierto que él nunca desarrolló una teoría acabada de esta idea. El uso del lenguaje organicista, que lleva a comparar el Estado con un organismo vivo que desarrolla un natural e inevitable ciclo de génesis, florecimiento y declinación, propenso a sufrir males y enfermedades capaces de corromperle su cuerpo y causarle una muerte prematura, al igual que las recurrentes comparaciones del saber político con la ciencia médica, es simplemente una metáfora, una suerte de recurso heurístico con el fin de sugerir una comparación y facilitar la comprensión de lo que trataba de decir. Él simplemente encontraba similitudes sugerentes entre los fenómenos orgánicos y los sociales que le permitían explicar más fácilmente sus observaciones. De acuerdo con esto, su comparación entre la sociedad política y el cuerpo vivo es un modo de explicar que así como en éste está presente la salud y la enfermedad que amenaza con destruirlo, analógicamente, en el Estado hay ciertos procesos sociales y políticos que pueden amenazar su existencia o garantizarle una vida saludable. El punto está en qué es lo que el autor define como enfermedad y qué, en contraste, como salud.

Para aclarar qué entiende por salud y por enfermedad él recurre, como ya se señaló en el capítulo anterior, de la famosa teoría de los humores *-umori-* desarrollada por la tradición médica de Hipócrates (TO *-Discorsi*: 82 a 83). El principio que el florentino extraía de esta tradición hipocrática era que, al igual que en un cuerpo orgánico, la salud del Estado la proporcionaba el equilibrio de los humores, es decir la simetría de poder entre las distintas fuerzas o elementos que lo componen *-grandi y popolo-*; y la enfermedad *-corruzione-* la preeminencia o superposición de uno de estos sobre los otros, es decir la dominación de una de las fuerzas sobre las otras. Trasladado al lenguaje político, la salud es la no-dominación, la libertad y la relación de igualdad entre cada una de las partes del todo. En este símil, no es el todo quien proporciona la salud a las partes sino la adecuada proporción que van logrando las partes entre sí la que la consigue. En este tipo de organicismo las partes tienen, al parecer, un rol protagónico sobre el todo. Es la agencia de las partes la que le da su fuerza y vitalidad. Aún más, los humores son fluidos, fuerzas en movimiento y de carácter volátil. Es decir, el cuerpo político no es un todo ordenado que goza de una armonía

preestablecida o impuesta fácilmente por la cabeza que gobierna sobre las partes. Es, más bien, un organismo dinámico en el cual las partes gozan de cierta autonomía y libertad que las lleva naturalmente a chocar y que, según el modo en que se contrapongan, son capaces de producir cierto orden para el cuerpo.

Una clara implicación de este organicismo que introduce Maquiavelo en el pensamiento político es que si bien el libre fluir de cada uno de los humores y su tendencia a chocar puede llegar a desencadenar la enfermedad, el mal o la dominación de uno de ellos sobre los demás, ese mismo fluir y su tendencia a confrontarse es lo que también puede llegar a producir la salud o el bien, pues su natural contraposición es lo que puede evitar, dada la competencia, el predominio de uno de ellos sobre los otros. La otra implicación, derivada de la anterior, es que el libre movimiento de las partes, el fluir espontáneo de cada uno de los humores y su tendencia a superponerse sobre los otros es un proceso natural que puede ser controlado y encausado para el beneficio del todo y de las partes, pero que no se puede detener ni eliminar. El lenguaje organicista llevó a Maquiavelo a la conclusión de que en la enfermedad puede estar la salud, que la cura contra la enfermedad está en la enfermedad misma. Dejar fluir libremente los humores, las distintas fuerzas sociales, permitir su libre confrontación es el precio que se debe pagar para evitar la dominación. Su natural dinámica es lo que puede detectar o diagnosticar a tiempo males –conspiraciones, sediciones, tendencias dictatoriales, resentimientos, odios, desigualdades, injusticias, ambiciones y prácticas ciudadanas que ponga en peligro la libertad– para encontrarles remedios oportunos. Es más, la contraposición de los humores es conveniente, pues es a partir de ella que el cuerpo político, expuesto a las enfermedades, empieza, a través del contagio, a crear mecanismos defensivos que lo vayan volviendo inmune a los males que le pueden arrebatarse la salud. Por eso el ex-secretario florentino pensaba que era conveniente incentivarla donde no la había. Por todo esto, Maquiavelo no es un pensador organicista al modo aristotélico. Lo que lo puede hacer aparecer así es que no contaba con un lenguaje distinto al de su época para transmitir las nuevas ideas que estaba desarrollando. Tal vez lo que conviene, en este caso, es prestar suficiente atención a la particular audacia de su escritura, al singular uso que él hace de este lenguaje, y a lo que *hace* cuando *dice*, para no tomar su retórica organicista como la expresión neta de una concepción armónica, homogénea, monista y

totalizante de la sociedad. No puede pasarse por alto, a este respecto, el vivo contraste entre el audaz experimentador de la prosa italiana que era Maquiavelo y el uso del lenguaje que emplea en sus escritos, que es, en buena parte, el de un lector y frecuentador de los clásicos antiguos. Nietzsche hizo notar la formidable fuerza y originalidad de su prosa, una prosa que se caracteriza por un *tempo*, en el sentido musical de la expresión, velocidad de ejecución, cadencia rítmica:

Más cómo sería capaz la lengua alemana de imitar, ni siquiera en la prosa de un Lessing, el *tempo* de Maquiavelo, quien en su *Príncipe* nos hace respirar el aire seco y fino de Florencia y no puede evitar el exponer el asunto más serio en un *allegro* impetuoso: acaso no sin un malicioso sentimiento de artista por la antítesis que osaba llevar a cabo, –los pensamientos, largos, pesados, duros, peligrosos, y el *tempo*, de galope y de óptimo y traviesísimo humor (Nietzsche, 1983: 53).

Mario Martelli, en su introducción al volumen en italiano de las obras completas de Maquiavelo, habla también de esa prosa y de ese *tempo*, y afirma que, en esa prosa, “la geometría de la estructura se resuelve constantemente en una adhesión densa y profunda a motivos, a ideas y a estilos de impronta popularizante” (TO: XV). No se trata, pues, de que la metáfora organicista del autor lo convierta en un evocador anacrónico del pasado. Sino más bien de que, a veces, su escritura sufre penosamente de los impedimentos de un lenguaje que es deudor de la lectura de los clásicos. Por momentos, su lenguaje es inadecuado para expresar lo que él realmente piensa. Pero, al tiempo, en ese lenguaje esta su fuerza para difundir unas ideas que son nuevas y audaces para pensar la realidad política. Con esa prosa, cargada de retórica organicista, quiere difundir una forma nueva de representarse el Estado, una forma donde este no es pensado como un fin en sí mismo sino, más bien, como un medio valioso que tiene como fin superior garantizar la libertad humana y proteger al hombre de la dominación y la servidumbre.

Ahora bien, los argumentos que se han esgrimido en favor de esta manera de interpretar la idea de Estado en Maquiavelo son, por supuesto, un ataque de nuestra parte a la tesis de Skinner según la cual no existe una unidad entre *Il Principe* e *I Discorsi* y que entre estas dos obras existe una diferencia que rompe cualquier unidad de espíritu, ya que en la primera el valor básico es “seguridad” mientras que en la segunda es “libertad” (Skinner,

1978: 162). Como hemos sostenido en el capítulo tercero de este trabajo, al contrario de lo que defiende Skinner, la idea que aquí sostenemos es que, pese a las diferencias que podamos encontrar en estas dos obras, lo que les da unidad de espíritu es el tema de la libertad. Por eso, con el fin de fortalecer nuestro distanciamiento de la lectura de Skinner, en el siguiente capítulo vamos a detenernos en una revisión de *Il Principe* para mostrar en qué medida y desde que perspectiva en este pequeño opúsculo la libertad sigue siendo un tema privilegiado. Entrar por este camino al estudio de esta pequeña pero compleja obra es ingresar, en el pensamiento de Maquiavelo, al análisis de la búsqueda y el aseguramiento de la libertad en una de las condiciones o contextos sociales más adversos a ella. Y esto es lo que vamos a mostrar a continuación.

CAPÍTULO V

LA LIBERTAD EN TIEMPOS DE CRISIS

La tensión que existe entre *Il Principe* e *I Discorsi* ha sido una de las cuestiones más debatidas, a lo largo del tiempo, por los diversos intérpretes de Maquiavelo. Esa contrariedad entre estas dos obras se expresa en la defensa del estilo de gobierno ilimitado en la primera y en la exaltación de la libertad y del estilo de gobierno limitado en la segunda. Quienes han privilegiado una interpretación del Maquiavelo de *Il Principe*, bien por priorizar la imagen del teórico del poder o la del científico de la política, han hecho a un lado *I Discorsi*. Los que han defendido la imagen del Maquiavelo republicano, defensor de las libertades ciudadanas, han tenido que lidiar incesantemente con el estigma del defensor del despotismo que se trasluce en *Il Principe*. Otros, como Skinner, no hacen a un lado una u otra de las obras, simplemente se empeñan en evidenciar su contradicción. Nosotros aquí vamos a aportar una solución distinta a este debate desde la idea de que en ambas obras, por disímiles que parezcan, Maquiavelo hace una defensa de la libertad. Y que, más bien, si alguna diferencia puede haber, entre ambas obras, esa no es otra que las distintas circunstancias sociales y políticas y los recursos en los que el autor piensa para la consecución y la defensa de la libertad en cada una de ellas. En *I Discorsi*, como es bien sabido, en un contexto de normalidad política, de buenas costumbres ciudadanas y de buenas leyes e instituciones. En *Il Principe* en momentos de anormalidad política y corrupción extrema, donde la ausencia de buenas costumbres ciudadanas hace ineficaces las leyes e instituciones como garantes de la libertad.

Sostener esta idea tiene una dificultad adicional. Se podría argumentar que defender que lo que les da unidad a *Il Principe* e *I Discorsi* es el tema de la libertad es caer en el error de intentar reconstruir un “concepto unitario” de libertad en dos obras escritas en épocas y circunstancias distintas y en un autor que está atento a aprender de la experiencia.³²

³² Agradezco a la profesora Anna Maria Cabrini de la Università degli Studi di Milano y al profesor Angelo Papacchini Lepri de la Universidad del Valle por haber leído el manuscrito inicial de este trabajo y haberme llamado la atención, de manera especial, sobre esta cuestión fundamental respecto de la interpretación de los escritos políticos de Maquiavelo. Las limitaciones que pueda tener la solución que he dado a esta dificultad son responsabilidad absolutamente mía, pero los reconocimientos por no haber pasado por alto este punto y los efectos positivos que ha tenido en mi trabajo les corresponden a Cabrini y a Papacchini.

Adelantándonos a esta posible crítica es importante recordar que, como lo hemos mostrado en el capítulo anterior, Maquiavelo elaboró un método que le permitía hacer teoría política empírica y normativa al mismo tiempo. Esto puede explicarnos por qué, por ejemplo, justo cuando estamos en sus escritos en el registro de su teoría empírica algunos de los conceptos a los que acude y el modo en que los usa tienen un significado flexible – como los conceptos de *stato* y *virtù*–; pero, también, puede explicarnos por qué cuando nos ubicamos en el registro de su teoría normativa podemos hallar significados menos flexibles, es decir, usos y sentidos más abstractos o unificados de sus conceptos. Harvey Claflin Mansfield ha señalado, por ejemplo, que Maquiavelo “frecuentemente habla de la *virtù* transhistóricamente, como perteneciente a la naturaleza humana” (Mansfield, 1998: 7), lo propio ha hecho Felix Gilbert respecto del uso que hace Maquiavelo de la palabra *stato* (Gilbert, 1984: 177-178). Con esto no queremos negar que, a veces, él le asigne significados distintos a las palabras que usa en sus distintas obras. Como, por ejemplo, el distinto sentido que puede llegar a tener el término *virtù* en *Il Principe* e *I Discorsi*; o los distintos sentidos que a veces, en una misma obra, le asigna a la *libertà* a partir de los fines que son perseguidos por los hombres y su disposición hacia el *vivere libero*, o como cuando habla de un *stato* libre o de la libertad de los ciudadanos. O, aún más, cuando en *Il Principe*, y a diferencia de *I Discorsi*, privilegie más la *agenzia* o la libertad de acción del gobernante o del político innovador que del ciudadano común. Es decir, no queremos pasar por alto que en sus distintas obras Maquiavelo puede ver de manera un tanto distinta las relaciones que se dan entre el poder político y la libertad de las personas o entre la autoridad y la libertad. Seguramente en obras como *Il Principe* o las *Istorie fiorentine* su defensa de la libertad ciudadana no sea tan directa, tan exaltada o radical como la que él hace en *I Discorsi*, en razón de las distintas coyunturas en las que él escribe estas obras. Pues sabemos que *Il Principe* finalmente fue dedicado a un Medici y que las *Istorie* las escribió bajo el patronazgo de un Papa Medici. Pero, sin desconocer lo anterior, pensamos que una vez que estamos inmersos en el plano normativo de sus escritos nos encontramos en el lugar en donde empiezan a aflorar sentidos más abstractos de sus conceptos políticos más importantes. De ahí que sea posible para nosotros poder hallar en él una idea de Estado como *medio valioso* para garantizar la libertad o una idea de la libertad como *no-dominación*, tal como lo hemos hechos en los capítulos tres y cuatro de este trabajo. Por lo

tanto, cuando aquí sostenemos que tanto en *Il Principe* como en *I Discorsi* Maquiavelo hace una defensa de la libertad lo aseveramos desde la idea de lo que bien podríamos llamar un enfoque normativo de la libertad en el autor que, por supuesto, es iluminada por la interpretación del contexto en el que él estaba redactando sus escritos políticos y que, por demás, no invalida para nada los matices que se pudieran encontrar entre cada una de sus obras políticas e históricas. Ahora bien, dado el enfoque de lo que aquí nos interesa argumentar, nuestra perspectiva de análisis va a estar enfocada de forma más central en *Il Principe*, pues esta obra nos permite ir más directamente a la cuestión planteada por Maquiavelo sobre cómo conseguir y asegurar la libertad en momentos de extrema corrupción social y política.

5.1 La corrupción y el *principe nuovo*

Il Principe ha estado acompañado siempre de una historia turbia desde que empezó a circular de forma impresa en 1531. Fue considerado como un tratado de política inspirado por el propio demonio a su autor, un manual para tiranos y déspotas ansiosos por conservar su poder sin escrúpulos morales y habidos de recurrir a cualquier medio con tal de lograr su propósito. Así, por lo menos, lo leyeron los que se opusieron a lo que su autor afirmaba sobre la política y los gobernantes en su obra, como lo recuerda Foucault en su lectura de *Il Principe* (Silva, 2014: 35-54). Y bajo esta imagen se lo recuerda hoy en día cuando, en el acervo popular, al pensar en su pequeño tratado se lo asocia de inmediato con la famosa frase que Maquiavelo nunca escribió en su obra de “el fin justifica los medios”. Otros lo han tomado, ni más ni menos, como un escrito que emergió de la racionalidad fría y neutral de un científico de la política sólo preocupado por dar consejos técnicos a quien los necesitare, con indiferencia de los fines que persiguieran. Pero fue, tal vez, Baruch Spinoza quien por primera vez lo leyó en contravía de esa leyenda. Según Spinoza, si Maquiavelo era un hombre sabio debemos suponer que era, al tiempo, un hombre bueno y que sus intenciones al escribir *Il Principe* también lo eran. De acuerdo con esto, el filósofo judío supone dos intenciones en Maquiavelo al escribir este opúsculo. Una era, según él, mostrar la falta de prudencia de quienes recomiendan el magnicidio como instrumento contra los tiranos pero en favor del despotismo de otro hombre. La otra era advertirnos contra el peligro del poder despótico de un solo hombre. En su Tratado político Spinoza reivindica a Maquiavelo diciendo que él se inclina “a creer que tales fueron las intenciones de ese

hombre tan prudente, puesto que es bien sabido que fue un partidario de la libertad y que dio consejos provechosos para conservarla” (Spinoza, 1986: 121). A esta interpretación de Spinoza bien vale la pena agregarle estas palabras de Maurizio Viroli, sobre *Il Principe*, escritas en su obra *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*:

Muchos creen que las grandes obras de política nacen del desapego y de la fría luz de la razón no turbada por las pasiones. Esto es un disparate inventado por los académicos. Aquellas verdaderamente grandes, y son poquísimas, nacen del dolor que se derrama en páginas que tienen plena fuerza y vida y rompen las convenciones y los límites establecidos por los mediocres. Son grandes porque el autor pone dentro de ellas aquella intensidad de la vida que él siente escapársele. La razón tiene que hacer, y como; pero es una razón que afila a las pasiones para ganar no sólo la finura del análisis sino, también, la riqueza de la página, que se llena de imágenes, de metáforas, de exhortaciones que seducen la mente y el corazón de quien lee, yendo directamente al alma para no abandonarla jamás (Viroli, 1998b, 153).

La opinión de Spinoza y lo afirmado por Viroli sobre *Il Principe* de Maquiavelo contrastan fuertemente con aquellas interpretaciones que lo han satanizado por, supuestamente, difundir un mensaje inmoral o que, como en el caso de Leo Strauss, simplemente lo han tomado como un “libro científico” (Strauss, 1958). Por nuestra parte, como ya ha sido señalado en el capítulo anterior, *Il Principe* es la obra en la que, de manera específica, Maquiavelo desarrolla su teoría del gobierno ilimitado. Pero, aunque esto sea así, no podemos dejar de advertir que el tema que guía la redacción del tratado sobre el principado no entra en contradicción con la intención que orienta su tratado sobre las repúblicas, es decir, con su propósito de hacer recomendaciones a los ciudadanos para la defensa de la libertad y para advertirles qué produce su pérdida y cómo se la puede conseguir y preservar. En este sentido, nuestro enfoque interpretativo de *Il Principe* se inscribe claramente en el sendero abierto por Spinoza, continuado por Hegel (1972) y reafirmado ahora por Viroli sobre el Maquiavelo partidario apasionado por la libertad. En este orden de ideas es que aquí sostenemos que en *Il Principe*, en forma contrastante pero no antagónica, el ex-secretario florentino muestra el principado no como el régimen ideal en términos ético-políticos, ni en sí mismo valioso, sino como un mal necesario, práctico y eficaz para salvaguardar la libertad en situaciones de *profunda crisis* política, o para recuperarla en situaciones en las que ella ya se ha perdido. Lo que queremos argumentar es que en esta

obra, como a lo largo de sus escritos, el autor entiende la actividad del gobierno como el uso del poder para alcanzar la emancipación de un pueblo y asegurar la continuidad de la libertad de la *comunidad política*. O para decirlo en los términos en que lo ha sugerido Michael Oakeshott, nuestra idea es que Maquiavelo “no entiende al gobernante como el patrón de la perfección sino como una defensa contra el caos y la extinción” (Oakeshott, 1998: 83).

En cierto sentido, la tesis que aquí estamos desarrollando está en conexión con uno de los más intensos y polémicos debates que se han dado durante décadas en torno a *Il Principe*. Esta discusión tiene que ver con la relación que existe entre el conjunto de esta obra y su capítulo final, la famosa “*Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*” (TO –*Il Principe*: 296). Tal como lo recuerda Felix Gilbert, en su *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*, “se ha supuesto que el interés de Maquiavelo en las monarquías territoriales lo inspiró a escribir el último capítulo de *El Príncipe* en el cual exhorta a sus compatriotas a unir sus fuerzas para liberar a Italia de los bárbaros” (Gilbert, 1984: 183). Según Gilbert, este último capítulo “ha sido tomado para asegurar que Maquiavelo anhelaba ver a Italia al mismo nivel de las grandes monarquías europeas” y para considerar al autor como “un profeta del moderno Estado nacional” (Gilbert, 1984: 183). En contra de esta interpretación el mismo Gilbert, entre otros, ha negado esta relación entre el capítulo 26 de *Il Principe* y el resto de la obra con base en tres razones básicas. La primera tiene que ver, según él, con el hecho de que el último capítulo de *Il Principe* es una “retórica exhortación” la cual Maquiavelo “agregó posteriormente al texto del tratado”. Por lo cual este capítulo no pertenece al texto original y “no puede ser considerado como el fin por el cual las partes previas del tratado fueron diseñadas” (Gilbert, 1984: 183). La segunda dice Gilbert es que “una exacta lectura del capítulo final de *El Príncipe* muestra que Maquiavelo consideraba solamente una temporal alianza entre los soberanos y ciudades-estado italianas existentes con el fin de deshacerse de los *oltramontani*” (Gilbert, 1984: 183). Y la tercera, y la última razón que Gilbert esgrime, es que los análisis políticos de Maquiavelo sobre la situación política europea que él enviaba en sus cartas a su amigo Vettori en el lapso en que escribía *Il Principe* estaban “formuladas en los tradicionales términos del cálculo racional” y que, por lo tanto, “estas

especulaciones no sugieren ninguna consciencia de su parte de vivir en los inicios de una nueva era de la competencia por el poder” (Gilbert, 1984: 183).

Por nuestra parte, y según lo que hemos argumentado en el capítulo cuatro de este trabajo, estamos de acuerdo con Gilbert en que Maquiavelo no estaba interesado en equipar su principado nuevo con las grandes monarquías europeas, a las que él veía más como sistemas de poder político de corte feudal, ni, mucho menos, en presentar *Il Principe* como un tratado sobre la monarquía absoluta. Sin embargo, afirmar esto no inhabilita en lo más mínimo la tesis de que en *Il Principe* en su conjunto, incluida su “exhortación a liberar a Italia de los bárbaros”, hay un mensaje de emancipación y, en tal sentido, de defensa de la libertad de los pueblos. Es, justamente, por eso que consideramos de gran valor la tesis desarrollada por Maurizio Viroli, en *La redenzione dell’Italia. Saggio sul Principe di Machiavelli*, obra editada por primera vez en septiembre de 2013,³³ en el sentido de que *Il Principe* puede ser interpretado como “un texto sobre la redención política” (Viroli, 2013: 78). En esta obra Viroli, a través de un análisis textualista que involucra evidencias textuales, referencias a eventos políticos externos y la propia vida de Maquiavelo –sus pasiones y creencias–, sostiene que en *Il Principe* “el intento principal de Maquiavelo fue dar vida a un redentor y a un movimiento de redención” (Viroli, 2013: 78). Por lo demás, al parecer, los intérpretes y académicos que han terciado en este debate sólo han considerado el último capítulo de *Il Principe* como evidencia en contra y a favor de que en esta pequeña y polémica obra del ex-secretario hay un mensaje sobre la redención y la libertad de Italia. Por lo cual cabe recordar que justo un año antes de su muerte, en una carta del 17 de mayo de 1526 a Francesco Guicciardini, Maquiavelo sigue teniendo en mente este mismo mensaje sobre la libertad que escribió en el mencionado capítulo 26. Es esta carta, en donde le comparte a Guicciardini algunas de sus reflexiones sobre la situación política italiana del momento, Maquiavelo le vuelve a referir a su amigo casi las mismas palabras que incluyó al final de *Il Principe* entre 1513 y 1514. Allí, al final de la carta, le dice: “más diría yo, si hablase con hombre que no entendiese los secretos o no conociese el mundo. Liberad a

³³ A inicios del año 2014 se editó una traducción al inglés de esta obra bajo el título de *Redeeming The Prince. The Meaning of Machiavelli’s Masterpiece*.

Italia de su perenne aflicción, extirpad esos monstruos horrendos, que de hombres, fuera del aspecto y la voz, nada tienen” (TO –Lettere: 1232).³⁴

Así, pues, aunque se deba admitir que uno de los temas fundamentales de *Il Principe* es el de la seguridad y la conservación del Estado, esto no nos debe llevar a sostener, como lo plantea Skinner, que en este escrito el valor básico es el de “la mera seguridad” (1993: 182). Pero si nos posibilita afirmar que, en esta obra, la libertad es un valor privilegiado que no está ausente en la intención de su escritura por parte de su autor. Una pesquisa cuidadosa en torno a los fundamentos y los fines de la teoría del “gobierno ilimitado” de Maquiavelo nos puede mostrar que en *Il Principe* la seguridad, la conservación del Estado y el principado mismo son, en ciertas circunstancias, un medio extremo, pero útil, para recuperar y restablecer la libertad republicana, el ideal de la no-dominación en un Estado. El ex-secretario florentino elabora su teoría del “gobierno ilimitado”, sus fundamentos y fines teniendo como fuente las lecciones de la historia y sus observaciones sobre la realidad política moderna. Indagando en la historia antigua él se encuentra con el ejemplo de la grandeza de la república romana que, de acuerdo con sus fuentes históricas –Tito Livio, Cicerón, Plutarco y Salustio, entre otros– había sido producto de su ordenamiento político, de su “constitución política” y de las grandes acciones de sus ciudadanos. Una opinión que Maquiavelo recoge y toma como una *memoria histórica* para iluminar su presente (TO – *Discorsi*: 82). En su tratado *Sobre la república* el propio Cicerón concibe la república romana en términos de una *memoria histórica* a la que hay que acudir para superar la crisis política de su tiempo. En ella Cicerón pone en boca de Escipión estas palabras:

Digo, pues, solemnemente, así lo pienso y lo afirmo, que, de todas las repúblicas, no hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados y nos transmitieron a nosotros (Cicerón, 1998: 84).

Y haciendo memoria de unas palabras de Catón el Viejo sostiene que:

Él solía decir que la ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que en éstas habían sido casi siempre personas singulares

³⁴ El mensaje sobre la liberación de Italia en la carta se encuentra escrito en latín, y dice así: “*Liberate diuturna cura Italiam, extirpate has immanes belluas, quae hominis, preter faciem et vocem, nihil habent*”.

las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta, y en Atenas, que había tenido muchos cambios, primero Teseo, luego Dracón, Solón, Clístenes y muchos otros; finalmente, la restauró, ya desamparada y postrada, el sabio Demetrio de Falero; en cambio, que nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad. Y decía que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin la experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo. Por lo que mi discurso va a recordar ahora el *origen* del pueblo romano tal como solía hacerlo Catón, pues prefiero usar sus mismas palabras. Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una (Cicerón, 1998: 86-87).

La apuesta de Cicerón en su tratado consiste en mostrar la perfección de la república romana no a partir de una teoría ideal sino con base en su propio desarrollo orgánico, es decir, desde su mismo desenvolvimiento histórico producto de la agencia de todos los ciudadanos, más que de un solo hombre, y de su experiencia acumulada en el tiempo como recurso disponible para la superación de las crisis políticas. En este mismo sentido, Maquiavelo toma la *memoria* de esa perfección de la república romana como un hecho y un modelo histórico para el presente. Pero, en esa misma *memoria* él encuentra las causas de la pérdida de su esplendor y las identifica con lo que él llama corrupción –*la corruzione*–, es decir, con la pérdida de la virtud cívica y legislativa (TO –*Discorsi*: 102 a 104). Es esto lo que le permite afirmar a John M. Najemy que:

La impresionante magnitud de los logros y la ruina total de los romanos hizo de ellos el indispensable punto de referencia para la investigación de Maquiavelo sobre la grandeza y el declive político: imposible no tratar de emular, igualmente imposible de replicar. Y sus reflexiones sobre la historia, los historiadores, la memoria colectiva y el poder de los mitos históricos han hecho de él un indispensable punto de referencia para cualquier persona que busca un sentido en la relación del pasado y el presente (Najemy, 2010a: 10).

Maquiavelo apela, entonces, a la memoria histórica de Roma y con base en ella se permite hacer comparaciones entre diversos ejemplos históricos del pasado y el presente; realiza cotejos que le permiten encontrar coincidencias y, por medio de estas, elabora una especie

de patrón histórico para explicar *la corruzione*. De esta manera, siguiendo las recurrencias históricas, el ex-secretario afirma que cuando los Estados alcanzan su máxima grandeza y poder los hombres, confiados en la seguridad que engendra la presente grandeza, empiezan a dejar de lado la *virtù* y se entregan al *ocio*, lo que da lugar a la corrupción y a la ruina del Estado. De acuerdo con esto la *corruzione* es caracterizada por Maquiavelo, de forma muy general, como un estado de pasividad o quietud frente a la actividad pública, un desinterés generalizado de los ciudadanos por la vida política y una reclusión en el ámbito de su interés privado. Apelando a la historia de Roma Maquiavelo ilustra este fenómeno en el cambio de las prácticas políticas de esta república. De acuerdo con su narración un indicio de que el pueblo romano ya estaba corrompido fue que, de un momento a otro, los romanos, a la hora de otorgar los cargos y las magistraturas, empezaron a fijarse más en los favores que en la virtud. Maquiavelo describe el fenómeno de la corrupción política en Roma así:

Esta seguridad y esta debilidad de sus enemigos fue lo que hizo que el pueblo romano, al otorgar el consulado, no se fijase más en la virtud, sino en el favor; dándole aquel título a aquellos que mejor sabían entretener a los hombres, y no a aquellos que mejor sabían vencer a los enemigos: después se lo dieron no a los más populares, sino a quienes tenían más poder; de tal modo que los buenos, por defecto de tal ordenamiento, quedaron del todo excluidos (TO –*Discorsi*: 103).

La tesis histórica de la que echa mano para explicar el origen de la *corruzione* es, al tiempo, la descripción de un rasgo psicológico de los hombres que los empuja, muy a su pesar, hacía su ruina. Los picos más altos de seguridad y poder alcanzados por la comunidad política parecen engendrar en los hombres la creencia de que nada les va a arrebatar la gloria alcanzada; y esa falsa creencia es la que los induce al ocio o a la despreocupación por los asuntos públicos y a la reclusión en su vida privada. Ese cambio en sus prácticas políticas es lo que debilita su *virtù*, hasta extinguirla por completo. Por lo tanto, lo que el autor finalmente afirma es que la creencia en que el poder está fuertemente asegurado hace que en los Estados se extingan las buenas costumbres políticas y se inicie un camino hacia la *dominación*. No se puede dejar pasar por alto que en la descripción de este proceso Maquiavelo identifica la *corruzione* con la *dominación* y la *virtù* con el *vivere libero*. Y, a través de estas identificaciones, él tiene la intención de sugerir que la

institucionalización de la *virtù civile* es lo que hace posible un régimen de *no-dominación* o de *publica libertà* (TO –*Discorsi*: 82). Por eso ve a la república como la única estructura política en la que es posible que se de esa institucionalización de la *virtù* y la única en donde era posible que el hombre desarrollara su propia *virtù*. Pocock sintetiza muy bien esta manera en que Maquiavelo entiende la república al decir que esta es para él:

[...] una estructura en que la disposición de cada ciudadano a anteponer el bien común al suyo propio, era condición previa de todo lo demás, de manera que la virtud de cada ciudadano salvaba a todos los otros hombres de aquella corrupción cuya dimensión temporal era la fortuna (2002: 268 a 269).

De acuerdo con el análisis de Maquiavelo, la antigua Roma se corrompió debido a la aparición de nuevas costumbres sociales y políticas. Unas nuevas prácticas que, en vez de favorecer el orden civil y la libertad, favorecían la dominación de los más poderosos y el sometimiento de los más débiles; y que traía, con esto, unas consecuencias inevitables e indeseables: la aparición de facciones y el desafecto de los ciudadanos por el Estado. La *corruzione* es descrita como un cambio lento, pero nocivo, de las costumbres políticas del ciudadano; como la transformación de las mejores condiciones políticas y civiles para mantener la libertad en la liberación de todas las energías y ambiciones anteriormente reprimidas, que ahora sin ningún control, atentan contra todo orden civil. Con el fin de tener una idea más precisa de esto que el autor llama corrupción, podríamos explicarlo analógicamente, si se nos permite la comparación, con lo que Emile Durkheim llamó la “anomia”. Es decir, la descomposición de la vida social y la ruptura del equilibrio individual cuando se quiebra la influencia de la sociedad sobre el individuo. Una ruptura de los vínculos sociales que produce una desconexión entre los individuos, hace que estos se replieguen sobre sí mismos y los lleva a conductas desviadas y patológicas que bloquean cualquier posibilidad de construir sociedad (Durkheim, 1982). O sea, es el vacío producido por el rompimiento de un orden social establecido que deja sin piso y sin guía las acciones de los individuos, y los conduce a una suerte de egoísmo que les imposibilita una vida en comunidad. Por lo tanto, la *corruzione* es igual a la dominación en tanto que en ella confluyen los obstáculos externos a la libertad, la ambición de los demás, y los internos, la ambición propia que me impide ser libre para obrar conforme al *vivere libero*.

El ex-secretario florentino asocia la *corruzione*, generalmente, con causas de orden sociológico y moral. Así, por ejemplo, la explica como un cambio en las prácticas sociales y políticas, como una transformación de las costumbres de buenas en malas. Y también sostiene que “la corrupción y la poca aptitud para la vida libre, nace de la desigualdad que hay en la ciudad” –“*Perchè tale corruzione e poca attitudine alla vita libera, nasce da una inequalità che è in quella citta*”– (TO –*Discorsi*: 102). Con lo cual da a entender que la *corruzione* es la transformación de un régimen de igualdad política y social, un mundo de libertad, en un régimen de dominación, desigualdad y falta de aptitud para la vida libre. En otras ocasiones afirma que cuando el Estado está del todo corrupto no se tiene en cuenta para la elección de los gobernantes la virtud –*virtù*–, sino el favor –*la grazia*–; se pierde el respeto ciudadano por las leyes y el orden civil, y la ambición y la insolencia de los hombres crece de tal forma que ya no pueden ser corregidas de ningún modo por las leyes. Pero sin importar con que la asocie o a través de qué elementos la explique, siempre la entiende como un fenómeno social que hace inminente la desintegración de la sociedad política. De esta manera, al identificar la *corruzione* con malas costumbres ciudadanas, Maquiavelo termina por sugerirnos que la *no-dominación*, la libertad, tiene que ver con un mundo social de *buenas costumbres* ciudadanas –como el respeto por las leyes e instituciones, el bien común, el amor a la patria, es decir, una conducta orientada por los principios de una ética pública– y, por supuesto, con la profunda relación entre las costumbres y las leyes. Y se asegura de dejar bien establecida esta relación, en uno de los capítulos inaugurales del libro I de *I Discorsi*, cuando afirma que “así como las buenas costumbres, para mantenerse, tiene necesidad de las leyes; de la misma manera las leyes, para ser observadas, tienen necesidad de las buenas costumbres” –“*Perché, così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de` buoni costumi*”– (TO –*Discorsi*: 102).

Por lo tanto, la libertad no sólo implica esta profunda relación entre las costumbres y las leyes sino que, además, se explica a través de ella. Por supuesto, en los términos en que lo explica Maquiavelo, la libertad supone un debido equilibrio entre las costumbres y las leyes. Justo por eso él sostiene que la prolongación y el desborde de la corrupción se desarrolla con intensidad cuando se produce una dislocación entre los *ordini* –leyes,

instituciones y ordenamientos políticos del Estado— y las *costumi* de los ciudadanos; cuando estas últimas se transforman de buenas en malas, pues, “los ordenamientos y las leyes hechas en una república en su nacimiento, cuando los hombres eran buenos, no resultan después adecuados, cuando estos se han vuelto malos” —“*gli ordini e le leggi fatte in una república nel nascimento suo, quando erano gli uomini buoni, non sono dipoi più a propósito, divenuti che ei sono rei*”— (TO —*Discorsi*: 102). La inadecuación entre los *ordini* y las *costumi* de los ciudadanos es identificada como una desproporción entre la naturaleza que estas últimas vayan adoptando, en su transformación, y el poder efectivo que tengan las leyes e instituciones para regularlas. Sin embargo, esa ineficacia de los *ordini* para regular las nuevas *costumi* que van surgiendo se da, ante todo, por el desfase entre el movimiento de las costumbres y la parálisis o invariabilidad de las estructuras políticas del Estado, por la inmutabilidad de la constitución política. El autor lo explica así, a través del ejemplo de Roma:

Y para dar a comprender mejor este asunto, diré cómo en Roma el orden del gobierno era el mismo del Estado; y después las leyes y los magistrados frenaban a los ciudadanos. El orden del Estado era la autoridad del Pueblo, del Senado, de los Tribunos, de los Cónsules, el modo de proponer y de crear los magistrados, y el modo de hacer las leyes. Estos ordenamientos poco o nada cambiaban con las circunstancias. Cambiaban las leyes que frenaban a los ciudadanos; como fue la ley del adulterio, la suntuaria, aquella de la ambición, y muchas otra; según los ciudadanos, poco a poco, se iban volviendo corruptos. Pero teniendo firmes los ordenamientos del Estado, que con la corrupción ya no resultaban buenos, aquellas leyes, que se renovaban, no bastaban para mantener buenos a los hombres; pero hubieran sido beneficiosas, si con la innovación de las leyes se hubieran renovado los ordenamientos (TO —*Discorsi*: 102 a 103).

Pero una cosa es identificar la corrupción como una inadecuación entre los *ordini* y las *costumi* y otra, muy distinta, dar a conocer la razón de la no correspondencia de estos dos factores. Según Maquiavelo la causa de esta falta de adecuación está en una especie de inclinación psicológica que nos determina a obrar siempre con los mismos procedimientos —*modi*—, un tipo de ley natural que regula las acciones humanas (TO —*Discorsi*: 213), y la creencia, según él difícil de erradicar de la mente humana, de que determinados modos de proceder producen siempre los mismos resultados. La confluencia en el hombre de esta pulsión y de esta creencia es para Maquiavelo lo que nos lleva a actuar sin tener en cuenta

las circunstancias particulares de cada momento –*accidenti*– (TO –*Discorsi*: 102 a 103), y es de donde nace la ruina de los hombres y de los Estados –“*le rovine delle cittadi*”– (TO –*Discorsi*: 214), porque: “un hombre que se ha acostumbrado a obrar de un modo, no cambiará jamás, como he dicho; y conviene por necesidad que, cuando han cambiado los tiempos de modo contrario a aquel modo suyo de obrar, se arruine” –“[...] *un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che, quando e` si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovine*”– (TO –*Discorsi*: 102 a 103). Esta falta de contemporización entre los *modi* y los *accidenti* es la causa, para Maquiavelo, de los cambios de la fortuna en la vida humana. De este modo la fortuna pasa a ser identificada, por él, con los accidentes, con los grandes cambios de las cosas –“*la variazione grande delle cose*”– (TO –*Il Principe*: 295) o con las mutaciones de los tiempos –*i tempi*–. En fin, con todos aquellos eventos extraordinarios, novedosos e inesperados que no pueden ser, por esa misma razón, conjeturados ni por la razón ni por la observación de los hechos mismos. Eventos que, según el autor, están “fuera de toda conjetura humana” –“*fuora di ogni umana coniettura*”– (TO –*Il Principe*: 295). De esta manera la *fortuna* representa el inestable mundo temporal en el que habitan los hombres, encarna, como lo advirtió Pocock, “esa secuencia [...] de acontecimientos particulares que constituyen lo que hoy llamamos historia” (Pocock, 2002: 85).

Cuando el carácter de los seres humanos se transforma, las instituciones que han sido pensadas para hombres buenos, ahora, con la aparición de conductas desviadas, resultan inadecuadas. Al no contemporizar con el cambio de costumbres quedan rezagadas, y en vez de frenar la corrupción la dejan, al contrario, continuar su curso. Estos análisis llevaron al pensador florentino a concluir que era imposible gobernar a un pueblo corrompido y licencioso de la misma forma, y con las mismas leyes e instituciones, con que se había de gobernar a un pueblo lleno de libertad y virtud ciudadana. Siguiendo esta línea argumental, en *I Discorsi* fue categórico al afirmar que “otros ordenamientos y modos de vida se deben establecer para un sujeto malo, que para uno bueno” y que “no pueden tener una forma similar dos materias en todo contrarias” –“[...] *perché altri ordini e modi di vivere si deve ordinare in uno soggetto cattivo, che in uno buono; né può essere la forma simile in una materia al tutto contraria*”– (TO –*Discorsi*: 103). Pero también terminó por inferir, a modo

de un principio general, que un Estado en decadencia por la corrupción de su materia sólo podía evitar su ruina y su desintegración si se volvía a establecer nuevamente en él la debida proporción entre su materia y su forma. Aunque, según él lo veía, esto sólo se podía lograr modificando las instituciones políticas del Estado –*gli ordini dello stato*– de conformidad con la degeneración o el cambio de las costumbres. Maquiavelo afirmaba que la renovación de los *ordini* de un Estado, de su estilo de gobierno, se podía hacer de dos maneras: “de golpe” –“*tutti a un tratto*”– o “poco a poco, antes de que nadie se percate del problema” –“*poco a poco, in prima che si conoschino per ciascuno*”– (TO –*Discorsi*: 103). Sin embargo, el querer renovarla poco a poco, es decir con previsión, requiere de un hombre prudente, que vea los inconvenientes desde lejos y en su origen mismo. Pero él creía que era imposible que surgiera un hombre de tales dotes; y en caso de que llegase a surgir pensaba que no podría persuadir a los otros de lo que percibía “porque los hombres, acostumbrados a vivir de un modo, luego no quieren cambiar; y tanto más si no ven el mal de frente, sino habiendo de serles mostrado por conjetura” –“*perchè gli uomini, usi a vivere in un modo, non lo vogliono variare; e tanto più non veggendo il male in viso, ma avendo a essere loro mostro per coniettura*”– (TO –*Discorsi*: 103). Por otra parte, sostenía que si se quiere renovar la estructura política de un Estado “de golpe”, mediante el poder de un príncipe que a través de la violencia y las armas –“*alla violenza ed all’armi*”– pueda, disponiendo así de todo a su modo, organizar de nuevo el Estado, surge el inconveniente de que:

Y porque el reconducir una ciudad a la vida política presupone un hombre bueno, y el volverse por la violencia príncipe de una república presupone un hombre malo; por esto se encontrará que rarísimas veces ocurre que un hombre bueno quiera volverse príncipe por vías malas, aunque su fin sea bueno; o que un hombre malo, hecho príncipe, desee obrar bien, y que le quepa en su ánimo usar bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal (TO –*Discorsi*: 104).

Esto muestra que la dificultad para redimir un Estado corrupto no está en la inexistencia de un remedio eficaz. Ella se encuentra, más bien, en los inconvenientes que surgen cuando se quiere aplicarlo. Pero, aún así, el pensador florentino tendía a sostener que si de todas formas se quería redimir un Estado corrupto era preciso hacerlo de un golpe –*a un tratto*– y no poco a poco; porque en tales circunstancias del acontecer político, donde reina la

anomia, se hace necesario que alguien se convierta en príncipe, para que así, con un “poder ilimitado” y ayudado con la violencia y las armas, pueda hacer las reformas convenientes; y, por lo demás, para que “aquellos hombres que no puedan ser corregidos por la leyes, por su insolencia, sean frenados de cualquier modo por una potestad casi regia” – “[...] *quegli uomini i quali dalle leggi, per la loro insolenzia, non possono essere corretti fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati*” – (TO –*Discorsi*: 104). Sumado a lo anterior, había encontrado otras razones por las cuales se podía recomendar un remedio de esta naturaleza. Estas las había inferido de sus observaciones y análisis de los ejemplos de la historia y, como ya era costumbre en él, las presentaba como reglas generales del obrar político. Una de ellas consistía en sostener que un Estado está bien organizado desde el principio solo si ha sido ordenado por una sola persona. En *I Discorsi* expresa esta regla así:

Y se debe tomar esto como una regla general: que pocas veces ocurre que alguna república o reino esté, desde el principio, bien ordenado, o ordenado del todo, fuera de los ordenamientos antiguos, si no es ordenado por uno; así es necesario que sea uno solo el que establezca el modo, y de cuya mente dependa cualquier organización similar (TO –*Discorsi*: 90).

El otro principio sostiene que un Estado atacado por la corrupción solo puede recuperarse a través de la fuerza y el ingenio, o la agencia, de un solo hombre. Según lo expresa en *I Discorsi*, “una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si ocurre que se vuelve a levantar, es por la virtud de un hombre vivo, no por la virtud del universal que sostenga los buenos ordenamientos” – “[...] *una città venuta in declinazione per corruzione di materia, se mai occorre che la si rilieue, occorre per la virtù d`uno uomo che è vivo allora, non per la virtù dello universale che sostenga gli ordini buoni*” – (TO –*Discorsi*: 102). En momentos de extrema corrupción política, en un contexto inseguro y amenazante, se hace necesario que la recuperación y el mantenimiento de la libertad recaiga en la *virtú* personal de un hombre que por sus excelentes dotes y cualidades, su grandeza de ánimo y su fortaleza corporal en momentos en que éstas están del todo extintas en los demás, y sobre todo por las nuevas instituciones que se ve forzado a imponer, es la representación de un héroe político insólito. Un animal político extraño a la realidad social habitual en la que viven los hombres. Excepcional, incluso, en un mundo donde reina la anomia extrema. Se

trata, como sugiere Pocock, de “un gobernante innovador”, “el que conforma *ex novo*” (2002: 241); y al que el escritor florentino llama con el apelativo de *principe nuovo*.

En los capítulos VI y VII de *Il Principe* Maquiavelo distingue entre dos tipos de *principe nuovo* o, mejor, entre dos modos o caminos por los cuales alguien puede llegar a convertirse en este tipo de actor político. Una de esas maneras es a través de la *propria virtù* y de las armas propias; la otra es por medio de armas ajenas y de la fortuna. Al distinguir entre estos dos métodos de hacerse *principe nuovo* quiere mostrar que aquellos que confían en su propia *virtù*³⁵ y no en la *fortuna*, mitigan más fácilmente las dificultades para mantener *lo stato*. Según él, quienes llegan a ser príncipes por vías virtuosas “conquistan el principado con dificultad, pero con facilidad lo mantienen”; mientras que aquellos que llegan a ser príncipes sólo por la fortuna lo logran “con poca dificultad, pero con mucha se mantienen” (TO –*Il Principe*: 264-269). Entre los ejemplos más ilustres de quienes llegaron a ser *principi nuovi* en la antigüedad Maquiavelo destaca los nombres de Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y, uno menor, Hierón de Siracusa. Y entre aquellos que llegaron a ser príncipes por *virtù*, que él conoció directamente en su época, cita a Francesco Sforza y, por *fortuna*, menciona a Cesare Borgia hijo del papa Alessandro VI y conocido popularmente en la época como el duca Valentino. Según Maquiavelo, Cesare Borgia “adquirió *lo stato* con la fortuna de su padre, y con ella lo perdió”, pese a haber obrado como un hombre “prudente y virtuoso” para mantenerlo (TO –*Il Principe*: 266). Las demostraciones de la gran *virtù* de las que hizo gala este último personaje durante sus empresas políticas y militares, pese a que, según el autor, una “extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna” terminó por derrotarlo (TO –*Il Principe*: 266), impresionaron tanto a Maquiavelo que, en *Il Principe*, confiesa que no tiene mejores preceptos que dar a quienes se propongan ser *principi nuovi* que tomar como ejemplo las acciones del duca³⁶ (TO –*Il Principe*: 266). Y afirma que:

³⁵ Que se apoyan en su propia agencia, en sus propias armas, en su propio ingenio y disponen libremente de sus propios recursos materiales y de su talento personal. Es decir, que se valen de sí mismos, tanto material, política y moralmente para conquistar y preservar *lo stato*. Lo contrario a esto es lo que Maquiavelo identifica con la *fortuna*. Para un análisis más completo sobre el uso por parte de Maquiavelo de la palabra *virtù* puede verse *Machiavelli's Virtue* de Harvey Claflin Mansfield (1998: 6-52).

³⁶ Maquiavelo conoció personalmente a Cesare Borgia cuando, en varias oportunidades, la Cancillería florentina lo envió en misión diplomática ante el duca; lo vio actuar en una crítica situación política y deshacerse de sus enemigos con destreza, astucia, engaño, violencia y ferocidad en momentos en que estos se

Quien, entonces, juzga necesario en su principado nuevo asegurarse de los enemigos, ganarse amigos, vencer o por fuerza o por fraude, hacerse amar y temer de los pueblos, hacerse seguir y respetar de los soldados, extinguir a aquellos que te pueden o deben ofender, innovar con nuevos modos los antiguos ordenamientos, ser severo y grato, magnánimo y liberal, extinguir la milicia desleal, crear una nueva, mantener la amistad de reyes y príncipes, de modo que tengan que o beneficiarte con favores u ofenderte con miramiento, no puedo encontrar ejemplos más frescos que las acciones de este hombre (TO –*Il Principe*: 268).

Además de estas dos maneras de llegar a ser *principe nuovo* Maquiavelo menciona otras dos que no dependen del todo de la *virtù* o de la *fortuna*. Una de ellas es cuando alguien se convierte en príncipe “por medio de crímenes” y, la otra, cuando “un ciudadano privado con el favor de otros ciudadanos suyos se convierte en príncipe de su patria” y da paso a lo que el ex-secretario llama el *principato civile* (TO –*Il Principe*: 269-272). Esta nueva clasificación es interesante por dos razones fundamentales. La primera porque por medio del ejemplo de quienes adquieren el principado por medio de crímenes, como en los casos de Agátocles de Siracusa y Oliverotto da Fermo mencionados en el capítulo octavo de *Il principe*, Maquiavelo tiene la intención de advertirnos las diferencias entre los métodos y los fines de lo que él concibe como un príncipe virtuoso de aquellos príncipes que hacen uso de métodos faltos de humanidad, de los que no se puede hablar sin repugnancia y horror, y que persiguen fines egoístas. Como en el caso de Agátocles, del cual el autor sostiene que:

No se puede tampoco llamar virtud el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener lealtad, piedad, ni religión; esos modos pueden hacer adquirir imperio, pero no gloria. Porque, si se considera la virtud de Agátocles al entrar y salir de los peligros, y la grandeza del ánimo suyo para soportar y superar las cosas adversas, no se ve por qué él haya de ser juzgado inferior a cualquier excelentísimo capitán. Sin embargo, su feroz crueldad e inhumanidad, con infinitas maldades, no consienten que se lo

habían conjurado contra él y planeaban atacarlo. El relato de Maquiavelo de las acciones de Cesare Borgia en medio de esta crisis política se encuentra en la llamada *Legazione al duca Valentino in Romagna*, un conjunto de cartas oficiales que él redactó para sus jefes en la segunda Cancillería florentina, y, especialmente, en las cartas del 26 de junio de 1502, del 08 de octubre de 1502, del 01 de enero y del 01 de noviembre de 1503, entre otras (TO –*Legazione al duca Valentino in Romagna*: 401-496). Además, en el capítulo VII de *Il Principe* y en su famosa *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini* (TO –*Scritti politici minori*: 8-11).

celebre entre los hombres excelentísimos (TO –*Il Principe*: 269-272).

Es decir, con el ejemplo de Agátocles, nos señala la diferencia entre aquellos que se hacen con el poder pero lo ejercen con miras a un bien moral, o sea, la defensa del bien común, de las leyes e instituciones y las libertades de los ciudadanos, y aquellos que se hacen con el poder sólo para satisfacer su maldad y para fines egoístas, es decir, para satisfacer su interés personal, su ambición y vulnerar sin ninguna consideración las libertades de los ciudadanos.³⁷ Esta distinción, al tiempo, tiene la intención de mostrarnos las diferencias entre lo que es un príncipe legítimo y un tirano. Lo que se hace más evidente en el capítulo decimo del libro I de *I Discorsi* donde Maquiavelo muestra, con mayor énfasis, cuál ha sido el tipo de vida y el fin que han tenido los *príncipes buenos*, a diferencia de los *príncipes malvados* que han vivido en “continuas angustias” y finalmente han terminado asesinados a manos de sus ciudadanos o de sus propios soldados debido a sus “malas costumbres, y a su malvada vida” y, después de su muerte, han quedado en “sempiterna infamia”. Según Maquiavelo, no hay nadie “tan loco o tan sabio, tan malo o tan bueno” que si se le diera a elegir entre un tipo de gobernantes y otros no preferiría las cualidades de los príncipes buenos:

Porque en aquellos gobernantes buenos verá a un príncipe seguro en medio de sus seguros ciudadanos, lleno de paz y de justicia el mundo; verá al Senado con su autoridad, a los magistrados con sus honores, gozando a los ciudadanos ricos de sus riquezas, la nobleza y la virtud exaltadas; verá toda quietud y todo bien, y, de otra parte, todo rencor, toda licencia, toda corrupción y ambición desterradas. Verá los tiempos dorados en que cada cual podía sustentar y defender la opinión que quisiera. Verá, en fin, el mundo triunfante: lleno de reverencia y de gloria el príncipe, de amor y de seguridad los pueblos (TO –*Discorsi*: 91-93).

La otra razón, por la cual la clasificación entre los que llegan al principado por medio de crímenes y el *principato civile* es interesante, es porque en el caso del segundo modo, es decir del *principato civile*, Maquiavelo sugiere que el *principe nuovo* no necesariamente ha

³⁷ Estoy en deuda con el profesor Angelo Papacchini Lepri de la Universidad del Valle por las agudas y valiosas críticas y observaciones que me formuló al leer esta parte de mi trabajo, gracias a ellas pude llegar a comprender de una forma más acabada ciertos tópicos fundamentales sobre la figura del *principe nuovo* y las distintas clasificaciones y matices que Maquiavelo elabora, al respecto, tanto en *Il Principe* como en *I Discorsi*.

de responder a la iniciativa de un individuo sino que, dado el caso, puede ser producto del conflicto entre los distintos humores por la manera en que cada uno de ellos interpreta su libertad y los fines para los cuales la busca. En cuyo caso es de resaltar que con toda decisión, en el capítulo nueve de *Il Principe*, el ex-secretario afirma que el *principe nuovo* debe buscar apoyo para su innovación en el favor del *populo* y no en el de los *grandi*, entre otras razones porque, según él, el fin que persigue el pueblo es “más honesto que el de los grandes, queriendo estos oprimir y aquel no ser oprimido” (TO –*Il Principe*: 271). Razón por la cual el *principe nuovo* puede satisfacer más fácilmente el deseo de estos que el de los *grandi* que, al creerse iguales al príncipe, resultan difíciles de gobernar por su ambición desmedida de poder. Por lo tanto su consejo, en estas circunstancias, es que el *principe nuovo* debe siempre buscar el favor del pueblo y hacérselo amigo, pues el *populo* sólo exige no ser oprimido –“*non essere oppresso*”– (TO –*Il Principe*: 272).

Estas distinciones entre los distintos modos de adquirir el principado y entre las formas buenas y malas de ejercer el poder principesco muestran claramente que el modelo de príncipe que Maquiavelo propone en su opúsculo está guiado, en el ejercicio de su poder, por un fin ético que no es otro que la recuperación y el aseguramiento de la libertad del pueblo, es decir, la supresión de la dominación. Pues, como bien lo dice Maurizio Viroli, Maquiavelo “escribe *Il Principe* no para tener otro Cosimo, sino un nuevo Moisés” (Viroli, 2013: 23).³⁸ Esto se evidencia en muchos lugares de *I Discorsi*, por ejemplo, al final del capítulo 10 del libro I donde dice que “verdaderamente, si un príncipe busca la gloria del mundo, debería desear ser dueño de una ciudad corrompida, no para echarla a perder completamente, como César, sino para reorganizarla, como Rómulo” (TO –*Discorsi*: 93), o en los capítulos 16 al 18 del libro I de la misma obra. Pero, amén de este fin, dado “el contexto problemático, inseguro y amenazante en el cual debe” desarrollar su acción virtuosa, al *principe nuovo* se le impone, a la vez, la exigencia de velar por la seguridad y la perduración de su propio poder (Papacchini, 1993: 57-69). La obligación ético-política que lo determina, recuperar la libertad, le impone, dadas las circunstancias –*accidenti*–, una segunda demanda de carácter técnico, y en cierto sentido egoísta, sin la cual no podría

³⁸En su versión original el texto de Viroli dice así: “*Machiavelli scrive Il Principe non per avere un altro Cosimo, ma un nuovo Mosè*”. La referencia de Viroli aquí es a Cosimo de' Medici el Viejo.

realizar la primera. Todo esto exige de él la *virtù*, es decir, “los medios precisos para alcanzar y después, mantenerse en el poder –caso de las armas– de una parte, y las cualidades personales necesarias para empuñar tales instrumentos, de otra” (Pocock, 1975: 174). Así, el remedio que él prescribe para salirle al paso a la *corruzione* es fuerte. No oculta la violencia y la crueldad propias de ésta política de excepción que somete al héroe político a una lucha a muerte por el poder, dada la urgente necesidad que este tiene de legitimar su proyecto (Bermudo, 1994). Sin embargo, esto no significa que el ex-secretario florentino no fuera consciente de la contradicción que engendraba su propia creación. Si la redención de un Estado víctima de la corrupción era tarea para un hombre bueno, la verdad era que el remedio que éste debía emplear era totalmente opuesto a su natural bondad y al fin que se empeñaba en realizar:

Y porque el reconducir una ciudad a la vida política presupone un hombre bueno, y el volverse por la violencia príncipe de una república presupone un hombre malo; por esto se encontrará que rarísimas veces ocurre que un hombre bueno quiera volverse príncipe por vías malas, aunque si fin sea bueno; o que un hombre malo, hecho príncipe, desee obrar bien, y que le quepa en su ánimo usar bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal (TO – *Discorsi*: 104).

La acción del *principe nuovo* implica una fuerte e insalvable contradicción entre su fin y los medios de los que se debe valer para realizarlo: recuperar la libertad y suprimir la dominación a través de una limitación de la propia libertad de los ciudadanos. Tal como Maquiavelo parece sugerir, en el capítulo decimo del libro I de *I Discorsi*, el *principe nuovo* limita drásticamente la libertad de los ciudadanos para intervenir en la gestión política del Estado –sus libertades políticas– pero no se permite irrespetar su libertad de opinar, el disfrute de su propiedad, su seguridad personal y la seguridad y el honor de sus familias –lo que hoy llamaríamos sus libertades o derechos civiles–. Salvo cuando tiene que enfrentar a quienes se ponen en contra de su proyecto, de forma abierta o encubierta, circunstancia en la cual el *principe nuovo*, guiado por los imperativos de la más estricta racionalidad política, no tiene consideración alguna con ningún ámbito de la libertad de sus opositores. De esta forma, su labor es problemática por su misma naturaleza. La dificultad reside en la incompatibilidad que se da entre los dictados de la *moralidad social* y los

mandamientos éticos de su propósito político.³⁹ De ahí que la mayor imposibilidad de su proyecto este cifrada en esto. Y, por ende, las condiciones de su posibilidad en el supuesto, lejano y raro, de que un “hombre bueno” sea capaz o tenga la disposición para realizar el bien por medio del mal. Es decir, en el supuesto de que un hombre por naturaleza bueno aprenda “a poder ser no bueno” –“*a potere essere non buono*”– (TO –*Il Principe*: 280). Esto, en otros términos, nos puede sugerir que si, por un lado, Maquiavelo pudo aludir en *Il Principe* a ejemplos históricos de *principi nuovi* como Moisés, Ciro y Rómulo o a ejemplos de algunos a los que él mismo conoció y trató como Cesare Borgia y Francesco Sforza, por otro, cuando en su opúsculo el ex-secretario habla del *príncipe nuevo* termina modelando un tipo de héroe político de carácter tan excepcional, por su carácter y su naturaleza, que sólo en raras ocasiones la historia es capaz de parir, por lo que, casi sin advertirlo, es una especie de “posible-imposible” como lo llegó a llamar Althusser (2004: 63). Esto en razón de que la figura del *principe nuovo* de Maquiavelo encarna a un héroe trágico, al mejor estilo de los personajes de Sófocles como Antígona, que deseando hacer el bien se le impone, necesariamente, para realizar este fin, tener que hacer el mal.⁴⁰ Pero, su rareza, su carácter excepcional, consiste en que, consciente de su proyecto, él tiene la aptitud para sobreponerse a los escrúpulos morales que lo limitan debido a su natural bondad y a pesar de eso, y en razón de eso, acomete acciones que sólo un hombre nefario sería capaz de realizar para poder evitar la destrucción física y moral de sí mismo y de su pueblo. Pero, puesto en estos términos, no es descabellado pensar que en su teorización del *principe nuovo* Maquiavelo se fue desplazando subrepticamente de ejemplos históricos y reales, como Moisés o el duca Valentino, a una idealización o a lo que bien podríamos llamar con Weber un “tipo ideal” (Weber, 1997). Este tipo de interpretación tiene cierta pertinencia,

³⁹ En el capítulo 7 de este trabajo vamos a desarrollar más a fondo el análisis sobre la idea de la *virtù* en Maquiavelo. Por lo pronto conviene decir que la idea que seguimos aquí se distancia de la tesis sostenida por Benedetto Croce acerca de que Maquiavelo separa la ética de la política (Croce, 1994) y, más bien, sigue, en cierto sentido, la interpretación de Berlin acerca de que en Maquiavelo lo que hay en tensión son dos tipos de exigencias éticas que resultan incompatibles, una *cristiana* que pone el acento en la salvación del alma y otra *pagana* que se afirma en la defensa de la libertad ciudadana (2000).

⁴⁰ Bien podríamos decir que con *Il Principe* Maquiavelo se convierte en el primer escritor trágico de la modernidad. No se puede pasar por alto que el ex-secretario florentino fue un exitoso escritor de tragicomedias como la *Mandragola*, la *Clizia* y la *Andria* (TO –*Teatro e scritti letterari*: 845- 913). Algunas de ellas representadas, en la época, bajo la dirección del propio autor y bastante admiradas por sus lectores y espectadores, según sabemos por la correspondencia de Maquiavelo como, por ejemplo, la carta que le dirige Bautista Della Palla a nuestro autor el 26 de abril de 1520 (TO –*Lettere*: 1197-1198). Como tampoco podemos dejar de lado la manera como los escritores del teatro isabelino, entre ellos Shakespeare, se valieron del pensamiento de Maquiavelo en sus obras (Bloom, 2001).

sobre todo porque el mismo Maquiavelo era consciente, como se evidencia al final del capítulo 18 del libro *I de I Discorsi*, de las escasas posibilidades de que semejante tipo de actor político se diera en la realidad o de que, en términos de las naturales creencias y disposiciones morales y sociales de los seres humanos, un hombre bueno este, conscientemente, en la disposición de obrar mal o, a la inversa, de que a un hombre por naturaleza malo le quepa en la cabeza obrar bien.

Pero, más allá de esto, la cuestión fundamental reside en que quien se decida a convertirse en *principe nuovo* en condiciones de anomia extrema debe aceptar los peligros y dificultades que surjan de su nueva condición; y, por eso, si quiere mantenerse en el poder para sacar adelante su empresa, debe aceptar el uso de las armas, de la violencia y de la crueldad como medios necesarios para su fin, porque “el que no ha querido tomar aquel primer camino del bien, cuando se quiere mantener conviene que entre en el mal” –“*colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male* – (TO –*Discorsi*: 109). El hacerse promotor de la implantación de nuevos *ordini* trae, además de las dificultades éticas, otros apuros y peligros. La causa de tamaña dificultad reside en que “el promotor tiene por enemigos a todos aquellos que sacaban provecho del viejo orden y encuentran unos defensores tímidos en todos los que se verían beneficiados por el nuevo” (TO –*Il Principe*: 265). El *principe nuovo* se sitúa sobre una compleja coyuntura política: por un lado, la poca legitimidad y apoyo con que cuenta su nuevo gobierno; y, por otro, la resistencia de algunos sectores sediciosos que, fundados en la pérdida de sus antiguos beneficios, intentan por todos los medios quitarlo del poder. En esas condiciones, sostiene el autor, es donde se hace necesario “examinar si estos innovadores son capaces de afirmarse por sí mismos, o si dependen de otros; es decir, si para conducir bien su obra es necesario que rueguen, o si por el contrario pueden forzar” (TO –*Il Principe*: 265). La respuesta a esta cuestión Maquiavelo la encuentra en las lecciones de la historia. Su experiencia y la lectura de los autores antiguos le habían mostrado que cuando estos innovadores depende de otros, bien sea de la *fortuna* o de armas ajenas, siempre se arruinan porque simplemente se fundan en “dos cosas volubilísimas e inestables” –“*dua cose volubilisime e instabili*” (TO –*Il Principe*: 266).

De esta forma, queda claro que sólo quienes dependen de su propia *virtù* y de sus propias armas, y pueden por ello recurrir a la fuerza, se pueden sostener en semejantes condiciones. Haciendo una clara alusión a Fray Girolamo Savonarola, el fraile dominico que fue ejecutado por orden del papa Alessandro VI y al cual Maquiavelo se refiere en algunos lugares de sus escritos (TO –Lettere: 1010-1012), el autor sostiene que “de aquí nace que todos los profetas armados sean vencedores, y los desarmados se arruinen” –“*Di qui nasce che tutti e` profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono*”– (TO –*Il Principe*: 265). Entonces, la gran directriz que debe guiar a todo *principe nuovo* es la de que en los momentos de corrupción, y, más aún, en su condición de innovador por lo cual todo parece estar en su contra, resulta del todo ineficaz tratar de convencer a los hombres con palabras de los beneficios de su nuevo gobierno. Por lo tanto, para legitimar su nuevo *stato* debe saber que, en vez de predicar, necesita recurrir a la fuerza. No está de más reconocer que si bien, por un lado, con su teoría del *principe nuovo* Maquiavelo fue dando forma a un “tipo ideal”, por otro, esa idealización que era fruto de su análisis de la política era producto de su gran originalidad que, como lo ha expresado Pocock, consistió en “haber estudiado la política en condiciones de ilegitimidad” (Pocock, 1975: 174-190). Y esto último se debió a que él estaba guiado por la percepción de que, aun en las situaciones de mayor anormalidad política o de inestabilidad, los comportamientos de los hombres eran en parte previsibles, y de que en esos *accidenti* era “posible construir estrategias adecuadas para operar” (Pocock, 1975: 174-190). Por eso escarba en la anomia, para encontrar en ella principios para la acción política del *principe nuovo*. Y encuentra reglas generales para modelar las acciones de su héroe político, por ejemplo esta: “el Estado que llega a ser libre ve surgir a su alrededor enemigos y no amigos” –“*lo stato che diventa libero si fa partigiani inimici e non patigiani amici*”– (TO –*Discorsi*: 99-100). O esta otra, sacada de la lectura de las cosas antiguas:

[...] después de un cambio de estado, o de república en tiranía o de tiranía en república, es necesario una ejecución memorable contra los enemigos de las condiciones presentes. Y quien implanta una tiranía y no mata a Bruto, o quien establece un estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene por poco tiempo (TO –*Discorsi*: 198).

El seguimiento de estas reglas para el obrar político requieren del *principe nuovo* una insólita cualidad personal, una *virtù* que está más allá del alcance de cualquier hombre normal (Pocock, 1975: 156-182). Ese extraordinario carácter que lo acompaña es una condición indispensable para que él pueda sacar adelante su empresa en unas condiciones que son igualmente extraordinarias. Su *virtù* es su arma más segura para poder operar en las condiciones extremas en las que se encuentra, porque con ella él puede asumir el desafío que le impone el escenario en el que va a actuar: hacer de los dictados de su razón moral un imperativo de su razón política (Pocock, 1975: 156-182). El *principe nuovo* debe ser capaz de desarrollar en él, con el fin de usarla eficazmente, una doble y contrapuesta naturaleza. Debe ser capaz de ser al tiempo humano y bestial, de luchar con las leyes o con la fuerza:

Debe saber que hay dos modos de combatir: el uno con las leyes y el otro con la fuerza. El primero es propio del hombre, el segundo de las bestias. Pero como el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber usar bien la bestia y el hombre (TO- *Il Principe*: 283).

Por esto la virtud del *principe nuovo* pasa su prueba de fuego en la medida en que él sea capaz de superar el conflicto entre las exigencias de la moralidad social –cristiana– y el imperativo de su razón política –la cual implica otro patrón de moralidad que tiene como centro el valor de la libertad ciudadana–. Él debe ser capaz de superar el sino trágico de su obrar, pues, si el redentor de un Estado corrupto actúa impulsado por las más buenas intenciones, lo cierto es que él mismo debe, necesariamente, contrariando su natural bondad y por encima de sus propios deseos, entrar en el mal para poderlas realizar. El “tipo ideal” que construye el ex-secretario florentino, con la figura del *principe nuovo*, está armado con dos rasgos que, por más que parezcan a primera vista antitéticos, él complementa y articula. Esos dos rasgos son, en síntesis, el bien y el mal. Pero en su articulación y complementación el bien tiene la prioridad, pues usa el mal para realizarse. Lo cual no solo puede resultar contradictorio sino una articulación, en principio, imposible de acuerdo con las creencias morales comunes y los cerebros de los hombres de inteligencia normal que, generalmente, tienden a pensar que del mal no se puede derivar ningún bien. En algunas ocasiones Maquiavelo se ve precisado a recurrir a un lenguaje metafórico para poder expresar la naturaleza de este “tipo ideal” que él ha teorizado, este modelo de actor político.

Él equipara al *principe nuovo* con el mítico centauro Quirón. En la disciplina de este ser mítico ve el ejemplo más representativo de la *virtù* pues, según relataban los autores antiguos, muchos príncipes, entre ellos Aquiles, fueron entregados a él para que los educara bajo sus preceptos, y afirma que “tener por preceptor un ser medio bestia y medio hombre, no quiere decir otra cosa que es necesario para un príncipe saber usar una y otra naturaleza; porque la una sin la otra no duran” (TO *–Il Principe*: 283). El recurso al mito del centauro Quirón, para explicar el principio en el que se ha de fundar el obrar del *principe nuovo*, es un indicador de que en condiciones de anomia extrema al innovador le es imperativo recurrir a una conducta desviada para poder sobrevivir en ese medio hostil.

El *principe nuovo* se legitima desde la anomia porque él es producto de ella misma, de la desviación. Por eso se le impone aprender a ser cruel, desleal, astuto, frívolo, fiero y hasta tacaño cuando le sea necesario –“*a potere essere non buono*”. No importa que constantemente se vea tildado, y descalificado por estos vicios. Simplemente no debe preocuparse de caer en la fama de estas desviaciones sin las cuales no podrá salvar su Estado: “porque, si se considera bien todo, se encontrará una cosa que parece una virtud y, siguiéndola, será la ruina suya; y alguna otra que parecerá un vicio y, siguiéndola, producirá su seguridad y bienestar” (TO *–Il Principe*: 280). En los momentos de *corruzione* extrema, donde difícilmente los hombres se rigen por los códigos o las normas de la moralidad preestablecida, las virtudes de una moral común y ordinaria –cristiana– resultan ineficaces para salvar la *libertad*, el Estado y para gobernar sobre hombres corruptos. Allí es donde parece surgir para Maquiavelo una dialéctica de los valores morales, o de la *virtù* y el *vizio*. Pues la “verdad efectiva de la cosa” muestra que lo que antes, en condiciones normales, era una virtud, ahora, en los momentos de anomia, es un vicio; y, de igual modo, lo que antes era un vicio, ahora surge como una virtud. Este tipo de razonamiento del ex-secretario sobre la dialéctica de la *virtù* y el *vizio* es lo que nos puede permitir darle sentido a una afirmación del autor como esta: “era tenido Cesare Borgia por cruel, sin embargo aquella crueldad suya reordenó la Romagna, la unió y la llevó a la paz y a la fe” –“*Era tenuto Cesare Borgia crudele; nondimanco quella sua crudeltà aveva raconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede*”– (TO *–Il Principe*, 281-282). Con este juicio Maquiavelo simplemente tenía la intención de sugerir, con un ejemplo de las acciones de

un actor político de su época, que lo que en Cesare Borgia podría ser considerado un *vizio* desde el canon de la moralidad cristiana, era, realmente, una *virtù*; pues Borgia había sido “más piadoso que el pueblo florentino, el cual, por evitar ser llamado cruel, permitió la destrucción de Pistoia” –“*più pietoso che il popolo fiorentino, il quale, per fuggire el nome del crudele, lasciò destruggere Pistoia*”– al no aplicar a tiempo una crueldad racional (TO –*Il Principe*: 280).

No obstante, el que Maquiavelo hubiese postulado esa dialéctica de la *virtù* y el *vizio* no quiere decir que concluyera, a partir de allí, que el *político innovador* tenga que hacer completamente a un lado las exigencias de la normatividad social que pueden, ahora, ser un obstáculo para sus acciones y para su proyecto político. Más bien lo que él quería poner de relieve, con todo esto, era que la acción política del innovador, por implicar necesariamente la aplicación del mal, siempre se vería cohibida o coartada por restricciones de tipo moral, sobre todo por las prohibiciones de la moral cristiana. Por eso pensó, decididamente, que el *principe nuovo* debe echar mano o hacer uso de una moral extraordinaria que, fundada en esa dialéctica de los valores morales, le permita realizar sin tanta prevención y con menos angustias sus buenos propósitos. En este sentido la *virtù* del *principe nuovo* consiste en sacar fuerzas de sí mismo para superar el vacío de la anomia, con el fin de regenerar una sociedad en la que el orden social está en crisis. Su poder “se ancla siempre en un vacío social” (Lefort, 2010: 250). Por tanto el *principe nuovo* es “el individuo que adquiere el poder exclusivamente por el ejercicio de sus cualidades personales y no como resultado de contingencias y circunstancias que le son ajenas” (Pocock, 1975: 156-182). Y esto ha de ser así porque la situación en la que obra es la de “un mundo hobbesiano” en el que “el poder de cada hombre representa una amenaza para todos los demás” (Pocock, 1975: 156-182). Este punto en especial, es decir, el de las relaciones entre la *virtù* del *principe nuovo* y los imperativos de la moralidad social convencional, es el que Quentin Skinner ha resaltado para decir, en su *Machiavelli a Very Short Introduction*, que el escritor florentino produjo una revolución en el ámbito de la moral (Skinner, 2000: 35-53). De acuerdo con Skinner, este fue uno de los puntos específicos en los que Maquiavelo intentó, con sus escritos políticos, socavar las creencias morales prevalecientes del contexto histórico desde y para el cuál el escribía, en particular “los requerimientos de la fe cristiana” (Skinner, 1978: 180-

186). De igual forma, en el volumen I de su *The Foundations of Modern Political Thought*, sostiene que:

Maquiavelo ofrece su propia respuesta tan inequívocamente como es posible hacerlo. No tiene ninguna duda de que el objetivo de mantener la libertad y la seguridad de una república representa el valor supremo (en realidad, decisivo) en la vida política. Por tanto, no vacila en concluir que todo intento de aplicar la escala cristiana de valores al juzgar los asuntos políticos debe ser totalmente abandonado. Desde luego, continúa pidiendo a los hombres actuar tan virtuosamente como sea posible. Pero no menos insiste en que, si la libertad de nuestra patria requiere entrar en el camino de hacer el mal, debemos hacerlo sin vacilar (Skinner, 1978: 180-186).

Pero, sin desaprobación para nada esta tesis producto del enfoque metodológico de Skinner sobre los escritos políticos de Maquiavelo, antes bien juzgándola como bastante pertinente, no se puede dejar de señalar que ella es uno de los indicios más valiosos de la revolucionaria contribución del autor a uno de los más importantes *perennial problems* de la teoría política, que no es otro que la cuestión de ¿quién ha de gobernarnos?, ¿cuál es el buen gobernante? o, si se quiere, ¿cuáles han de ser las cualidades, valores o virtudes que pueden hacer del gobernante el líder idóneo y capaz de lograr el fin de la comunidad política? De hecho, y es el punto que Skinner no capta, en sus escritos políticos Maquiavelo construye una respuesta insólita y audaz porque está en contravía de toda tradición de pensamiento anterior a él, una respuesta que nunca antes había sido formulada, tan abierta y explícitamente como él lo hace, a un problema que había sido resuelto prácticamente en los mismos términos, salvo por el tipo de valores que pudieran ser propios de cada época y cultura, desde Platón hasta Erasmo de Rotterdam. La revolución de Maquiavelo tiene lugar justamente cuando él se interesa por pensar las posibilidades de la libertad ciudadana en momentos de una extrema anomia social, de total corrupción y de profunda crisis social e institucional, y se esfuerza por analizar cuáles son los rasgos del carácter, las cualidades y virtudes, que se requieren de un político en una situación tan desesperada y trágica como esa. Y lo que es revolucionario aquí no son solamente las conclusiones que el autor logra sacar de sus análisis sino, aún más, el pulso teórico al que nunca antes un autor clásico del pensamiento político había tentado apostar. Tener claro esto es lo que nos puede permitir comprender las razones por las cuales Skinner, después de un detallado y riguroso análisis de *Il Principe* e *I Discorsi*, afirma que la justificación que Maquiavelo “ofrece en cada caso

para acciones tan reprochables es que a menudo no se pueden evitar si ha de conservarse la libertad de la comunidad: valor que, de esta manera, se coloca por encima de toda consideración rival a favor de la clemencia, la justicia o las demás virtudes convencionales de la vida política” (Skinner, 1978: 180-186). Sin embargo, lo que no es posible comprender es por qué razón, si al final de sus análisis Skinner sostiene esto, él se empeña, contradictoriamente, en asegurar que en *Il Principe* el valor básico es el de “la mera seguridad” y no el de la libertad.

5.2 Los límites de una situación hipotética

Los análisis que realiza Maquiavelo sobre la *corruzione* le dejan percibir un rasgo fundamental de la naturaleza humana y otro, relacionado con este, sobre las posibilidades de la vida en sociedad. El primero es la constatación de que, dada la condición de la propia naturaleza humana, el hombre se “encuentra solo, sin más motivos ni intereses que los proporcionados por su propio egoísmo” (Sabine, 1949: 253), una situación antropológica que se agudiza ante la ausencia de un orden social o ante la presencia de uno que sea demasiado débil para hacer frente a las pulsiones humanas. El segundo, como implicación del anterior, es la advertencia de que siempre se requiere de un mecanismo no natural que sea capaz de producir un vínculo social, que la naturaleza por sí misma es incapaz de producir, entre los hombres. En este sentido es que *lo stato* aparece para Maquiavelo como la organización política capaz de unir lo que la naturaleza no une. Es decir, capaz de encausar al hombre hacia la sociabilidad desde el tipo de coyuntura en la que él se encuentre. Así el principado nuevo es la respuesta política a un tipo de circunstancia en la que el hombre se encuentra y la república otro tipo de respuesta política a otro tipo de situación social. Por eso es que para Maquiavelo una república es un mecanismo político capaz de crear y promover la comunidad entre las distintas fuerzas sociales a partir de mecanismos e instrumentos muy diferentes a los empleados por el *principe nuovo*. La república lo hace a través de sus *leyes e instituciones políticas* que son los dispositivos encargados de crear los vínculos entre los distintos intereses particulares de los ciudadanos. La república orienta las distintas fuerzas sociales hacia la utilidad común y, en esa medida, evita la dominación de unos sobre otros y construye las bases para la justicia y la igualdad para todos. Crea un sistema de libertad, es decir:

[...] un estado de cosas en el que cada ciudadano participa tan plenamente como sea posible en el proceso de toma de decisiones y, por otro lado, resume una situación en la que las leyes, no los hombres, son el valor supremo y en la que el individuo recibe los beneficios de la vida social de una autoridad pública impersonal y no de manos de personas particulares (Pocock, 1975: 187).

Pero lo que le interesa observar a Maquiavelo es que ese *sistema de libertad* se empieza a desintegrar cuando el conjunto de las instituciones políticas, que lo hacen posible, se debilitan. El sistema de libertad se desintegra cuando los vínculos creados por las instituciones se rompen, iniciándose la *corruzione*. De esta forma es que él asocia la anomia con la pérdida de la libertad y de la igualdad, y con la aparición de todo tipo de violencias y licencias: con las grandes desigualdades de riqueza y poder, desunión, ilegalidad y ambición desmedida (Sabine, 1949: 257). La *corruzione* es identificada, en términos generales, con la “sujeción arbitraria” de unos sobre otros (Davis, 1985: 68). Y con una condición de la vida política en donde “el individuo se vuelve incapaz de identificar su bien particular con el bien de todos. Sólo ve a aquellos a los que está sometido y en cuyas decisiones y actos no tiene voz ni voto” (Davis, 1985: 68). En este orden de ideas, para Maquiavelo el *principe nuovo* es la encarnación de un líder carismático que tiene el papel de acabar con la dominación, restituyendo el orden político e institucional por medio de una influencia política abusiva ejercida con la ayuda de un poder militar. Por eso, para lograr ese fin, él debe concentrar todo el poder del Estado en sí mismo. Debe llenar el vacío de comunidad política, la carencia de autoridad institucional, con una autoridad personal y arbitraria. La única posibilidad que tiene de restablecer el sistema de libertad es por medio de un “gobierno ilimitado”. No es que el florentino desconozca que una autoridad carismática es distinta y contraria a una institucional; o que esta última es superior, más favorable y acorde con el deseo de libertad. Todo lo contrario, como recuerda Sabine:

[...] Maquiavelo subraya la necesidad de que haya remedios legales para impedir la violencia ilegal y señala los peligros políticos de la conducta ilegal de los gobernantes y la locura de embarcarse en políticas vejatorias y encaminadas a causar molestias a los súbditos. En particular, el gobernante prudente deberá abstenerse de tocar a la propiedad y a las mujeres de sus súbditos, ya que éstas son las cuestiones que impulsan con mayor

facilidad a la resistencia. Maquiavelo favorecía el gobierno benévolo siempre que fuese posible y el empleo de la severidad, cuando fuese necesaria, con moderación (Sabine, 1949: 260).

Pero su realismo político no le deja pasar por alto que en condiciones de anomia extrema el dirigente carismático debe apoyarse en un poder personal y hacer uso de medidas extremas para lograr su propósito. La realidad impone las condiciones, crea la necesidad:

[...] porque un hombre que quiera hacer en todo momento la profesión de bueno, conviene que se arruine entre tantos que no son buenos. De donde es necesario a un príncipe, queriéndose mantener, aprender a poder ser no bueno, y usar y no usar de esta capacidad según la necesidad (TO *–Il Principe*: 280).

Pero decir esto no significa que su realismo lo haga hacer a un lado su ideal de vida republicana. Si bien llega a pensar que la realidad impone ciertos tipos de acción política, eso no lo hace concluir que el despotismo es mejor que la libertad. En reiteradas ocasiones, después de aconsejar al *principe nuovo* que haga lo que la realidad le impone, si quiere tener éxito en su empresa, no olvida advertir que los procedimientos de los que le toca valerse a este dirigente carismático son “muy crudelísimos, y enemigos de toda vida no solamente cristiana, sino humana, y cualquier hombre debe evitarlos, queriendo antes vivir como un particular que como un rey, si es a costa de tanta ruina para los hombres” (TO *–Discorsi*: 109). Para él es preferible un sistema político cívico, en donde los hombres son libres, respetan y obedecen las leyes e instituciones, a uno ilimitado. Pero también le resulta difícil no pensar, desafortunadamente y a pesar suyo, que en un sistema político intensamente corrompido –donde “de la libertad solamente el nombre [...] es respetado”– el único remedio eficaz para recomponer el orden es un sistema de gobierno que se apoye, entre otros recursos, en la fuerza militar (TO *–Istorie fiorentine*: 715). Este aspecto del pensamiento de Maquiavelo no puede dejarse pasar inadvertido. Sobre todo, porque, como lo ha sostenido Viroli en *La redenzione dell'Italia. Saggio sul Principe de Machiavelli*, “el ideal maquiaveliano del fundador como un hombre de excepcional virtud que actúa con la ayuda de Dios comenzó, entonces, a reaparecer como un mito de emancipación política” (Viroli, 2013: 84). Pero, en esta su reaparición como mito, ha llegado a ser considerado muchas veces como una creencia que no requiere ser examinada o criticada. Y, a este respecto, nos conviene en algún momento romper con lo que T. H.

Huxley llamó “el destino habitual de las nuevas verdades”, que empiezan siendo “herejías y terminan siendo supersticiones”. Y algo de eso terminó pasando, entre nosotros, con el llamado *realismo político* del autor que estudiamos: empezó siendo una herejía y terminó siendo una superstición.

En 1968 Samuel Phillips Huntington identificó lo que Maquiavelo entendió como la transición del estilo de gobierno del *principe nuovo* al de la república con lo que él empezó a llamar el paso de un sistema “pretoriano” a uno “cívico”. Siguiendo una de las variables del pensamiento político del pensador florentino, Huntington realiza, en *El orden en las sociedades políticas en cambio*, un detallado examen de los movimientos revolucionarios, la corrupción y la intervención de los militares en política en América latina; y la función de las instituciones políticas en este proceso (Huntington, 1990: 79-91). Al pensar la realidad política de América latina, y el fenómeno de la intervención de los militares en política, sostiene que “las fuentes del pretorianismo latinoamericano se encuentran en la falta de una herencia de instituciones políticas” (Huntington, 1990: 214). Y, queriendo ir de la mano del realismo político de Maquiavelo, afirma que:

Los militares [...] pueden poseer una mayor capacidad para engendrar el orden en una sociedad pretoriana radical. Hay golpes militares, pero también hay gobiernos de éstos y partidos políticos nacidos de la matriz del ejército. Las fuerzas armadas pueden ser cohesivas, burocratizadas y disciplinadas. Los coroneles pueden dirigir un gobierno; los estudiantes y los monjes, no. La efectividad de la intervención militar nace por lo menos de sus características de organización tanto como de su dominio o empleo de la violencia. La correlación entre la violencia en política y los militares que participan en ésta es tenue en el mejor de los casos. En casi todas las regiones del mundo, la mayor parte de los golpes provocan apenas un puñado de muertes. Un motín estudiantil o una huelga general, una demostración religiosa o una protesta étnica, dejan en general, como resultado, muchas más bajas que un golpe del ejército. Así, pues, la superior capacidad de organización de éste hace que su intervención resulte más activa, más peligrosa y sin embargo, también –en potencia– más productiva que las otras fuerzas sociales. A diferencia de la intervención de los estudiantes, la militar, que muchos consideran la fuente del mal en una sociedad pretoriana, puede ser también la fuente de la curación (Huntington, 1990: 215-216).

Es posible que una de las causas de los regímenes militares y autoritarios en América Latina haya sido la debilidad de las instituciones políticas. Podríamos incluso pensar que es plausible aplicar, al caso latinoamericano, la idea del escritor florentino de que la corrupción y el autoritarismo tienden a aparecer con mayor facilidad cuando las instituciones políticas de un Estado son débiles e inadecuadas respecto del cambio de las costumbres sociales. Pero las causas del pretorianismo latinoamericano no se pueden reducir únicamente a “la falta de una herencia de instituciones políticas” como hace Huntington. Como tampoco resulta plausible su tesis de que la dictadura militar es el mejor remedio para superar la carencia de fortaleza institucional en una sociedad o en un Estado. Esa lectura de Huntington, aplicada a América Latina, es más bien una desfiguración del pensamiento de nuestro autor. Huntington parece querer leer el *realismo político* del florentino en la lógica de que lo que llegue a dictar la *necessità* tiene que imponerse a los hombres como un *deber ser*. Sin embargo, es posible encontrar evidencias de que Maquiavelo estaba lejos de suponer tal cosa. Además, contrariamente a lo que sostuvo Huntington, las dictaduras militares en América Latina han dejado muchas más bajas que los motines estudiantiles o las huelgas, lo cual sí resulta ser para el autor de *Il Principe* un mal uso de la violencia. Aunque suponga que un gobierno autoritario y dictatorial puede llegar a ser un remedio efectivo, el escritor florentino piensa que un Estado que tenga la “necesidad de un hombre de virtud [...] que lo mantenga” no puede llamarse un Estado libre ni considerarse “firme y duradero” (TO *–Istorie fiorentine: 715*). Esto, en parte, muestra de qué manera la teoría del “gobierno ilimitado” *–l’autorità dittatoria–* inició siendo una herejía y terminó siendo una superstición. Cuando el autor de *Il Principe* introdujo la idea del *principe nuovo* su teoría fue denunciada como un error en materia de fe política, hoy diríamos como algo “políticamente incorrecto”. Pero al pasar de los siglos su teoría del *principe nuovo*, desde las condiciones en que el autor la fundamentó, fue asumida como una creencia que no requiere ser probada o sustentada. Al punto de que aún en un mundo como el de hoy, en el que se valora inmensamente la democracia y su fortalecimiento institucional y cultural, muchos analistas de los acontecimientos políticos y ciudadanos comunes o corrientes tienen una fe desmedida en *l’autorità dittatoria* como la solución a las crisis políticas de nuestro tiempo. Supersticiosamente hemos terminado por creer que la “mano dura” es el remedio contra la anomia, contra la corrupción y las crisis

sociales, políticas y económicas. Y, por esta vía, muchos han terminado por legitimar métodos que contradicen nuestras más profundas creencias y representaciones democráticas: “*tutti a un tratto*” y la “*violenza ed all`armi*”.

Ante esta persistente superstición de nuestro tiempo histórico adquiere un enorme sentido recordar que el tema del príncipe nuevo –*il dittatore*–, como un remedio eficaz para frenar la corrupción, surge en la reflexión del autor de un supuesto, de una situación hipotética, pese a todo el realismo que lo recubre. En el capítulo 18 del libro I de *I Discorsi*, cuando se pregunta “de qué modo, en las ciudades corrompidas, se puede mantener un Estado libre, si existe, o establecerlo, si no existe”, dice:

Yo creo que no queda fuera de propósito ni disconforme con el anterior discurso considerar si en una ciudad corrupta se puede conservar un estado libre ya existente o, en el caso de que no existiera, ver si se puede ordenar. Sobre lo cual, diré que es muy difícil hacer tanto lo uno como lo otro, aunque es casi imposible dar reglas, pues sería necesario proceder según el grado de corrupción; sin embargo, como es bueno razonar acerca de todas las cosas, no voy a dejar ésta de lado. Y supondré una ciudad corruptísima, donde se incrementen al máximo las dificultades, porque no hay leyes ni órdenes que basten para frenar una universal corrupción (TO –*Discorsi*: 102).

Este pasaje de *I Discorsi* no dice que el tema de la corrupción, y de cómo o quién pueda superarla, no sea un problema real en el pensamiento político del autor. Pero su lectura también sugiere, con mucha fuerza, que su realismo político lo obliga a pensar en situaciones que no se han dado, pero que se pueden llegar a dar. Simplemente habla del gran esfuerzo del florentino por pensar la libertad en los límites extremos de sus propias posibilidades. Y, por supuesto, en esos extremos a los que podría hipotéticamente llegar la realidad política solo se puede encontrar, como lo encontró él mismo, un remedio hipotético. Digamos, siguiendo a Althusser, que “Maquiavelo se encuentra en una situación tal que está obligado a razonar en el *límite*, que está obligado a pensar en el límite de lo posible para pensar lo real” (Althusser, 2004: 90). Corriendo hipotéticamente los límites a los que podría llegar una realidad política degradada, en sus condiciones más extremas, imaginó el remedio más extremo posible. Su razonamiento de una situación hipotética de anomia, de extrema degradación, se corresponde lógicamente con una

solución igualmente extrema e inhumana. Como dice Pocock, “es difícil imaginar una situación tan ideal en términos concretos” (Pocock, 1975: 156-182). Aún en esto, contando con que se parte de una situación hipotética, el autor era cauteloso y, a su vez, aconsejaba con prudencia. No es que no recomendará un remedio de esa naturaleza como salida a la *corruzione*; pero, aunque esa era la salida propuesta en términos hipotéticos, él mismo reconocía que ésta no era una regla general para todos los casos de *corruzione*. Su intención no consistía en afirmar de forma irresponsable, como pudiéramos suponer, que ante cualquier situación de conflicto o crisis ese era el remedio que debía ser usado. El pensador florentino sostiene que ese remedio se debe aplicar “según los grados de la corrupción” –“*secondo i gradi della corruzione*”–, y añade: “supondré una ciudad corruptísima, donde se incrementen al máximo las dificultades” –“*presupporró una città corrottissima, donde verró ad accrescere piú tale difficulta*”– (TO –*Discorsi*: 102).

El *principe nuovo* es un recurso político para una situación de crisis política aguda; para momentos donde se incrementan al máximo las dificultades para el mantenimiento de la *libertà*. Sólo aplica cuando hay una desintegración de la comunidad política, cuando los vínculos entre los hombres están rotos, cuando lo que impera es la dominación de unos contra otros. Mientras tanto, hasta que no se llegue a esos extremos, el autor, como republicano consecuente que es, sigue confiando en las leyes e instituciones que, hasta ciertos grados de corrupción, son capaces de regular y tramitar el natural conflicto que se produce en todos los Estados. De otra parte, si bien el florentino infiere la idea del *principe nuovo* del supuesto de una situación de corrupción extrema eso también genera bastante incertidumbre acerca de que esa solución extrema sea en sí misma “la fuente de la curación”. Esa solución en sí misma puede ser un riesgo político, un mal mayor que el que se quiere corregir. Un hombre que se apoya en la violencia, en el engaño y en las armas no es un apóstol. Maquiavelo lo sabe. Por eso presupone que a un hombre bueno por naturaleza no se le ocurre llegar por malos caminos al poder, aunque su fin sea bueno.

De todas maneras, independientemente de las anteriores precisiones, no se puede ocultar que en *Il Principe* y en *I Discorsi* aparece el recurso, para ciertas situaciones excepcionales, de combatir el mal con el mal. Pero no se puede olvidar que, como dice

Sabine, “en la villanía del príncipe había, al menos, una grandeza de fines y una amplitud de concepción política que no se daban en la igual villanía de los adversarios del príncipe” (Sabine, 1949: 261). Y, mucho menos se puede pasar por alto que ese *principe nuovo*, si bien se configuró en la mente de Maquiavelo desde ejemplos de carne y hueso que él conoció de forma directa, fue tomando la forma, en su mente, de un “tipo ideal”, un actor político abstracto, en el que sí es posible el uso del mal para un fin bueno, un hombre en el que, en teoría, esa contradicción aparece superada. Sólo ese individuo ideal puede usar la violencia, y su uso en él se justifica porque sólo él podría acabar con la dominación, pese a las incomodidades que puedan producir sus métodos. Pero su fin no sólo consiste en acabar con la dominación que se produce cuando las instituciones políticas ya no son capaces de responder al cambio de costumbres que trae consigo la dinámica social; sino, también, con la dominación que pueden ejercer unos Estados sobre otros. En este sentido, su ejercicio del poder sólo resulta ser un medio valioso cuando tiene como fin acabar con la dominación doméstica y el dominio bárbaro. Cuando es capaz de devolver la libertad interna y externa a un Estado. Quizá el autor pensaba que una situación de extrema corrupción se daba cuando estas dos circunstancias políticas convergían: cuando la dominación interna, la erosión de comunidad política, coincidía con la dominación externa; sobre todo porque tendía a pensar que cuando la comunidad política de un Estado se deteriora la consecuencia lógica de eso era su división, la aparición de facciones e intereses sectarios y con ello, como su efecto inmediato, el predominio de intereses extranjeros.

La dominación bárbara, en este sentido, intensifica la corrupción política de un Estado, porque los intereses foráneos tienen menos miramientos y menos escrúpulos para violar las leyes, instituciones y las normas de la sociedad. Además, porque ese tipo de fuerzas externas alientan la división y la aparición de intereses que intentan por todos los medios probar suerte por medio de la política. Un ejemplo claro de esa situación extrema era para Maquiavelo la Italia de su época. El propio autor se la representaba así: una Italia “reducida al extremo”, “más esclava que los hebreos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin jefe, sin orden, golpeada, expoliada, lacerada, saqueada, y que hubiese soportado toda clase de ruina” (TO *–Il Principe*: 297). La fuerte impresión de la división de Italia, la erosión de comunidad política en toda la nación, junto con la

depredación de las potencias extranjeras (Albertoni, 1986: 98-99), pudo haber acentuado en Maquiavelo la idea de una solución extrema, como es patente en el último capítulo de *Il Principe*. Pero el claro objetivo de la solución que él propone en su opúsculo y de la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros que él hace al final de esta pequeña obra, su fin superior, no era otro que el de la libertad y la redención de Italia. Y esa libertad era la expresión, en el pensamiento y en el sentimiento del escritor florentino, del deseo de “una patria grande y segura” (Fernández, 1993: 24).

Tal vez pueda pensarse que el *principe nuovo* sea una salida desesperada de Maquiavelo con el fin de sacar a la Italia de su época de la situación de crisis en la que se encontraba postrada. En este sentido, si el *principe nuovo* llegaba a ser un medio valioso, pese a sus males intrínsecos, lo sería sólo en la medida en que realizaría un bien superior: la *libertà* de todos, y no la de unos pocos o de una clase. Porque cuando esto no se logra, entonces, los Estados permanecen divididos e inmersos en la violencia. Es, justamente, en el cumplimiento de este requisito por donde se filtra la sospecha del autor respecto de la solución que él mismo había ideado. Él advirtió que aquel individuo que se vuelve príncipe por medio de la violencia es un hombre malo, y que a un hombre malo, que se ha convertido en príncipe, no le cabe en la cabeza obrar bien ni “emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal”. Ese es el peligro de los regímenes políticos autoritarios, de los regímenes de “mano dura”. Maquiavelo fue capaz de proponer una solución hipotética a una situación radicalmente ideal formulada por él mismo. Pero al tiempo, guiado por su razonamiento, planteó con mucha claridad los límites de esa situación hipotética construida por él. Sólo nos queda tratar de bloquear la superstición que algunos intérpretes, amparados en el *realismo político* de sus escritos, han echado a rodar desde los inicios de la modernidad hasta nuestros días. Y recordar, con la debida precaución, estas palabras de Viroli en *La redenzione dell'Italia. Saggio sul Principe de Machiavelli*:

Los lectores más sensibles advierten que *Il Principe* es un texto sobre la redención política en el cual el autor ha sabido transferir su propio deseo de redención. Por esta razón, después de quinientos años es aún actual y es fácil de prever que lo será por mucho tiempo. Cuando nadie lo lea más, querrá decir que está muerta la aspiración de la gran política que sabe redimir los pueblos, y que

estamos resignados a la dolorosa política de los políticos mediocres
(Viroli, 2013: XXXI).

Lo que se ha señalado hasta aquí admite, entonces, que en contextos sociales que no están corrompidos o en los cuales el grado de la corrupción no ha llegado a tocar fondo no es necesaria una política de mano dura. Por lo tanto, no todas las crisis sociales requieren medidas de choque sino, más bien, salidas institucionales. De esta forma, el natural e inevitable conflicto entre los distintos *umori*, en sociedades que aún no han sido atacadas en forma extrema por la corrupción, es considerado por Maquiavelo como un factor de la libertad que debe ser resuelto por vías institucionales y canales legales, más que por la acción heroica o extraordinaria de un héroe mesiánico o de un poder principesco. Esta idea de que la libertad es producto del conflicto, y que ella se garantiza y conserva por medio de una prudente regulación institucional del mismo, es uno de los aportes más originales del ex-secretario florentino a la teoría política moderna. Por esta razón en el siguiente capítulo nos vamos a dedicar a explorar esta teoría del conflicto en Maquiavelo y a analizar de qué manera está relacionada con su concepción de la libertad y, de paso, a mostrar en qué consiste la novedad y originalidad del pensamiento político del autor en este aspecto particular de sus escritos políticos.

CAPÍTULO VI

LIBERTAD Y CONFLICTO POLÍTICO

En *The Foundations of Modern Political Thought*, volume I *The Renaissance* (1978), Quentin Skinner sostiene que uno de los puntos respecto del cual Maquiavelo adopta una actitud completamente disidente en relación al conjunto de creencias sociales y políticas imperantes en su época es aquel que tiene que ver con la manera como sus contemporáneos entendían y valoraban el conflicto social y político. De acuerdo con Skinner el ex-secretario florentino no apoyaba la idea, sostenida por los pensadores políticos de su época y “más profundamente arraigada en toda la historia del pensamiento político florentino”, de que “los tumultos y la discordia cívica inevitablemente son nocivos para la libertad de una república” (Skinner, 1978: 180-186). En este sentido, afirma Skinner, la crítica de Maquiavelo a las autoridades clásicas y a sus contemporáneos consistía particularmente en acusarlos de no apreciar que “los tumultos de la antigua Roma eran consecuencia de una intensa participación política y, por tanto, una manifestación de la más elevada *virtù* cívica” y que, por tanto, al no tener en cuenta esto, ellos no alcanzaron “lo que Maquiavelo claramente consideró como una visión política fundamental: que toda legislación favorable a la libertad es producida por el choque entre las clases, y que el conflicto de clases no es el disolvente sino el cemento de una comunidad” (Skinner, 1978: 180-186). Desde esta consideración de las cosas, entonces, para Maquiavelo el conflicto entre las clases sociales merece el mayor elogio y la mayor admiración antes que su proscripción o condena.

En consonancia con lo anterior, este capítulo está dedicado a un análisis de la concepción que tenía Maquiavelo sobre el conflicto y su relación con la idea de la libertad. Su propósito fundamental es insistir en la novedad y original ruptura del análisis de Maquiavelo sobre el concepto de la libertad republicana. Pero, aún más, aportar otros tres elementos que el análisis de Skinner en *The Foundations of Modern Political Thought* no nos ofrece sobre este rasgo del pensamiento político del pensador florentino; uno de ellos, seguramente, porque no estaba dentro de las intenciones inmediatas del historiador de la Escuela de Cambridge y los otros dos porque, quizá, el enfoque metodológico que inspira a Skinner para interpretar los escritos políticos de Maquiavelo se los oscurece. Así, uno de

los elementos consiste en realizar un examen un poco más ampliado sobre lo que Maquiavelo considera las causas del conflicto a partir de una reconstrucción de lo que aquí vamos a llamar una “anatomía de los tipos de conflicto”. Los otros dos elementos tienen que ver, primero, con mostrar que Maquiavelo no sólo asume el análisis del conflicto y su relación con la libertad como una pregunta o preocupación particular de su momento histórico sino, a la vez, como un problema recurrente *–perennial problems–* del pensamiento político al cual le da una respuesta particular desde su contexto histórico,⁴¹ respuesta que sigue iluminando nuestras preocupaciones actuales; y, segundo, con sugerir que el hecho de que Maquiavelo piense el conflicto en clave histórica es una evidencia de que la *memoria histórica* y la *memoria colectiva* de las luchas civiles y de clase son para él un recurso fundamental para comprender los conflictos del presente, para solucionarlos y para, como ha indicado Najemy, “la búsqueda del sentido en la relación entre pasado y presente” (Najemy, 2010: 10).

6.1 “La pluma es una poderosa espada”

El título que da inicio a esta sección es una afirmación de Quentin Skinner que aparece al final de la introducción a su *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method* (2002a: 7). Con ella el historiador de Cambridge quiere expresar que, inevitablemente, todos los sistemas de pensamiento tienen una motivación ideológica y, en este sentido, no son despolitizados. Dicho de otra manera, que nuestros valores, creencias y modos de pensar son producto de “continuas luchas para obtener reconocimiento y legitimidad” y, por ende, que el lenguaje es un recurso a nuestra disposición para construir o demoler nuestro orden social o nuestro *imaginario social* (Skinner, 2002a: 7 y 102). Así que “la pluma es una poderosa espada” por cuanto con ella el escritor político realiza “actos ilocutivos” (Skinner, 2002a: 98), como atacar o defender una creencia en particular, criticar, rechazar o fortalecer

⁴¹ Una evidencia de esto está en que Maquiavelo, tanto en *I Discorsi* como en las *Istorie fiorentine*, analiza el conflicto a partir de una insistente crítica a la manera como las autoridades clásicas y los escritores de la propia tradición histórica florentina lo habían concebido y en que, desde su lectura histórica crítica, él asume el conflicto como un elemento permanente no sólo en las sociedades políticas de todos los tiempos sino, al tiempo, como una preocupación permanentemente discutida por los pensadores políticos del pasado y la modernidad. Dos excelentes estudios que nos permiten acercarnos a estas relaciones de Maquiavelo con la historia y su tratamiento del conflicto en ella son *Per una valutazione delle Istorie fiorentine del Machiavelli. Note sulle fonti del Secondo Libro* (1985) y “Machiavelli’s Florentine Histories” (2010: 128- 143) de Anna Maria Cabrini. También se puede consultar el trabajo de G. Cadoni titulado “Machiavelli teorico dei conflitti sociale” (1978), y el de Aldo Garosci *Le Istorie fiorentine del Machiavelli* (1973).

una tradición, un discurso o una forma de pensar. No sorprende que esta frase lapidaria de Skinner sea fruto de su trabajo de lectura e interpretación de los clásicos pese a que, a despecho de su enfoque metodológico, ella admite un patrón en la historia de las ideas políticas que implica un permanente diálogo y debate, entre el pasado y el presente, sobre tópicos recurrentes. Buen ejemplo de este descubrimiento de Skinner, del cual su método sólo le permite reconocer la punta del *iceberg*, es el análisis que hace Maquiavelo sobre el *conflicto* en sus escritos políticos. Cuando el ex-secretario florentino lo asume su diálogo y su polémica no los entabla sólo con la representación que sobre este fenómeno político tiene la subjetividad de su época sino, también, con las autoridades clásicas que le permiten confrontar su presente histórico con el pasado.

En sus distintas obras políticas Maquiavelo afirma, en reiteradas ocasiones, ser un escritor irreverente. Critica sin ningún respeto –“*sanza alcuno rispetto*”– y sin ningún temor a la tradición humanista de su época y a las grandes autoridades de la antigüedad. Es un pensador que gusta de ir contra la corriente. De su pluma siempre sale un “pero”, un “sin embargo” –“*nondimeno*”– que tiene el efecto de contradecir siempre “la opinión de muchos que afirman...” –“*la opinione di molti che dicono...*”– (TO –*Discorsi*: 82). No importa que se trate de una autoridad moderna o antigua, da lo mismo que sea Tito Livio, Plutarco, Salustio o Leonardo Bruni y Poggio de’ Guccio Bracciolini. Sea como sea, él no considera que sea reprehensible que pueda defender sus propias opiniones con la razón sin tener que apelar a alguna autoridad o a la fuerza –“*Ma, comunque si sia, io non giudico né giudicherò mai essere difetto difendere alcuna opinione con le ragioni, sanza volervi usare o l’ autorità o la forza*”– (TO –*Discorsi*: 140). De esta forma, fueron sus propios razonamientos, antes que la fuerza del imaginario social de su época o de una tradición de pensamiento, los que lo llevaron a ponerse, como dice Althusser, “en el punto de vista del pueblo” (2004). Es decir, a defender, en contra de la opinión generalizada de la tradición política antigua y moderna, la tesis de que los “hombres montañeses” –“*uomini montanari*”– (TO –*Discorsi*: 94), los campesinos, y el *popolo* de las ciudades italianas eran más aptos para la vida civil y para construir una república que cualquier otra clase social. Y a concluir –“*conchiudo*”– en contra de la “común opinión” –“*contro alla commune opinione*”– que la multitud –“*moltitudine*”– es más sabia y más constante que un príncipe a la hora de gobernar:

[...] porque un pueblo que gobierne y sea bien ordenado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe estimado como sabio: y por otra parte, un príncipe, que no está limitado por las leyes, será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo (TO –*Discorsi*: 141).

De la misma forma, fueron sus razonamientos, antes que la fuerza de las coyunturas políticas o el peso de la tradición, los que lo llevaron a ir en contra de la común opinión sostenida por muchos de sus contemporáneos acerca del conflicto político. El problema acerca de qué es lo que hacía posible la posición dominante de los Estados, su libertad y grandeza, llevó a muchos pensadores del Renacimiento italiano a sostener la idea, influenciados por la prosperidad del régimen veneciano –de la república *serenísima*–, de que la clave del éxito se hallaba en dar con un régimen que fuera capaz de anular todo conflicto político o toda discordia interna en los Estados (Skinner, 1978: 180-186). La tesis que empezó a ser sostenida, desde antes del siglo XIV a partir de esta cuestión, por autores como Francesco Barbaro (1535), Pier Paolo Vergerio (1963), Gasparo Contarini (1950), Paolo Paruta (1975) y Fra Girolamo Savonarola (1965) era la de que la principal amenaza contra la libertad y la grandeza política de los Estados y la causa fundamental de la tiranía política era, precisamente, la discordia interna o la confrontación entre los ciudadanos (Skinner, 1978: 118-128). En cierto sentido, la gran mayoría de los pensadores políticos contemporáneos de Maquiavelo empezaron a sugerir que las condiciones de posibilidad para el aseguramiento de la libertad y la grandeza de los Estados sólo podrían encontrarse en un régimen que pudiera garantizar la paz y el orden civil y que, por ende, eliminara el conflicto interno neutralizando sus peligros. Según comenta Skinner:

Ya encontramos esta implicación, hecha con gran confianza desde el fragmento *De la monarquía*, de Vergerio, con su subtítulo “La mejor forma de gobierno”. Vergerio empieza sosteniendo que el propósito principal del gobierno es evitar el faccionalismo y mantener la “seguridad y defensa de la inocencia”. Arguye entonces que “el gobierno de la multitud” sólo produce “tumultos”, con el interminable interjuego de los partidos, el continuado saqueo de la propiedad y la perenne amenaza de la guerra civil. Por tanto, le parece obvio que “la monarquía debe preferirse al gobierno del pueblo”. No sólo insiste en que los príncipes “son mucho mejores” para “suprimir las sediciones y tumultos entre los ciudadanos”, sino que hasta mantiene –en confusión aparentemente deliberada de las categorías tradicionalmente opuestas– que “con un buen rey

justo y clemente” estamos seguros, en efecto, de alcanzar “verdadera libertad” porque “tenemos segura la paz (1978: 118-119).

John M. Najemy, uno de los más importantes historiadores del Renacimiento italiano de las últimas décadas, e intérprete de Maquiavelo, ha afirmado en *A History of Florence 1200-1575*, una poco difundida pero fascinante y celebrada obra en la cual el autor reconstruye la historia de la Florencia republicana desde la comuna medieval en la que imperaban las familias feudales, pasando por el nacimiento de la república autónoma con sus conflictos políticos internos hasta las guerras y la crisis de inicios del siglo XVI que abren la puerta a la caída de la república y al principado de los Medici, que al igual que otras ciudades-repúblicas italianas, desde Padua y Bolonia a Siena, Perugia e incluso Roma, la ciudad-estado de Florencia experimentó divisiones y conflictos políticos internos que transformó a su sociedad y a su cultura:

Así, Florencia compartió con el resto de las comunas de Italia un desarrollo que no tenía precedentes en la historia europea. En el siglo XIII las ciudades del norte y centro de Italia, el *popolo*, organizado en gremios y asociaciones vecinales militares e imbuido con las nociones de la ciudadanía y el bien común absorbidas de la antigua Roma, lanzó el primer desafío político eficaz y sostenido ideológicamente a una clase de élite, un desafío que tuvo éxito, no en el desplazamiento de la élite, sino en su transformación. En Florencia este desafío duró más tiempo y tuvo efectos más profundos que en otros lugares. De hecho, por primera vez, una "nobleza" europea revisó radicalmente su política, su cultura y sus actitudes sociales en respuesta a la constante presión de la otra clase. Su diálogo de poder conformó la experiencia republicana de Florencia, engendrando una rica variedad de reflexiones y reacciones de cronistas, escritores de memorias familiares, humanistas, poetas y teóricos políticos de ambas clases sociales (Najemy, 2006: 2).⁴²

De acuerdo con Najemy estas divisiones y conflictos políticos se iniciaron en Florencia desde el siglo XIII y, prácticamente, desde ese entonces a la época de Maquiavelo los escritores políticos tomaron partido acerca de la explicación e interpretación de ese fenómeno social. Sin embargo, como lo ha señalado Skinner a partir de sus investigaciones, en la tradición política del Renacimiento italiano fue común o generalizada la condena del

⁴² A este respecto ver también: Najemy, John M. [2005], *Italy in the Age of the Renaissance 1300-1550. The Short Oxford History of Italy*. New York: Oxford University Press. Específicamente la introducción y los capítulos 6, 7 y 8.

conflicto político y el creciente desarrollo de una imagen negativa del mismo, en tanto que representaba el mayor peligro en contra de la realización de los ideales y los valores más queridos de la tradición: la libertad, el orden y la paz estatal. Y en contra de esta tradición, pero apelando a las lecciones de la historia antigua, se levantó la pluma de Maquiavelo para elaborar un razonamiento y una argumentación política con el fin de afirmar que el *conflicto* no podía ser condenado ni negado. Es decir, para advertir que, contrario a lo que había sostenido y afirmaba la tradición, el conflicto debía ser pensado y estudiado como un fenómeno natural e inherente a la vida social de los hombres. Y, por eso mismo, como un fenómeno de gran atracción para el análisis de la política, tan sugestivo que el autor le dedica no sólo importantes y reiterados pasajes en *I Discorsi* sino, además, un destacado lugar en el capítulo 9 de *Il Principe*. De hecho, la valoración histórica y el análisis que Maquiavelo realiza en *I Discorsi* sobre el conflicto político en la antigua Roma está estrechamente relacionado y confrontado con la historia de los conflictos y antagonismos de clase de la historia de su natal Florencia. Desde su análisis histórico-político de *I Discorsi* el ex-secretario explica y define a la Florencia de su tiempo en contraste con el antiguo modelo de Roma. Pero aunque esto es así, como bien lo señala Anna María Cabrini, “Florencia también afecta la lectura de Maquiavelo de la historia de Livio y la lección que él deriva de ella: la historia de Florencia y la búsqueda de soluciones a sus problemas políticos constituyen un importante fundamento de las reflexiones de Maquiavelo sobre la historia de Roma (Cabrini, 2010: 129). En este sentido, la diferencia para Maquiavelo, entre la antigua Roma y la contemporánea Florencia, radica en que la primera es un modelo institucional “ejemplar” en relación con el trámite del conflicto político mientras que la segunda es un “modelo negativo” (Cabrini, 2010: 129).

Un lugar destacado también ocupa el tema del conflicto a lo largo de las *Istorie fiorentine*, la última gran obra de Maquiavelo redactada entre 1520 y 1525 por encargo del Cardenal Giulio de' Medici, arzobispo de Florencia, quien sería elegido Papa el año 1523.⁴³ Una obra que, pese a deber su existencia al patronazgo de los amos de Florencia, en su

⁴³ De acuerdo con una carta de Maquiavelo a su cuñado Francesco del Nero, redactada entre el 10 de septiembre y el 07 de noviembre de 1520, la sustancia del contrato para escribir las *Istorie fiorentine* era ésta: “Sea contratado por años etc. con salario cada año etc. con obligación que deba y esté obligado a escribir los anales o bien la historia de las cosas hechas por el Estado y ciudad de Florencia, desde el tiempo que le parezca más conveniente, y en la lengua o latina o toscana que le parezca” (TO –*Lettere*: 1200).

“conceptualización y diseño” refleja, según Anna María Cabrini, “los permanentes intereses integrales –de Maquiavelo– por el desarrollo de su teoría política y las exigencias pragmáticas de su persistente crítica a la política florentina” (Cabrini, 2010: 128). Pero, además, evidencia la influencia del canon y la tradición historiográfica florentina en él, como su distanciamiento con ella.⁴⁴ Uno de esos puntos de ruptura del ex-secretario con la tradición historiográfica de su época tiene que ver, justamente, con el tema del conflicto y el antagonismo entre las clases sociales. En sus *Istorie fiorentine* Maquiavelo acusa directamente a Leonardo Bruni y a Poggio de Guccio Bracciolini de haber silenciado totalmente en sus *Historiarum Florentini Populi Libri* lo referente a las discordias civiles y las enemistades internas de la ciudad, negándoles con ello la posibilidad a los lectores de gozar del placer y la utilidad que pudieran proporcionarles esas lecciones. El escritor florentino piensa que los conflictos civiles son hechos históricos importantes. Y que el historiador que no dé cuenta de ellos, por considerarlos insignificantes o por ser obsecuente con los descendientes de los protagonistas de muchos de estos hechos por temor a molestarlos, es indigno (TO –*Istorie fiorentine*: 632). Además considera que “si alguna lección resulta útil a los ciudadanos que gobiernan las repúblicas es la que expone las razones de los odios y de las divisiones de una ciudad, a fin de que, escarmentados en el peligro ajeno, puedan dichos ciudadanos mantenerse unidos” (TO –*Istorie fiorentine*: 632).

La acusación contra Bruni y Poggio nos indica, de alguna manera, que el análisis sobre el conflicto político no está motivado únicamente por un interés de carácter especulativo. También descansa en una motivación práctica, que consiste en encontrar ejemplos –“*esempio*”– en la historia, capaces de movilizar a los hombres para que busquen vivir mejor en el presente. Para que extraigan del pasado la utilidad que aporta la historia –“*trarne quella utilità per la quale si deve cercare la cognizione delle istorie*”– (TO –*Discorsi*: 76). A partir de las lecciones de la historia y de su experiencia en las cosas del mundo moderno

⁴⁴ En *Per una valutazione delle Istorie fiorentine del Machiavelli. Note sulle fonti del Secondo Libro* Anna María Cabrini examina esta relación de Maquiavelo con la rama humanista de la tradición historiográfica florentina, la fuerte influencia de la obra de Leonardo Bruni en las *Istorie fiorentine* de Maquiavelo, especialmente en lo que tiene que ver con la concepción sobre la historia, el método y la trama narrativa, pero también el giro del ex-secretario en cuanto a esta tradición en lo que tiene que ver con la lengua en la que se debía escribir la historia –en toscano y no en latín como sus predecesores–, la estructura que se le debía dar y el periodo que debía ser cubierto (Cabrini, 1985). Ver también: B. Richardson, “Notes on Machiavelli’s sources and his treatment of the rhetorical tradition” (1971).

el autor infería que el conflicto político era un fenómeno y un problema recurrente en las sociedades del pasado y del presente y, por eso mismo, una cuestión estructural al pensamiento político de todos los tiempos. Un fenómeno inherente a la vida política de los Estados. Por lo cual suponía que toda comunidad civil debe contar con él, y verlo como un elemento más de la vida social y política; como algo inevitable frente a lo cual ni el político ni el ciudadano común deben cerrar los ojos, o correr espantados. Por eso, en un tono amargo y trágico, pero realista, advierte a sus contemporáneos que “todo aquel que espere que una república pueda mantenerse unida se engaña mucho en esa esperanza” (TO *–Istorie fiorentine*: 792). Esta advertencia no es más que un claro signo de la novedad, tan inusitada para su época, del pensamiento político del autor. Asumir el conflicto político como un fenómeno natural y necesario en la vida de los Estados, no era más que la aceptación, en contra de la común opinión de sus contemporáneos, de que este fenómeno es una consecuencia natural y necesaria de la convivencia de los hombres en sociedad. Fruto, como diría Kant, de su “insociable sociabilidad”. La novedad del pensamiento político del autor, en lo que se refiere a este punto en concreto, consiste en afirmar que el conflicto político es un asunto que los hombres deben aprender a tolerar por la sencilla razón de que todas las comunidades políticas están destinadas a padecer, para bien o para mal, el peso de su existencia.

Pero el llamado a contemporizar con este incomodo problema implica en él una nueva lectura e interpretación de este fenómeno. En abierta oposición a la tradición, Maquiavelo redefine el conflicto y lo presenta como un rasgo positivo de la vida de los hombres en sociedad. Al invertir la representación tradicional, ya no lo presenta como la principal amenaza contra la libertad de los Estados, sino como la causa primera de la realización del *vivere libero*, de la vida libre.⁴⁵ Es decir, lo valora como un factor de libertad. Con esto no

⁴⁵ Aquí Maquiavelo aparece, para usar la expresión de Skinner, como un verdadero “innovating ideologists” (Skinner, 2002a: 148). Haciendo uso de lo que Skinner ha llamado, en sus investigaciones sobre historia conceptual, como “re-descripción retórica” o la famosa técnica de la “*paradiástole*” descrita por Quintiliano (1916). Según Skinner, se trata de una técnica retórica según la cual “una acción o un estado de cosas se describen a través de un término evaluativo que normalmente no se usaría en las circunstancias dadas”, esto con el fin de que “una acción que antes era vista como elogiosa puede volverse pasible de condena, mientras que una acción que previamente era condenada puede volverse digna de elogio” y así lograr que una persona “le otorgue a dicho comportamiento un nuevo valor moral”. Esta técnica es muy usada por Maquiavelo, por ejemplo en los capítulos 6, 7, 15 y 16 de *Il Principe* cuando re-describe el significado del término *virtù* o en el capítulo 4 del libro I de *I Discorsi* cuando hace lo mismo con el término *i tumulti* para referirse al conflicto y

sólo se fue lanza en ristre contra larga tradición del pensamiento político occidental, al mismo tiempo le planteó a sus contemporáneos un terrible desafío al que solo pudieron responder desde su despectivo y descalificador conservadurismo aristocrático. La síntesis de esas respuestas está en una frase de Guicciardini, que ya hemos citado, en una carta enviada a Maquiavelo desde Módena, el 18 de mayo de 1521: “[...] vos habéis sido siempre defensor de opiniones muy alejadas de las comunes e inventor de cosas nuevas e insólitas” (TO –*Lettere*: 1205). La incompreensión de la tesis por parte de sus contemporáneos radicaba en que ellos no podían advertir, como dijo Vittorio de Caprariis, que en una “imaginada historia de Roma, Maquiavelo venía adivinando una *historia eterna*, y de ella deducía la dinámica de la lucha política libre”.⁴⁶ Es decir, no podían ver, y si lo veían no lo podían aceptar por parecerles que no se atenía a “la descripción precisa de los hechos” (Guicciardini, 2006: 78), que, a través de una forma y un sentido captado e interpretado en la historia antigua y moderna, él estaba identificando el conflicto político como una invariante histórica. No podían ver que para el autor el conflicto político era un fenómeno de carácter universal y atemporal y que, en ese mismo sentido, era identificado como el motor de la historia. Porque en este fenómeno, que es descrito como si se tratara de una ley natural, el pensador florentino se representa la historia de una lucha eterna e imparabile de los pueblos por su libertad.

Unos siglos después Alexis de Tocqueville, tal como lo hizo Maquiavelo, recurre a una comprensión de la historia para explicar la naturaleza de la naciente democracia norteamericana. El autor de la *Democracia en América* ve en lo que él llama la “lucha” por “la igualdad de condiciones” algo muy similar a lo que el ex-secretario florentino vio en lo que llamó la *lucha* por “la libertad”: “[...] el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia” (Tocqueville, 1994: 31). Tocqueville confiesa que cuando descubrió la influencia que ejerce ese “hecho generador” de la “lucha” por la “igualdad de condiciones” sobre el espíritu público, las leyes, los gobernantes y las costumbres particulares de los ciudadanos, concibió la idea de escribir la *Democracia en*

al antagonismo entre las clases sociales. Para una comprensión más acabada de esta técnica y su uso por Maquiavelo ver los capítulos 8 y 10 de *Visions of Politics. Volume 1. Regardin Method* de Skinner (2002a: 145 a 157 y 175 a 187 respectivamente).

⁴⁶ Citado por Josep Fontana en: *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, p. 48, editorial Crítica, Barcelona, 1982.

América (Tocqueville, 1994: 31). Aún más, afirma que “el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos sirven para su desarrollo” (Tocqueville, 1994: 33). Desde esta hipótesis Tocqueville terminó sosteniendo la tesis, que debió también parecer insólita a los hombres de su época, de que no había sido la Revolución francesa la que produjo la democracia moderna, sino que había sido la democracia, es decir, la lucha por la igualdad de condiciones, la que había engendrado la Revolución. A sí mismo, resultó muy insólito y fuera de toda comprensión, para la gran mayoría de los pensadores del Renacimiento, la tesis de Maquiavelo de que el conflicto político es la causa de la libertad civil y no de su destrucción.

Y de la misma manera en que Tocqueville afirma que la democracia debe ser “instruida”, para que no lleve al despotismo o a los excesos de la igualdad o la libertad (Tocqueville, 1994: 34), Maquiavelo piensa que el conflicto político debe ser guiado para que no vaya a conducir a la comunidad política a la tiranía, a la pérdida de la libertad, a las muertes violentas, al exilio y a la dominación de unos sobre otros. Es decir, para el ex-secretario el conflicto político no es, en sí mismo, bueno o malo. Pero puede llegar a tener tanto efectos negativos como positivos dependiendo de la forma en que el fenómeno sea enfrentado. Incluso podría llegar a ser más beneficioso que dañino. Un ejemplo del buen manejo del conflicto político con el fin de neutralizar sus efectos negativos y encausarlo en beneficio de la utilidad común –la libertad de todos–, lo encontraba el autor, como siempre, en la antigua república romana. Por esta razón, basándose en su análisis sobre las luchas intestinas entre la plebe y el senado en Roma, afirma que:

Yo digo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe me parece que atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y no consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo y todas las leyes que nacen en favor de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma, porque de los Tarquinos a los Gracos transcurrieron más de trescientos años, y, en ese tiempo, las disensiones de Roma raras veces comportaron el exilio, y menos aún el derramamiento de sangre. Por tanto, no podemos juzgar nocivos esos tumultos, ni considerar dividida una

república que, en tanto tiempo, no mandó al exilio, como consecuencia de sus luchas internas, más que a ocho o diez ciudadanos, ejecutó a poquísimos y ni siquiera multó a muchos. No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esos tumultos que muchos, desconsideradamente, condenan, porque quien examine el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública (TO –*Discorsi*: 82).

El conflicto político no es el problema. Para el autor lo decisivo está en lo bien o mal ordenados que se encuentren los Estados para enfrentar el fenómeno y sacarle el máximo provecho, en aras del aseguramiento de la libertad de los ciudadanos. En un Estado mal ordenado el conflicto produce exilios, violencias y pérdida de la libertad o dominación; en un Estado bien dispuesto para conducirlo produce buenas leyes e instituciones en beneficio de la libertad pública. Algunos intérpretes han llegado a la conclusión de que esta tesis de Maquiavelo puede ser considerada como una prefiguración de la concepción moderna de la sociedad civil, pues en ella se expresa claramente una nueva concepción de la historia, una “historia de este mundo” (Davis, 1985: 51). O como lo sugirió Bobbio, de una visión moderna de la historia, 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 el mantenimiento de la libertad” (Bobbio, 1997: 78). Esta interpretación del fenómeno es fruto de su espíritu y convencimiento republicano, que lleva a Maquiavelo a ser un amante de la libertad antes que de la armonía social y de la paz impuesta por un hombre con autoridad. Contrario a Vergerio, prefiere los “tumultos” y el ruido a la silenciosa paz de “un buen rey justo y clemente” (Skinner, 1978: 118-128). Prefiere la amenaza y los riesgos del conflicto a la disciplina de carácter autoritaria de las sociedades ideales, como la de Tomás Moro en su *Utopía*. Desconfía de los regímenes políticos autoritarios “a menos que, como en Francia, la autoridad se vea limitada por un conjunto de leyes constitucionales” (Renaudet, 1965: 277). Cree firmemente en aquellos Estados donde las instituciones políticas tienen como fin resguardar la libertad. Y, aún más, afirma que es necesario que en todo Estado los ciudadanos tengan el poder de acusar y

defenderse de los gobernantes y de los ciudadanos poderosos, para mantener su libertad (TO –*Discorsi*: 87).

A través del sentido que había advertido en la historia infería que un orden político donde impere la dominación los ciudadanos puede, en cualquier momento, estallar a causa de la arbitrariedad y el exceso de autoridad; y que en los regímenes políticos donde hay libertad, donde las instituciones tienen como fin protegerla y mantenerla, el Estado da un amplio margen de acción a los ciudadanos para criticar, controvertir y oponerse a las acciones de los gobernantes, y a lo que hagan los demás ciudadanos. Pues en un Estado libre los ciudadanos pueden respirar con holgura y no se sienten ni amordazados ni maniatados por la autoridad política. Marchando fuerte contra la corriente, el autor se encontró con una nueva forma de pensar la vida política o, para decirlo en nuestros términos, con una manera realmente novedosa de concebir la vida civil. Una manera en la que el disenso ocupa el lugar privilegiado del espacio público. Tesis que viene en apoyo de su idea de la libertad como no dominación y arrastra consigo una estimulante manera de interpretar y concebir las instituciones políticas del Estado. A propósito de esto, y refiriéndose al espíritu general del republicanismo y a su idea de la libertad, Pettit afirma que:

Por lo demás, la libertad como no-dominación avala una concepción de la democracia, de acuerdo con la cual la disputabilidad ocupa el lugar usualmente reservado al consentimiento; lo que reviste primordial importancia no es que el gobierno haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno (1999: 13-14).

El disenso, o la “disputabilidad” como la llama Pettit, es una forma de vida política; la más apropiada para evitar la dominación y sus efectos. El disenso habla de una manera distinta de construir la vida política y la convivencia civil. No es posible construir comunidad política, en una sociedad compleja, a través de una paz y un orden impuestos. El grado de comunidad que alcance una sociedad, su estabilidad y su nivel de desarrollo político, se mide por la manera y la actitud como esa sociedad maneje y dirima sus diferencias. La madurez y el desarrollo político está ligado a la capacidad que tenga una sociedad para aceptar lo múltiple, lo diverso, a su capacidad y entereza para construir comunidad política

en medio y a través de la diferencia, sin pretender la homogenización ni la unanimidad forzada. Sin embargo, vale la pena advertir que esta re-descripción del conflicto no desplaza para Maquiavelo la posibilidad del consenso y los acuerdos políticos en favor del disenso. Pero, lo que sí es cierto es que al tiempo que el ex-secretario florentino, con su concepción sobre el conflicto político, desarrollaba una original manera de pensar la vida civil, también, sentaba las bases de una nueva manera de hacer historia. Si se nos permite usar la expresión con la que Julián Casanova se refiere a la “nueva historia” o “historia social”, y sin pasar por alto las grandes diferencias entre los modos de hacer historia en el Renacimiento y la época actual, podríamos pensar que Maquiavelo fue un pionero en lo que Casanova llama una “historia desde abajo” (Casanova, 1991: 39). En una historia que ya no identifica el ámbito de la política solamente con las élites dirigentes, con las acciones y deseos de los *grandi*, sino que también se identifica con los ciudadanos ordinarios, con las acciones y aspiraciones del “*popolo*”, la “*plebe*” y de los “*uomini montanari*”. Es decir, una “historia popular” donde lo que se privilegia en el análisis es el *conflicto*. Es por esto que en *I Discorsi* y en las *Istorie fiorentine* centra su atención en la descripción, el relato y el análisis de las revueltas del *popolo* y la *plebe*. Prueba de ello es el espacio que dedica en el libro III de la *Istorie fiorentine* a la revuelta de los *ciompi*.⁴⁷ Lo cual contrasta con el tratamiento y el espacio que le dedica Guicciardini al mismo hecho histórico en su *Historia de Florencia* (2006). No sin razón Anna Maria Cabrini ha afirmado que “Maquiavelo atribuye a estas clases –“*lesser popolo*” y “*lowest plebs*” –, por primera vez en la escritura histórica florentina, una genuina importancia política” (Cabrini, 2010: 136).

⁴⁷ La revuelta de los *ciompi* fue un levantamiento popular que se dio en Florencia en el año 1378 por parte de una de las clases sociales más bajas de la sociedad (cardadores de lana), más exactamente un grupo de trabajadores de la industria textil, uno de los sectores sociales más humildes “excluidos de la participación política, negado su propio gremio, y privados de cualquier posibilidad de apelación o recurso” para dar solución a sus problemas sociales (Cabrini, 2010: 136). Para una explicación de la manera cómo Maquiavelo explica y valora esta revuelta en sus *Istorie fiorentine* se puede consultar el valioso artículo de Cabrini titulado “Machiavelli’s Florentine Histories” (Cabrini, 2010: 136-137). Para una explicación histórica de esta revuelta y su complejidad social se puede consultar el valioso trabajo de Gene A. Brucker “The Ciompi Revolution” [1968], en: Rubinstein, Nicolai (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, pp. 314-356. Evanston: Northwestern University Press. Brucker ha mostrado en su estudio que la revuelta de los Ciompi se dio dentro del contexto de un “sistema económico capitalista” pero que, aun así, ella no puede ser interpretada según han hecho los académicos marxistas como “la primera rebelión importante del proletariado industrial de Europa, un presagio de las tensiones sociales y económicas del mundo moderno” (Brucker, 1968: 356). También se puede consultar el trabajo de Patrick Lantschner titulado “The ‘Ciompi Revolution’ Constructed: Modern Historians and the Nineteenth-Century Paradigm of Revolution”, en *Annali di Storia di Firenze*, 2009, IV, pp. 277-297.

Ese tipo de “historia desde abajo” es el reconocimiento de que la *libertà política* es el producto de un proceso histórico que está marcado por el conflicto, la lucha, la desconfianza y la vigilancia permanente entre los hombres (Skinner, 2000: 58-66). Y de que, producto de la contingencia histórica de los pueblos y de la naturaleza de los conflictos, la libertad política está sujeta a una dinámica azarosa que es la que en parte determina si ella se realiza plenamente o se malogra. Debido a esto, el autor piensa que una buena ayuda para que la libertad política se realice en este mundo es un instrumento de la inteligencia humana: las instituciones políticas. Sin embargo, pensaba que esas instituciones debían ser adecuadas para su finalidad, pues entendió que no pueden ser buenas aquellas instituciones que no permiten que los ciudadanos expresen libremente sus intereses, como tampoco aquellas que no atienden las demandas de los ciudadanos ni las satisfacen. Este razonamiento lo llevó a pensar, de forma decidida, que las mejores instituciones son las que nacen de la dinámica del conflicto, porque ellas son las únicas que pueden proteger, de manera efectiva, la libertad de todos.

De esta manera, las buenas instituciones no son las que niegan el conflicto o lo quieren eliminar del espacio social. Todo lo contrario, son aquellas que le dan cabida, pues al darle espacio a la lucha, a la desconfianza y la vigilancia (Skinner, 2000: 58-66), le dan cabida a la libertad política de todos los ciudadanos y, al tiempo, la hacen posible. En cierto sentido podemos afirmar que Maquiavelo entendió la libertad política a la manera como hoy en día Pierre Rosanvallon entiende *lo político*: “como un campo y un trabajo” (2003: 15-16). Como un *campo* porque entiende que la república, ese espacio propicio de la vida política libre, sólo es posible sobre la base de “la existencia de una sociedad que aparece ante los ojos de sus miembros formando una totalidad provista de sentido”; y como un *trabajo* en la medida en que entiende que esa sociedad ha de transformarse en una “verdadera comunidad” a través de “un proceso siempre conflictivo de elaboración de las reglas explícitas o implícitas de lo participable y lo compartible que dan forma a la vida de la *polis*” (*Ibíd.*, 16).

De todas maneras, una vez que ha logrado construirse una imagen de conjunto de la manera como el autor entiende el conflicto político, del protagonismo que le atribuye en

sus escritos, no puede dejar de advertirse que para él parte de lo que define a la política o la constituye, en su naturaleza propia, es el conflicto. El primer plano que este fenómeno ocupa en su análisis es un fuerte indicador de que él se representaba a la “política” también como oposición y enfrentamiento. Hoy en día tenemos fuertes argumentos y evidencias para afirmar que Maquiavelo tenía razón al pensar que es muy difícil imaginarse una vida política libre de conflictos. Incluso, hemos llegado a aceptar ese trago amargo de su realismo político. Pero, aun así, su razonamiento sobre el conflicto no lo llevó a reducir la política a la oposición y al enfrentamiento, como algunos de sus intérpretes nos lo han querido presentar, o a la supuesta lógica de “amigo/enemigo” para usar la fórmula de Carl Schmitt (2002). Por eso, el desafío que nos plantean este tipo de interpretaciones sobre este rasgo del pensamiento político del Maquiavelo es poder probar a las generaciones siguientes que la política no sólo es combate y confrontación, es poder dejar en claro a ellas que la política también incluye la cooperación, la ayuda y el respeto por el otro. El gran reto consiste en bloquear este prejuicio que algunas interpretaciones sobre el autor han echado a rodar, y que se ha ido distorsionando con el paso del tiempo de tal manera que muchos han terminado por inferir una idea que Maquiavelo rechazaría con vehemencia: que si la política es oposición y enfrentamiento entonces es legítima la eliminación física del oponente.

6.1 Las causas

En *Medioevo y Renacimiento* Eugenio Garin afirma que historiadores florentinos como Bruni, Palmieri, Acciaiuoli, Maquiavelo y Guicciardini eran políticos experimentados que se acercaron a la historia desde la experiencia directa de su vida ciudadana. Según él, se trataba de “[...] estadistas, grandes mercaderes y hombres de acción que operaban cotidianamente en la vida de su ciudad y se sentían artífices de la historia” (Garin, 1981: 147). Pero Garin olvida, en su breve descripción, que la vida ciudadana de los historiadores y pensadores florentinos del Renacimiento no era para nada una plácida estancia urbana sino, al contrario, una vida bastante agitada, signada por querellas, odios, envidias, ambiciones, conflictos de intereses, *vendettas*, destierros, divisiones, guerras y violencias (Larivaille, 1990). A propósito de esto Gene A. Brucker en *Florentine Politics and Society 1343-1378*. (1962) y en *Living on the Edge in Leonardo’s Florence* (2005), dos de sus más importantes estudios históricos sobre la Florencia del Renacimiento, ha resaltado este

aspecto conflictivo de la vida política de la república de Florencia. Fundamentalmente en la segunda de las obras aquí citadas en donde cuestiona la imagen idealizada que Robert Putnam, en *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (1993), construye sobre la cultura comunal de Italia. De acuerdo con Brucker, el estudio de Putnam “presenta también una imagen idealizada de la cultura, con sus componentes comunitarios e igualitarios; su punto de vista descuida el lado más oscuro de ese mundo –su faccionalismo, su violencia y brutalidad, y sus dimensiones coercitivas y autoritarias” (Brucker, 2005: 22-41). John M. Najemy, en *A History of Florence 1200-1575*, también ha llamado la atención sobre este importante rasgo de la vida política florentina de la época de Maquiavelo, según él escribió:

De hecho, la historia de Florencia estaba repleta de conflictos, tanto dentro de las clases de la élite y entre estas y otras clases: el *popolo* que creó la república de los gremios y desafió a la élite para justificar su poder dentro de un marco normativo de la ley y la ética política; y el artesanado y las clases trabajadoras, cuyos esfuerzos y habilidades produjo la cultura material que iba desde los preciados textiles a las piedras de las casas de los hombres ricos y que, a su vez, desafiaba al *popolo* para permitir a la república de los gremios abrazar todas sus implicaciones. En el curso de sus tensas interacciones, las tres clases se sometieron a grandes transformaciones, pero ninguna más que la élite de las grandes familias que experimentó varias metamorfosis en cuatro siglos. La historia y la cultura de Florencia evolucionaron a través de estos conflictos y antagonismos de clase, a través de lo que Maquiavelo llamó (en el prefacio de sus *Historias florentinas*) las "*Divisioni*" que creía común a todas las repúblicas, pero que él vio como especialmente complejas en Florencia (Najemy, 2006: 2).

Esa experiencia concreta del conflicto y del antagonismo de clase y sus efectos sobre la vida ciudadana, que podría dar la impresión de ser el producto de una fatalidad ciega sobre la ciudad, contribuyó para que Maquiavelo se interesara en construir una explicación sobre su mundo, para que terminara por encontrarle un sentido a la contingencia de los hechos de su tiempo a través de una forma y un sentido captado e interpretado en el pasado. Su idea pragmática de la historia, pensar que se pueden extraer enseñanzas de la comprensión del pasado para entender el presente, nos sugiere la idea de que la historia es la “forma espiritual” en la que él “se rinde cuentas de su pasado” para comprender su presente (Huizinga, 1992: 85-97). Maquiavelo no deja de advertir, a partir de su experiencia

concreta como ciudadano y como historiador, que así como la vida ciudadana está estructurada por medio leyes, ordenamientos políticos y acuerdos civiles, de la misma forma está permanentemente asediada por la contradicción, la lucha y el enfrentamiento entre los ciudadanos. *La vendetta* (la venganza), *la divisione* (la división), *i tumulti* (los tumultos), *le parti* (los partidos), *i umori* (los humores), *i corpi* (las corporaciones), *le inimicizie* (las enemistades), *gli disordini* (los desórdenes), *le sette* (las banderías o sectarismos), *le fazioni* (las facciones), *gli odi* (los odios), *la paura* (el miedo), *la crudeltà* (la crueldad), *gli sdegni* (los rencores), y *la violenza* (la violencia) son los términos que él usa de forma reiterativa en sus diversos escritos para describir y referirse a las luchas, los desacuerdos y los enfrentamientos entre los ciudadanos de un Estado. Son las expresiones suyas para referirse a eso que nosotros hoy en día denominamos genéricamente con la expresión *conflicto político*.

Charles Tilly, uno de los más prominentes teóricos de la sociología del conflicto del siglo XXI, ha sostenido que en el conflicto político se expresan reivindicaciones de “carácter popular”, y se traduce en “expresión visible de peticiones, amenazas, súplicas, ataques y todo tipo de llamamiento a la acción o al reconocimiento”. Algunas de esas reclamaciones pueden ser “contenciosas” (suponen una amenaza para los intereses de otro) o “colectivas” (reclamaciones concertadas) y pueden ser presentadas “por o en nombre de personas relativamente indefensas” (Tilly, 2000: 58). Es decir, que el conflicto político es un proceso “basado en intereses articulados y poblaciones relativamente organizadas” (Tilly, 2000: 58). Según este autor, las exigencias colectivas se producen cuando las personas tienen intereses comunes, una organización compartida y recursos disponibles, y resultan apremiantes cuando a esos intereses comunes se unen derechos, privilegios y una “serie de agravios contra unos enemigos o rivales bien definidos” (Tilly, 2000: 58). En una suerte de definición más acabada del conflicto político afirma que:

El hecho de plantear exigencias (lejos de ser la característica habitual de individuos desorganizados o grupos desarraigados) sólo se produce cuando existe una organización social relativamente compacta. Además, plantear exigencias implica no sólo una acción de grupo, sino una interacción de grupo. Como mínimo, vinculan a quienes plantean esas exigencias con el objeto de sus reclamaciones. Más frecuentemente, constituyen tan sólo una parte

de un proceso de tira y afloje entre múltiples protagonistas. Por consiguiente, las teorías que pretenden explicar la protesta haciendo referencia, tan sólo, a la condición de quienes protestan, distan mucho de tener en cuenta todos los factores. Generalmente, esas interpretaciones proceden de las autoridades o de sus simpatizantes” (Tilly, 2000: 58-59).

Esta definición de Tilly puede resultar bastante útil para ayudarnos a comprender e ilustrar lo que aquí vamos a llamar la concepción del *conflicto político* en Maquiavelo. La gran mayoría de los especialistas le han seguido el rastro a este tema en el ex-secretario desde dos términos que se han privilegiado en sus escritos políticos: los tumultos –*i tumulti*– y los humores –*i umori*–. La razón de que los especialistas hayan examinado su concepción del conflicto desde estos términos se debe a que el propio autor los usa reiteradamente para describir aproximadamente lo que Tilly, en los términos de nuestro lenguaje político y social actual, llama “la protesta”, es decir, la “expresión visible de peticiones, amenazas, súplicas, ataques y todo tipo de llamamiento a la acción o al reconocimiento” (Tilly, 2000: 58-59), y sus distintos resultados y consecuencias dentro de una comunidad política. Sin embargo, privilegiar las expresiones *i tumulti* o *i umori* –palabras toscanas que usa el autor, y que nosotros hemos traducido como “los tumultos” y “los humores”– puede inducir a la idea de que Maquiavelo reduce este fenómeno a la reivindicación de “individuos desorganizados o desarraigados”.⁴⁸ En ciertos sentidos él usa las expresiones *i tumulti* o *i umori* para describir el movimiento desordenado y espontáneo de una muchedumbre que no está organizada, como cuando en el capítulo XIII del libro tercero de las *Istorie fiorentine* relata la famosa revuelta de los *ciompi*. Y, por supuesto, a partir de ese vocabulario político él integra “los tumultos” y “los humores” a eso que nosotros llamamos el conflicto político, pues para él son una expresión de ese fenómeno social.

Pero *i tumulti* e *i umori* no son las únicas palabras con las que el autor se refiere al enfrentamiento político entre ciudadanos. En las *Istorie fiorentine* usa constantemente los términos *vendetta*, *divisione*, *discordia*, *odio*, *disunione*, *disordine*, *disparere*, *contenzioni*,

⁴⁸ Andrea Zorzi ha mostrado en su estudio sobre el *popolo* en la Italia del Renacimiento como este, desde el siglo XIII, ya se había empezado a organizar en asociaciones y gremios, y cómo desde estas organizaciones gremiales se lideraban las luchas y enfrentamientos con las otras clases sociales (Zorzi, 2005: 145- 164). Este *popolo* organizado es uno de los principales protagonistas de las *Istorie fiorentine* de Maquiavelo.

parti, inimicizie, sètte, fazioni, corpi.⁴⁹ Estas palabras, usadas para describir la forma como se presenta la pugna política, se manifiesta y conduce por los ciudadanos dentro de un Estado son una evidencia de que el pensador florentino también fue capaz de ver e interpretar el conflicto político, si se nos permite usar la definición de Tilly, como un proceso “basado en intereses articulados y poblaciones relativamente organizadas” (Tilly, 2000: 58). Es decir, Maquiavelo estudia este asunto y lo describe como una “reclamación contenciosa” y “colectiva”. En *I Discorsi* y en las *Istorie fiorentine* los relatos y las representaciones que construye sobre las luchas civiles de Florencia, particularmente, se refieren la mayoría de las veces a acciones de grupo e interacciones entre grupos (*parti, sètte, fazioni*), a personas que tienen intereses comunes articulados a una organización con recursos disponibles (*corpi*), intereses que siempre están unidos a derechos (*giustizia*), privilegios (*merito*), agravios (*ingiuria*) y enemistades (*inimicizie*). Los choques constantes, en la historia de Florencia, entre güelfos (*Guelfi*) y gibelinos (*Ghibellini*) son explicados por él como un conflicto entre partidos (*parti*), es decir, entre conjuntos diferenciados de personas que siguen su propia causa y tienen una organización compartida con recursos disponibles para llamar a la acción, hacer demandas y buscar reconocimiento de aquellos que siguen causas opuestas a la suya (TO –*Istorie fiorentine*: 662).⁵⁰ La confrontación entre blancos (*Bianchi*) y negros (*Neri*), dos bandos rivales surgidos de un conflicto intestino en el partido güelfo, es presentada como un enfrentamiento entre banderías (*sette*) (TO –*Istorie fiorentine*: 693-694). Las distintas divisiones y las luchas entre el pueblo (*Popolo*) y los nobles (*Grandi*), o luchas de clases descritas por el autor, son denominadas por él mismo como rivalidades (*nimicizie*) entre facciones (*fazioni*) (TO –*Istorie fiorentine*: 668-669). Las discordias, exigencias, amenazas y ataques entre políticos, empresarios, comerciantes, artesanos y las instituciones políticas, lo que en la época son las primeras

⁴⁹ De acuerdo con Gisela Bock, en “Civil Discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*”, este variado vocabulario del que hace uso Maquiavelo en sus *Istorie fiorentine* es una evidencia de que en esta obra él “ha abandonado la evaluación positiva del conflicto civil” que había hecho en *I Discorsi*. Ahora en las *Istorie fiorentine* Maquiavelo asume una valoración negativa del fenómeno en relación con su presencia en Florencia (Bock, 1990: 182-183). Esta diferencia en el análisis de Maquiavelo sobre el conflicto entre *I Discorsi* y las *Istorie fiorentine*, en donde la antigua Roma es el lado positivo del conflicto y la contemporánea Florencia la cara negativa del fenómeno también ha sido resaltado, como ya lo hemos señalado, por Anna Maria Cabrini (Cabrini, 2010: 129).

⁵⁰ Los güelfos y los gibelinos eran dos facciones políticas entre las que estaba dividida Florencia, e Italia, desde la segunda mitad del siglo XII. Estas facciones surgieron a raíz del conflicto secular entre el Pontificado, apoyado por los güelfos, y el Emperador del Sacro Imperio Romano, apoyado por los gibelinos.

contradicciones entre burgueses, trabajadores y el Estado, son expuestas por el autor como un conflicto entre las corporaciones de las artes (*i corpi delle Arti*) y las magistraturas mayores (*maggiori magistrati*) (TO –*Istorie fiorentine*: 698 a 704). Lo anterior nos permite afirmar que dentro de lo que podemos llamar en términos genéricos “conflicto político” Maquiavelo agrupa tres tipos de circunstancias sociales que señala como expresiones distintas de lo mismo:

1. Enemistades, odios, rivalidades y venganzas entre particulares y familias (*vendetta*).
2. Peticiones, amenazas, ataques, sediciones y todo tipo de levantamiento popular que llama con furor a la acción o al reconocimiento, pero que se caracteriza ante todo por ser un movimiento social desordenado y espontáneo de una muchedumbre que no está organizada (*tumulti*).
3. Peticiones, amenazas, ataques, sediciones y todo tipo de levantamiento popular que llama con furor a la acción o al reconocimiento, pero que se caracteriza ante todo por ser un movimiento social que se expresa por medio de la acción y la interacción de organizaciones sociales compactas, intereses articulados y poblaciones relativamente organizadas (*parti, sette, fazioni, corpi*).⁵¹

Desde estas distintas manifestaciones del mismo fenómeno él entiende el conflicto político como una contienda, un “tira y afloje” para usar la expresión de Tilly, entre varios y variados actores. Y, por supuesto, en su análisis no sólo tiene en cuenta a quienes hacen las demandas o a quienes realizan la protesta y llaman a la acción, a las armas o a la violencia sino, también, a quienes son la contraparte y a quienes se dirigen esas exigencias.⁵² Este asombroso realismo y la pericia sociológica con la que Maquiavelo explica y describe el conflicto político, en sus distintas manifestaciones, descansan en una sugerente manera de explicar las causas del conflicto. Al afrontar el problema sobre los

⁵¹ Gisela Bock ha mostrado, en particular, el distinto significado y uso que tienen en las *Istorie fiorentine* de Maquiavelo las palabras *sette* y *umori* (1990:197-198). Otro valioso trabajo que puede ser consultado sobre este tópico es el capítulo seis de *Machiavelli's Virtue* de Harvey Claflin Mansfield titulado “Party and Sect in Machiavelli's *Florentine Histories*” (1998: 137-175).

⁵² Acerca de esta perspectiva sobre Maquiavelo como un analista “imparcial” o “neutral” de los hechos históricos se puede consultar, entre otros, a: Garosci, *Le Istorie fiorentine del Machiavelli* (1973); Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli* (1980) y R. Black, “The new laws of history” (1987).

motivos o las razones que lo originan, el autor se ampara en una particular concepción acerca del hombre. Obviamente, no se trata de una teoría antropológica completa y acabada sino, fiel a su modo de proceder cuando trata de explicar los fenómenos políticos, de una generalización que ha inferido de sus observaciones empíricas y de sus continuas lecturas de la historia antigua y moderna. Echa mano de una hipótesis, sugerida por sus razonamientos y análisis, y la pone a funcionar como el hilo de Ariadna de su reflexión para guiarse en una accidentada y caótica vida ciudadana de la historia antigua y moderna, que aparece al observador como un mundo hecho a pedazos, fragmentado, y urgido de una mente capaz de comprenderlo, es decir de darle un sentido a partir de una narración coherente y ordenada.

La conjetura de la que se vale para explicar las causas del conflicto político es una invariable histórica, presentada en términos de un juicio hipotético que afirma que “[es] necesario que quien dispone una república y ordena leyes en ella presuponga que todos los hombres son malos, y que usarán siempre la malignidad de su ánimo cada vez que se les presente la ocasión de hacerlo libremente” (TO *-Discorsi*: 81). Esta afirmación, de la cual él hace depender la acción política del fundador y ordenador de Estados, parece indicar que es ese fuerte componente de maldad natural en el hombre la causa principal del conflicto político. Sin embargo, si bien esa hipótesis le resulta orientadora al autor para construir una comprensión sobre las causas del fenómeno estudiado, importa detenerse un poco en la naturaleza de eso que él llama “maldad humana”. A este respecto, Genaro Sasso nos ha dado pistas valiosas para captar el sentido más sutil de lo que Maquiavelo llama *il male*, según él:

Maquiavelo no es un Agustín, o un Lutero, secularizado. El “mal” es una de las posibles consecuencias de la situación del hombre en la historia, y por lo tanto uno de los medios que, en la lucha incesante, a la cual él es llevado, contra el poder de la fortuna, puede ser innecesario asumir (Sasso, 1980 : 47).

Si el hombre es malo (*reo*), o puede llegar a serlo, no es porque la maldad y la perversidad estén inscritos en su conciencia o en su corazón como un correlato del pecado original cristiano; sino porque su naturaleza o la estructura de sus pasiones naturales al entrar en

contacto con el mundo objetivo (natural y social) pueden llevarlo a realizar acciones malas. Por eso podría ser más pertinente hablar, antes que de una maldad natural en el hombre, de una *naturaleza pasional del hombre*. Resulta, así, muy pertinente pensar que para el autor existían dos causas estructurales del conflicto político: la naturaleza pasional del hombre y el mundo objetivo (social y natural) que, al entrar en contacto, podían producir el conflicto y la maldad. La ambición (*ambizione*) es la pasión estructural de la naturaleza humana (TO –*Discorsi*: 119). Ella es el centro de gravedad de los comportamientos del hombre. Su fuerza es de tal magnitud que arrastra y moviliza todas las acciones humanas y, en cierto sentido, subordina el componente sobrante de pasiones. La cuestión sobre la *ambizione* es introducida con toda contundencia en *I Discorsi* cuando Maquiavelo comenta los escándalos que causó en la antigua Roma la ley agraria. Refiriéndose a este asunto en particular, el autor sostiene que:

Dice una sentencia de los escritores antiguos que los hombres suelen afligirse en el mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos porque los hombres cuando no combaten por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de lo conquistado, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí nacen los cambios de fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que han conquistado, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una Provincia y la exaltación de otra (TO –*Discorsi*: 119).

La *ambizione* es una tendencia natural en el hombre. Tiende al infinito, puesto que en sí misma no conoce límites. Y, además, es descrita como un rasgo permanente en la naturaleza humana, una especie de invariable antropológica. Pero al tiempo que el autor descubría, a partir de sus comparaciones entre las épocas antigua y moderna, que la *ambizione* aparecía siempre en los distintos momentos de la historia humana como un rasgo permanente e inmutable de los hombres, de la misma manera advertía, con base en sus observaciones, que esa pasión tenía un límite objetivo en el mundo. La *ambizione* es descrita, de esta forma, como una pasión que se encuentra instalada en una realidad social que le impone obstáculos y frenos a su plena realización. Y el hombre como un ser que está

condenado a vivir y actuar en un mundo limitado. Esa es la condición del hombre en el mundo. Un espacio donde los objetos de interés y de ambición, de los hombres, son difíciles de conseguir. Sheldon Wolin afirmó que en Maquiavelo “a diferencia de otros campos de acción, la actividad política era atormentada por el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites” (Wolin, 2001: 134). A lo cual habría que agregar que, es justamente ese dilema el que genera la inseguridad, la lucha por el poder y la dominación. Y el que lleva a Maquiavelo a ver en la acción política el campo donde se vive la lucha por la libertad y la seguridad. El hombre encuentra un límite a la realización plena de sus deseos en la natural ambición de los otros hombres que habitan con él el mundo. Un límite que por todas partes le opone resistencia. En su lógica, la *ambizione* va más allá del mero querer para sí y no dejarse quitar; ella se extiende hasta el deseo de quitar y desposeer a los demás para poseer con seguridad. Esa naturaleza o estructura oculta de la *ambizione* es lo que desencadena el conflicto entre los hombres. Y lo propaga como una lucha a muerte. En su estudio *Utopía y la sociedad ideal* J. C. Davis afirma que:

Todas las sociedades deben resolver el problema de relacionar la existente y cambiante causa de las satisfacciones, algunas de las cuales son, por naturaleza, limitadas, con las necesidades de un grupo heterogéneo, los deseos del cual pueden ser en ciertos aspectos limitados. Adaptando los términos de Herbert Marcuse, las satisfacciones pueden ser limitadas por escaseces tanto materiales como sociológicas. La escasez material de satisfacciones consiste, por ejemplo, en que sólo existe un número dado de terrenos fértiles: sólo un mejor caballo, sólo un número dado de hermosos hombres y mujeres, y sólo un ejemplo específico de cada uno. La escasez sociológica surge de la distribución jerárquica de estas satisfacciones (algunos hombres tienen más que otros) y la existencia de satisfacciones específicas, socialmente derivadas (tan sólo existen tantos lugares en el comité, tan sólo un número limitado de quienes poseen ciertos títulos honorarios, sólo un rey o sólo un escaño de poder) (Davis, 1985: 28).

Esta observación de Davis acerca de la relación entre las satisfacciones y las escaseces puede resultar útil para ayudar a precisar un elemento importante respecto de las causas del conflicto político en Maquiavelo. El dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites, del que habla Wolin, se puede precisar caracterizándolo en el nivel de lo que Davis llama la “escasez”. Más exactamente, en el plano de lo que el autor de *Utopía y la sociedad ideal* llama las escaseces “materiales” y “sociológicas”. El ciudadano del que

habla el escritor florentino en *I Discorsi* y en las *Istorie fiorentine* –al igual en todos sus otros escritos políticos– es un hombre que se encuentra siempre insatisfecho con la distribución de los bienes materiales y sociales. Por ejemplo, la primera lucha intestina que narra en la *Istorie fiorentine* entre las familias Buondelmonti y Uberti tiene su origen en la belleza de una mujer (TO –*Istorie fiorentine*: 660). Los escándalos que causó la ley agraria en la Roma antigua tuvieron su origen, según el autor, en una disputa por la distribución jerárquica de las tierras (TO –*Discorsi*: 119-120). La revuelta de los *ciompi* de 1378 es un conflicto que para Maquiavelo tiene sus orígenes en la escasez sociológica –la desigual distribución de bienes sociales, económicos y políticos–, por eso él la presenta como una reivindicación de justicia social, económica y política de la masa obrera y de la población más humilde de Florencia (TO –*Istorie fiorentine*: 700-707) –pero no deja de hacer uno que otro señalamiento “punzante” al comportamiento de la plebe y a los métodos que emplearon camino a la realización de sus reivindicaciones (Cabrini. 2010: 137).

Por estas razones el ciudadano que describe en sus escritos políticos es presentado siempre como un hombre deseoso de incrementar su poder, su prestigio, su honor, su gloria, su reconocimiento, su riqueza y sus títulos honorarios. Proclive a resentirse cuando otros lo superan en poder, riquezas, prestigio y decidido a hacer todo lo que esté a su alcance para transformar su poder económico y social en poder político. En sus cálculos, él logra comprender que la única forma como puede preservar, garantizar y proteger su propio interés es teniendo el control de las instituciones políticas, del Estado. Y para realizar ese fin es capaz de hacer uso del engaño, de la corrupción, la violencia y la dominación de los demás. De acuerdo con esto, para Maquiavelo el conflicto, independientemente de las formas en que se manifieste (*tumulti, parti, sette, fazioni, corpi, vendetta*), tiene una naturaleza netamente política. Pues, no solamente se trata de desórdenes que se presentan dentro del Estado, de malestares que están integrados a la estructura política de la comunidad, sino, también, de reivindicaciones y exigencias que tarde o temprano terminan por afectar a toda la sociedad política. Pero, sobre todo, porque la protesta, el tumulto, los reclamos, las amenazas, las súplicas, los ataques y todo tipo de llamado a la acción son las formas en que los ciudadanos –*il popolo*– manifiestan públicamente sus “*umori*”, sus desacuerdos, sus disentimientos, su ira, sus odios y su

hastío del maltrato, la injusticia y la opresión derivada de la dominación de una parte de sus conciudadanos. Es la manera en que los ciudadanos se encuentran con la acción política y la convierten en la arena en donde luchan decididamente por la libertad y la igualdad.

De otra parte, el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites contiene otro elemento que nos puede permitir esclarecer aún más los orígenes del conflicto político. Con una lectura más detenida del relato que Maquiavelo hace sobre los escándalos que causó en Roma la ley agraria puede observarse que para él lo que en rigor produce el conflicto político entre los hombres no es otra cosa que el temor de “perder lo que tienen” – *“temendo di non perdere lo acquistato”*– (TO –*Discorsi*: 119). Lo que propiamente enfrenta a los hombres es el temor a los otros, a quienes ve siempre como enemigos potenciales de su propia libertad. Por lo tanto, el conflicto entre los hombres no es otra cosa que una lucha a muerte en aras de garantizar su propia libertad. Esto muestra que el temor, como la ambición, tiene su propia lógica. Según Maquiavelo, “el orden de estos acontecimientos se desarrolla de este modo: mientras que los hombres desean no temer, comienzan a hacer temer a los otros, y aquella injuria que quieren ahuyentar de sí la ponen contra el otro, como si fuera necesario ofender o ser ofendido” (TO –*Discorsi*: 128). De esta forma, el temor deviene en ofensa y en deseo de seguridad. Pero como a los hombres “no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (TO –*Discorsi*: 83), entonces, el deseo de seguridad deviene en ambición; y la ambición no es más que deseo de poder y de dominación. El natural deseo de subyugar a otros, ya que “los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder” –*“non potendo gli uomini assicurarsi se non con la potenza”* (TO –*Discorsi*: 78). En este sentido el conflicto político es la única garantía de la libertad y la seguridad propia y, por eso, resulta ser un fenómeno inevitable en todo Estado.

Con su análisis Maquiavelo no sólo quiere esclarecer las causas de la lucha y enfrentamiento entre los hombres sino, también, mostrar de qué manera esas motivaciones pasionales se delinean y configuran dentro de la comunidad civil. Para eso dice, en términos generales, que el conflicto político dentro de un Estado toma la forma de una

lucha entre dos *umori* contrapuestos: el del *popolo* (pueblo) y el de los *grandi* (nobles). Y como en toda sociedad siempre existen nobles y plebeyos, de necesidad estos distintos humores tenderán a chocar de manera estruendosa produciendo desórdenes, tumultos y violencias que tarde o temprano terminan por disolver el *vivere libero*, cuando, en medio de la lucha, cualquiera de esas partes en conflicto se alza con el poder para gobernar en pro de sus propias realizaciones, dominando así a la otra. Con esta manera de caracterizar este fenómeno social el escritor florentino quiere indicar al tiempo que, puesto que el conflicto está soportado sobre motivaciones pasionales resulta claro que las comunidades políticas tienen como signo propio la división y el disenso. Lo cual muestra que, de la misma forma en que la *ambizione* es leída como una invariante antropológica, el *conflicto político* es presentado como una invariante histórica en la vida de los Estados, se trata nada más y nada menos que de un *problema perenne* que fue enfrentado por los hombres de Estado, por los ciudadanos y por los teóricos de la política del mundo antiguo y que, de igual forma, ha de ser enfrentado y resuelto en el presente. Por lo tanto se trata de una cuestión recurrente que lleva a los hombres en las distintas épocas a formularse las mismas preocupaciones acerca de sus causas, de su naturaleza, de sus implicaciones para la vida social y el *vivere libero*, y, aún más, sobre cómo enfrentarlo para que no lesione la libertad de los ciudadanos. En su caso particular, al responder a este *problema perenne*, Maquiavelo afirma que, pese a la naturaleza contingente de los hechos políticos, le es posible al hombre detectar con tiempo los distintos caminos que pueden tomar las confrontaciones entre los ciudadanos de un Estado, así como las tendencias y los rumbos que marcan y siguen los distintos apetitos en su lucha. Según la representación del florentino:

Las graves y naturales enemistades que hay entre los hombres del pueblo y de la nobleza, nacidas del hecho de que éstos quieren mandar y aquellos no quieren obedecer, son la causa de todos los males que nacen en las ciudades, porque todas las demás cosas que perturban la paz de las repúblicas se nutren de esta diversidad de humores (TO –*Istorie fiorentine*: 690).

De acuerdo con esto, son los distintos fines y propósitos que los hombres persiguen en una comunidad política los que, en últimas, perturban la paz y el orden civil. Los sentimientos y las ambiciones de los hombres en una comunidad civil se encuentran siempre en una tensa

polarización: los *grandi*, que el autor generalmente asocia con los ciudadanos ricos y poderosos, están guiados siempre por un deseo intenso de dominar; mientras que el *popolo* está guiado tan sólo por el deseo de no ser dominado. Puesto en estos términos, el conflicto político es esencialmente una ardua lucha por el *poder* con el fin de dominar o no ser dominado, o sea una lucha por el aseguramiento de la propia libertad. El punto de partida de la lucha entre los distintos sectores antagónicos de la comunidad es, en principio, el mismo: la libertad. Sin embargo, el detonante real del conflicto radica en que cada fuerza social interpreta de una manera distinta ese valor fundacional de su vida, de su lucha, y lo desea para fines y propósitos distintos. En el fondo, aunque aparentemente parten del mismo valor fundacional, cada parte de la comunidad tiene su propio ideal de vida buena: los *grandi* desean ser libres para gobernar y el pueblo desea ser libre para vivir seguro, sin temores acerca del libre disfrute de su propiedad, su familia y su vida (TO –*Discorsi*: 100). Quizá por esa peculiaridad de cada uno de esos *umori* en conflicto Maquiavelo pensaba que eran, generalmente, los apetitos y ambiciones de los ciudadanos poderosos (*grandi*) los que causaban y promovían los conflictos. A partir de sus comparaciones entre las coyunturas políticas antiguas y modernas, y de las conjeturas que formuló con sus razonamientos para darle sentido y coherencia a unos hechos que no aparecían en sí mismos ordenados, llegó a la conclusión de que los conflictos políticos:

Son causados la mayoría de las veces por los que poseen, porque el miedo de perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen sino conquistan algo más. A esto se añade que, teniendo mucho, tienen mayor poder y operatividad para organizar alteraciones. Más aún: sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos el deseo de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros (TO –*Discorsi*: 84).

Así, en *I Discorsi*, inadvertidamente el análisis sobre las causas del conflicto político va a parar en una denuncia de la intemperancia de los ciudadanos poderosos. En una imputación que los identifica como los responsables directos de los conflictos políticos por su excesiva e incontrolada ambición. Es la intemperancia de los *grandi* la que termina socavando la libertad del Estado, la utilidad común. Pues su desbordado deseo de poder los lleva a crear facciones y partidos con el objeto de hacerse con el poder del Estado para realizar más

tranquilamente sus propósitos privados, sin tener en cuenta para nada el bien del resto de la comunidad. Su intemperancia los lleva a realizar sus propósitos y fines privados a toda costa. Incluso, los lleva a recurrir a medios y métodos “extraordinarios”, a procedimientos que desde el punto de vista del régimen civil aparecen como ilegales: el engaño, el fraude, la corrupción y, en casos extremos, a la fuerza y la violencia. En fin, su intemperancia los conduce a realizar acciones malas, que ponen en peligro el bien de la comunidad. En su análisis sobre las causas del conflicto político Maquiavelo devela las razones antropológicas e históricas que indican, al modo de un patrón, que son los *grandi* los causantes del enfrentamiento político entre los ciudadanos. Por eso, en sus observaciones, señala persistentemente a las élites políticas y sociales como clases socialmente peligrosas (TO –*Discorsi*: 136-138). Las identifica como la “marea sangrienta”.

Lo que resulta más paradójico del análisis del conflicto político de Maquiavelo es que, aunque en su reflexión él apunta a construir una lectura y narración histórica neutral sobre este fenómeno, teniendo en cuenta a los distintos actores de los enfrentamientos, finalmente termina tomando partido por una clase social. Se sitúa del lado de las clases débiles y vulnerables, desde la perspectiva del *popolo*, de los comerciantes, las clases trabajadoras, los artesanos y los trabajadores asalariados, es decir, del lado de las clases medias y bajas de la sociedad, de aquellos que no hacen parte de las élites sociales y que no son ciudadanos de élite. O, para decirlo en otros términos, del lado de aquellas clases sociales que “evocan el *populus* de la antigua república de Roma” (Najemy, 2006: 35).⁵³ Tal vez esta sea una sugestiva pista para poder sugerir que el ideal del *buen ciudadano* de Maquiavelo se encarnaba más fácilmente en la figura de ese ciudadano de clase media y baja, una especie de “buen burgués” y “ciudadano asalariado” que, para usar una descripción de Michael Walzer, “busca con calma su provecho, calcula sus ventajas en el mercado, gana y gasta su dinero y disfruta de su libertad” (Walzer, 2004: 87). Esto puede

⁵³ A este respecto resulta interesante el valioso estudio de John M. Najemy titulado *A History of Florence 1200-1575*, en especial los capítulos 1, 2 y 3 donde Najemy explica históricamente la naturaleza de las familias de élite y el *popolo*, junto con sus conflictos de clase. Es preciso hacer una mención especial del capítulo 2 titulado “The *popolo*”, pues ahí Najemy estudia su naturaleza y su composición social, que es la idea que hemos retomado aquí para explicar lo que Maquiavelo entiende en este sentido específico por *popolo*. En este capítulo Najemy muestra con agudeza los distintos sentidos con los que, en el período histórico por él estudiado, era usada la palabra *popolo* en observancia de la “continua evolución” de la comunidad gremial de la época (Najemy, 2006: 35 a 62).

ayudarnos a explicar su denuncia sobre el “ánimo ambicioso e inquieto” –“*animo ambizioso ed inquieto*”– de los ciudadanos de élite, sobre aquellos ciudadanos pertenecientes a las poderosas familias aristocráticas urbanas y rurales, tal como lo hace en el capítulo 55 del libro I de *I Discorsi* (TO –*Discorsi*: 138). Un tipo de ciudadano que Maquiavelo llama con los términos *Grandi* y *Gentiluomini* y los identifica con eso que Walzer llama “ansia de poder y de sangre propiamente masculinas” (Walzer, 2004: 87). Al referirse específicamente a los *Gentiluomini* Maquiavelo dice:

Y para aclarar qué es eso de gentilhomme, digo que son llamados gentilhombres aquellos que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones abundantemente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para vivir. Estos tales son perniciosos en toda república y en toda provincia; pero más perniciosos aún son los que, además de los bienes antes mencionados, poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen. De estas dos especies de hombres está lleno el reino de Nápoles, la tierra de Roma, la Romagna y la Lombardía. Aquí tiene su origen el que en aquellas provincias no surja nunca ninguna república ni ningún modo de vida político, porque tal generación de hombres es absolutamente enemigo de toda civilidad (TO –*Discorsi*: 137-138).

Y posteriormente afirma que:

De este discurso puede seguirse también esta conclusión: que el que quiera hacer una república donde existan bastantes gentilhombres, no podrá hacer nada si primero no los despide a todos (TO –*Discorsi*: 137-138).

Esto fue lo que hizo que pensadores marxistas como Gramsci y Althusser hayan celebrado tanto a Maquiavelo, y que identificaran su valoración política positiva sobre el *popolo* con lo ellos llamaron “un precoz jacobinismo” (Althusser, 2004: 92 y 116).

6.3 Los tipos de conflicto

En la tragedia *Romeo y Julieta* de William Shakespeare el Coro da inicio a la escena primera con estas palabras:

En la bella Verona, donde situamos nuestra escena, dos familias, iguales una y otra en abolengo, impulsadas por antiguos rencores, desencadenan nuevos disturbios, en los que la sangre ciudadana tiñe ciudadanas manos (Shakespeare, 1974: 285).

Esta imagen con la que Shakespeare inicia su obra es una buena representación de una de las formas del conflicto político que Maquiavelo analiza en sus escritos. Y también, una buena remembranza de lo que para el ex-secretario florentino eran las consecuencias indeseables de este fenómeno: las manos ciudadanas teñidas por la sangre ciudadana. El primer conflicto político del que se ocupa en sus *Istorie fiorentine*⁵⁴ se da entre cuatro poderosas familias florentinas: los Buondelmonti y los Uberti al lado de las cuales estaban, dice el autor, los Amidei y los Donati. El conflicto empieza, según Maquiavelo, porque una viuda rica, de la familia de los Donati, con el propósito de impedir el matrimonio al que se había comprometido un joven caballero, jefe de la familia Buondelmonti, con una muchacha de los Amidei, le ofreció su bella hija. El joven caballero “viendo la belleza de la muchacha, que era realmente extraordinaria”, dejó de pensar en la “palabra empeñada” y, “sin perder tiempo, se casó con ella”. Cuenta el autor que este hecho que “llenó de indignación a la familia de los Amidei y a la de los Uberti” fue el detonante del asesinato del señor Buondelmonti a manos de los Amidei y de los Uberti, quien fue “asaltado y muerto al pie del puente, bajo una estatua de Marte” (TO –*Istorie fiorentine*: 660 a 661). Con este relato Maquiavelo nos abre la puerta a la historia del conflicto político de Florencia. Y nos indica con la imagen del asesinato del señor Buondelmonti, muerto a los pies del dios de la guerra, la predestinación trágica y fatal de su ciudad.

⁵⁴ No se puede pasar por alto que Maquiavelo, tal como lo ha señalado Anna Maria Cabrini, en su trabajo como historiador no realizó investigación documentaria ni de material de archivo. Como dice Cabrini, “sus fuentes eran, por una parte, objetos de investigación y, por otra, material que él utilizaba libremente sin preocupaciones filológicas” (Cabrini, 2010: 133-134). Al Maquiavelo historiador no le interesaba “una precisa reconstrucción de los hechos”, su interés por la historia estaba, más bien, en “la construcción de paradigmas, modelos plausibles y una racionalización de eventos de acuerdo con una lógica interpretativa” (Cabrini, 2010: 134). De ahí que Maquiavelo no se preocupe por la verificación de los datos históricos y que en muchas ocasiones modifique detalles o ponga discursos creados por él en boca de sus personajes históricos sin ningún tipo de explicación o aclaración al lector. Esto también ha sido señalado por Roberto Ridolfi quien ha sostenido que Maquiavelo “escribe la historia como un político más que como un historiador, para servir a los propósitos de la ciencia política. Él no estaba interesado en aquella menuda y diligente búsqueda de los hechos que lo distinguen bastante de las cualidades que hacen famosas las historias verdaderas de Guicciardini. Él quería derivar de los hechos lecciones, principios, doctrinas, y en ocasiones él no tendrá ningún escrúpulo en adecuar los hechos a sus teorías” (Ridolfi, 1963: 196-197). Harvey Claflin Mansfield también ha llamado la atención sobre la particular manera como Maquiavelo entiende la historia en el capítulo cinco de su *Machiavelli's Virtue* titulado “An Introduction to Machiavelli's *Florentine Histories*” (1998: 127-136). Para un análisis sobre los discursos ficticios que construye Maquiavelo en sus *Istorie fiorentine* y que pone en boca de sus personajes se puede ver el trabajo de Gisela Bock (1990:186-188) y también Mansfield (1998: 131-136).

En el capítulo XVI del libro segundo de su *Istorie fiorentine* el autor narra cómo dos jóvenes, de la familia de los Cancellieri de Pistoia, pasan del juego a las armas. Refriega en la que Lore termina por herir ligeramente a Geri. Este hecho conduce a que el padre de este último, en venganza, haga apresar a Lore por sus criados y le corte la mano sobre un pesebre. Lo cual hace que la familia de los Cancellieri se divida. Esa enemistad de los Cancellieri produce la división de la ciudad de Pistoia, y ese conflicto político finalmente va a parar a Florencia donde los Donati y los Cerchi que dan origen a las facciones de los Blancos (Cerchi) y los Negros (Donati). Estos partidos fueron los protagonistas del conflicto político por muchos años dentro de Florencia, pues llevados por su odio y enemistad buscaban todo el tiempo tener el control del gobierno de la ciudad para poder someter a la facción rival, interés que los llevó en muchas ocasiones a empuñar las armas. En esta narración de Maquiavelo el interés parece ser indicar al lector que una de las características de la naturaleza del conflicto es expandirse como el fuego, propagarse en el espacio y en el tiempo.

En los capítulos I a X del libro octavo Maquiavelo narra las rivalidades entre la familia de los Medici y de los Pazzi. Unos odios producidos por la mala impresión y la mala disposición que el poderío de los Medici, a partir del año 1466, causaba en los miembros de la familia Pazzi. Estos humores terminaron radicalizando la enemistad y dando origen en los Pazzi al proyecto de “arrebatarles” a los Medici “la fuerza que tenían en el gobierno de la república”, con un desenlace fatal –del año 1478– para Giuliano y Lorenzo de’ Medici. Dentro de la iglesia catedral de Santa Reparata, habiendo “comenzado el divino sacrificio”, los Pazzi y sus partidarios decidieron llevar a cabo su empresa, y en el momento señalado:

Bernardo Bandini, con un arma corta que llevaba preparada para ello, atravesó el pecho de Giuliano, el cual, después de unos pocos pasos, cayó al suelo. Sobre él se arrojó Francisco dei Pazzi acribillándolo a puñaladas. Con tanto ensañamiento lo golpeó, que, cegado por la furia que lo arrebatava, se produjo a sí mismo una grave herida en una pierna. Micer Antonio y Esteban, por otra parte, atacaron a Lorenzo descargando sobre él varios golpes, de los que sólo uno le causó una leve herida en la garganta; de manera que todos sus esfuerzos resultaron vanos, fuera porque vacilaron, fuera porque el valor de Lorenzo que, al ver que lo atacaban, sacó su arma y se defendió, o fuera porque los acompañantes de éste acudieron en su ayuda. De modo que los agresores huyeron

desconcertados y corrieron a esconderse; pero, descubiertos más tarde, se les dio ignominiosa muerte y sus cuerpos fueron arrastrados por toda la ciudad (TO –*Istorie fiorentine*: 820 a 821).⁵⁵

Según Maquiavelo, estos acontecimientos condujeron a acciones aún más violentas y atroces en la república, determinaron el rumbo político de la ciudad en los años siguientes y, poco a poco, fue consolidando el dominio de los Medici sobre Florencia. Con la narración de estas distintas rivalidades entre familias poderosas (*grandi* y *popolo*), primero los Buondelmonti y los Uberti, luego los Donati y los Cerchi, después los Albizzi y los Ricci y, en el último libro de la *Istorie fiorentine*, los Medici y los Pazzi, el autor quiere poner en evidencia varias cosas:

- Primero el ánimo ambicioso e inquieto –“*animo ambizioso ed inquieto*”– de los aristócratas y de sus familias, y cómo su ansia de poder y de sangre “propia mente masculinas” los hacen ser los iniciadores y uno de los principales, sino los primeros, protagonistas de los conflictos políticos en los Estados. Maquiavelo piensa que la existencia de estas familias, en todo Estado, parece “una disposición de lo alto, a fin de que no haya en las cosas humanas nada duradero ni estable, que en todas las repúblicas haya familias señaladas por el hado y nacidas para la ruina de esas mismas repúblicas” (TO –*Istorie fiorentine*: 694).
- Segundo, la manera como esas familias poderosas terminan luchando unas contra otras y hasta dividiéndose internamente –como los Cancellieri–, llegando a las armas, a la violencia y la atrocidad para defender sus privilegios.
- Tercero, que la lucha por los privilegios (estatus) lleva a las familias de las clases más altas (*grandi* y *popolo*) a proyectar tomarse el poder del Estado, por la fuerza o mediante engaños, para usar el poder de las instituciones públicas en su beneficio personal y en detrimento de sus opositores.

⁵⁵ La conspiración de los Pazzi fue un hecho que tuvo lugar en Florencia en el año 1478 con el fin de asesinar a Giuliano de' Medici, a causa del enfrentamiento entre las familias Medici y Pazzi por el control político de la ciudad. Después de la conjura los Pazzi fueron privados de sus posesiones en Florencia y perseguidos brutalmente por los Medici. El pintor Leonardo da Vinci elaboró un dibujo del cadáver colgado de uno de los conjurados, Bernardo Bandini Baroncelli, que fue ahorcado.

- Cuarto, que el ansia de poder y de sangre de las familias de las clases altas es lo que enciende la llama de la violencia, y su “*animo ambizioso ed inquieto*” es lo que las lleva a propagar y extender la violencia en el espacio y en el tiempo.
- Quinto, que el conflicto se degrada y una ciudadanía se degrada cuando el enfrentamiento se extrema y produce violencia, muertes, persecuciones, destierros y desmembramiento del cuerpo de un ciudadano –como cuando el padre de Geri le amputa, en venganza, la mano a Lore–. Y lo que es peor –“cosa vergonzosa y ridícula” (TO –*Istorie fiorentine*: 694)– sevicia, crueldad o ensañamiento: como cuando Francisco dei Pazzi se arrojó sobre el cuerpo ya herido de Giuliano de’ Medici y lo acribilló a puñaladas, ciego de la furia y con tanto ensañamiento que terminó hiriéndose a sí mismo en una pierna.
- Sexto, que los conflictos políticos se pueden dar entre familias de una misma clase social (*grandi y popolo*) o entre familias de distintas clases (*grandi vs. popolo*).

Hay que observar, a propósito de este sexto punto, que para el autor el conflicto político está profundamente articulado a intereses de clase. Él mismo ordena en su *Istorie fiorentine* su exposición de la historia de los conflictos políticos de Florencia con base en el orden social de esas luchas. En el libro segundo de esta obra cuenta los conflictos entre “los nobles y pueblo” (TO –*Istorie fiorentine*: 690). Y dice que en el libro tercero va a exponer “las rivalidades entre el pueblo y la plebe y los diversos accidentes que esas rivalidades provocaron” (TO –*Istorie fiorentine*: 690). Y en efecto, en ese libro tercero, se dedica a narrar los conflictos entre lo que él llama las tres clases de pueblo que había en Florencia: “poderoso, medio y bajo” (TO –*Istorie fiorentine*: 660 a 715); a describir los intereses de cada una de esas clases y las consecuencias que trajeron para la república sus distintos enfrentamientos. Lo llamativo de los análisis que emprende en el libro tercero de su obra consiste en que allí, a diferencia del libro segundo donde ha explicado los conflictos entre la aristocracia y la burguesía, el autor se dedica a narrar las tensiones entre la burguesía y la clase trabajadora y asalariada de Florencia.

La parte más sugestiva de esos relatos es cuando se dedica a mostrar cómo el *popolo* poderoso, la burguesía media, entra en el conflicto y lucha para defender y mantener su

interés de clase. Él la describe como una clase que, ante todo, desea buscar, para usar la expresión de Walzer, “con calma su provecho”, “calcula sus ventajas en el mercado”, y desea fervientemente “ganar y gastar su dinero” (Walzer, 2004: 87). E identifica con esto lo que esa clase considera que es el disfrute de su libertad. Es la defensa de ese interés la que la lleva en Florencia, según las narraciones del autor, a enfrentarse a las familias aristocráticas. Y lo que más tarde la lleva a luchar con el *popolo* medio y bajo, con la clase proletaria. Sin embargo, ese interés de clase no excluye que surjan enfrentamientos entre los mismos miembros de la clase media y, luego, en el seno mismo de la clase trabajadora y asalariada por diferencias en los objetivos de sus luchas o por simples enemistades o rencores entre ellos mismos. Este detalle nos permite ver el espectro social tan amplio desde el que Maquiavelo analiza el conflicto político y el enfoque sociológico desde donde lo aborda.

Pero dentro de la fisonomía del interés general de la clase burguesa Maquiavelo llama la atención sobre su disposición a mantener el orden civil y a buscar la paz con el fin de proteger sus vidas, su seguridad, su interés económico y comercial. Así, comenta que durante la sublevación en Florencia, en el año de 1378, las pasiones estaban tan excitadas en los ciudadanos que, por más que la intención de Silvestre de’ Medici consistía en “restablecer el orden en la ciudad”,⁵⁶ “los comercios no se abrían, los ciudadanos se atrincheraban en sus casas, muchos escondían sus muebles en los monasterios y en las iglesias, y parecía como si todos temieran alguna inminente calamidad” (TO *–Istorie fiorentine*: 697 a 698). Cuenta que la perturbación en la ciudad era tal que el gonfaloniero

⁵⁶ En su estudio sobre la revuelta de los *ciompi* Brucker ha señalado el papel protagónico que tuvo Silvestre de’ Medici en el conflicto, y como él –cuya familia era empresaria y empleadora en el sector de la lana y de la fabricación de paños– y sus seguidores alentaron a la plebe, a los trabajadores asalariados, y se apoyaron en ella con el fin de tumbar el régimen para lograr sus propios intereses políticos partidarios (Brucker, 1968). El hecho de que Maquiavelo presente en el libro tercero de sus *Istorie fiorentine* a Silvestre de’ Medici como un actor neutral y preocupado por el orden se debe a que sus *Istorie* son una obra escrita por encargo de los Medici, lo que explica su prudencia al hablar de los miembros de esta familia. Anna Maria Cabrini ha sostenido que debido a este vínculo contractual la escritura de las *Istorie* se “vuelve más problemática” a partir del libro cuarto en donde Maquiavelo tuvo que empezar a “narrar el surgimiento y la dominación de los Medici” (Cabrini, 2010: 137). Según Cabrini, el autor tuvo que adoptar en esta obra una clave de escritura en la cual al “lector se le da la tarea de reconstruir las valoraciones de Maquiavelo sobre los Medici a través de alusiones del texto, discursos de los adversarios de los Medici y los roles de varios de los distintos protagonistas” (Cabrini, 2010: 138).

Luis Guicciardini pronunció un discurso –puesto en boca del personaje por Maquiavelo– en el que finalizaba diciéndole al pueblo:

¿Qué otra cosa sino esclavitud vais a sacar vosotros de vuestras divisiones?, ¿y qué bien sino pobreza vais a sacar de los bienes que nos habéis robado o continúan robándonos? Porque son esos precisamente los bienes que, gracias a nuestra industria, alimentan a toda la ciudad; y, si nos despojáis de ellos, no podrán alimentarla, mientras, por otra parte, los que se han apoderado de ellos, por tratarse de cosa mal adquirida, no sabrán hacerlos continuar produciendo; de donde se seguirán el hambre y la miseria para la ciudad. Tanto yo como estos Señores os ordenamos, y hasta os suplicamos si el decoro nos permite hacerlo, que de una vez soseguéis vuestros ánimos y os decidáis a acatar las órdenes que hemos dado y, si deseáis nuevas disposiciones, las pidáis con modos civiles y no mediante tumultos y con las armas; porque, si vuestras pretensiones son honradas, se os complacerá siempre, y no daréis ocasión a los malvados para arruinar nuestra patria a vuestras espaldas y a cargo y daño vuestro (TO –*Istorie fiorentine*: 699 a 700).

A esa revuelta de 1378, y en la que se describe el carácter de la clase burguesa, ingresó “la ínfima plebe de la ciudad”, los trabajadores asalariados. Y su participación estuvo marcada por “incendios y saqueos” en toda la ciudad. El autor explica que el ingreso del *popolo* bajo al conflicto de la ciudad no se dio por iniciativa propia de las clases trabajadoras, sino, al parecer, por el *popolo* medio que lo instigó “a cometer el mal” –“*al fare male*”– (TO –*Istorie fiorentine*: 700). Pero su protagonismo en el conflicto se reforzó por “el miedo a ser castigados por los desmanes cometidos”, por el temor a “ser abandonados” por sus instigadores, y por “un odio que el pueblo menudo tenía contra los ricos y contra los jefes de la Artes, porque les parecía que no se les había compensado sus trabajos según creían merecer en justicia” –“*uno odio che il popolo minuto aveva con i cittadini ricchi e principi delle Arti, non parendo loro essere sodisfatti delle loro fatiche secondo che giustamente credevano meritate*”– (TO –*Istorie fiorentine*: 700). Siguiendo con atención esta narración, que es el antecedente de la famosísima revuelta de los *ciompi*, es fácil advertir que el autor sugiere que el interés específico y determinante de la clase trabajadora es la justicia social y económica. Para ellos la libertad consiste en no estar oprimidos o dominados económicamente por las clases superiores. El pensador florentino afirma que la clase asalariada se enrola en el conflicto para exigir una compensación justa por su trabajo y para reivindicar su derecho a organizarse o a tener una “corporación propia” desde la cual poder

exigir aquello a lo “que creían tener derecho” (TO –*Istorie fiorentine*: 700). Es decir, los trabajadores luchan por la igualdad y la inclusión social.

En las descripciones históricas que hace Maquiavelo sobre Florencia el interés original de cada una de las clases en lucha se va desplazando, inevitablemente, hacia la toma del poder del Estado, pues cada una de las clases empieza a identificar el poder del Estado como el medio más efectivo y eficaz para garantizar, por sí misma, su propio y original interés de clase. Cada una de las clases ve en la toma del poder del Estado un medio valioso para enfrentar y tener a raya a las demás clases rivales. Esa misma lógica que se da en los *grandi*, también, termina por guiar a la burguesía media y a las clases más bajas de la sociedad. El florentino describe, finalmente, como los *ciompi* triunfan en su revuelta y entran al palacio de gobierno de la ciudad encabezados por Miguel de Lando que, “descalzo y semidesnudo”, se dirigió a la muchedumbre y dijo: “Ya lo veis: el Palacio es vuestro y la ciudad está en vuestras manos: ¿Qué os parece que hagamos?” –“*Voi vedete: questo Palagio è vostro, e questa città è nelle vostre mani. ¿Che vi pare che si faccia ora–?*” (TO –*Istorie fiorentine*: 704). Por eso, como ya lo ha señalado Gennaro Sasso, a pesar de la “estupenda fuerza literaria y conceptual” que Maquiavelo pone en el discurso del *ciompo* que alienta a la plebe a la rebelión, en el capítulo 13 del libro III de sus *Istorie fiorentine*, ese discurso, junto con las acciones de los *ciompi*, “deben ser vistos como la ejemplificación de aquella negatividad y defectibilidad” de la historia de Florencia en comparación con el modelo positivo de la historia de Roma (Sasso, 1980: 507-508, nota 69).

Según de Roover, en la Florencia de Maquiavelo el 82% del total de las familias de la ciudad eran pobres. Menos del 16% del total de las familias lo constituían las clases medias. Mientras que los ricos componían el 2,13% del conjunto de la población (Larivaille, 1990). Esto muestra que lo que Maquiavelo llama el *popolo* bajo lo constituía la inmensa mayoría de la población. Y esa inmensa mayoría de oprimidos e ignorados cuando tensaba su ánimo y se confrontaba con las otras clases también era capaz de producir los mismos efectos. Era capaz de llegar a producir persecuciones, destierros, muerte y violencia. La historia de Florencia mostraba que la plebe de la ciudad había llegado a

incendiar las casas de sus conciudadanos, como cuando le prendieron fuego a la casa de micer Lapo (TO –*Istorie fiorentine*: 696 a 697). O como cuando el 21 de julio de 1378 “dieron fuego a las casas de muchos de sus ciudadanos, persiguiendo a todos los que, por motivos públicos o privados, eran objeto de su odio” (TO –*Istorie fiorentine*: 702 a 702). Y, también, cuando estaba enceguecida por la furia era capaz de obrar con sevicia, crueldad o ensañamiento, como se demostró una vez que la plebe se tomó el poder del Estado. Pues, mientras unos planeaban el nuevo gobierno: “[...] la muchedumbre había arrastrado hasta la plaza al señor Nuto y lo había colgado por un pie en una de aquellas horcas. En un momento, puesto que todos y cada uno de los que estaban a su alrededor le iban arrancando pedazos, no quedó de él más que dicho pie” (TO –*Istorie fiorentine*: 704).

Esta lógica en la que se desenvuelve el conflicto político, sus distintas causas, motivaciones y, fundamentalmente, sus consecuencias fue lo que condujo al autor a plantearse la pregunta por la posibilidad objetiva de la construcción de una sociedad política de orden superior, donde se realicen con seguridad y garantías los bienes y los valores propios de hombres civilizados: la libertad de todos los ciudadanos, el reconocimiento y la realización de los intereses de cada uno de los sectores sociales en liza, la vida, la propiedad, la igualdad, el bien común, el respeto a las leyes e instituciones y el sentimiento patriótico. Era claro que esos bienes y valores de lo que él llama el *vivere libero* sólo podrían realizarse adecuadamente en un régimen republicano: “Porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad” (TO –*Discorsi*: 148 a 151).

De acuerdo con esto, el reto que afrontaba la teoría política de Maquiavelo era el de indagar cómo podía mantenerse y asegurarse, en el tiempo, tan perfecto estilo de vida política. Sobre todo cuando ese *vivere libero* estaba permanentemente amenazado por cierto tipo de conflicto político que arrastra consigo consecuencias que resultaban lesivas para la libertad. Un fenómeno que, de acuerdo con el florentino, fue característico de la historia de Florencia. Por eso él se obstinaba en narrarlo, pese a que lo considera una “cosa vergonzosa y ridícula” en la historia política de la ciudad, ya que es el que desencadena una lucha a muerte, entre los ciudadanos, por posiciones de poder dentro del Estado. Su naturaleza es la

de una competencia implacable entre las distintas fuerzas sociales donde el único mediador es el odio, la enemistad, el puro y simple deseo de poder de los ciudadanos.

Se trata de un tipo de fenómeno social que lleva a dividir la comunidad produciendo facciones; desviando el interés y el afecto del ciudadano por la utilidad pública hacia el bien particular de una fuerza social. Y que produce, como consecuencia, desórdenes, violencia, muertes, destierro de ciudadanos, y pérdida de la libertad cuando, en medio de la lucha, un hombre o una fuerza social (facción) toman en sus manos el poder con el fin de gobernar sólo para la realización de sus propios intereses. Este tipo de confrontación, piensa el ex-secretario, debe ser evitada porque trae consigo la dominación y, en ese sentido, sus consecuencias resultan perjudiciales pues puede llevar a los ciudadanos a cometer acciones crueles, y los puede empujar a obrar con sevicia y saña. Al lado de esta clase de conflicto existe otra, según el autor, que en vez de producir estas consecuencias nefastas las evita, y que resulta siendo beneficiosa para las repúblicas, pues en vez de acabar con el orden civil funciona como la garantía del *vivere libero* (TO *–Istorie fiorentine: 792 a 793*). Al comparar la historia política de la antigua Roma con la de su Florencia natal, Maquiavelo advierte que la diferencia sustancial entre la historia de las dos ciudades pasa por la naturaleza de los conflictos políticos que en ellas se dieron y por las distintas consecuencias que estos produjeron en esos dos distintos contextos políticos y sociales:

Porque las rivalidades que hubo al principio en Roma entre el pueblo y los nobles acabaron en meras discusiones, mientras que en Florencia se definían combatiendo; las de Roma terminaban con una ley, las de Florencia con el exilio y con la muerte de muchos ciudadanos; las de Roma acrecentaron la virtud militar, las de Florencia la apagaron totalmente (TO *–Istorie fiorentine: 690*).

La diferencia entre el conflicto que produce consecuencias perjudiciales y el que produce buenos resultados radica en la manera como las confrontaciones políticas entre los ciudadanos son tramitadas dentro del Estado. En *I Discorsi*, la tesis central consiste en afirmar que la causa de la libertad y la grandeza de Roma no fue, como “muchos afirman” –“*molti che dicono*”–, “la buena fortuna y la virtud militar” –“*la buona fortuna e la virtù militare*” –, sino “la desunión entre la Plebe y el Senado” –“*la disunione della Plebe e del*

Senato”– (TO –*Discorsi*: 82). Contradiciendo la común opinión, Maquiavelo sostiene que no puede negar “que la fortuna y la milicia fueran causas del imperio romano, pero creo que no se dan cuenta de que, donde existe un buen ejército, suele haber una buena organización, y así, raras veces falta la buena fortuna” (TO –*Discorsi*: 82 a 83). Así, el pensador florentino afirma que el conflicto político entre la plebe y el senado no fue nocivo en Roma. Para él, la causa del buen resultado que tuvo ese permanente enfrentamiento entre las clases sociales de Roma fue, ante todo, la buena organización política de la república. Roma contaba con un diseño institucional que preveía el conflicto y ofrecía caminos para que los humores, los odios, y las ambiciones de los ciudadanos se pudiesen desfogar y tramitar de manera legítima a través de canales legales e institucionales capaces de atender las distintas exigencias y reclamos de los ciudadanos. De esta forma Roma diseñó una salida y una solución civilizada, política y negociada al conflicto.

A partir del sentido advertido e interpretado en la historia de la antigua Roma, Maquiavelo sostiene que la solución que los antiguos romanos habían elaborado, para eludir las consecuencias negativas de las luchas civiles, consistía en un diseño institucional que abría paso al conflicto, que no cerraba las puertas a la solución negociada para evitar, de manera razonable e inteligente, que los ciudadanos recurrieran a “vías extraordinarias – *modi straordinari*– que pueden arruinar la república entera” (TO –*Discorsi*: 87 a 88).

A través de esa historia de Roma y de Florencia, Maquiavelo infiere que la mejor solución a los conflictos civiles está en el buen diseño de las instituciones políticas del Estado. De esta forma llegó a pensar que si un Estado cuenta con un buen diseño institucional, capaz de promover y proponer salidas negociadas y satisfactorias a los reclamos y exigencias de los ciudadanos, ese Estado es, así mismo, capaz de evitar que los ciudadanos recurran a métodos privados para satisfacer sus intereses. Ese Estado es capaz de evitar fenómenos como la violencia, la corrupción, la desigualdad, la dominación, la crueldad y la sevicia. En una época de ambiciones, de violencias, de hombres todopoderosos que ejercían la crueldad con vocación y deseo de poder, el autor afirma que el Estado no puede promover la violencia y la intolerancia entre los ciudadanos sino, más bien, salidas negociadas que son las que proporcionan la verdadera estabilidad política.

Que la solución al conflicto político no está en amordazar y maniatar a los ciudadanos a través del temor a una autoridad política férrea, soberbia y arbitraria; que aún en momentos de crisis la autoridad del Estado y de los gobernantes debe ser flexible, tolerante y respetuosa de las libertades de sus ciudadanos. Sólo un Estado así, que toma el conflicto en sus manos y ayuda a tramitarlo por medio de sus instituciones políticas, evita que éste se degrade. Porque con la ayuda de su estructura institucional evita que, en estas circunstancias, el interés y el afecto del ciudadano por la utilidad pública se desvíe de manera exclusiva hacia el interés particular de las distintas facciones.

Así, la forma como Maquiavelo leía e interpretaba la historia antigua y moderna nos transmite una lección importante para ayudarnos a comprender nuestro presente histórico. Esa enseñanza tiene que ver con su idea de que la historia contiene fuertes mensajes indicándonos que, en la vida civil, el conflicto es un accidente altamente posible y probable. Y que, por eso, debemos contar con él como contamos en nuestras vidas con “la adversidad de la fortuna” (TO *–Istorie fiorentine*: 692 a 695). Dentro de esos mensajes la historia nos muestra reiterativos ejemplos de que en el conflicto el hombre se puede degradar; que en el conflicto la furia, el odio y el deseo de venganza pueden llevar al hombre actuar con sevicia, crueldad y saña. Pero ante todo, nos repite constantemente, con sus ejemplos, que cuando el conflicto se tramita debidamente desde las instituciones políticas y civiles los ciudadanos no toman el recurso de las armas y de la justicia privada; y entienden que es “más práctico el civismo” que la violencia (TO *–Istorie fiorentine*: 711 a 712).

6.4 Memoria histórica y luchas civiles

En el “Proemio” al libro segundo de *I Discorsi* Maquiavelo afirma que “el oficio de un hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o de la fortuna, para que, siendo muchos los capaces, alguno de ellos, más amado del Cielo, pueda ponerlo en práctica” (TO *–Discorsi*: 146). Tal como él lo describe al final de ese “Proemio”, ese bien no es otro que la imitación de la *virtù* de los tiempos antiguos con el fin de salirle al paso a la corrupción del tiempo presente. En este sentido *I Discorsi* y las *Istorie fiorentine* son dos obras en las que Maquiavelo asume un análisis del conflicto político en clave histórica con el propósito, como ha sugerido Ridolfi,

de derivar de los hechos históricos “lecciones, principios y doctrinas” para la comprensión del presente y para iluminar respuestas a la crisis política de su propio contexto histórico. (Ridolfi, 1963: 196-197). El ejercicio de recuperación de la memoria histórica de Roma y de Florencia que Maquiavelo emprende, contrastándola al mismo tiempo, esta guiado por la intención política de movilizar a sus contemporáneos para que, apoyados, por un lado, en el recuerdo de las desafortunadas y poco prudentes acciones de los ciudadanos florentinos, desde la fundación de la ciudad, que nunca les permitió ofrecerle una salida institucional a sus antagonismos de clase y, por otro, en la memoria del glorioso pasado de Roma, de las virtuosas decisiones que tomaron los ciudadanos de esta república para solucionar sus luchas civiles interna, se decidan obrar en un sentido distinto a como históricamente lo habían hecho para construir un *vivere libero*.

Por eso Maquiavelo les presentaba, con su ejercicio de comprensión del pasado, el modelo ejemplar de Roma y el modelo negativo de Florencia para que, guiados por estas contrastantes memorias históricas de estos dos pueblos, se hicieran conscientes de la crisis de su mundo y buscaran soluciones más adecuadas a sus problemas políticos (Mansfield, 1998: 127-136). A través de la presentación de estos dos modelos históricos la intención de Maquiavelo consistía, simplemente, en mostrarles a sus conciudadanos dos caminos o metodologías a seguir para la resolución de los conflictos. Una, la de los romanos, que los conducía siempre felizmente a la elaboración de buenas leyes e instituciones para garantizar y defender la libertad de todos los ciudadanos; y otra, la de los florentinos, que trágicamente los conducía a más divisiones, enemistades, odios, venganzas y, lo peor, al recrudecimiento de la violencia y la sevicia entre los ciudadanos, con su consecuente pérdida de la libertad de todos. Y, por medio de este contraste, su propósito era recomendarles que evitaran seguir insistiendo en el método florentino y se dispusieran a imitar el romano. A este respecto Gennaro Sasso ha afirmado que la historia de Roma es el “criterio ideal” a través del cual Maquiavelo busca comprender el desarrollo de la historia de Florencia pero, en contravía de la tradición del “humanismo cívico florentino”, él “hace de la historia de Roma el criterio no de la celebración, sino de la crítica, de la demolición crítica de las tradiciones políticas de su ciudad” (Sasso, 1980: 447- 448).

Maquiavelo es un pensador para el cual el bien y el mal siempre están presentes en la historia y en la vida humana, aunque en distintas proporciones y lugares, por eso su ejercicio de recuperación de la memoria histórica del pasado no discrimina entre hechos gloriosos o infames, todo lo contrario, él los rescata de la historia porque piensa que independientemente de su bondad o maldad, de que uno de ellos sea la representación de la clemencia y la justicia de un hombre y otro de su perversión y malignidad, ellos, en su distinta naturaleza, tienen la capacidad con su recuerdo de movilizar a los hombres a actuar en cierto sentido en el presente. Sin embargo, por más que algunos puedan seguir insistiendo en que el Maquiavelo de *Il Principe* tenía la intención de promover el obrar nefario a través del recuerdo de las acciones malas o depravadas de políticos del pasado, lo cierto es que el ex-secretario florentino pensaba que las acciones perversas debían servir para movilizar a los individuos a evitarlas y las acciones buenas debían ser un ejemplo que motive a los hombres imitarlas –aunque bien sabemos que Maquiavelo no desconocía que en el bien podía estar oculto, inadvertidamente, el mal y viceversa–. Por eso era que, en razón de la función de los ejemplos negativos, él sostenía que “si el ejemplo de cualquier república mueve, aquellas que se leen sobre la propia mueven mucho más y son mucho más útiles” (TO –*Istorie fiorentine*: 632).

Por eso, apelando a la memoria histórica, Maquiavelo se dedicó a recuperar las grandes acciones y decisiones políticas de los gobernantes y ciudadanos del pasado con el fin de proponérselas a sus contemporáneos como modelos dignos de ser imitados por ellos en el presente. En este sentido, el ejemplo histórico de la antigua Roma republicana era el modelo perfecto que tenía para enseñar, con la esperanza de que los hombres modernos pudieran repetir esa hazaña. La clave del éxito, según Maquiavelo, de la antigua república romana consistió en que supo “tolerar aquellas enemistades entre el pueblo y el senado, considerándolas como un inconveniente necesario para alcanzar la grandeza” (TO – *Discorsi*: 155 a 156). Roma no se opuso al natural conflicto entre sus ciudadanos, ni quiso eliminarlo. Más bien, “poco a poco, y la mayoría de las veces según las circunstancias”, creó un modelo político que le permitiera vivir estable y feliz en medio del conflicto; y que, además, le permitiera sacar el mejor provecho de él en pro de la libertad de todos (TO – *Discorsi*: 148 a 151). La lección que el autor sacaba, de su lectura de la historia de Roma,

era que la peor manera de tratar el conflicto político consistía en oponérsele e intentar eliminarlo por la fuerza. Pues, ese método es el que se corresponde con la actitud propia de regímenes tiránicos o despóticos cuando tienen que enfrentar las protestas y reclamos de sus ciudadanos. Oponerse al conflicto, negarlo, es tanto como querer eliminar al hombre mismo, como querer erradicar del alma humana la ambición, dar muerte a las pasiones y deseos humanos. Este método puede arrastrar serios inconvenientes para la vida de una comunidad política. En primer lugar, porque quien opera así desconoce que “los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que pueden llegar a estarlo” (TO –*Discorsi*: 152 a 154). En segundo lugar, porque querer eliminar el conflicto reprimiendo las ambiciones, los deseos y las enemistades que ellos producen –no dejando que “los humores que crecen en una república” se expresen libre y espontáneamente– conduce a los ciudadanos a buscar “vías extraordinarias” para darle salida a sus pasiones; y esos procedimientos ilegales o de hecho son los que “pueden arruinar la república entera” (TO –*Discorsi*: 156).

Por esta razón Maquiavelo pensaba que la mejor manera de solucionar el conflicto no era oponiéndosele sino secundándolo, ofreciendo caminos legales por donde el *popolo* pueda desfogar su ambición, con el fin de canalizar esos humores nocivos que se producen en los hombres para evitar que tengan que recurrir a métodos excepcionales para realizar sus intereses. Maquiavelo sintetiza su idea afirmando que “nada hace tan estable y firme una república como ordenar en ella la manera en que estas alteraciones de humores que la agitan tengan una salida prevista por la ley” (TO –*Discorsi*: 156). Con lo cual nos advierte que la mejor salida al conflicto político es su trámite institucional. Por eso, él piensa que la solución a este fenómeno depende de la búsqueda de un modelo político que permita el libre juego de los intereses en confrontación. Un modelo de Estado que tome en cuenta y satisfaga las demandas de los distintos intereses en juego. Ese tipo de régimen político tiene para Maquiavelo su ejemplo más notable en la constitución “mixta” de la antigua Roma republicana, la cual hace referencia al tipo de constitución política o al tipo de “ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas” (Fioravanti, 2001: 11) al que llegaron los romanos, poco a poco y paso a paso, a partir de las continuas luchas y antagonismos entre las distintas clases sociales de la ciudad y que, en su lento y

convulsionado desarrollo histórico, fue creando y asegurando las condiciones institucionales para conseguir, promover, garantizar y preservar tanto la activa participación política de los sectores sociales menos poderosos, como la libertad de todos los ciudadanos –entre los que estaban, por supuesto, los que pertenecían a las élites de la sociedad–.⁵⁷ La república mixta consiste en una mezcla de tres formas de gobierno buenas: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y su virtud radica, según Maquiavelo, en que ella es la única que permite que las distintas partes en conflicto de la sociedad puedan participar libremente en la administración de la cosa pública. Ese modo de la participación política es el que puede llegar a producir un equilibrio entre las partes en conflicto, a comprometerlos con las instituciones públicas y a tener en cuenta, además de su interés particular, la utilidad común. Como afirma Quentin Skinner:

Al vigilar celosamente los grupos rivales cualquier signo de intento de hacerse con el poder supremo, la resolución de las tensiones así engendradas significará que sólo se aprobarán aquellas leyes e instituciones que conducen a la libertad cívica. Aunque movidos íntegramente por sus propios intereses, las facciones se verán llevadas como por una mano invisible a promover el interés público en todos sus actos legislativos: todas las leyes en pro de la libertad brotarán de su desacuerdo (Skinner, 1984: 85).

Maquiavelo había llegado a admitir que el conflicto era el precio que se debía pagar por el aseguramiento de la libertad. Esta idea lo llevó a entender que del desorden podía surgir la perfección, que al orden y a la paz se podía llegar a través de la desarmonía y la disensión. Y, por eso, llegó a pensar que este fenómeno social era la principal causa de la perfección de las sociedades políticas, siempre y cuando las confrontaciones entre los ciudadanos fueran arbitradas institucionalmente. Esto lo llevó, lógicamente, a valorar el conflicto, en el contexto de unas instituciones bien ordenadas, como un factor de libertad. Y a buscarle, más que una condena moral, una solución política. Una solución que solo una sociedad desarrollada, madura y civilizada puede ofrecer. No obstante, la confianza que tenía en el trámite del conflicto a través de vías institucionales, Maquiavelo era de la convicción de

⁵⁷ Es de notar que Maquiavelo sigue aquí el modelo de la república mixta tal cual lo explican en su desarrollo orgánico autores como Cicerón (1998), Polibio (1999) y Tito Livio (1998). Para una explicación más detallada de esta tradición romana del gobierno mixto y su relación con la idea del conflicto político en Maquiavelo se puede consultar mi trabajo titulado “La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el *revival* del republicanismo” (Silva, 2012: 69-101).

que las instituciones podían ser un recurso insuficiente si estas no estaban acompañadas o respaldadas por unas buenas costumbres ciudadanas, es decir, por cierto tipo de conducta y de acciones que secundaran el marco institucional hecho para proteger la libertad ciudadana y que podía evitar que el conflicto degenerara en confrontaciones violentas y hechos de sangre. Este punto acerca de cómo la conducta y las acciones de los ciudadanos pueden contribuir a mantener y asegurar la libertad de la comunidad política, es decir, la relación entre la libertad y la virtud ciudadana es el tema que será abordado en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VII

LA LIBERTAD Y EL BUEN CIUDADANO

Este capítulo está dedicado a pensar la relación entre la libertad y el ciudadano en un contexto social y político distinto al que Maquiavelo describe en *Il Principe*. Es decir, en el marco de unas *circunstancias sociales más favorables* y positivas; caracterizado por la relación entre buenas leyes e instituciones y buenas prácticas y virtudes ciudadanas, que son las que el autor describe en *I Discorsi* con base en el modelo ejemplar de la Roma republicana. La idea central de la que vamos a partir, para iluminar este punto, es que para Maquiavelo, como ya se ha señalado anteriormente, la libertad ciudadana es un bien que se puede lograr, garantizar y preservar durante mucho tiempo de un modo más adecuado y eficaz en un régimen republicano, es decir, en un orden institucional lo suficientemente flexible y apto para reconocer y dar trámite apropiado al natural conflicto de los *umori* o, lo que es lo mismo, al natural deseo de libertad de cada una de las distintas clases sociales en pugna. Pero que, aun así, para él, las instituciones y las leyes no pueden por sí solas salvaguardar y mantener en el tiempo la libertad a menos que ellas estén defendidas por unas buenas costumbres o virtudes ciudadanas que cooperen con el orden institucional hecho para proteger la libertad de los ciudadanos. Desde este punto de vista, la tesis que defiende Maquiavelo consiste en sostener que no solamente son los ordenamientos institucionales los únicos garantes de la libertad ciudadana sino que, además de estos mecanismos, el ciudadano también es responsable de velar por la conservación de su libertad y la de los otros. Y que es a este ciudadano, que asume su responsabilidad como miembro de la comunidad cívica y que, con cierto tipo de acciones y de prácticas, contribuye al mantenimiento de la libertad de todos, al que Maquiavelo denomina un *buen ciudadano* –“*buono cittadino*”– o un *ciudadano virtuoso* (TO –*Discorsi*: 253). Así, el objetivo fundamental de esta parte del trabajo consiste en destacar la crucial importancia de la tesis de Maquiavelo de que la preservación y la garantía de la libertad republicana requieren del florecimiento extendido en todos los ciudadanos de un conjunto de *virtudes cívicas*, de deberes sociales tales como el debido respeto por las leyes e instituciones, la defensa del bien común, el amor por la patria y un ejercicio del poder encausado a defender la libertad común. Unas virtudes cívicas que, además, son las que evitan que el conflicto se salga de sus cauces llenando de muertes, sangre y todo tipo de violencias a la república.

Esta idea de Maquiavelo sobre las virtudes cívicas ha tenido un profundo impacto entre los historiadores de las ideas políticas, pues estos, en especial los historiadores de la Escuela de Cambridge –Pocock, Skinner y Dunn– han llamado la atención sobre el considerable interés que tiene esta tesis de Maquiavelo para la ciudadanía de los tiempos actuales dados los problemas inherentes a la vida política de las democracias liberales como el excesivo individualismo de los ciudadanos, su creciente apatía política, el uso por parte de los ciudadanos de medios ilegales, no institucionales y a espaldas de la normatividad ética para sacar adelante sus intereses particulares en detrimento del interés público y, por supuesto, la corrupción que este tipo de prácticas introduce en la vida ciudadana.⁵⁸ Y, por medio del rescate que estos historiadores han hecho de esta tesis del pensador florentino, ella ha incidido poderosamente en el debate político moderno y contemporáneo sobre la libertad. En este sentido, hasta lo presente, ningún comentarista de Maquiavelo ha advertido que si bien *Il Principe* fue un libro que causó escándalo y estupor entre algunos y admiración entre otros, por las afirmaciones que en él hace su autor sobre el poder y sus consejos al *principe nuovo*, *I Discorsi* es, igualmente, una obra revolucionaria en tanto que con la defensa que en ella hace Maquiavelo de las *virtudes cívicas* se produjo un sisma dentro del pensamiento político de Occidente. Esta escisión que una obra como *I Discorsi* causó se evidencia en la postura que tomaron, por un lado, ciertos pensadores liberales clásicos y contemporáneos que desde Locke (1997) hasta los tiempos actuales, por ejemplo, Oppenheim (1987) y Berlin (2000 y 2012), siguiendo la conocida defensa de Hobbes (1997) sobre la libertad, han argumentado que es “incoherente hablar de libertad e imponer a la vez (mediante políticas públicas o exigencias del Estado) exigencias a los ciudadanos sobre sus disposiciones públicas o exigirles participar y obligarlos a cumplir servicios a la comunidad”, es decir, que es una paradoja “hablar de libertad y de una vida dedicada al servicio público mediante el autogobierno o la participación en actividades públicas”, pues, “la libertad es ante todo libertad negativa en tanto presupone la ausencia de cualquier tipo de obligación o restricción diferente a pagar impuestos y respetar los derechos de otros” (Hernández, 2008: 198). Y, por otro, en el antagónico enfoque que tomaron otros

⁵⁸ Este punto ha sido resaltado con particular énfasis por todos los historiadores de la Escuela de Cambridge que se han dedicado a estudiar a Maquiavelo. En este sentido, la fuerza de esta tesis de Maquiavelo es tal que autores como Skinner (1990, 1996 y 2004), Pocock (1975) y Dunn (1991) no han podido evitar, a despecho de su enfoque metodológico, tratar a Maquiavelo en este punto como a un contemporáneo suyo.

pensadores liberales clásicos y contemporáneos como Constant (1998 y 2010) y, en tiempos más recientes, Rawls (1996) que han sostenido que la tesis de las virtudes cívicas, tal como la plantea Maquiavelo, es perfectamente compatible con la idea de la libertad individual que defienden los liberales. Sin embargo, este segundo tipo de pensadores liberales piensan que las *virtudes cívicas* o las libertades de participación política, o libertades básicas como ellos les llaman, son un mero instrumento para asegurar las libertades individuales y, en tal sentido, se trata de libertades de menor importancia que las últimas. En esta lógica Rawls, uno de los teóricos liberales más importantes de finales del siglo XX, afirmó que:

Por último, no se supone que las libertades básicas sean igualmente importantes o apreciadas por las mismas razones (que las individuales). Así, una corriente de la tradición liberal considera las libertades políticas como libertades de inferior valor intrínseco que las libertades de pensamiento y conciencia, y que las libertades civiles en general. En esta tradición se valora más lo que Constant denominó “las libertades de los modernos” que las “libertades de los antiguos”. En una gran sociedad moderna, a diferencia de lo que puede haber sucedido en la ciudad-Estado de la época clásica, las libertades políticas se consideran menos relevantes en la concepción del bien de la mayoría de las persona. El papel de las libertades políticas es quizá sustancialmente instrumental en la preservación de las demás libertades (Rawls, 1996a: 42).

En este sentido, los historiadores de la Escuela de Cambridge no han podido evitar interpretar la idea de las *virtudes cívicas* de Maquiavelo desde el registro de este enfoque liberal liderado en su momento por Constant, y reafirmando permanentemente por sus continuadores. Es decir, intérpretes como Skinner (1990, 1996 y 2004), Pocock (1975) y Dunn (1991) han sostenido reiteradamente que para Maquiavelo las virtudes cívicas o las libertades de participación política son un mero instrumento para la defensa y preservación de las libertades de carácter personal. Con lo cual han sugerido, por un lado, que para el ex-secretario florentino las virtudes cívicas no son un obstáculo sino, al contrario, un medio valioso para asegurar la libertad negativa de los ciudadanos. Y, por otro, que para Maquiavelo las libertades políticas son de un valor inferior a las libertades negativas, pues estas últimas son para él, como para los liberales republicanos actuales, los verdaderos fines superiores que persiguen los ciudadanos. Sin embargo, este tipo de intérpretes no parecen haber advertido que, al sostener esta tesis, pueden estar incurriendo en lo que el propio

Skinner, desde su enfoque metodológico, ha llamado una “mitología” o “absurdo histórico” en su ejercicio de interpretación de un autor del pasado.

Todo lo anterior nos va a permitir insistir, en este capítulo, en la idea de que cuando Maquiavelo, en sus escritos políticos, se planteó el problema de las *virtudes cívicas* o del *buen ciudadano*, y su relación con la libertad, no sólo estaba tratando de formular una respuesta particular a una pregunta sugerida por las circunstancias políticas de su particular contexto histórico sino que, también, estaba conectado en su reflexión con un *perennial problem*, es decir, con una preocupación política que ya había sido planteada por los escritores políticos anteriores a él y con la cual, a través de su lectura de los clásicos, Maquiavelo estaba dialogando y dando su propio punto de vista. Una cuestión que, como lo ha sugerido Leo Strauss, ya se la había planteado la filosofía política clásica desde su relación con la vida política, y para la cual había elaborado una respuesta según la cual:

Los hombres buenos son aquellos que están dispuestos, y son capaces, de preferir el interés común a su interés privado y a los objetos de sus pasiones, o aquellos que, siendo capaces de discernir lo que es noble o correcto hacer en cada situación, lo hacen porque es noble y justo y no por una razón ulterior. Era también generalmente reconocido que esta respuesta plantea otras cuestiones de importancia política casi abrumadora: que los resultados que son, generalmente, considerados deseables pueden ser alcanzados por hombres de carácter dudoso o por el uso de medios injustos; que "justo" y "útil" no son simplemente idénticos; que la virtud puede llevar a la ruina (Strauss, 1989: 68-69).

Es una cuestión que sigue siendo para nosotros crucial y que no puede evitar, como lo muestra el ejemplo de los trabajos de Skinner, Pocock y Dunn, que identifiquemos a Maquiavelo como un contemporáneo que puede ayudarnos a iluminar los problemas políticos de nuestro presente. Lo dicho hasta aquí, también nos va a posibilitar abrir una perspectiva de análisis para mostrar que, al contrario de lo que han sostenido los historiadores de la Escuela de Cambridge, en los escritos políticos de Maquiavelo no hay una contraposición entre las libertades ni, mucho menos, prioridades entre ellas.

7.1 Los enfoques de la *virtù*

Qué cosa sea la *virtù* para Maquiavelo ha sido un tema bastante debatido por muchos de sus intérpretes. Amén de lo que hemos dicho hasta aquí, sobre la manera como los historiadores

de la Escuela de Cambridge han leído esta idea en Maquiavelo y sobre nuestro desacuerdo con las líneas más generales de su comprensión de ella, no está de más insistir en que esta noción se hizo aún más polémica una vez que en 1925, en sus *Elementi di politica*, Benedetto Croce argumentara que Maquiavelo había separado la política de la ética, es decir, de que él había declarado la autonomía de la política. Esta tesis de Croce fue paradigmática entre los intérpretes de Maquiavelo hasta la primera mitad del siglo XX, cuando Leo Strauss la discutió en sus *Thoughts on Machiavelli* donde sostiene que tanto *Il Principe* como *I Discorsi* son, al tiempo, obras políticas y éticas, es decir, que en ellas Maquiavelo no separa la política de la ética sino que, al contrario, “los trabajos de Maquiavelo abundan en juicios de valor. Su estudio de la sociedad es normativo” (Strauss, 1958: 11). Lo anterior no niega que Maquiavelo es un maestro del mal y que su “enseñanza es inmoral e irreligiosa” (Strauss, 1958: 12). Según Strauss, los intérpretes de Maquiavelo:

[...] están satisfechos con que Maquiavelo era un amigo de la religión porque él subrayó la utilidad y el carácter indispensable de la misma. No prestan ninguna atención al hecho de que su alabanza de la religión es solamente el reverso de lo que uno puede provisionalmente llamar su completa indiferencia a la verdad de la religión (Strauss, 1958: 12).

En este sentido Strauss argumenta que Maquiavelo está en contra de la moral cristiana y que, de esta forma, sus escritos son una crítica de la religión bíblica y de la moralidad (Strauss, 1988: 41). Para Maquiavelo, “la moralidad no es algo sustancial”, la virtud no reside en el alma humana, ella debe ser inculcada en los hombres por el propio hombre; el “contexto dentro del cual la moralidad se hace posible es el resultado de la inmoralidad” (Strauss, 1988: 42). Por eso, sostiene Strauss, con Maquiavelo “vamos, pues, a abandonar el camino de la virtud, el objetivo más elevado a que una sociedad puede tender, y vamos a dejarnos llevar de la mano por los objetivos que todas las sociedades persiguen realmente” (Strauss, 1988: 41). A esta lectura de Strauss, que ha sido seguida y desarrollada, entre otros, por Mansfield (1998), se le ha opuesto la que han elaborado una gran variedad de pensadores liberales que, por un lado, están de acuerdo con Strauss en que Maquiavelo no separa la política de la moral pero que, por otro, niegan la tesis de que Maquiavelo sea un pensador inmoral o un “gran maestro de la blasfemia” como lo llamara Strauss (1988: 41). Esta línea interpretativa fue desarrollada, fundamentalmente, por Isaiah Berlin en “The

Originality of Machiavelli”, y se sustenta en la idea de que en Maquiavelo, antes que una incompatibilidad entre la política y la ética, lo que hay son dos tipos de ética, una cristiana, la otra pagana, que son, por supuesto, inconmensurables (Berlin, 2000). Este mismo patrón de lectura ha sido seguido por Eugene Garver quien insistiendo en la tesis de Berlin ha afirmado, en la última década del siglo XX, que ni en el sistema moral de los antiguos ni en el de los cristianos existe una oposición entre ética y política, “es solamente a través de la confrontación de estos dos sistemas morales inconmensurables que la moderna distinción entre ética y política emerge” (Garver, 2003: 75). De acuerdo con Garver, la originalidad de Maquiavelo consistió en “exhibir la inconmensurabilidad de los valores últimos” de estos dos sistemas morales a partir de su confrontación (Garver, 2003: 67). Otros como Meinecke han sostenido que en Maquiavelo existen dos tipos de ética a partir de la enunciación de dos tipos de *virtù*, una aristocrática y otra civil (1959). O como Sabine, han sostenido que en Maquiavelo hay una doctrina de un doble patrón de moralidad, “la moral del gobernante y la del ciudadano privado” (Sabine, 1949: 256). Siguiendo esta guía, Whitfield, por ejemplo, ha argumentado que no hay una doctrina sistemática de la *virtù* en la obra de Maquiavelo, es decir, una doctrina de la virtud consistente (Whitfield, 1965). Esta tesis de Whitfield ya la encontramos en Wolin cuando sostiene que en Maquiavelo hay una nueva ética política, relacionada con una economía de la violencia donde el concepto de la *virtù* es central, una *virtù* que es enseñable a través de la imitación. Pero que, de todos modos, para el ex-secretario florentino existen dos tipos de *virtù*, la del líder y la virtud cívica de las masas que desplaza en una república a la primera (Wolin, 1960). Wood, por su parte, sugiere que en Maquiavelo no hay un sentido unificado de la idea de *virtù* pero que, a pesar de eso, en la multiplicidad de sentidos que Maquiavelo da al término, hay sugerido un sentido general según el cual “los hombres de virtud son predominantemente guerreros, son quienes triunfan en circunstancias de extremo peligro, dificultad y riesgo”, se trata, de acuerdo con él, de una forma de conducta propio de un “campo de batalla” (Wood, 1967: 171). Price, al igual que Wood defiende que hay una multiplicidad de sentidos que Maquiavelo le da a la idea de *virtù*. Y llama la atención sobre la distinción que hace Maquiavelo entre la virtud de ánimo y la virtud del cuerpo para sugerir que en él se puede diferenciar entre virtud moral, virtud política, virtud militar e, incluso, la combinación entre virtud política y militar (Price, 1973). En *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò*

Machiavelli Hanna Fenichel Pitkin al repensar la idea de *virtù* en Maquiavelo ha vuelto a recuperar el sentido romano del término para afirmar que para él la idea de la *virtù* está relacionada con la *hombría*. Que la *virtù* es la representación de la energía y la fortaleza masculina que se enfrenta a la fuerza y a los caprichos de la diosa Fortuna. Y que, en tal sentido, es la autonomía o independencia del hombre respecto de cualquier límite o influencia externa a su libertad, bien sean fenómenos naturales, circunstancias sociales, la contingencia mismas o, incluso, el sexo opuesto (Pitkin, 1999). Junto a este tipo de interpretaciones encontramos algunas posmodernas como las de Victoria Kahn (1994), Nancy Struever (1992) y Wayne Rebhorn (1988) que rescatan el sentido o uso retórico que Maquiavelo hace de la *virtù* en relación con la acción política efectiva y con su impresionante capacidad para satisfacer y atontar a los hombres.

Con esta rápida y somera mención de algunas de las interpretaciones que se han vuelto canónicas sobre la *virtù* en Maquiavelo hemos querido señalar, por un lado, la importancia capital de esta noción en los escritos políticos del ex-secretario florentino –lo que explica la variedad de enfoques desde los que ella ha sido estudiada– y, por otro, que, más allá de la valiosa e indiscutible contribución de los mismos, el enfoque desde el cual nosotros vamos a leer aquí la idea de *virtù* en Maquiavelo comparte la crítica de Strauss a la tesis de Croce, pero toma distancia de la interpretación del primero acerca de que el pensador florentino es un “maestro del mal” y que su “enseñanza es inmoral e irreligiosa”. Consecuentemente, se inspira en la idea de Berlin, desarrollada en los últimos años por Garver, de que Maquiavelo descubre la confrontación de dos tipos de moralidad o de exigencias éticas; al mismo tiempo, y sin desconocer la evidencia revelada por Whitfield, Wood, Price de que en Maquiavelo no hay un sentido unificado de la idea de *virtù*, niega la afirmación de Sabine y Wolin en el sentido de que en Maquiavelo hay un doble patrón de moralidad, uno para el gobernante y otra para el ciudadano privado. Por último, rescata, en cierto sentido, la idea de Pitkin de que en Maquiavelo la *virtù* puede ser entendida como la *autonomía* o el deseo de independencia del hombre, es decir, como una expresión de la libertad.

Así es como, desde las coordenadas anteriormente enunciadas, nos vamos a aproximar a la pregunta acerca de cuál es el *buen ciudadano* o quién es el *ciudadano virtuoso* o, si se

quiere, en qué consiste la *virtud* del *buen ciudadano* en Maquiavelo, uno de los tópicos más debatidos en la historia moderna del pensamiento político occidental. Aunque, para decirlo en los términos de Leo Strauss, se trata, a la vez, de una “*universal question*” ligada al problema, también recurrente, de cuál es el “mejor orden político” (Strauss, 1989:59-79). Esta cuestión aparece planteada por Platón en diálogos como *Critón o del deber* (1988: 21-29), la *República* (1998: 433-621) y *El político* (1991: 299-344); por Aristóteles en el libro III de la *Política* (1993); por Polibio en el libro VI de sus *Historias* (1999), por Cicerón en su tratado *Sobre la República* (1998) y por los escritores políticos del Medioevo. De tal forma que, como buen lector de los clásicos, cuando Maquiavelo asume la pregunta por el buen ciudadano, en el contexto de la crisis política de la Florencia y la Italia de su época, va a los escritos políticos de los autores de la antigüedad en busca de elementos que le permitan comprender esta cuestión y responderla. Como la gran mayoría de los escritores políticos del pasado, Maquiavelo parte de la idea central de que el mejor régimen político, en su caso la república mixta que logra y garantiza un estilo de vida libre para sus ciudadanos, requiere para su preservación en el tiempo, además de buenas leyes e instituciones, de la figura del *buen ciudadano* que con sus buenas costumbres posibilite una larga existencia al *vivere libero*. Al igual que los autores que leía, el ex-secretario florentino le otorga un papel protagónico al ciudadano en la vida de la comunidad política, lo hace un agente responsable de la preservación de la libertad ciudadana y, siguiendo la ruta de los escritores que frecuentaba, define al *ciudadano virtuoso*, en términos generales, como aquel que se dispone siempre con sus acciones a defender el interés público antes que sus ambiciones personales o partidarias.

De esta forma la tesis que Maquiavelo defiende es la suposición de la tradición anterior a él de que la promoción y la defensa de un estilo de vida libre “depende menos de perfeccionar la maquinaria del gobierno que de desarrollar las energías y el espíritu público de los ciudadanos” (Skinner, 1978: 80). También que la virtud de un ciudadano, su valor, no reside en su estatus social o económico sino, al contrario, en “su capacidad de desarrollar sus talentos, de alcanzar un sentido apropiado de espíritu público y de desplegar así sus energías al servicio de la comunidad” (Skinner, 1978: 81). En conexión con estas dos ideas fundamentales de la tradición del pensamiento político es que la cuestión sobre el

buen ciudadano se convierte en Maquiavelo en una preocupación eminentemente práctica en el sentido de que su interés está fundamentalmente enfocado a preguntarse cómo o de qué manera un ciudadano puede llegar a alcanzar la virtud, o sea, puede llegar a ser un buen ciudadano. Es decir, a indagar ¿cuáles son las acciones a partir de las cuales un ciudadano virtuoso contribuye a mantener la libertad ciudadana? Y, por ende, a preguntarse ¿cómo se puede llevar a un hombre libre hacia el compromiso público y el amor a la patria? y ¿cómo se logra en una sociedad de hombres libres que estos obedezcan y respeten las leyes y las instituciones públicas?

La mayoría de los intérpretes han tomado *I Discorsi* como la obra privilegiada para reconstruir y explicar la teoría de la virtud ciudadana de Maquiavelo y sus ideas sobre el civismo y la obediencia civil. Y tienen buenas razones para favorecer esta obra en sus análisis. Pero el énfasis puesto aquí los ha llevado, por lo general, a dejar de lado otros escritos políticos de Maquiavelo a la hora de rescatar su idea de la virtud ciudadana, como si Maquiavelo no tratara este asunto, de alguna manera, en obras como *Il Principe*, las *Istorie fiorentine* y *Dell'arte della guerra*. Esto no significa, por supuesto, que Maquiavelo trate el tema de la virtud ciudadana de la misma manera en cada uno de estos escritos, pues en cada uno de ellos lo piensa desde enfoques distintos.

Así, es pertinente afirmar que en una obra como *Il Principe* el tema del buen ciudadano y las preguntas sobre cómo o de qué manera un ciudadano puede llegar a alcanzar la virtud y acerca de cuáles son las acciones a partir de las cuales un ciudadano virtuoso contribuye a mantener la libertad ciudadana no están ausentes. Más bien, lo que se debe decir es que en *Il Principe* Maquiavelo da un tratamiento distinto al tema, pues, a diferencia de *I Discorsi*, no lo aborda desde la perspectiva de la virtud de la generalidad de los ciudadanos sino, más restrictivamente, desde un tipo de actor político, el *principe nuovo*, que puede ser la encarnación de un ciudadano virtuoso. Es decir, desde la idea de un héroe político privilegiado porque es el único que, en unas condiciones de crisis extrema, cuenta con la capacidad y la disposición, ausentes en los demás, para reestablecer la libertad ciudadana y conducir hacia la virtud a los demás hombres y quien, justo por eso, puede ser un modelo de ciudadano virtuoso.

En el contexto político, social y moral en el que se sitúa el análisis de Maquiavelo en *Il Principe*, es decir, en las condiciones de extrema corrupción en las que se supone actúa el político redentor virtuoso (Viroli, 2014), el aseguramiento de la libertad y de la promoción de la virtud ciudadana no se logra con “artes pacíficas”. Tal como ya se ha señalado en el capítulo 5 de este trabajo, el héroe político que se propone introducir nuevos órdenes en condiciones extremas, de anomia, sólo cuenta con su propia *virtù* para mantener firme su proyecto político. Y esa virtud del *principe nuovo* no es descrita por Maquiavelo como la “virtud intelectual o contemplativa de la filosofía o de la religión” (Mansfield, 1998: 11). Ella no tiene ese significado ni ese contenido moral, ni es parecida a aquella bajo la cual Erasmo de Rotterdam quiere educar a su príncipe en su opúsculo *Educación del príncipe cristiano* (2000). Se trata, más bien, del tipo de virtud romana que, como asegura Mansfield, es característica de “la política y la guerra” (Mansfield, 1998: 11). Y que, como señala Villoro, significa “impulso libre, energía, valor, denuedo, capacidad para las grandes hazañas” (Villoro, 1998: 97). Es una virtud en la cual se resume todo el talento político y militar del gobernante, su pura capacidad personal para mantener en firme su obra y para vencer a la fortuna, con el fin de mantener con sus talentos la adhesión del conjunto de los ciudadanos hacia el proyecto ético-político que él les crea.

Dada la “tibieza” (“*tepidezza*”) y “la incredulidad de los hombres, que no creen de veras en las cosas nuevas si en ellas no ven nacida una firme experiencia” (TO –*Il Principe*: 264 a 265), al *principe nuovo* le toca “forzar” (“*forzare*”) en lugar de “rogar” (“*preghino*”) (TO –*Il Principe*: 264 a 265). Le es preciso arrancar por la fuerza la obediencia civil de los hombres y el respeto por los nuevos órdenes e instituciones que él crea para posibilitar el *vivere libero*. Bajo esas condiciones no hay lugar para sentimientos tranquilos, solo hay tiempo para obedecer y el único recurso eficaz es *el temor*, antes que el amor o cualquier otro interés. En un contexto de anomia extrema esa es la lógica que se impone. Es eso o el desplome del Estado por la ausencia de una virtud civil espontánea, o por la falta de tiempo para crear unas condiciones donde ella se dé sin recurrir a la fuerza o a la violencia.

Justo aquí podemos encontrar la diferencia que hay entre el enfoque del tema de la virtud cívica en *Il Principe* e *I Discorsi*. Mientras que en condiciones de extrema

corrupción, como las que describe *Il Principe*, la obediencia civil se arranca por la fuerza, porque en esas circunstancias se requiere de un “profeta armado”, de “la virtud extraordinaria de un individuo privilegiado” (Papacchini, 1993: 59), que mantenga “firmes” a los hombres y persuadidos de la bondad y utilidad de la vida civil (TO –*Il Principe*: 264 a 265). En condiciones de libertad, como las que describe *I Discorsi*, donde los hombres tienen un modo de vida republicano, la obediencia civil se consigue con “artes pacíficas” – “*le arti della pace*”– (TO –*Discorsi*: 93), de tal manera que no se ponga en riesgo la libertad de los ciudadanos. Y que la obediencia civil no signifique la dominación del Estado sobre los hombres. En este sentido, en *I Discorsi* Maquiavelo asume el análisis de la virtud ciudadana desde un enfoque optimista, desde el modelo positivo de la antigua república romana. Es decir, desde el ejemplo histórico de un Estado que fue exitoso en términos del ordenamiento institucional que le dio a esa virtud, de la promoción de las virtudes cívicas entre sus ciudadanos, y, por ende, en la disposición que tuvieron éstos para defender su libertad. Por eso, la importancia que los comentaristas le han dado a *I Discorsi* a la hora de rescatar desde ella la idea de la virtud ciudadana de Maquiavelo radica en que en esta obra su autor nos ofrece a los ciudadanos de las sociedades actuales la notable y sugerente lección, extraída de su estudio de la historia del mundo antiguo, de que la defensa de la libertad ciudadana “no era la tarea de un grupo privilegiado especial, sino que debe ser la preocupación de todos aquellos que viven en la misma sociedad” (Gilbert, 1986: 29). También en que en esta obra Maquiavelo indica cuáles han de ser los medios o los métodos a través de los cuales se puede construir una ciudadanía virtuosa en condiciones de normalidad política, o sea en contextos donde existen buenos ordenamientos institucionales y los ciudadanos cuentan con un ambiente social favorable que los encamina más fácilmente a obrar en busca del interés público y del bien común.

De esta forma, en *I Discorsi* Maquiavelo explica cómo se puede lograr la virtud cívica en contextos de libertad. Para tal propósito parte de la regla general de que los métodos para la promoción de la virtud cívica dependen de la calidad del carácter del tipo de hombre con el que se cuenta. Porque, de acuerdo con él, los ordenamientos que se instituyen para un hombre bueno no son útiles para aplicarlos sobre uno que se ha vuelto malo (TO –*Discorsi*: 283 a 284). De este precepto deducía claramente que a un hombre libre no se lo

puede conducir a la obediencia civil por el mismo camino que a un hombre que no está acostumbrado a vivir en libertad. En este sentido, Roma era, como siempre, el ejemplo predilecto, pues, según él, los antiguos romanos encontraron formas de hacer compatible su libertad con el compromiso público, y para eso usaron la educación, la religión, las leyes y el poder movilizador del ejemplo de las buenas acciones de los ciudadanos virtuosos.

Lo anterior nos muestra un rasgo sugerente del pensamiento político de Maquiavelo respecto de la virtud cívica y la manera en que esta se puede lograr, al tiempo, en que ella puede contribuir al mantenimiento de la libertad en un Estado. Por un lado, tanto en *Il Principe* como en *I Discorsi* Maquiavelo asegura que la *virtù* es el elemento central en el cuál debemos depositar la confianza para el propósito de lograr la libertad ciudadana y preservarla en el tiempo. Pero, por otro, este propósito, según las características del contexto social y político, puede descansar o bien en la virtud de un solo hombre y en los métodos derivados de su pura capacidad personal y sus propios talentos, es decir, de su propia virtud para promover las buenas costumbres ciudadanas entre aquellos que carecen de la disposición para ellas, o, como en *I Discorsi*, en la virtud de la generalidad de los ciudadanos y en los mecanismos institucionales con los que cuenta la república para orientar a éstos hacia la defensa del bien público. Para decirlo con palabras de Skinner, “mientras en *El príncipe* estaba particularmente interesado en moldear la conducta de príncipes individuales, en los *Discursos* se concentra en ofrecer su consejo a todo el cuerpo de ciudadanos” (Skinner, 1978: 184). Vale decir que este cambio de enfoque en el tratamiento de la virtud ciudadana, y en los métodos para lograrla, al parecer no modifica para nada la manera en que Maquiavelo entiende la virtud o, mejor aún, los usos que él hace del término en estas dos obras.

Bien es cierto que la forma en que el ex-secretario florentino describe la virtud del *principe nuovo* en *Il Principe*, del político redentor, muestra la ruptura que él establece respecto de la manera como sus propios contemporáneos pensaron el tema de la virtud del ciudadano. Skinner ha mostrado a este respecto, en muchos de sus trabajos, que el modo en que Maquiavelo entiende la *virtù*, y la forma en que esta puede contribuir a mantener la

libertad, tiene la intención de “socavar las piedades prevalecientes” en su época (Skinner, 1978: 182). Al tratar este tópico:

Maquiavelo ofrece su propia respuesta tan inequívocamente como es posible hacerlo. No tiene ninguna duda de que el objetivo de mantener la libertad y la seguridad de una república representa el valor supremo (en realidad, decisivo) en la vida política. Por tanto, no vacila en concluir que todo intento de aplicar la escala cristiana de valores al juzgar los asuntos políticos debe ser totalmente abandonado. Desde luego, continúa pidiendo a los hombres actuar tan virtuosamente como sea posible. Pero no menos insiste en que, si la libertad de nuestra patria requiere entrar en el camino de hacer el mal, debemos hacerlo sin vacilar” (Skinner, 1978: 183).

Ahora bien, el propio Skinner ha advertido que “pese a todas las diferencias ente *El príncipe* y los *Discursos*, la moral política subyacente en las dos obras es la misma. El único cambio en la actitud básica de Maquiavelo surge del cambiante foco de su consejo político” (Skinner, 1978: 183). Estas observaciones, de otra parte, nos permiten rebatir la tesis de Sabine acerca de que Maquiavelo presenta una doctrina de un doble patrón de moralidad, “la moral del gobernante y la del ciudadano privado” (Sabine, 1949: 256). Para nosotros en cambio la moral política y la obediencia civil en Maquiavelo es una sola, tanto para el gobernante como para el ciudadano común y corriente. En esa misma medida la virtud cívica es una sola y tiene las mismas implicaciones para el gobernante y el ciudadano de a pie. Lo que pasa es que en *Il Principe*, dadas las condiciones de corrupción, la virtud ciudadana está ausente en la gran mayoría de los ciudadanos y por eso esa virtud del “universal” es sustituida por la virtud de un solo hombre, la del *principe nuovo* que tiene que soportar en sus hombros la responsabilidad del deber cívico hasta cuando los demás ciudadanos presten sus brazos para ayudar a defender la libertad. Esto indica que si alguna diferencia existe entre *Il Principe* y los *Discursos* esta radica en que en la primera de estas obras la *virtù* se extrema en su naturaleza por el contexto en el que tiene que obrar el político, a tal punto que aparece frente a la actitud de los demás hombres como una forma insólita y extraordinaria de obrar de un individuo privilegiado, mientras que en *I Discorsi* ella, al no estar sometida a esas exigencias, puede ser menos extrema, pero no por eso deja de aparecer como un modo de obrar tan extraordinario y sobresaliente que impacta a quien lo observa y puede tener efectos sobre él y el contexto en el que se desarrolla, tal como lo mostraremos más adelante. A más de esta importante diferencia, para Maquiavelo la ética

pública es la misma para cualquier ciudadano, sin distinciones de clase o tipo de autoridad que se ejerza. Por lo menos es lo que señala con toda claridad en muchos lugares de *I Discorsi*, tal como si siguiera el precepto de la ética cívica declarada por Cicerón en su tratado *Sobre la República*:

En cambio, ¿qué puede haber mejor cuando la virtud gobierna la república? Cuando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive todo aquello que predica y exige a los ciudadanos, sin imponer al pueblo unas leyes a las que él no obedece, sino ofreciendo a sus ciudadanos su propia conducta como ley (Cicerón, 1998: 70).

Estos contrastes y coincidencias entre *Il Principe* e *I Discorsi* nos revelan, de paso, que aún en obras como las *Istorie fiorentine* y *Dell'arte della guerra* Maquiavelo mantiene un solo patrón de moralidad política tanto para los gobernantes como para los ciudadanos corrientes. Aunque en estos dos últimos escritos él enfoque el análisis de la virtud cívica desde el ejemplo negativo de Florencia, es decir, desde la historia de su ciudad natal en la cual ni sus ordenamientos institucionales ni la prudencia de sus gobernantes fueron capaces de darle un trámite adecuado al natural conflicto político derivado de los *umori*, y en la cual la ciudadanía está en crisis debido a la ausencia de la virtud cívica en sus ciudadanos.

7.2 La *virtù* como libertad de acción o acción libre

Whitfield (1965), Wood (1967) y Price (1973), entre otros, han advertido que en los escritos políticos de Maquiavelo no hay un sentido unificado de la idea de *virtù*. En efecto, Maquiavelo equipara la *virtù* con distintos elementos. Unas veces la asemeja con que el hombre no dependa de la fuerza, la potencia o el poderío militar de otros. En esos casos la relaciona con las “*armi proprie*” (TO –*Il Principe*: 258), con los “*profeti armati*” (TO –*Il Principe*: 265), con “*essere armato*” (TO –*Il Principe*: 278), en términos generales con lo que llama la “*virtù militare*” (TO –*Discorsi*: 83) la cual implica la autosuficiencia en este arte, en su manejo y conocimiento. Es decir, con la posesión de unas cualidades y medios que le permitan a uno “*dependono da loro proprii e possono forzare*” (TO –*Il Principe*: 265). Otras veces usa el término para denotar un sentido más amplio de independencia, como la cualidad del autogobierno en los hombres mismos o de una comunidad política, es decir, como la capacidad de “*per se medesimo reggersi*” (TO –*Il Principe*: 272), de

“*dependono da te proprio*” (TO –*Il Principe*: 295), de que una comunidad política “*avere principio libero, senza dependere da alcuno*” (TO –*Discorsi*: 78). En otras ocasiones usa el término *virtù* para referirse a un “*uomo prudentissimo*” (TO –*Il Principe*: 276), o a “*uno principe, pertanto, savio*” (TO –*Il Principe*: 277), para referirse expresamente a la “*prudenzia*” (TO –*Il Principe*: 278 y *Discorsi*: 197-198). Es decir, para hablar de esas cualidades o capacidades que hacen a un hombre prudente como conocer “*e` mali quando nascono*” (TO –*Il Principe*: 278), ser capaz de tomar una “*buona elezione*” (TO –*Il Principe*: 293). Por ejemplo, para él un hombre prudente o virtuoso en una comunidad política es uno que “*introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università degli uomini di quella*” (TO –*Il Principe*: 296-297); y del cual su *virtù* “*si conosce in duo modi: il primo è nella elezione del sitio; l'altro nella ordinazione delle leggi*” (TO –*Discorsi*: 77). En últimas, para hablar del “*ordinatore prudente*” (TO –*Discorsi*: 79).

En algunas ocasiones asocia la *virtù* con “*la ferocità*” (TO –*Il Principe*: 267) e, incluso, con “*ferocia e impeto*” (TO –*Il Principe*: 296). En este sentido es cuando él habla de la *virtù* como de una cualidad de los “*giovani*” (TO –*Il Principe*: 296), pues estos son, según él, “*meno rispettivi, più feroci e con più audacia*” (TO –*Il Principe*: 296). En otros casos al hablar de la *virtù* parece estar haciendo referencia a las virtudes o valores del cristianismo y de la normatividad social ordinaria. Así, en ciertos momentos habla de “*la bontà e infinite altre sue virtù*” (TO –*Il Principe*: 274), o de “*gli buoni costumi*” (TO –*Discorsi*: 102), de una “*buona opera*” (TO –*Discorsi*: 108) o de los “*uomini buoni*” (TO –*Discorsi*: 82). E incluso sostiene que “*il riordinare una città al vivere político presuppone uno uomo buono*” (TO –*Discorsi*: 104). En estos casos la *virtù* aparece en sus escritos como la “*perfezione*” (TO –*Discorsi*: 79), o como la cualidad de los “*uomini eccellentissimi*” (TO –*Discorsi*: 78). Sin embargo, este sentido más tradicional de la *virtù* se interrumpe cuando la perfección en el obrar o en la praxis es ligada, por él, con la capacidad de “*imparare a potere essere non buono*” (TO –*Il Principe*: 280); o con el llamado a que el actor político “*non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e` possa difficilmente salvare lo stato*” (TO –*Il Principe*: 280). De esta manera, la *virtù* puede ser su contrario, es decir, un *vizio*. De esta forma “*l'astuzia*” puede ser *virtù* (TO –*Il Principe*: 283). Ligado a este sentido, él usa también el término *virtù* para significar cierto tipo de flexibilidad del carácter de

acuerdo con las circunstancias o contextos, como una especie de adaptabilidad o contemporización con la contingencia o con la *fortuna*, como “*quello che riscontra el modo del procederé suo con le qualità de` tempi*” (TO –*Il Principe*: 295), o con la capacidad de “*mutassi di natura con li tempi*” (TO –*Il Principe*: 296 y *Discorsi*: 213). No obstante, la *virtù* es también “*esercizio*” (TO –*Discorsi*: 78) pero, sobre todo, “*grandezza*” (TO –*Discorsi*: 77). Por eso Maquiavelo dice que el actor político debe “*ingegnarsi che nelle azioni sua si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza*” (TO –*Il Principe*: 284), y esforzarse en realizar “*grandi imprese e dare di sé rari esempi*” (TO –*Il Principe*: 291 y *Discorsi*: 241-243), y en “*dare di sé esempi rari circa e` governi di dentro*” (TO –*Il Principe*: 291). De alguna manera la *virtù* está emparentada con la imagen y la opinión pública del actor político, esto se evidencia en el llamado de Maquiavelo a que “*uno principe si deve ingegnare dare di sé in ogni sua azione fama di uomo grande e d`ingegno eccellente*” (TO –*Il Principe*: 291), tal como lo hicieron los grandes hombres de la antigüedad, pues “*benché quegli uomini sieno rari e meravigliosi, nondimanco furono uomini*” (TO –*Il Principe*: 297).

La relación entre la *virtù* y las acciones *poieticas* o productivas también está planteada en los escritos políticos de Maquiavelo. De esta forma el florentino se permite hablar de los “*uomini industriosi*” como hombres virtuosos (TO –*Discorsi*: 82). Y sostiene que “*debbe ancora uno principe mostrarsi amatore delle virtù dando recapito allí uomini virtuosi, e onorare gli eccellenti in una arte*” (TO –*Il Principe*: 292). Al mismo tiempo, la *virtù* tiene que ver con acciones que “*non tentano cose contro allo stato*” (TO –*Discorsi*: 87 y 200-211). Y que si llegan a involucrar el recurso a la violencia es con la intención de producir un bien a la comunidad política y no un mal “*perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si deve riprendere*” (TO –*Discorsi*: 90). Como en el caso de quien recurre a la violencia para conseguir una autoridad que le permita “*formare leggi a propósito del bene comune*” (TO –*Discorsi*: 91), o en el de Bruto quien para mantener la libertad conquistada por él en Roma no solamente condenó “*i suoi figliuoli a morte, ma essere presente alla morte loro*” (TO –*Discorsi*: 198). En este registro la *virtù* está en relación directa con acciones, obras, prácticas y actividades que apuntan siempre a buscar más el interés común que el particular o con “*quello che fece, fusse per il bene comune, e*

non per ambizione propria” (TO –*Discorsi*: 91). Y con acciones que producen “*leggi e ordini in beneficio della publica libertà*” (TO –*Discorsi*: 82). Desde esta perspectiva la *virtù* implica en el ciudadano “*saper comandare*” (TO –*Discorsi*: 228), pero al tiempo, que él sea, como Manlio Torcuato, “*pietoso verso il padre e verso la patria*” (TO –*Discorsi*: 228), que tenga “*maggiore volontà di vivere liberi*” (TO –*Discorsi*: 83) y que esté más predispuesto a la “*obedienze civili*” (TO –*Discorsi*: 93 y 199-200), al “*amore della patria*” (TO –*Discorsi*: 93). En fin, que tenga más y mejor “*attitudine alla vita libera*” (TO –*Discorsi*: 102), y que él y sus semejantes sean “*cittadini difensori della loro libertà*” (TO –*Discorsi*: 107).

En su *Machiavelli's Virtue* Harvey Clafin Mansfield ha sostenido que “la virtud de Maquiavelo no es la antigua ni la virilidad romana” (Mansfield, 1998: 36). Según él, Maquiavelo “usa la antigua virtud en lugar de seguirla, y lo hace para poner en duda la virtud cristiana” (Mansfield, 1998: 38). Esta tesis de Mansfield está en consonancia con la sugerida por Skinner acerca de que el uso que hace Maquiavelo de la noción de *virtù* tiene la intención de “socavar las piedades prevalecientes” de la “fe cristiana” (Skinner, 1978: 182), y de sugerir que “todo intento de aplicar la escala cristiana de valores al juzgar los asuntos políticos debe ser totalmente abandonado” (Skinner, 1978: 183). Pero, aún si aceptamos que Maquiavelo hace un uso distinto de esta palabra respecto de la tradición cristiana y de cierta representación social de su época, no puede desconocerse, como lo ha mostrado el propio trabajo investigativo de Skinner, que al emplear este término el florentino le da continuidad y alcance al uso que de él también se había hecho en la antigüedad y en la tradición humanística del Renacimiento. Nuestra sugerencia aquí es que, en lo que tiene que ver con la tradición humanística de su época, Maquiavelo amplía el significado y el sentido de la *virtù* como un tipo de acción o de actividad humana desligada de cualquier pertenencia a una clase o estatus social (Skinner, 1978: 81); y, contrariando a Mansfield, que él retoma el sentido de la virilidad de la *virtù* romana (Pitkin, 1999).

Con relación a lo primero, es posible inferir que en los distintos usos, anteriormente enunciados, que Maquiavelo hace de *virtù* hay un doble movimiento de negación pero, a la vez, de recuperación del uso hecho de esta noción por la tradición anterior y contemporánea

a él. Los distintos elementos con los que Maquiavelo identifica su noción de *virtù*,⁵⁹ muestran, por un lado, que está redefiniendo el criterio por el cual se puede medir o establecer el valor de un hombre o de un ciudadano. Este nuevo criterio advierte que la dignidad de un hombre o de un ciudadano ya no está fundada en el estatus social o en su poder económico sino, más bien, en ciertas cualidades, actitudes, aptitudes y talentos que son independientes de su pertenencia de clase y son, antes bien, fruto de su propia energía y capacidad personal y están al alcance de cualquier hombre poder desarrollar (Skinner, 1978: 81). Cada vez que Maquiavelo usa el término *virtù* podemos advertir que su intención consiste en socavar la desigualdad de clases o la jerarquía de estatus –patricios, plebeyos, *grandi*, *popolo*–. De este modo, en sus escritos políticos la idea de la *virtù* traspasa la desigualdad y el sello de clase y se convierte en un principio igualador entre los hombres. Esto hace que en su idea de ciudadanía y del *buen ciudadano* –el ciudadano virtuoso– ya esté implicada una idea de igualdad entre los hombres. Y que su idea de la *virtù* y los distintos usos que hace de ella este directamente relacionada con su idea de la libertad.

Respecto de lo segundo, en su *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, trabajo pionero en poner la discusión de género en el centro de la interpretación sobre el pensamiento político de Maquiavelo, Pitkin ha sugerido que las aparentes contradicciones entre y dentro de las obras del ex-secretario florentino, por ejemplo, la ambivalencia entre el “cínico” y el “idealista” o entre el “consejero de príncipes” y el “devoto patriota republicano”, se pueden entender mejor si se toma como foco de esas tensiones su preocupación por la virilidad –“*manhood*”–, es decir, su “ansiedad acerca de ser suficientemente masculino y la preocupación por lo que significa ser un hombre” (Pitkin, 1999: 5). Obviamente, el estudio de Pitkin tiene el propósito de leer al pensador florentino desde una preocupación contemporánea, para mostrar cómo “Maquiavelo plantea el problema de la relación del republicano, del activista político no sólo al fascismo sino, también, a la misoginia y a lo que ahora llamamos machismo: el esfuerzo ansioso y defensivo de los hombres para demostrar su hombría” (Pitkin, 1999: 5).

⁵⁹ Estos son: independencia, autogobierno, prudencia, buena elección, acción, ejercicio, perfección, flexibilidad del carácter, grandeza, industria, ingenio, astucia, violencia, ferocidad, ímpetu, saber mandar, obediencia civil, actitud para la vida libre, defensa de la libertad y amor por la patria.

Pero, más allá de retomar ahora la discusión sobre si esas tensiones se explican mejor en Maquiavelo por medio de la recuperación de su preocupación por la *virilidad*, lo que nos interesa aquí del estudio de Pitkin es el siguiente paso en su argumentación, es decir, el vínculo que ella establece entre la preocupación de Maquiavelo por la virilidad o la hombría, como el rasgo más definitorio de su idea de la *virtù*, y el concepto de *autonomía*. Y esto en razón de que la tesis de Pitkin es una buena guía para probar que Maquiavelo retoma la idea de la *virtù* romana como *virilidad* y amplía, hasta cierto punto, su significado y su sentido.

La autora de *Fortune Is a Woman* sostiene que Maquiavelo nunca se refiere expresamente al tema de la autonomía en ninguno de sus escritos. Pero que, “algo así como el problema de la autonomía y la dependencia aparecen con obsesiva persistencia en todas sus obras en una variedad de formas” (Pitkin, 1999: 19). Y que, además, en ellas “los varios sentidos de hombría –“*manhood*”–, como los diversos sentidos de autonomía –“*autonomy*”–, están interrelacionados y algunas veces mutuamente en conflicto” (Pitkin, 1999: 5). Pitkin asume que el concepto de autonomía implica que alguien tiene o se da a sí mismo sus propias leyes. Desde este punto de vista ella lo interpreta como “independencia, autocontrol, autogobierno, libertad” (Pitkin, 1999: 19), en muchos y variados aspectos de lo social, lo cultural y lo religioso, por ejemplo:

Para el niño, esta puede significar el desarrollo de sus propios poderes, el dominio de su cuerpo, pero también la independencia de las restricciones de los padres y de otras autoridades. Para el adulto, esta puede significar algo como una vida independiente: una fuente de subsistencia, un grado de seguridad personal y algún espacio para decisiones importantes (Pitkin, 1999: 7)

En términos políticos ella la identifica con un “sistema de gobierno independiente”, es decir, libre de cualquier “dominación extranjera” y que, a la vez, se “autogobierna internamente”, al modo de lo que “Maquiavelo habría llamado una república” (Pitkin, 1999: 7). Y sostiene que la autonomía “evoca un amplio rango de significados, algunos públicos y algunos personales, interdependientes, pero también en tensión mutua” (Pitkin, 1999: 8). Por eso la define como un tipo de “aislamiento soberano” y, en este sentido, como “el legítimo reconocimiento de la interdependencia” (Pitkin, 1999: 8). Contra el trasfondo

del concepto de autonomía, así entendido, es que Pitkin compara la idea, más personal y psicológica, de hombría o virilidad –“*manhood*”–. Según la autora la idea de *hombría* puede tener también significados o “dimensiones públicas o políticas” dependiendo del contexto en el que ella sea enunciada:

Por ejemplo, ser un hombre puede significar no ser una mujer, ser macho en vez de hembra, masculino en vez de femenino, varonil en lugar de afeminado. Pero alternativamente, ser un hombre puede significar no ser un niño, ser un adulto en lugar de ser un infante, maduro en lugar de infantil –esto es, independiente, competente, potente (Pitkin, 1999: 8)

Lo que Pitkin quiere mostrar es que los distintos sentidos de hombría como los de autonomía están interrelacionados y, en algunas ocasiones, en conflicto. Pero, sobre todo, sugerir que las tensiones que plantea la autonomía en toda vida humana y en cualquier comunidad política, y su relación con los distintos significados de hombría, es, al tiempo, un producto histórico característico de la modernidad, que emergió por vez primera en el Renacimiento en preocupaciones como “el individualismo, la liberación y la autodeterminación nacional” (Pitkin, 1999: 8-9). En contraste con la Edad Media, un mundo en el que “la gente no sentía ni la aspiración ni la obligación de ser autónoma” y en el que “la dependencia mutua era la naturaleza misma del universo” (Pitkin, 1999: 9-10), en el Renacimiento “lejos de ser natural y sagrada, la dependencia se ha vuelto ahora despreciable y peligrosa” (Pitkin, 1999: 10), y, en correspondencia, la autonomía se convirtió en el objetivo. Este hecho histórico de la modernidad es confirmado por Cassirer en *The Individual And the Cosmos in Renaissance Philosophy*, al sostener que este tema de la autonomía “era cada vez más central” en el humanismo renacentista (Cassirer, 2000, 98); y se hace evidente en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, uno de los escritos más famosos del humanismo renacentista, de Giovanni Pico Della Mirandola. En este discurso Pico pone en boca de Dios estas palabras en el momento de crear al hombre:

No te di, Adán, ni lugar determinado, ni un espacio propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. [...] No te hice celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser

regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu. [...] ¡Quién no admirará a este camaleón nuestro! (Pico della Mirandola, 2008: 207-209).

Pero, en esa misma medida, Pitkin sostiene que dados los cambios sociales y económicos de la época –los desarrollos económicos, la fragmentación de la vida familiar y comunitaria, el paso a la familia nuclear y los cambios y desafíos a los que fueron sometidos los tradicionales roles de los sexos– la autonomía entró en conflicto con la dependencia tanto en “la vida personal como en la pública” (Pitkin, 1999: 10):

La imaginación renacentista habitaba, por un lado, en la domesticidad y la dulce infancia y, por otro, en el poder patriarcal. Los pintores representaban *putti*,⁶⁰ madres lactantes, y escenas domésticas, pero también revivían al antiguo héroe Hércules, quien era pintado como dominando diversas figuras femeninas. En el arte religioso representaban al niño Jesús, pero reemplazaban el culto a la Virgen María con un nuevo énfasis sobre José (Pitkin, 1999: 10-11).

Este conflicto entre la autonomía y la dependencia en los variados ámbitos de la vida se había intensificado, según Pitkin, en la época en la que vivió Maquiavelo, a tal punto que “los hombres temían la dependencia y la miraban con desprecio, como una peligrosa falla de su ya asediada virilidad” (Pitkin, 1999: 16). En el caso de pensadores como Maquiavelo y sus propios contemporáneos, sostiene la autora, esta tensión entre la autonomía y la dependencia se expresó en el deseo de hacer posible el ideal de una comunidad política capaz de autogobernarse, es decir, de ser libre de cualquier dependencia externa o interna y, por ende, capaz de tomar sus propias decisiones y darse sus propias leyes; y se intensificó debido a su propia experiencia de “los horrores de la derrota en la guerra a gran escala, y en una guerra mucho más brutal y sangrienta que ninguna antes conocida en los siglos precedentes” (Pitkin, 1999: 16). Por eso, Pitkin bautiza a Maquiavelo, bella pero trágicamente, como “un republicano para tiempos duros, que buscaba alentar a los hombres a la acción, pero a una acción que no fuera destructivamente auto-interesada o ciegamente auto-destructiva” (Pitkin, 1999: 19). Así, ella observa que en el contexto de los escritos políticos de Maquiavelo, y en su reclamo y defensa en ellos de la autonomía –*libertà*– del

⁶⁰ No hago la traducción de esta palabra en italiano que usa la autora por no encontrar una correspondiente en castellano. De todas formas la palabra *putti* hace referencia a aquellos motivos ornamentales, en la plástica o en la escultura, que consistían en figuras de niños desnudos y alados, especies de cupidos o querubines.

Estado, “el triunfo en la guerra y en la *realpolitik*, el honor y la libertad en la vida cívica, el pensamiento propio y la virilidad en las relaciones personales están todos vinculados en la autonomía; ellos coinciden y se requieren unos a otros” (Pitkin, 1999: 22). Y, en ese mismo sentido, “la autonomía está entrelazada con la hombría” y la dependencia con una característica de “las mujeres, de los niños y los animales” y, por eso, esta última es “despreciable y fatalmente peligrosa” para los hombres (Pitkin, 1999: 22).

Al igual que muchos otros investigadores Pitkin recuerda que la palabra *virtù*, que usa Maquiavelo reiterativamente en todas sus obras políticas y literarias, proviene del latín *virtus* y, por ende, de *vir* que significa hombre. Por lo tanto la *virtù* es la hombría, o sea “aquellas cualidades que se encuentran en un hombre de verdad” (Pitkin, 1999: 25) y no en uno que, como dice Maquiavelo de forma mordaz y sarcástica, se ha “afeminado” –*effeminato*– (TO –*Discorsi*: 150). En este sentido, el hombre virtuoso es aquel que posee la capacidad, la energía, la fortaleza suficiente y la disposición para evitar cualquier tipo de dominación, de servidumbre o de dependencia. La *virtù* es así equiparable a la *libertà*, y el hombre virtuoso al hombre libre, independiente, autónomo.⁶¹ Y, en este registro, la libertad o la independencia son la cualidad, o el rasgo por excelencia, del verdadero *vir*. De tal modo que la *virtù* está vinculada con el “*vivere libero*” y en contraposición al “*vivere servo*” (TO –*Discorsi*: 150). Ya habíamos advertido anteriormente que la palabra *virtù* es usada por Maquiavelo con la intención de socavar la desigualdad de clases o la jerarquía de estatus –*grandi* y *popolo*– común a su contexto histórico y, al mismo tiempo, con el propósito de introducir un nuevo principio igualador de tipo social y político entre los hombres. En este orden de ideas, lo que se revela en los usos de Maquiavelo de la palabra *virtù* es que, en términos del ámbito de la vida pública, es la libertad o la capacidad de ser autónomos e independientes lo que permite que los hombres sean considerados como iguales o como ciudadanos en igualdad de condiciones en relación con el Estado y sus instituciones, o lo que es lo mismo, en relación con la república. La *virtù* produce un tipo de igualdad que el origen de clase niega. Pero, al mismo tiempo, socava la desigualdad

⁶¹ Esto también ha sido señalado por Maurizio Viroli en su *Machiavelli's God*. De acuerdo con Viroli, Maquiavelo “como los escritores políticos romanos, y usando un lenguaje similar al que usado por estos juristas, definía como *hombres libres* a aquellos hombres quienes *no dependían de otros hombres*” (Viroli, 2010: 172).

sustentada en el nacimiento, proveyendo a los hombres de una nueva igualdad de estatus llamada ciudadanía que se desliga de las diferencias socioeconómicas y se apoya, ahora, en las capacidades y talentos del individuo para ser un verdadero *vir*. De este modo, el estatus de ciudadano está fundado sobre la libertad del individuo, una libertad que le proporciona una seguridad psicológica, social y política que su origen social podría negarle y que, por vía contraria, corrige o repele el desdén con el que un ciudadano perteneciente al *popolo* puede ser visto o tratado por el prejuicio de clase de un ciudadano que pertenece a los *grandi*.

Lo dicho muestra de forma reveladora la constante identificación que hace Maquiavelo entre la *virtù* y la *libertà*, entendida esta última, siguiendo a Pitkin, como autonomía o independencia del individuo. La evidencia de esta permanente asimilación en los escritos políticos de Maquiavelo es lo que, de paso, permite poner en entredicho la tesis de los historiadores de la Escuela de Cambridge que se han empeñado en afirmar, por un lado, que el pensador florentino entiende la *virtù* como un instrumento para la defensa de la *libertà* y, por otro, que su idea de la *virtù* es un correlato de lo que los modernos entendieron por *libertades políticas* –libertad positiva–, es decir, como unas libertades de inferior valor intrínseco o menos relevantes que las *libertades individuales* –libertad negativa–. Contrario a lo argumentado por Skinner, Pocock y Dunn lo que aquí se sostiene es que en los escritos políticos de Maquiavelo no hay ningún indicio contundente que pruebe que este autor distinga entre dos tipos de libertades con el fin de advertir que una de ellas es de una naturaleza superior a la otra y que, en tal sentido, una de ellas es meramente instrumental respecto de la que es algo así como la *verdadera libertad*. Y, en este sentido, se advierte que en los escritos políticos del florentino hay elementos más que suficientes para probar que él no desliga la *virtù* de la *libertà*, de la autonomía e independencia del individuo; que él entiende al virtuoso como a un hombre que es libre de cualquier interferencia o limitación indebida, bien sea externa o interna a él, para poder realizar un fin o un propósito específico que sea de su interés. Es decir, que para él ser virtuoso es lo mismo que no estar dominado por otros o por algo y, en el mismo sentido, estar libre de cualquier dependencia interna o externa a él. Afirmar esto es, así mismo, otra manera de explicar lo que en el capítulo 3 de este trabajo hemos llamado la *teoría integradora de la libertad* de

Maquiavelo, es decir, siguiendo la conceptualización de MacCallum, su concepción de la libertad como una “relación trídica” (MacCallum, 1967: 314).

Ya antes se ha indicado que Whitfield (1965), Wood (1967) y Price (1973) han señalado que en Maquiavelo no hay un sentido unificado de la idea de *virtù*, y que Wood ha sostenido que, a pesar de eso, en esa variedad de sentidos hay sugerido un sentido general según el cual “los hombres de virtud son predominantemente guerreros, son quienes triunfan en circunstancias de extremo peligro, dificultad y riesgo” (Wood, 1967: 171). A este respecto, se ha de decir, por un lado, que el análisis ofrecido reconoce lo indicado por Whitfield, Wood y Price; y, por otro, que, en rescate de la tesis de Wood, en nuestro modo de ver sí hay en los escritos políticos de Maquiavelo un sentido general de la idea de *virtù*, pero que este sentido no está referido, como sostiene Wood, exclusivamente al campo de la guerra sino, más bien, como ha sugerido el brillante estudio de Pitkin en *Fortune Is a Woman* a la idea de la autonomía o la independencia del hombre. O, para decirlo en nuestros términos, a un sentido amplio e integrador de la libertad humana pese a que, como lo ha señalado Pitkin, ese referente de la libertad, de la autonomía e independencia sea para Maquiavelo la “hombría” o la “virilidad”.

En la idea de la *virtù*, entonces, está implicada la autonomía o la independencia en términos de la fuerza, el poder físico y militar, es decir, el hecho de contar uno mismo con ese poder y con el conocimiento de cómo y para qué usar ese recurso (TO *–Il Principe*: 258 y *–Discorsi*: 83). Ella habla, a su vez, de la capacidad que tiene un hombre para autogobernarse, controlar sus pasiones, sus sentimientos, inclinaciones naturales, sobreponerse a ellas y ser él mismo y no ellas quienes gobiernen sus actos (TO *–Il Principe*: 272 y *–Discorsi*: 78). Lo anterior incluye a la prudencia como una expresión de la libertad del hombre en cuanto es libre para deliberar y tomar decisiones y hacer elecciones acertadas de acuerdo con su propio juicio y su propio criterio, es decir, independencia en el pensar y en el juzgar (TO *–Il Principe*: 278 y *–Discorsi*: 198). En este caso la prudencia está vinculada con una perfección de su carácter, con una perfección de su obrar que se moldea a partir de su propia libertad de juzgar. Por eso es que la *virtù* también se expresa, en su forma más dramática, como la capacidad de ser flexible en términos morales, o sea,

es virtuoso no aquel que depende de los valores y principios que están dictados por una moralidad social determinada sino, más bien, aquel que es capaz de ponerse por encima de esos valores y los usa libremente dependiendo de la necesidad y de las circunstancias o de los cambios de la Fortuna (TO *–Il Principe*: 280-295 y *–Discorsi*: 104). Un buen ejemplo de esto son los personajes que Maquiavelo creó en su obra de teatro *Mandragola*, y la manera como estos se relacionan entre ellos y con los valores morales de su contexto social (TO *–Mandragola*: 868-890).⁶² En este mismo sentido, no es virtuoso el que se deja arrastrar por la pasión o el impulso natural hacia la violencia, su ímpetu y ferocidad natural sino, todo lo contrario, aquel que es capaz de decidir libremente cuándo ser violento, impetuoso y feroz (TO *–Il Principe*: 296 y *–Discorsi*: 90). Del mismo modo, la *virtù* puede ser la independencia y autonomía en el perfecto ejercicio de un arte u oficio, bien sea este productivo o no, se trate de una acción industriosa o práctica como el arte de gobernar a los hombres (TO *–Il Principe*: 292 y *–Discorsi*: 82).

Esto implica, incluso, que la *virtù* es, en sí misma, una acción libre y, por eso mismo, innovadora y creativa, pues se trata de una acción con tal grado de autonomía e independencia que debe tener “grandeza”, “gravedad”, “fortaleza” (TO *–Il Principe*: 284). Es decir, se trata de un tipo de acción que sea capaz de dar a su autor “fama de hombre grande y de ingenio excelente” (TO *–Il Principe*: 291) y de convertirse en un ejemplo “raro y maravilloso” (TO *–Il Principe*: 291). En razón de esto último es que Mansfield ha afirmado que para Maquiavelo “la virtud debe mostrarse y debe ser reconocida” por los demás (Mansfield, 1998: 17). Por lo tanto no sólo es importante ser libre sino, también, saberse y mostrarse como libre. Pero para que la *virtù*, como acción libre y autónoma, pueda mostrarse y ser reconocida debe ser una acción creativa e innovadora, capaz de hacer que los demás hombres fijen sus ojos en ella por lo que es capaz de aportar a los ámbitos de la vida privada y pública. Este énfasis que Maquiavelo pone permanentemente en este rasgo de la *virtù* da a entender que, para él, es una acción libre pero, al mismo tiempo, transformadora del mundo en el que ella se pone en obra. La *virtù* es un tipo de acción que

⁶² Los personajes de esta obra son, como Maquiavelo mismo los presenta en ella: “un amante aturdido, un doctor poco astuto, un fraile vividor, un parásito, predilecto de la malicia, serán este día la causa de vuestro regocijo” –“*un amante meschino, un dottor poco astuto, un frate mal vissuto, un parassito, di malizia il cucco, fie questo giorno el vostro badalucco*”– (TO *–Mandragola*: 869).

le permite al hombre moldear el orden social en el que él vive y evitar, así, que sea ese orden social el que lo determine. Es la *virtù* la que nos permite, para usar una expresión de Skinner en uno de sus ensayos metodológicos, “construir o demoler” el orden social en el que vivimos (Skinner, 2002: 7). Por lo menos esto es lo que aparece todo el tiempo en los escritos de Maquiavelo bajo la metafórica contraposición, que resuena poderosamente en el capítulo 25 de *Il Principe*, entre la *virtù* y la *fortuna* y con la cual quiere indicar que somos capaces de gobernar nuestras acciones y, con ellas, determinar nuestra realidad social. El mismo mensaje aparece en uno de sus escritos literarios dedicado a Giovan Battista Soderini titulado.⁶³ Lo que muestra que bajo la alegórica lucha entre la *virtù* y la *fortuna* Maquiavelo estaba considerando la compleja relación, como dice Najemy, entre la “agencia y la contingencia” (Najemy, 2010: 11) para advertirnos que el hombre es capaz, por sí mismo, de “determinar o influir sobre el resultado de los eventos” (Najemy, 2010: 11); que la agencia humana tiene un lugar protagónico y privilegiado sobre el orden social y que – valiéndonos nuevamente de una frase de Skinner que puede ser apropiada el caso– “podemos ser más libres de lo que algunas veces suponemos” (Skinner, 2002: 7).

Sin embargo, si bien es cierto que el sentido general que hay en el fondo de los distintos usos que hace Maquiavelo de la idea de *virtù* es el de que ella es una acción libre, o de que el hombre virtuoso es el que siempre logra actuar con un amplio margen de libertad, no se puede pasar por alto que ese sentido siempre está acompañado de la sugerencia de que esa acción libre sólo será reconocida como virtuosa en tanto no atente contra el Estado –“*non tentano cose contro allo stato*”– (TO –*Discorsi*: 87 y 200-211) y siempre tenga la intención de producir un bien a la comunidad política, es decir, que siempre se realice en beneficio del bien común más que en el del interés particular –“*quello che fece, fusse per il bene comune, e non per ambizione propria*”– (TO –*Discorsi*: 91). Esto último implica que, si el Estado, la república, es un orden institucional libre y hecho, además, para garantizar la libertad de todos los ciudadanos, entonces, debe haber una correspondencia o sincronía

⁶³ Maquiavelo inicia este escrito así: “*Con che rime giammai o con che versi canterò io del regno di Fortuna, e de` suoi casi prosperi e avversi? E come iniuriosa ed importuna, secondo iudicata è qui da noi, sotto il suo seggio tutto il mondo aduna? Temer, Giovan Battista, tu non puoi, nè debbi in alcun modo aver paura d`altre ferite che de` colpi suoi; perché questa volubil creatura spesso si suole oppor con maggior forza, dove più forza vede aver natura. Sua natural potenza ogni uomo sforza; e `l regno suo è sempre violento, se virtù eccessiva non l`ammorza*” (TO – *I Capitoli Di Fortuna*: 976).

entre la libertad particular de los ciudadanos y la libertad de la comunidad política. Es en este sentido que Maquiavelo sostiene que las acciones libres de los ciudadanos son acciones virtuosas en la medida en que ellas produzcan “leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública” –“*leggi e ordini in beneficio della publica liberta*”– (TO –*Discorsi*: 82).

Interpretado así, esto evidencia que para Maquiavelo la *virtù*, es decir, la autonomía de los ciudadanos al obrar en los distintos ámbitos de su vida, bien sea el económico, el productivo, el artístico, el intelectual, el militar y el político, es lo que puede ayudar a garantizar y fortalecer la libertad de todos en la medida en que cada acción libre esté dirigida y comprometida en respaldar ese sistema institucional que es el que protege y asegura su propia libertad. Esto, de paso, deja ver que para Maquiavelo la libertad personal de los ciudadanos no es una libertad contraria a la libertad pública sino, antes bien, que se trata de la misma libertad y que, en ese sentido, la libertad es para él una sola. También permite advertir que para el pensador florentino *ser libre* implica tener “actitud para la vida libre” –“*attitudine alla vita libera*”– (TO –*Discorsi*: 102), es decir, tener cierta disposición al actuar que sea favorable a la libertad misma, por eso sostiene que la libertad puede ser también un *hábito* y que los hombres se pueden *acostumbrar* a *ser libres* o, al contrario, a vivir en servidumbre:

Cuán difícil le es a un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe preservar luego la libertad, si por algún accidente la conquista, como la conquistó Roma después de la expulsión de los Tarquinos, lo demuestran infinitos ejemplos que se leen en las memorias de los tiempos antiguos. Tal dificultad es razonable, porque aquel pueblo es como un animal que, aunque de naturaleza feroz y silvestre, se ha alimentado siempre en prisión y en servidumbre, y que dejado luego a su suerte, libre en el campo, no estando acostumbrado a procurarse el alimento ni sabiendo los lugares en que puede refugiarse, se convierte en presa fácil para el primero que quiera ponerle de nuevo las cadenas (TO –*Discorsi*: 99).

Esto explica porque Maquiavelo no ve contradicción entre el hecho de que un ciudadano *sea libre* y al mismo tiempo sea obediente, respetuoso y defensor de las leyes; no ve como irreconciliable que un ciudadano *sea libre* y, al tiempo, dedique sus esfuerzos a cumplir sus deberes sociales y proteger el bien común con sus acciones. Si los ciudadanos se han

acostumbrado al “*vivere libero*” (TO –*Discorsi*: 150) van a estar naturalmente dispuestos a la “obediencia civil” –“*obediienze civili*”– (TO –*Discorsi*: 93 y 199-200), al “amor a la patria” –“*amore della patria*– (TO –*Discorsi*: 93) y van a ser unos “ciudadanos defensores de su propia libertad” –“*cittadini difensori della loro liberta*”– (TO –*Discorsi*: 107). Por eso carece de sentido sostener, como los historiadores de la Escuela de Cambridge, que en Maquiavelo la *virtù* es un mero instrumento para la defensa de la *libertà* y que, en tal medida, la *virtù* es una libertad de inferior valor que la libertad personal de los ciudadanos. Lo que prueban los escritos políticos de Maquiavelo es que para él la *virtù* es la libertad misma y, en esa medida, hablar de ella involucra hablar de la libertad de los ciudadanos tanto en la esfera de su libertad personal como en la esfera de su libertad pública, pues, en el fondo, se trata de la misma libertad.

7.3 Los medios para alcanzar la virtud cívica

Por alguna extraña razón los estudiosos del pensamiento político de Maquiavelo que han abordado sus opiniones sobre la *virtù* del ciudadano no han logrado advertir o, por lo menos, no han llamado suficientemente la atención, más allá de ciertos lugares comunes ya dados por aceptados en el campo de la exégesis, sobre un punto que es, en nuestro modo de ver, crucial para comprender el tema de la formación del buen ciudadano en este autor clásico. Cuando abordan esta cuestión no le dan la suficiente importancia a que para Maquiavelo ser un *buen ciudadano* es una de las exigencias éticas más difíciles de lograr y que, en el camino de lograrla, un individuo puede encontrar los más arduos conflictos éticos. Tal vez, el ocultamiento de este hecho se deba a que, en cierta medida, se acostumbra a leer a Maquiavelo a partir de una creencia generalizada en nuestra sociedad según la cual la formación del buen ciudadano es una exigencia ética que sólo requiere de ciertas habilidades cognitivas por parte de quien está encargado de formar y de quien recibe esa formación y que tal formación sólo es responsabilidad de ciertos actores sociales. En este punto en particular Maquiavelo nos dice insistentemente que ser un *ciudadano virtuoso*, o que la diferencia entre tener el estatus de *ciudadano* y ser un *buen ciudadano*, no es sólo un problema de buenas intenciones sino de algo más de fondo, es decir, de un proyecto político que una sociedad debe asumir con seriedad y responsabilidad. Lograr la meta de la *virtud ciudadana* no es una responsabilidad que la sociedad o el Estado debe

poner en manos de la mera agencia individual. Pues, ser un *buen ciudadano* es una exigencia moral de carácter público que no es fácil de cumplir a través de la mera energía y disposición del individuo. Esta requiere de medios o de ayudas adicionales.

Leyendo a los clásicos del pasado Maquiavelo encuentra en la antigua república romana, un referente histórico que puede iluminar a los hombres del presente cómo se puede alcanzar la *virtù* cívica y los medios que permiten asegurarla y evitar, así, la corrupción de las buenas costumbres ciudadanas. Por eso, refiriéndose a la antigua Roma, Maquiavelo sostiene que:

No se puede llamar en modo alguno, con razón, 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 las buenas leyes de aquellos conflictos que muchos, desconsideradamente, condenan: porque, quien examina bien el fin que ellos tuvieron encontrará que no engendraron ningún exilio o violencia en contra del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la pública libertad (TO - *Discorsi*: 82).⁶⁴

Por medio de la historia política y social de Roma Maquiavelo advierte que el ciudadano requiere la ayuda de la república para alcanzar la *virtù*. Por eso la comunidad política debe construir las condiciones propicias para alentar e incentivar en él la acción virtuosa. Ella misma debe convertirse en espacio propicio para formar al buen ciudadano y, en este sentido, debe contar con instrumentos pedagógicos para realizar esta labor. Tal como lo pone en evidencia las palabras citadas anteriormente, Maquiavelo confía plenamente en el poder de los buenos ejemplos, de la buena educación, de las buenas leyes, así como de los buenos efectos pedagógicos y político-institucionales del conflicto en tanto recursos de los que una república se debe valer para formar al buen ciudadano. Obviamente, el círculo virtuoso que Maquiavelo establece entre estos distintos elementos muestra que ellos tienen como fundamento la libertad y son, por supuesto, su expresión. Por eso mismo, es que la

⁶⁴ Así dice el texto de Maquiavelo en el original: “*Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d’essi, non troverà ch’egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà*” (TO - *Discorsi*: 82).

idea de la formación ciudadana es enunciada por Maquiavelo como una educación del ciudadano *en* la libertad y *para* la libertad.

En el capítulo 2 del libro II de *I Discorsi*, donde se comentan las obstinadas luchas que los pueblos de la antigüedad entablaron contra los romanos para defender su libertad, Maquiavelo señala que las lecciones de la historia –“*lezione delle istorie*”– nos permiten conocer dos hechos fundamentales. El primero “los daños que los pueblos y las ciudades reciben con la servidumbre” (TO –*Discorsi*: 148); el segundo que “la afición a vivir libre” –“*affezione del vivere libero*”– nace en los pueblos de saber por experiencia –“*esperienza*”– que “las ciudades nunca han ampliado su dominio ni su riqueza sino mientras han estado en libertad”, porque “no es el bien particular, sino el bien común el que hace grandes a las ciudades” (TO –*Discorsi*: 148). Sin embargo, al pensar por qué los pueblos de la antigüedad fueron “más amantes de la libertad” –“*più amatori della libertà*”– que los modernos sostiene:

“[...] creo que nace de aquella misma causa que hace a los hombres de ahora menos fuertes: la cual creo está en la diferencia entre la educación –“*educazione*”– nuestra y la de los antiguos, fundada en la diferencia entre nuestra religión y la antigua” (TO –*Discorsi*: 149).

En este famoso capítulo 2 del libro II de *I Discorsi* Maquiavelo señala que la religión es un poderoso instrumento para la educación de la ciudadanía y que la manera como los hombres modernos han interpretado a la religión cristiana, a diferencia de cómo los antiguos lo hicieron la suya, ha llevado a un tipo de educación incompatible con la libertad, es decir, con la *virtù*. Esto muestra, según él que el cristianismo no es, en principio, contrario a la libertad. Pero sus observaciones evidencian que, para él, una de las diferencias básicas entre los antiguos y los modernos radica en la distinta manera en que los ciudadanos de ambos mundos han sido educados en relación con la libertad. Por ende, la distinta representación y disposición que él ve entre unos y otros hacía este bien. Según Maquiavelo:

La religión antigua, además, no beatificaba sino a hombres llenos de gloria mundana, como eran los capitanes de los ejércitos y príncipes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a

los hombres contemplativos que a los activos. Después ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas. La otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fuerza del cuerpo y en todas las otras cosas aptas para hacer a los hombres fortísimos. Y si la religión nuestra te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar más que de hacer una cosa fuerte. Este modo de vivir, por lo tanto, parece que ha vuelto al mundo débil y lo ha vuelto presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con seguridad, viendo como la universalidad de los hombres, por ir al Paraíso, piensan más en soportar sus opresiones que en vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto nace sin duda de la vileza de los hombres que han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud. Porque si consideraran que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, veríamos que quiere que la amemos y la honremos, y nos dispongamos a ser tales que la podamos defender (TO – *Discorsi*: 149-150).

Y aunque Maquiavelo no dice de forma directa cómo es que debemos interpretar el cristianismo para que sea compatible con la libertad, y para que despierte en los hombres modernos el amor por ella, lo cierto es que recomienda que nuestra interpretación de este credo debe seguir el modelo ofrecido por los antiguos romanos quienes usaron la religión pagana como un instrumento para la formación ciudadana. Esto es, como una “religión de la libertad” (Viroli, 2010: 170-198). Con este propósito acude a la historia de Roma y nos recuerda que, en momentos en que apenas se estaba consolidando la república, en los inicios de su *vivere libero* cuando no había en los ciudadanos romanos el suficiente “amor a la patria y sus leyes”, el senado romano eligió a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo:

El cual, encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento necesario para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo (TO – *Discorsi*: 93).

El ejemplo de la Roma antigua aportaba una idea importante a los hombres modernos. Numa Pompilio fue, entre los romanos, quien primero experimentó con la religión, y pudo comprobar que ella era un instrumento útil para llevar a los hombres libres a la obediencia civil por medios pacíficos; pues con la religión se puede suavizar su carácter soberbio y orgulloso, propio de quienes no han sentido la dominación, están acostumbrados a vivir

libres y, por eso, tienden a estimar poco cualquier tipo de autoridad civil. En esos casos, el temor al “poder de Dios” resulta ser un buen sustituto para mantener a los ciudadanos en la vida civil (TO –*Discorsi*: 93). El ejemplo de Numa Pompilio es usado, pues, por el autor como una evidencia histórica de que la religión “bien usada” puede ser útil para fines políticos. Gracias a Numa, la religión resultó útil para “mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos” (TO –*Discorsi*: 93). Su prudente uso de la religión es una prueba histórica de que el temor al poder de Dios resulta útil para mantener persuadidos a los hombres de la ventaja de cierto tipo de acciones que, en principio, no son evidentes para ellos y que, por tal razón, la autoridad política por sí misma no es capaz de mantenerlos convencidos de su utilidad. Maquiavelo pensaba, además, siguiendo el ejemplo de Numa que la religión no sólo era un instrumento eficaz para persuadir a hombres “rústicos” sino, también, a hombres civilizados y experimentados en la vida civil. Incluso a los ciudadanos de la Florencia de su época:

Al pueblo de Florencia nadie le llamaría ignorante ni rudo: sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablaba con Dios. Yo no quiero juzgar si era verdad o no, porque de un hombre de su talla se debe hablar con reverencia, pero yo puedo asegurar que fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia (TO –*Discorsi*: 94 a 95).

Estos comentarios sobre el uso de la religión por parte de Numa Pompilio muestran que Maquiavelo no tiene ningún interés en cuestionar los dogmas religiosos. Su preocupación no está dirigida a examinar el contenido de la religión sino a buscar cuál puede ser su utilidad política. A entender cómo está puede ayudar a asegurar y a mantener la libertad. Por eso, cada vez que cita o comenta las Sagradas Escrituras lo hace en beneficio del análisis político y no del teológico. Esto explica su convicción de que los gobernantes deben favorecer y acrecentar todas las cosas beneficiosas para la religión “aunque las juzguen falsas” (TO –*Discorsi*: 95 a 96). Manteniendo los fundamentos de la religión “les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido” (TO –*Discorsi*: 95 a 96). Bien podemos decir que para Maquiavelo la política debe hacer hablar al oráculo. Pero, cuando este lo haga será para favorecer la libertad pública. Así como lo hicieron los romanos: interpretaban los oráculos y los auspicios “según la necesidad, y mostraban

observar la religión por prudencia cuando no la observaban por obligación” (TO –*Discorsi*: 97 a 98). La religión es un medio útil cuando ha sido “bien empleada” (TO –*Discorsi*: 97 a 98). Esto sucede cuando con ella se forman ciudadanos libres, independientes, autónomos. Maquiavelo sabe que, como las obras de los escritores clásicos, los textos religiosos, y el conjunto de creencias que estos contienen, pueden ser interpretados y que esa interpretación se puede hacer con intenciones específicas. Desde este registro es que él juzga a la religión cristiana. No la condena pero si a la manera como ha sido interpretada. Sus críticas están dirigidas no a ella sino a la institución que la interpreta. La Iglesia Romana es para Maquiavelo el modelo negativo del uso de la religión para la formación de buenos ciudadanos. Según el autor, con sus malos ejemplos volvió “irreligiosos y malvados” a los italianos y “ha tenido siempre” dividida a Italia (TO –*Discorsi*: 95 a 96). El modelo ejemplar de lo que él llama un “arte pacífico” para reducir a un pueblo a la obediencia civil, o lo que él que denomina “*la religione bene usata*” (TO –*Discorsi*: 99), se expresa en las acciones de los ciudadanos de la antigua Roma. El primer ejemplo del que Maquiavelo se vale para ilustrar este modelo tiene por protagonista a Escipión:

[...] después de la derrota que Aníbal había infligido a los romanos en Cannas, muchos ciudadanos se habían reunido y, desesperando de la salvación de la patria, habían convenido abandonar Italia e irse a Sicilia, y enterándose de esto Escipión, les fue a buscar y con el hierro desnudo en la mano les obligó a jurar que no abandonarían la patria (TO –*Discorsi*: 93).

Un segundo ejemplo, tiene por protagonista al ciudadano romano Manlio Torcuato:

Lucio Manlio, padre de Tito Manlio, que luego fue llamado Torcuato, había sido acusado por Marco Pomponio, tribuno de la plebe, y antes de la llegada del día del juicio, Tito fue a buscar a Marco, y amenazándole con matarle si no juraba retirar la acusación contra su padre, le obligo al juramento, y él por temor a lo que había jurado, retiró la acusación (TO –*Discorsi*: 93).

Con estos ejemplos Maquiavelo advierte que el uso de la religión de los romanos implicó una fuerte interiorización de valores morales en los ciudadanos. Tanto que permitía sacar adelante tanto fines públicos como privados sin tener que recurrir a métodos extremos para lograrlos. Un tercer ejemplo es el de los samnitas cuando recurrieron a la religión como último recurso para poder vencer a los romanos, después de varias derrotas que estos les habían infligido:

Ordenaron la ceremonia de este modo: hecho el sacrificio solemne, y habiendo hecho jurar, entre las víctimas muertas y los altares encendidos, a todos los capitanes del ejército que no abandonarían la lucha, citaron los soldados uno a uno, y en medio de los altares, rodeados por sus centuriones, con la espada desnuda en la mano, primero les hacían jurar que no dirían a nadie lo que viesan u oyesen allí, y luego, con maldiciones terribles y fórmulas espantosas, les hacían prometer a los dioses que estarían prestos a acudir donde los comandantes les mandasen, que no rehuirían jamás el combate, y que matarían a cualquiera que viesan huyendo, y que si este juramento no era respetado, que cayese sobre las cabezas de su familia y su estirpe. Y si alguno espantado, rehusaba prestar el juramento, allí mismo era muerto por los centuriones de modo que después, despavoridos por la ferocidad del espectáculo, juraron todos (TO –*Discorsi*: 98 a 99).

Aquí “*la religione bene usata*” no es propiamente lo que nosotros llamaríamos un medio pacífico o civilizado para llevar a un pueblo a la *virtù* cívica. Pero, la ferocidad y la crueldad del ejemplo es un buen indicador de que Maquiavelo no se desprende del contenido propio de la *antica virtù*; de que su modo de experimentar con la *virtù* romana, con el fin de construir una representación para los hombres modernos de la virtud cívica y la manera de alcanzarla, muestra, como ya se ha sugerido, que su ideal de formación ciudadana está vinculado, muy en el fondo, con la “hombría” o la “virilidad”. Sin embargo, más allá de la religión, para Maquiavelo es posible apelar a otro recurso más eficaz, a un vínculo más sólido, para lograr en hombres libres la obediencia civil sin comprometer su libertad. Un vínculo que despierte en el ciudadano el interés público sin arrastrarlo hacia la dominación y a la enajenación religiosa. Donde la auténtica virtud cívica se abra paso, superando la virtud de contenido religioso. Es así como en un giro inesperado propio de su prosa audaz Maquiavelo se sirve del ejemplo de los samnitas para mostrar cómo la *virtù* romana sobrepasa y aplasta a la *virtù* de estos últimos:

Y llegados al conflicto, los samnitas fueron superados, porque la virtud romana, y el temor acumulado por las anteriores derrotas, superó cualquier obstinación que pudieran haber concebido gracias a la religión y al juramento. Sin embargo, vemos que no pudieron encontrar otro refugio ni intentar otro remedio para alcanzar alguna esperanza de recuperar el antiguo valor (TO –*Discorsi*: 98 a 99).

En los cinco capítulos consecutivos de *I Discorsi* donde se contrasta la antigua religión de los romanos con la de la Iglesia Romana⁶⁵ Maquiavelo da ejemplos de “la religión bien empleada”, del “mal uso de la religión” y de los malos ejemplos de la Iglesia y de los curas. En ellos, con distancia y gravedad, habla de Savonarola, el profeta desarmado. Y, en ellos la *virtù* fundada en la religión sucumbe ante el antiguo valor; el temor de Dios es sustituido por el genuino interés público, el amor a la patria se convierte en base de la obediencia civil y el proyecto de la *virtù* republicana de Savonarola (1965)⁶⁶ se muestra inferior al que Maquiavelo va a empezar a introducir. La superioridad de su proyecto de *virtù* republicana radica en que está fundado en una *virtù* ciudadana de naturaleza exclusivamente civil. En este sentido, en una nueva ética social diferente de la medieval, y más “acorde con el individualismo moderno” (Villoro, 1998: 95).

Además del uso de la religión Maquiavelo piensa en la ley o en las instituciones como un medio eficaz para inculcar en los ciudadanos la *virtù*. La estructura institucional de la antigua república romana es, de nuevo, aquí el ejemplo predilecto. Para él, ella fue un sistema perfecto de virtud. Y, si bien Maquiavelo no está de acuerdo con la opinión de muchos –entre ellos Plutarco– que afirman que la causa del imperio que conquistaron los romanos fue la *fortuna* y no la *virtù* (TO –*Discorsi*: 146 a 148), tampoco tiende a pensar que esa *virtù* les cayó a los romanos del cielo o que nacieron con ella. Señala, sobre todo, que la *virtù* romana fue posible gracias a la “buena organización” del Estado, sin la cual

⁶⁵ En los capítulos 11 al 15 del libro I de *I Discorsi* Maquiavelo se dedica a estudiar el uso que hicieron los antiguos romanos de la religión. En el último de esos cinco capítulos consecutivos el autor anuncia el análisis de un ejemplo histórico con el cual se puede mostrar la utilidad de la religión en las empresas y acciones políticas. El capítulo 15 lleva por título “Los samnitas recurrieron a la religión como extremo remedio de sus aflicciones” (TO –*Discorsi*: 98-99). En él Maquiavelo comenta que los samnitas, después de haber sufrido varias derrotas militares ante los romanos y de quedarse sin aliados y viendo que era necesario “insuflar obstinación en el ánimo de los soldados” si querían vencer, recurrieron a la religión como el mejor medio para lograrlo.

⁶⁶ Skinner afirma sobre Savonarola que: “Él se consideraba fundamentalmente como profeta, como hombre que percibía la mano de Dios en todo, y se consideró especialmente elegido para explicar a sus conciudadanos las vías del todopoderoso. Esto le hizo desdeñar varias suposiciones que, como hemos visto, eran centrales en la teoría moral y política florentina de finales del Renacimiento. Naturalmente, era hostil al hincapié humanista en la supuesta capacidad de la Fortuna para gobernar y superar los asuntos de los hombres. Constantemente predicó que nada ocurre salvo por voluntad de Dios, y dedicó gran parte de su fervor profético a persuadir a sus congregaciones de que Florencia era una ciudad elegida, guiada sólo por Dios. Así, violentamente se opuso a “los perversos” que persistían en hablar del “azar o la fortuna” cuando habían de estar pensando tan sólo en la providencia divina. De manera semejante, desdeñaba el ideal humanista del *vir* que dedica su *virtus* a tratar de alcanzar el honor, la gloria y la fama” (Skinner, 1993: 170).

tampoco les faltó la buena fortuna (TO –*Discorsi*: 82 a 83). La república romana contó con una estructura y organización política que no sólo hizo posible la *virtù* en sus ciudadanos, sino que la promovió entre ellos con artes pacíficas hasta hacerles despertar en sus pechos el amor por la patria. La *virtù* cívica puede, pues, ser creada y promovida sin arbitrariedades, si “se emplean los medios adecuados” (TO –*Dell’arte della guerra*: 304). Maquiavelo se esfuerza por dejar en claro que los romanos entendieron eso desde los inicios de su vida política. Una vez que Rómulo hubo organizado la república, y con el fin de que perdurara, la puso en manos de todos para que se preocuparan “de mantenerla” (TO –*Discorsi*: 90 a 91), pues se dio cuenta de que sólo en un sistema de vida libre, en una organización que permita la libre participación de todos en los asuntos públicos, puede florecer la *virtù*. Esto es, gracias a un orden institucional que permita y promueva la libertad de acción y la autonomía de los ciudadanos y al poder coercitivo de la ley que cumple la función de evitar en los hombres la tendencia a la servidumbre, causada por el deseo de dominación o por la falta de autonomía y libertad respecto de sus propias pasiones. Tendencia que los puede llevar a privilegiar su propio egoísmo sobre la libertad pública y a auto-engañarse acerca de cuáles son los mejores medios para lograr su libertad personal. Por ejemplo, cuando crean facciones o, simplemente, aceptan chantajes, favores personales, sobornos o las distintas formas de corrupción empleadas por los ciudadanos más poderosos para ganarse su afecto y poder, así, realizar sus proyectos políticos en detrimento del bien público. En este sentido Maquiavelo piensa que la ley es una restricción legítima y no arbitraria y, por tal razón, en vez de ser un obstáculo a la libertad puede contribuir a hacer a los hombres libres. No niega que sea un límite, pero nunca sostiene que sea una restricción contraria a la libertad. Sostiene, más bien, que la ley nos puede hacer libres y, en ese mismo sentido, virtuosos. Es un aspecto claramente explicado por Skinner (Skinner, 2004: 160-185) y discutido en el capítulo 2 de este trabajo, por lo cual no es necesario insistir más en él.

Otro recurso para lograr la formación de buenos ciudadanos son las acciones de un “hombre bueno” quien “con sus ejemplos y con sus obras virtuosas haga el mismo efecto que el de las leyes” (TO –*Discorsi*: 195). A este respecto Maquiavelo cree profundamente en la fuerza movilizadora del ejemplo y en su efecto pedagógico para la educación del

ciudadano. Supone que las acciones virtuosas de ciertos hombres, por su grandeza, excepcionalidad y rareza son capaces de hacer que “los hombres buenos deseen imitarlos, y los malos se avergüenzan de tener una vida contraria a la de ellos” (TO –*Discorsi*: 196). A este propósito dedica todo el libro III de *I Discorsi* a mostrar cómo los actos particulares de los ciudadanos romanos hicieron grande a Roma. Efecto que él espera sea el que produzcan en los lectores de sus obras. Obviamente, la ilustración de estas acciones, que pueden servir de ejemplo para educar el carácter de la ciudadanía, no solamente está presente en sus *Discorsi*, se encuentra a flor de piel en todos sus escritos políticos. Y eso porque este mismo recurso es parte integral de la propia educación de Maquiavelo como ciudadano. En el libro I de *I Discorsi* las acciones de Furio Camilo son enunciadas, entre muchas otras, como dignas de imitar, pues, Furio Camilo con su astucia, inteligencia y valor logró librar a Roma de la opresión de los galos, de paso defendió su propia libertad y “se ganó el reconocimiento de todos los ciudadanos romanos” (TO –*Discorsi*: 88 a 90). Con este ejemplo Maquiavelo nos sugiere que la *virtù* es una actitud para la vida libre – “*attitudine alla vita libera*” (TO –*Discorsi*: 102), una capacidad y disposición para vivir en libertad y para defenderla. Ella fue la que impidió, en muchos casos y a través de las acciones de distintos ciudadanos, que el pueblo de Roma fuera sometido y dominado por los ciudadanos más poderosos, fue la que “frenó la insolencia de los nobles” (TO –*Discorsi*: 81 a 82), y la garantía de su propia libertad. Fue la que impidió que Coriolano, enemigo del partido popular, castigara a la plebe y le arrebatara su poder político. Pues cuando la plebe conoció las intenciones de Coriolano se indignó contra él “de tal manera que le hubieran matado tumultuosamente a la salida del senado si los tribunos no le hubieran citado a comparecer para defender su causa” (TO –*Discorsi*: 87 a 88). Fue la que permitió a los romanos sojuzgar a los pueblos vecinos que, en aquellos tiempos, “obstinadamente” defendían su libertad, y los libró de ser sometidos por ellos.

Con estos ejemplos, tomados en forma alegórica, Maquiavelo introduce su propia idea de la *virtù*, una idea según la cual el ciudadano virtuoso no es un sujeto dócil, no es un siervo fiel, porque “los siervos fieles son siempre siervos” (TO –*Istorie fiorentine*: 700 a 702). Se trata, más bien, de un hombre que se sabe libre, ama su independencia y la defiende con fiereza. Es un ciudadano que no se deja poner el pie en el cuello, quiere

satisfacer sus propios intereses y busca el reconocimiento social. Y, al tiempo, sugiere que la república perfecta lo es en tanto es reservorio de acciones virtuosas, de ciudadanos virtuosos y de ejemplos de *virtù*. En este sentido es que habla de la Roma antigua como un sistema institucional de *virtù*. Caracteriza a éste último a partir de lo que él identifica como el modo habitual o el método a través del cual los ciudadanos romanos llagan a ocupar los puestos de poder o autoridad en la república. Según comenta en el capítulo 20 del libro primero de *I Discorsi*, los ciudadanos de la república romana no llegaban al poder por nepotismo, fraudes o ambición violenta, sino por libre competencia política y libre votación, y eran siempre hombres excelentísimos –“[...] *non per eredità o per inganni o per ambizione violenta, ma per suffragi liberi venivano a quello imperio, ed erano sempre uomini eccellentissimi*”– (TO –*Discorsi*: 105). Y esto, en razón de que el sistema político permitió que la *virtù* se reprodujera masivamente en la comunidad política, posibilitó su rutinización, lo que llevó a que Roma se pudiera “gozar en la virtud”, pues “tenía medios para elegir, no ya dos, sino infinitos jefes virtuosísimos que se sucedían unos a otros” (TO –*Discorsi*: 105).

Maquiavelo desea, entonces, mostrar que los romanos desligaron el triunfo político y el reconocimiento social de los ciudadanos de la sangre, el estatus social y de las prácticas políticas corruptas –engaños, sobornos o ambición violenta–, pues estos no tienen en cuenta el “beneficio público” sino el “interés privado” (TO –*Discorsi*: 102 a 104). Y, de esta forma, tomaron a la *virtù* como el fundamento del reconocimiento social y político. La idea de *virtù* denota ahora, como en algún momento lo sugiere Skinner, aquellas “cualidades que garantizan el triunfo en la vida política” (Skinner, 1993: 202). El acceso al reconocimiento social, al honor o al poder político lo da ahora el talento y los méritos de cada ciudadano, “*la virtù propria*” (TO –*Discorsi*: 241). A partir de aquí, el modelo de república que Maquiavelo propone para los modernos es un sistema político en donde, para acceder a las posiciones de poder, de autoridad, o para obtener el reconocimiento social solamente se tienen en cuenta las habilidades, los talentos, la pericia y la experiencia de los ciudadanos puestas al servicio de la libertad pública. Donde, entonces, la *virtù* cívica es un “*merito*” que premia la república, como Roma premió a Horacio cuando con su valor venció a los Curiacios. Ante este hecho no pudo más que reconocer que “los méritos de

Horacio eran grandísimos” –“*Erano stati i meriti di Orazio grandissimi*”– (TO –*Discorsi*: 106 a 107). La *virtù* se ve en los hechos y en las obras –“*in sul fatto ed in su la opera tua*”– (TO –*Discorsi*: 242). Es un signo que nace de la propia persona –“*qualche segno che nasca da te*” (TO –*Discorsi*: 242). Y se ve en alguna acción excepcional –“*qualche operazione istraordinaria*”– con la que los ciudadanos se quieran dar a conocer –“*a rilevarsi*”– en la república (TO –*Discorsi*: 242). Según recuerda Maquiavelo:

Esto es lo que hicieron en Roma muchos jóvenes, o proponiendo una ley que redundase en beneficio público, o acusando a los ciudadanos poderosos que han transgredido la ley, o haciendo cualquier otra cosa por el estilo, notable y nueva, de la que se hubiese de hablar (TO –*Discorsi*: 241 a 243).

Pero, también, se ejemplifica en el modo de obrar de un ciudadano como Tito Manlio quien exhibe en sus acciones una *virtù* cívica agonal, llena de violencia, ferocidad y heroísmo:

[...] después de defender a su padre tan virtuosa y extraordinariamente,⁶⁷ ganando por dicha acción una reputación incipiente, después de algunos años combatió con aquel galo y, tras matarle, le quitó el collar de oro que le dio el nombre de Torcuato. No le bastó esto, porque después, ya en edad madura, mató a su hijo por haber combatido sin permiso aunque había vencido al enemigo. Estas tres acciones le dieron más renombre y lo hicieron más célebre por los siglos de los siglos que ningún otro triunfo o victoria pese a que consiguió más que cualquier otro romano” (TO –*Discorsi*: 242).

Igualmente, se ilustra en acciones raras e insólitas en la “memoria de las cosas”, y por eso llenas de grandeza. Como las de Lucio Junio Bruto, que llevan a Maquiavelo a contradecir la autoridad historiográfica de Tito Livio. Ante las acciones de Tarquino el Soberbio, tío de Bruto, que para asegurarse en el poder había asesinado al resto de sus parientes, Bruto fingió estar loco para escapar de ese destino y hasta aceptó, sin remilgos, el sobrenombre de Bruto, es decir, “tonto”. El desacuerdo de Maquiavelo con Livio radica en que no comparte la explicación del historiador romano acerca de las causas que llevaron a Bruto a fingir estar loco. Según Maquiavelo:

⁶⁷ En el capítulo 11 del libro primero de *I Discorsi* Maquiavelo cuenta que Tito Manlio defendió a su padre amenazando de muerte a Marco Pomponio para que retirara una acusación que había hecho contra él.

No ha existido alguien tan prudente ni considerado tan sabio por alguna acción suya egregia, como lo amerita Junio Bruto en su simulación de la locura. Y aunque Tito Livio solo da una explicación que lo lleva a tal simulación, la cual fue la de poder mantenerse vivo y conservar su patrimonio; sin embargo, considerando su modo de proceder, se puede creer que además simulaba esto para ser menos observado y tener más comodidad de atacar al rey y liberar su patria, cuando se le presentase la ocasión para eso (TO –*Discorsi*: 197).

En suma, lo que movía a Bruto no era su interés particular sino el público. En la misma clave Maquiavelo interpreta otra acción de Bruto al momento de defender la libertad recién conquistada por él, una vez acabó con la dominación de Tarquino el Soberbio, de los intentos sediciosos de sus propios hijos:

No fue menos necesaria que útil la severidad de Bruto al mantener en Roma aquella libertad que él había conquistado; la cual es de un ejemplo raro en toda la memoria de las cosas: ver al padre sentarse como juez, y no solamente condenar a sus hijos a muerte sino, además, estar presente en la muerte de ellos (TO –*Discorsi*: 198).

Si en algo se diferencia Bruto de Tarquino el Soberbio es en que estaba movido por un genuino interés público. Eso excusa el engaño y la crueldad del primero, y no permite ver ninguna *virtù* en el comportamiento del segundo quien, incluso, sin ningún escrúpulo rompía las leyes del Estado para satisfacer su propio interés (TO –*Discorsi*: 199).⁶⁸ Pero también permite ver la diferencia entre el tipo de ciudadano que representan Furio Camilo y Tito Manlio respecto del tipo de ciudadano que encarnan Spurio Casio y Manlio Capitolino. Los dos primeros son modelos de ciudadanos virtuosos porque ponen la autonomía de sus acciones, su talento, su ingenio y su creatividad en obrar no en detrimento de la libertad pública sino al servicio de ella. Los dos últimos representan al tipo de ciudadano perverso y malo, a “un ciudadano triste” –“*uno tristo cittadino*”–, “ambicioso” –“*ambizioso*”–, lleno de “envidia” –“*invidia*”–, a tal punto que estas pasiones hacen que “su mente se vuelva tan ciega” –“*e venne in tanta cecità di mente*”– que sólo piensa en “un feo deseo de reinar” –“*una brutta cupidità di regnare*”– sin tener en cuenta “el modo de vida de la ciudad ni su materia” y, llevado por este deseo, se pone a armar

⁶⁸ Esto dice Maquiavelo como conclusión del modo de obrar de Tarquino el Soberbio: “*Sappino adunque i principi, come a quella ora èi cominciano a perderé lo stato che cominciano a romperé le leggi, e quelli modi e quelle consuetudini che sono antiche, e sotto le quali lungo tempo gli uomini sono vivuti*” (TO –*Discorsi*: 200).

“tumultos” contra las instituciones y “contra las leyes de la patria” (TO *-Discorsi*: 211-212) y a injuriar a los otros ciudadanos en sus propiedades, el honor de sus mujeres, sus hijos y familia (TO *-Discorsi*: 232-233). Por eso, en algunas circunstancias, Maquiavelo recomienda seguir el ejemplo de las acciones y del comportamiento de Manlio Torcuato que, si bien era un ciudadano tan virtuoso como Furio Camilo, Tito Manlio y Valerio Corvino, su *virtù* se reflejaba, incluso, en la manera cómo se relacionaba con los demás ciudadanos, usaba un “trato duro y áspero con los ciudadanos” para no atraerse “partidarios ni amigos particulares”, “evitar sospechas y envidias” y “guardarse”, así, de cualquier “vestigio de ambición privada” (TO *-Discorsi*: 228-230). Por esta razón sostiene, a la vez, que el ciudadano virtuoso es aquel que, con sus acciones, es capaz de derrotar la envidia que su comportamiento puede despertar en los demás ciudadanos y de evitar que éstos teman su grandeza (TO *-Discorsi*: 236-237). Lo cual pone de manifiesto que la envidia y el temor hacía él son dos de los peligros a los que está expuesto todo hombre virtuoso. Su *virtù* es capaz de despertar estas pasiones en los demás, pues “siempre hay algún mal en las proximidades del bien, y el bien provoca el mal tan fácilmente que parece imposible evitar éste si se desea aquél” (TO *-Discorsi*: 245). Justo por esto es que Maquiavelo recomienda a las repúblicas ser respetuosas de sus ciudadanos, como Roma, de la cual se maravilla por “el respeto que aquella ciudad tenía por sus ciudadanos” (TO *-Discorsi*: 209). Y ese respeto, entre otras muchas cosas, implica para Maquiavelo que la república debe esmerarse en darle un buen trato a sus ciudadanos, no ofenderlos de ningún modo, pues los atropellos que ella cometa contra los ciudadanos virtuosos puede llevar a estos a obrar, por resentimiento, en contra de ella (TO *-Discorsi*: 222-223).

No se puede pasar por alto que los ejemplos de Maquiavelo están impregnados de una ética ciudadana agonial, propia de su modelo histórico. Lo que tiene que ver, también, con su particular explicación del fenómeno moral, es decir, con su creencia de que el ámbito de lo moral está constituido por una inevitable relación dialéctica del bien con el mal; así como con su intención de tomar distancia de un modelo de república perfeccionista, milenarista o cristiana a lo Savonarola (1965), y de un modelo de república aristocrática dominada por una pequeña élite. De esta forma, su propuesta republicana es la de un *vivere libero civile e popolare*. Un republicanismo meritocrático amplio *-“largo”-*, y no

aristocrático y estrecho –“*stretto*”– como el de sus contemporáneos Guicciardini (2006) y Giannotti (2011) para quienes la virtud republicana es un privilegio de los *ottimati*, de los pocos. Por eso Maquiavelo se vale, para poder ilustrar su *nueva ética social*, de la *virtù* romana. Es decir, recurre al modelo ejemplar de la antigua Roma para, con él, poder introducir una ética social acorde con los tiempos modernos, es decir, con la autonomía y la independencia del hombre. Es en este punto donde Maquiavelo se convierte en un gran *saggiatore* que, con su audaz prosa creadora, experimenta con el ideal de la *virtù* romana para aportarles a los hombres de su época una re-presentación aproximada de lo que él considera debe ser la *virtù* de un ciudadano en el mundo moderno. Es decir, toma como recurso la *antica virtù* para, desde ella, construir su teoría de la virtud cívica. Esto revela, también, que si bien Maquiavelo recomienda la imitación de los buenos y grandes ejemplos de la ciudadanía de la antigüedad como un medio para la formación ciudadana reconoce que esta imitación tiene límites en las nuevas circunstancias sociales, económicas y políticas del mundo moderno. El debate entre Fabrizio y Cosimo, los dos personajes que abren el diálogo del libro primero *Dell'arte della guerra*, sobre la manera como los hombres modernos imitan a los antiguos y lo que se debe y no se debe imitar de ellos, ilustra claramente la conciencia de Maquiavelo sobre este problema sobre el que John M. Najemy también ha llamado la atención (Najemy, 2010: 9-10). Y que revela que la intención de Maquiavelo consistía en promover un tipo de virtudes ciudadanas que, según él confiesa, sean más adecuadas al mundo moderno. En *Dell'arte della guerra* Maquiavelo aclara que cuando habla de la imitación de la antigüedad no se debe entender que se deban seguir al pie de la letra todos los modos –“*modi*”– de la moralidad antigua, y ni siquiera todas las antiguas costumbres. Su propuesta consiste, más bien, en imitar sólo las costumbres más humanas –“*altri modi più umani*”– porque son las que guardan mayor semejanza y conformidad con la vida actual –“*e che hanno con la vita d'oggi maggiore conformità*”– (TO –*Dell'arte della guerra*: 304). Maquiavelo reconoce que en el mundo moderno –*la vita d'oggi*– ya no se puede obligar a los hombres a que “amen menos la vida y teman menos la muerte” ni a que “se alimenten de legumbres y desprecien el oro” (TO –*Dell'arte della guerra*: 304). Es decir, reconoce claramente que los hombres modernos tienen una nueva moralidad y que ésta puede chocar con algunos rasgos de la *antica virtù*.

Lo contrario a su modelo de república virtuosa es lo que identifica con un sistema político corrupto. En este solicitan las magistraturas no los que tienen más *virtù*, “sino los que ostentan mayor poder”. Y los que no sean poderosos, aunque sean virtuosos, “se abstienen de demandarlas por miedo” –“*se ne astenevano di domandarli, per paura*” (TO – *Discorsi*: 103). En un Estado corrompido los puestos, los cargos políticos y de autoridad se otorgan no según la *virtù* “sino el favor” –“*ma la grazia*”– (TO –*Discorsi*: 103); porque en ellos se prefieren a los que mejor “saben entretener a los hombres” y no a los que mejor saben “vencer a los enemigos” (TO –*Discorsi*: 102 a 104). Maquiavelo tiene en cuenta que en cualquier Estado los hombres buscan siempre reconocimiento y poder político. Y advierte acerca de dos tipos de procedimientos mediante los cuales los ciudadanos buscan alcanzar uno y otro, y los identifica con prácticas políticas de carácter público y privado:

Se consigue fama pública ganando batallas, conquistando una tierra, desempeñando embajadas con celo y con prudencia o proporcionando a la república sabios y eficaces consejos. Por modos privados, se consigue esa fama haciendo favores a este y a aquel otro ciudadano, defendiéndolo de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos, y ganándose al pueblo con festejos y donativos públicos. Este modo de proceder es el que origina las banderías y los partidos y, del mismo modo que es nocivo el prestigio así conseguido, es, por el contrario beneficioso el que se logra sin recurrir a intereses de parte, ya que este se funda en el bien común y no el provecho particular (TO –*Istorie fiorentine*: 792 a 793).

A través de estos dos métodos, que también aparecen explicados en *I Discorsi* (TO – *Discorsi*: 234 a 235), Maquiavelo caracteriza y diferencia a los sistemas políticos virtuosos de los corruptos, y pone en claro lo que quiere dar a entender cuando habla de una práctica política virtuosa y cómo esta se diferencia de una corrompida. De la misma forma, con ellos precisa más qué es lo que entiende por una “acción virtuosa”. Esta es la que él identifica con prácticas políticas de carácter público. Es decir, con aquellas prácticas políticas que siguen los canales institucionales, que se atienen a un conjunto de reglas de juego establecidas y reconocidas públicamente por los ciudadanos de un Estado. Por el contrario, las que no se atienen a las reglas de juego establecidas y, por tal motivo, no se separan de la lógica en la que se estructura la vida privada (el amiguismo, el nepotismo, el clientelismo, el faccionalismo, o el interés de grupo) las identifica con la corrupción

ciudadana. De esta manera terminó sugiriendo una teoría de la virtud ciudadana que apuntaba ya a una ética pública. Lo contrario de esto es lo que él identifica con la corrupción. Como quien dice, podríamos pensar que para el florentino lo contrario de la virtud ciudadana es el “particularismo”, o sea el conjunto de prácticas políticas que no siguen los canales públicos sino, más bien, la lógica de los vínculos de tipo privado que las personas establecen entre sí para su beneficio particular.

En las *Istorie fiorentine*, trabajo escrito bajo el auspicio de la familia Medici, Maquiavelo denuncia reiteradamente este tipo de prácticas entre los ciudadanos florentinos, especialmente las que, a lo largo de la historia de la ciudad, fueron imponiendo los miembros de las élites políticas y sociales, incluidos los propios Medici.⁶⁹ Es sabido, por una carta de Donato Giannotti de 1533, que Maquiavelo le había confiado a éste que la clave de lectura para comprender la manera como examina y juzga, en las *Istorie fiorentine*, las acciones de los Medici son los discursos que pone en boca de los adversarios políticos de éstos.⁷⁰ Así se entiende que cuando Maquiavelo⁷¹ pone en boca de Nicolás de Uzano la siguiente pregunta dirigida a Barbadoro: “y ahora dime: ¿qué ley hay que prohíba, censure o condene en los hombres el humanitarismo, la liberalidad o la simpatía?”, esta pregunta de audaz tono irónico, en el contexto de ese diálogo entre Barbadoro y Uzano, sólo tiene la intención retórica de apuntar al tipo de prácticas particularistas de las que se valía Cosme dei Medici para lograr el poder político de la ciudad, así como a sus métodos de corromper a la ciudadanía en su favor.

⁶⁹ Los estudios de Raymond De Roover sobre la vida y las prácticas económicas de los Medici, en especial sus negocios en la banca florentina y europea del Renacimiento, son un buen indicador del poder y la influencia económica y social de esta familia en la Florencia del Renacimiento. A este respecto pueden consultarse dos de las más importantes obras de Roover, como son: *The Medici Bank. Its Organization, Management, Operations, and Decline* (1948) y *The Rise and Decline of The Medici Bank 1397-1494* (1963).

⁷⁰ Según Giannotti, la clave que Maquiavelo nos da para leer sus *Istorie fiorentine* es esta: “y, sin embargo, si alguien quiere entender esto, le ayudara observar bien lo que yo tendré que poner en lo que los oponentes [de Cosimo] dicen, porque lo que yo no estoy dispuesto a decir por mí mismo, tendré que ponerlo en lo que sus dicen opositores” (Giannotti, 1974: 35). Esta carta y esta clave de lectura es citada así por Cabrini en su “Machiavelli’s *Florentine Histories*” (Cabrini, 2010: 137-138).

⁷¹ En el capítulo XXVII del libro cuarto de las *Istorie fiorentine*, en el cual construye un interesante diálogo político entre Nicolás Barbadoro y Nicolás de Uzano que aparece suscitado por la preocupación del primero de estos por el poder político que estaba alcanzando Cosme dei Medici en la república de Florencia, gracias a los favores privados que le hacía a los ciudadanos, y los efectos que ese poder podría tener para la estabilidad del régimen.

Así, pues, lo que no tolera la teoría de la virtud ciudadana de Maquiavelo es que las prácticas sustentadas en los vínculos sociales privados se conviertan en el medio que usan los ciudadanos para conseguir y alcanzar el poder político. Maquiavelo es realista, sabe que los ciudadanos de un Estado pueden estar todo el tiempo tentados a buscar la simpatía de sus conciudadanos, fama, reconocimiento, publicidad, poder político, y autoridad, y que en ese intento pueden estar, también, tentados a usar los medios y los procedimientos que encuentren más a mano, es decir las redes sociales que han construido a partir de sus relaciones privadas y de sus vínculos personales. Cuando no el fraude, el engaño o la violencia. Tal como lo relata de las prácticas políticas de Alamán dei Medici, y de la manera como aconsejaba a su padre Juan dei Medici. Según cuenta en el capítulo XI del libro cuarto de la *Istorie fiorentine*:

[...] siendo de naturaleza violenta, no cejaba en su empeño de incitarlo a perseguir a los enemigos y favorecer a los amigos, y condenaba su falta de pasión y su lento proceder que, según él decía, era la causa de que los enemigos pudieran sin miedo conspirar contra él; y que esas conspiraciones provocarían algún día la ruina de su familia y de sus amigos (721).

Ese particularismo con el que operaba Alamán dei Medici, y con el que incitaba a obrar a su padre, contrasta fuertemente con la descripción que hace el autor de las prácticas políticas de otro poderoso ciudadano florentino, Neri Caponi. Maquiavelo dice, lacónicamente, que “Neri era uno de los que habían conseguido su fama gracias a sus públicos servicios, de manera que tenía muchos amigos pero pocos partidarios” (TO – *Istorie fiorentine*: 793 a 794). Lo que se propone Maquiavelo a partir de estos ejemplos contrastantes es advertir sobre lo inapropiado y peligroso que resulta que los ciudadanos recurran a prácticas particularistas para conseguir prestigio y poder político. Y al fraude y al engaño para defender sus intereses personales, como cuando en Florencia “los ciudadanos ricos, no pudiendo soportar el catastro y no viendo modo de suprimirlo, pensaron la manera de procurarle otros enemigos a fin de tener así más cómplices para defraudarlo” (TO – *Istorie fiorentine*: 724). Pero, también, señala que el ciudadano no es el único responsable de la virtud. Piensa que al Estado también le corresponden deberes en este aspecto de la vida ciudadana. La responsabilidad de éste consiste, ante todo, en establecer un sistema de premios y castigos que favorezca e incentive el uso de los canales

públicos para que, a través de ellos, los ciudadanos busquen el reconocimiento y el triunfo político y revelen a la república sus talentos. De esta manera la república puede, a la vez, incentivar y motivar a los ciudadanos a poner sus talentos, capacidades y habilidades al servicio del bien público. Lo anterior supone que el Estado debe reconocer los triunfos políticos de los ciudadanos premiándolos, cuando estos se han logrado por vías públicas; pues, de este modo es que se puede alentar las acciones virtuosas y la disposición al compromiso público en los ciudadanos con “artes pacíficas”. Por lo tanto, en relación con los bienes públicos, el Estado es el responsable de construir los canales públicos a través de los cuales los ciudadanos pueden buscar de manera institucional y legítima la realización de sus ambiciones personales. Según lo dice el autor, en el capítulo I del libro séptimo de la *Istorie fiorentine*, el mensaje que debe enviar el Estado a sus ciudadanos es “que necesariamente, si quieren triunfar, habrán de empeñarse en el engrandecimiento de la misma (de la república) y deberán vigilarse los unos a los otros para que nadie atente contra las normas civiles” (TO –*Istorie fiorentine*: 792 a 793).

La vigilancia mutua entre el conjunto de los ciudadanos, con el fin de garantizar que todos recurran a las instituciones y que nadie atente contra las normas civiles para conseguir sus propósitos, es la manera de obtener prestigio político sin peligros y de que las victorias políticas particulares sean reconocidas por el Estado y por el conjunto de los ciudadanos. Esa es la manera como un ciudadano virtuoso contribuye al engrandecimiento de la república. Y la única forma en la que puede evitar la ingratitud del Estado. Siguiendo escrupulosamente los caminos institucionales, ateniéndose a las normas civiles, es como un ciudadano virtuoso se vacuna contra la natural sospecha que el Estado y sus conciudadanos pueden tener contra él debido a sus talentos y habilidades. Su *virtù* es el remedio contra esa natural sospecha. Así dice en *I Discorsi*, usando alegóricamente el lenguaje de la *antica virtù* romana:

[...] si una república no quiere tener motivos para sospechar de sus ciudadanos y ser ingrata, deberá “governarse como Roma, y un ciudadano que no quiera sentir los golpes de la ingratitud deberá atenerse al comportamiento observado por los ciudadanos romanos” (TO –*Discorsi*: 112 a 113).

La *virtù* que es recompensada y la república que recompensa las acciones virtuosas son las únicas condiciones que pueden hacer despertar en los ciudadanos el amor por la patria. Son las únicas que hacen que los ciudadanos estén mejor dispuestos a defender ese interés común que les permite satisfacer sus propios intereses. Porque un ciudadano satisfecho ama a su patria y nunca desea privarla a ella y a sus conciudadanos de la libertad (TO – *Discorsi*: 110). De esta forma, es como el autor supone que se puede inculcar en hombres libres el compromiso público, el respeto por las leyes e instituciones y el amor a la patria. Este es el modo más adecuado, según él, de hacer compatible la libertad con la obediencia civil, el interés público con el privado.

De este modo Maquiavelo articula su teoría ciudadana a dos elementos que para él deben ser complementarios: la estructura institucional de la república y los deberes cívicos de los ciudadanos. Esos dos elementos son, para él, los medios a través de los cuales se puede prevenir y evitar la corrupción y la dominación política dentro del Estado. En la medida en que la estructura institucional del Estado y los deberes cívicos alienten a los individuos a usar los canales institucionales para satisfacer sus deseos de prestigio político dentro de la comunidad, la república les presta un gran auxilio, pues, les brinda un camino que les evita recluirse en sus puntos de vista personales sobre la realidad política de su comunidad. Es decir, al evitarles que se hundan en la experiencia íntima y profunda de sus propias emociones, intereses y valores morales personales, la república les evita el tener que recurrir a prácticas particularistas, al fraude o la violencia como medios para alcanzar sus fines políticos. Esto último, que es lo que el florentino identifica propiamente como la corrupción política, tiene un significado más profundo que el que hasta ahora le han otorgado la gran mayoría de comentaristas. Piénsese, por ejemplo, en la manera como algunos intérpretes han querido leer la concepción de Maquiavelo del ciudadano corrupto desde la caracterización entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, que hiciera en su momento Benjamin Constant:

El peligro de la libertad moderna puede consistir en que, absorbiéndonos demasiado en el goce de nuestra independencia privada y en procurar nuestros intereses particulares, no renunciemos con mucha facilidad al derecho de tomar parte en el gobierno político (90).

A estas alturas contamos con evidencias de que el autor no vería con malos ojos lo que Constant llama “el goce de nuestra independencia privada” o el que queramos realizar “nuestros intereses personales”. Y tenemos evidencias, también, de que él no llamaba ciudadano corrupto al individuo que no quiere “tomar parte en el gobierno político”. Pues, a diferencia de una teoría republicana como la de Rousseau, que es con la que Constant discute, la del florentino admite que el ciudadano pueda decidir vivir “como un particular” sin que le sea obligatorio tener que asumir responsabilidades directas y concretas en el gobierno político del Estado. Es cierto que el pensador florentino describe al ciudadano virtuoso como opuesto al corrompido. Pero el ciudadano corrupto es, para él, aquel que se salta o las instituciones y las leyes. La corrupción, evidentemente tiene que ver, desde este punto de vista, con el desinterés del ciudadano por la utilidad pública y con los efectos nocivos que ese desinterés puede traer consigo. Sin embargo, lo que el autor puede llamar falta de interés en los asuntos públicos debe leerse como el desinterés del ciudadano por acudir a los mecanismos institucionales para tramitar sus reclamos, sus quejas o sus ambiciones personales en relación con lo público. Y ese desinterés puede ser causado por una de estas tres razones:

1. Por una conducta patológica. Es decir, una subjetividad parcializada, saturada de odio y venganza –producto de experiencias traumáticas y dolorosas del diario vivir político– que lleva al ciudadano a modificar su conducta y su actitud ante lo público. Esa conducta patológica es la que lo conduce a desconocer las instituciones que conforman la organización política del Estado, a pasar por encima de las instituciones, de las leyes y a romper, de esta forma, los vínculos comunitarios.
2. Por *pleonexia*. Es decir, por una “ambición de poder” desmedida que lleva a algunos ciudadanos, inclinados naturalmente por este “deseo”, a buscar con procedimientos privados, lo que la gran mayoría de sus conciudadanos tratan de buscar a través de las reglas de juego instituidas por la república: el reconocimiento, la fama, el honor y el poder político. Pues, estos ciudadanos que son víctimas de la *pleonexia* ven en los procedimientos privados caminos más expeditos y fáciles para lograr sus objetivos.

3. Por imprudencia. Es decir, porque algunos ciudadanos se olvidan de mantener una observación atenta de las acciones de sus conciudadanos; olvido que los conduce a lo que Maquiavelo llama a un “afeminamiento” de sus costumbres, pues al sustraerse ellos mismos del juego político pierden la energía, el valor, los talentos y las habilidades –entre ellas las del conocimiento de los procedimientos institucionales– para recuperar el espacio político que ellos mismos terminaron por ceder con su indiferencia sobre la cosa pública.

Es claro que la teoría de la virtud ciudadana del florentino tiene incorporada la idea de la participación activa del ciudadano en la cosa pública. Pero esa idea de la “participación activa” ya no tiene ni el sentido ni el significado que puede tener en el lenguaje de la *antica virtù*. Se trata, más bien, de una “participación activa” que no se contrapone en lo más mínimo al “disfrute de la independencia privada” del ciudadano, y que consiste, sobre todo, en un esfuerzo que se le pide al ciudadano para que ayude a sostener y a preservar el orden institucional. Un orden institucional que es la garantía de su propia libertad y que, además, debe inspirarle confianza al ciudadano para que con sus acciones sienta deseos sinceros de respaldarlo. John Rawls, en su *Liberalismo político*, captó en términos precisos este mensaje de la teoría de la ciudadanía de Maquiavelo. Según él:

La idea es que, sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aún las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado, ya sea en aras del poder o de la gloria militar, o por razones de clase social o de intereses económicos, por no mencionar el fervor religioso expansionista y el fanatismo nacionalista. La preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener vigente un régimen constitucional (1996: 198).

Rawls reiteró, en sus últimos años, la advertencia sobre el peligro en el que puede desembocar el excesivo énfasis en la libertad individual de las sociedades democráticas actuales. En un esfuerzo de corrección de la teoría liberal, el autor de *La teoría de la Justicia* dio un giro hacia el republicanismo para señalar que la solución a los riesgos que

plantea el individualismo a las sociedades políticas actuales está en las llamadas virtudes políticas. E incluso afirma que nada en el republicanismo clásico –tipo Maquiavelo– sería incompatible con su liberalismo político. Sobre todo porque ese republicanismo “no presupone una doctrina comprensiva religiosa, política o moral (Rawls, 1996: 198).

CONCLUSIÓN

MEDITACIONES SOBRE MAQUIAVELO

Más allá de cualquier otra denominación, que la interpretación de sus escritos políticos ha llegado a sugerir a los distintos e innumerables investigadores de su pensamiento político, no se puede pasar por alto que Maquiavelo es un teórico de la política profundamente interesado en comprender los acontecimientos políticos de la antigüedad y de su propio contexto histórico para extraer de ellos una lección política para el presente. Es decir, Maquiavelo es un hermeneuta de la política y su método es hermenéutico. En esta medida sus escritos políticos tienen una significativa importancia para nosotros, pues nos aportan una comprensión de la libertad, de la política y la naturaleza humana que nos puede ser de utilidad para iluminar algunos de los problemas políticos de nuestro momento. En particular el que ha orientado este trabajo: ¿cómo una comunidad política o una sociedad puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades donde ella está en permanente riesgo? Maquiavelo resulta ser, entonces, un lugar privilegiado desde el que podemos pensar este interrogante e iluminarlo, dado el permanente interés que muestra de pensar las posibilidades de la libertad en contextos sociales adversos a ella; es decir, en circunstancias similares a las nuestras donde un buen número de Estados han estado sometidos a profundas tensiones políticas, sociales y hasta militares, acompañados por la perversa tendencia de políticos y hombres de Estado que, llevados por lo que Maquiavelo llama un “feo deseo de poder” –“*una brutta cupidità di regnare*”– (TO –*Discorsi*: 211-212), se han esforzado en sacrificar la libertad en aras de la seguridad. En este sentido es que hemos insistido en la idea de que las obras de Maquiavelo, como las de cualquier clásico, tienen un doble nivel de significación, uno concreto y otro universal, es decir, uno en el cual el autor se propone comunicar algo para la gente de su época y otro con el cual él es capaz de transmitirnos un mensaje para nosotros. Visto así, el problema sobre cómo asegurar la libertad de los ciudadanos en sociedades en conflicto resulta un problema recurrente, universal, un perennial problem que nos comunica con Maquiavelo y nos permite establecer un vínculo con él, entre el (su) pasado y el (nuestro) presente. Por ende, este capítulo conclusivo está dedicado a hacer algunas sugerencias acerca de cuál fue la enseñanza que Maquiavelo se propuso transmitir con sus escritos y cuál puede ser la pertinencia, hoy, de lo que dijo sobre el problema de la libertad.

[I] *Un método para la comprensión de la política*

Maquiavelo es un escritor que nos habla desde el lenguaje de la experiencia política, desde el lenguaje de alguien que se ha hecho consciente de su contexto histórico, de la tradición que lo determina y sobre la cual él también quiere influir. Sus escritos políticos son el mejor ejemplo de un autor que, ante la crisis política que vive, toma consciencia de su rol de ciudadano y se erige, para decirlo con Pocock, en “historiador de su comunidad, narrando y re-narrando una historia que comparte con otros que no la narran ni sienten la necesidad de reflexionar sobre ella” (Pocock, 2009: 8), con el fin de modificarla. Maquiavelo reconoce su capacidad de agencia para elegir y actuar responsablemente en su mundo, entiende que su ejercicio de pensamiento y de escritura es una acción que puede incidir sobre el orden social y, por eso, desde su propia *praxis* creadora, se propone influir sobre su audiencia para que, como él, ponga su libertad y sus talentos a disposición de la libertad pública. Por eso, en la introducción al libro I de *I Discorsi*, afirma que:

[...] llevado de ese deseo que siempre ha existido en mí de obrar sin respeto alguno en aquellos asuntos que yo creo reportan un común beneficio a todos, me he decidido entrar por un camino, el cual, no siendo aún recorrido por nadie, me traerá muchas fatigas y dificultades, pero también el premio de aquellos que consideren humanamente el fin al que se dirigen mis trabajos (TO –*Discorsi*: 76).

Maquiavelo deja aquí en claro que su nuevo camino, su nuevo método para comprender la política consiste en acudir al conocimiento de la historia, hallar el sentido de la experiencia de las acciones políticas de los hombres del pasado para que, desde esa experiencia, los de la actualidad funden sus juicios acerca de su presente. La teoría política ha de proceder como la medicina, pues esta última no es “otra cosa que las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios” (TO –*Discorsi*: 76). En razón de esto Maquiavelo interpreta a los autores de la antigüedad clásica con el fin de plantearse preguntas y con ellas iluminar las circunstancias políticas del presente. Esa era su manera de comprender la relación entre el pasado y el presente: el primero podía ser una especie de terapéutica para los males del segundo. Ella se expresa en el método que él desarrolló para comprender la política –“*ho deliberato entrare per una via*”– (TO –*Discorsi*: 76). Un enfoque que ya le asignaba a los textos clásicos un nivel de significación concreto, desde el cual el autor habla a la audiencia de su época, y otro universal, que le

permiten comunicarse con nosotros. Es así como Maquiavelo nos sugiere una comprensión de la historia según la cual esta es *contingencia*, como lo indican los usos que hace de la palabra *fortuna*, pero, al mismo tiempo, *continuidad* porque siempre hay algo permanente, pues, según él, “el cielo, el sol, los elementos, los hombres” no han “variado sus movimientos, su orden y sus potencias de lo que eran antiguamente” (TO –*Discorsi*: 76).

De hecho, una metodología para la interpretación de las obras del pasado que asuma lo que aquí se ha llamado el “enfoque de la doble significación de los textos clásicos” no puede estar desligada de una comprensión de la historia como *cambio* y *recurrencia*, ya que este doble movimiento no es contradictorio en sí mismo. De algún modo este tipo de explicación sobre lo histórico, sobre el modo de comprenderlo y explicarlo, resulta más realista que aquellos enfoques que, como el textualista de Skinner, enfatizan y radicalizan tan sólo el cambio y la ruptura. Y es más sugerente en la medida en que permite desvirtuar una de las posibles consecuencias más pesimistas sobre la historia que parecen derivarse de este enfoque según el cual, dado que lo histórico está determinado por la ruptura, no podemos apelar al pasado para comprender el presente y construir juicios acerca de cómo obrar en él. Una postura así es tan absurda como sugerir que un agente no pueda echar mano de sus experiencias para construir juicios acerca de cómo poder actuar en las nuevas circunstancias que le plantea el ahora; como admitir que la comprensión de los eventos históricos que llevaron a la segunda Guerra Mundial no nos permita prever las terribles consecuencias, hoy, de un posible evento de características similares. O como pensar que el estudio de la historia del conflicto político y militar al que ha estado sometido durante décadas Colombia, el análisis de las razones que pudieron haberlo motivado y sus implicaciones, no tenga nada que enseñarle a sus ciudadanos en el tiempo presente acerca de cuál es el tipo de conflicto que no les permite salir del círculo vicioso de asesinatos, uso indiscriminado de la violencia, exilios, odios, resentimientos y venganzas, en fin, cuál es el tipo de conflicto que deben evitar porque deteriora sus libertades; y acerca de cuál es beneficioso para asegurarlas y protegerlas.

Al asumir la historia como contingencia y continuidad Maquiavelo encuentra un método desde el cual aportar una comprensión de la política capaz de iluminar cuestiones que siguen siendo inquietantes para nosotros. Sus escritos políticos nos llaman

permanentemente la atención sobre la estrecha relación que existe entre las pasiones humanas y la política y, por ende, sobre la necesidad de comprender las primeras para poder dar cuenta de la última. Leyendo a los autores del pasado Maquiavelo encuentra que pasiones como la ambición, el odio, el amor, y el temor son motivaciones determinantes de las acciones de los hombres y que, de acuerdo con el contexto en el que ellas interactúan, dependen los buenos o malos efectos que produzcan sobre el orden social y la vida civil. Descubre esta ecuación como una condición estructural de toda política. Aunque las pasiones siempre eran las mismas podían, sin embargo, producir efectos diversos. Y dependiendo de cómo fueran encausadas podían conducir a la prosperidad o a la ruina a una comunidad política. Tanto la Roma antigua como la Florencia de su época son la evidencia histórica de la presencia de una inalterable condición humana, representada por las mismas pasiones básicas, que puesta en contextos históricos distintos produjo consecuencias diferentes sobre el orden civil. Las dos estuvieron sometidas a la inevitable relación que siempre se plantea entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, pero a diferencia de los ciudadanos romanos los de Florencia se enfrentaron a la misma de una manera que los condujo a la servidumbre y no a la libertad. En ambas ciudades hay ciudadanos malos y buenos –hombres con ambición de poder y con un desmedido amor por su libertad pero sin disposición hacia el bien público y otros motivados por las mismas pasiones pero siempre guiados por el bien común–, pero Roma tuvo éxito en los métodos y mecanismos que ideó para lidiar con las malas costumbres de unos y para lograr que prevalecieran en la ciudad los buenos hábitos de los otros, mientras Florencia no pudo evitar la propagación de las malas costumbres ciudadanas y la supremacía de las actitudes egoístas de sus ciudadanos. En las dos ciudades surgieron odios, enemistades y resentimientos entre los ciudadanos –*tumulti*–, pero Roma, a diferencia de Florencia, supo tramitar el conflicto para que fuera beneficioso para la libertad. En su diálogo con los escritores del pasado Maquiavelo se empeñaba en comprender las respuesta que los hombres del pasado habían dado a estos problemas, qué acciones emprendieron para resolverlos, con el fin de sacar de ahí lecciones para su presente. Enfrentados a los escritos de Maquiavelo, y conscientes de las diferencias entre su contexto histórico y el nuestro, es inevitable tener que entrar en contacto con una tradición de pensamiento político, dialogar con ella, con el pasado. Su método nos obliga a hacernos preguntas sobre nuestro propio contexto histórico. ¿Cómo tratar, en nuestras

circunstancias actuales, la ineludible dialéctica entre el bien y mal, entre la virtud y el vicio?, ¿cómo actuar en relación con el mal que está incorporado en el bien y con el bien que es capaz de producir el mal? ¿Cómo deben estar diseñadas nuestras instituciones políticas para afrontar el reto que les plantea la natural ambición por el poder que gobierna a ciertos hombres; para lidiar con el poder social, político y económico de ciertos grupos sociales, o para evitar que los odios y rencores entre los ciudadanos se transforme en un conflicto que ponga en riesgo la libertad de los ciudadanos? ¿Cómo institucionalizar hoy de forma exitosa un régimen de libertad, por un largo periodo de tiempo, a pesar de las naturales tensiones políticas y sociales en las que vivimos?

Contrario al enfoque de Skinner que plantea una discontinuidad tajante entre Maquiavelo y nosotros, el del ex-secretario florentino encuentra un puente de comunicación entre el pasado y el presente en problemas y preguntas universales que trascienden las circunstancias particulares de cada época, y nos permite entablar un diálogo con los hombres del pasado sobre preocupaciones comunes. Y, al tiempo, nos pone en contacto con las respuestas que formularon los escritores del pasado a esas cuestiones perennes para que, con base en ellas, podamos construir juicios acerca de cómo actuar en el presente. Ahora bien, el ejercicio hermenéutico de Maquiavelo no implica que el intérprete deba ser completamente obsecuente con esas respuestas sino, antes bien, un ejercicio de su libertad de pensamiento. Esta le permite tomar distancia de las mismas, ejercer su propia agencia para criticar la tradición, modificarla y, al mismo tiempo, ampliarla. Y, en esta medida, influir sobre su presente.

Maquiavelo nos enseña que el trabajo de interpretación implica un ejercicio de la libertad por parte de quien lo realiza, pero siempre orientada al bien común. En este sentido la interpretación es, en sí misma, una *praxis*, una acción social y, en tanto que tal, una acción creativa, innovadora, por eso mismo, transformadora del orden social en el que ella se pone en obra. De esta manera, la *praxis* del intérprete del pasado es la manera como un ciudadano puede expresar y dar a conocer ante su audiencia su propia *virtù*, ella puede ser una de las formas en las que en el espacio público, en la república, se manifiesta la *virtù* del ciudadano. Por ende esa acción debe tener grandeza, gravedad, ser la expresión de la

libertad del ciudadano que la ejecuta; es a través de ella que un ciudadano puede mostrarse como un ser libre ante los demás y llamarlos a ser también libres, a poner sus variados talentos al servicio del bien público. Sólo una acción con tal grado de autonomía es capaz de hacer que los demás hombres posen sus ojos en ella, movilizarlos a tal tipo de praxis, sólo ella es capaz de traerle a su autor “fama de hombre grande y de ingenio excelente” (TO *–Il Principe*: 291) y de convertirse en un ejemplo “raro y maravilloso” (TO *–Il Principe*: 291). De esta forma Maquiavelo nos da una vivida ilustración de cómo un hombre puede ser un buen ciudadano y de cómo otros, que no tienen como él el talento para el oficio del pensamiento y la escritura sobre los asuntos políticos, pueden serlo en aquello que logren ser excelentes gracias a las oportunidades que les ofrezca la vida social, como la política, la milicia, los negocios, la ciencia, la fe, las artes y cualquier otra actividad que dignifique al hombre y beneficie a sus semejantes. Por esta misma vía nos invita a un ejercicio libre de la interpretación de sus escritos políticos con el fin de que podamos criticar, modificar y ampliar su pensamiento, de acuerdo con las exigencias de nuestro propio juicio y de nuestras particulares circunstancias históricas. Nos lo hace saber en *I Discorsi* cuando dice:

Y si la pobreza del ingenio, la escasa experiencia en las cosas presentes y las débiles noticias de los antiguos, hacen que este intento mío sea defectuoso y de poca utilidad, darán el camino a alguien que con más *virtù*, con mejores argumentos y juicio, podrá satisfacer esta intención mía, la cual, si no me proporciona alabanzas, no debería acarrearne injurias (TO *–Discorsi*: 76).

A este respecto, la investigación sobre Maquiavelo y el arte de interpretar su pensamiento, de mediados del siglo XX para acá, nos ha revelado que el ex-secretario florentino no hizo un trabajo de investigación documental o de archivo para su ejercicio de comprensión del pasado; que usaba sus fuentes históricas “libremente”, sin atento análisis filológico y sin apropiada verificación de los hechos que narraba; que, de esta forma, “modificaba detalles, algunas veces sin aparente explicación” e inventaba otros para beneficiar su interpretación (Cabrini, 1985: 2-7 y 2010: 133-134). Obviamente no debemos *injuriar* a Maquiavelo, tal como él nos pide, por no echar mano de lo que será, dentro de las creencias académicas actuales, una de las exigencias básicas para el estudio del pasado. Pero, no por eso podemos dejar de advertir que su método presenta una falencia que debe ser superada. En

especial los trabajos metodológicos de Skinner, a pesar de sus propias limitaciones y prejuicios, nos han mostrado la necesidad de hacer un trabajo “históricamente fundamentado” de las creencias que circulan en los textos de los autores del pasado (Skinner, 2002: 27). Este trabajo, en el sentido que lo reclaman las actuales exigencias hermenéuticas, fue ajeno a la praxis interpretativa de Maquiavelo, quien estaba llevado por un permanente deseo de obrar “sin respeto alguno” en aquellos asuntos que creía que eran de común beneficio a todos (TO –*Discorsi*: 76). Nuestras circunstancias actuales, en cambio, nos piden que nuestro trabajo de comprensión del pasado esté históricamente fundamentado sin perder la perspectiva de los problemas políticos perennes como tratamos de recalcarlo y, por ende, que obremos con más respeto hacia él.

[II] *Una concepción de la libertad para el ciudadano*

El valioso y sugestivo trabajo de Hanna Fenichel Pitkin, titulado *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (1999), abrió un importante sendero de investigación sobre la relación entre el pensamiento político de Maquiavelo y el rol de la mujer en la política y en la ciudadanía. Y, desde su aparición, las interpretaciones feministas y de género sobre Maquiavelo han ido en aumento (Falco, 2004). Como la de la propia Pitkin, para quien Maquiavelo no es más que un misógino dado que entiende la libertad sólo términos de la hombría y la virilidad (Pitkin, 1999). La de algunas feministas quienes sostienen que Maquiavelo excluye a la mujer del ámbito de la participación ciudadana (Nederman y Morris, 2004: 267-285) y la de otras que defienden que su concepción de la virtud cívica es tan inclusiva como lo es su concepción de la ciudadanía (Marcina, 2004: 309-336). La de Arelene W. Saxonhouse quien argumenta que, en sus escritos políticos, Maquiavelo desaparece las viejas distinciones medievales y cristianas, entre masculino y femenino y, por ese camino, plantea una ambigüedad del sexo o entre los sexos (Saxonhouse, 2004: 93-116). Hasta la de Roger D. Masters quien, para hacer más provocativo el debate, sostiene, en *Fortune is a River: Leonardo da Vinci and Niccolò Machiavelli's Magnificent Dream to Change the Course of Florentine History*, que en algunas cartas y trabajos literarios de Maquiavelo se trasluce su bisexualidad (Masters, 1998). Masters comenta con suspicacia la amistad de Maquiavelo con Leonardo da Vinci y sugiere que el joven Maquiavelo mantuvo una aventura con Giuliano de' Medici (Masters,

1998). Michael Rocke, en *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence* (1996), sostiene que en la Florencia del Renacimiento la prostitución y la homosexualidad eran prácticas bastante extendidas, salvo que la primera era legal y la segunda no. Argumenta que hay evidencia convincente acerca de que la “sodomía era común entre la élite”, lo cual se prueba a partir de una comparación entre las familias que componen las clases dominantes y los individuos acusados de sodomía. Según Rocke:

Muchos de los linajes familiares más prominentes del patriciado florentino estaban bien representados entre el total de implicados, incluyendo a los Adimari (8), Alberti (5), Albizzi (8), Altoviti (10), Bardi (4), Capponi (6), Cavalcanti (8), Frescobaldi (4), Guicciardini (3), Machiavelli (4), Medici (9), Pandolfi (4), Pucci (6), Ridolfi (9), Rucellai (12), Soderini (5) y Strozzi (5) (Rocke, 1996: 141-142).

De hecho, Ross King, en su *Machiavelli Philosopher of Power*, afirma que entre los miembros de la familia de los Machiavelli que alguna vez estuvieron acusados de sodomía estaba nuestro autor. King dice que por el año de 1510 Maquiavelo fue denunciado de forma anónima ante *Ufficiali di Notte e Conservatori dell'onestà dei Monasteri*, una institución encargada de perseguir la sodomía.⁷² Pero que, a diferencia de Leonardo da Vinci quien fue acusado de haber sodomizado a un joven de diecisiete años, Maquiavelo lo fue, supuestamente, de haber sodomizado a una conocida prostituta de la época llamada Lucretia, más conocida como “La Riccia”. King descarta que hubiese sido “La Riccia” quien lo habría acusado y sugiere que la denuncia provenía de los enemigos políticos de Maquiavelo que lo querían desprestigiar para socavar su posición en la Cancillería. También afirma que esa denuncia nunca prosperó, pues no se probó la culpabilidad de Maquiavelo (King, 2007: 109-111).⁷³ De todas maneras, al visitar la correspondencia de Maquiavelo con su círculo de amigos más cercanos podemos advertir que él era, para usar la expresión de De Grazia, un “*Fool of love*” por las mujeres (De Grazia, 1994: 122); que era buen padre con sus hijos, buen amigo, que quería a su esposa y le preocupaba su

⁷² Se trataba de una institución creada el 13 de abril de 1432 para proteger a las monjas en los monasterios evitando que fuesen molestadas y para cuidar la moralidad pública, interviniendo fundamentalmente contra la extendida práctica de la sodomía en Florencia. Generalmente las denuncias por sodomía eran anónimas, y se depositaban en secreto en una urna –el llamado *tamburazioni*–. Ver: Sistema Informatico Archivio di Stato di Firenze. Ministero per i Beni e le Attività Culturali. <http://www.archiviodistato.firenze.it/siasfi/>

⁷³ Según King, la acusación contra Maquiavelo decía literalmente así: “*Lords of the Eight you are hereby informed that Niccolò, son of Bernardo Machiavelli, screws Lucretia, known as La Riccia, in the ass. Interrogate her, and you will learn the truth*” (King, 2007: 110).

bienestar aunque le era infiel, pues era enamorado y disfrutaba de la compañía de otras mujeres. Que sentía una fuerte pasión, aunque a veces desmedida, por ellas; disfrutaba del sexo con sus amantes en aventuras prolongadas o en encuentros casuales. Y, sobre todo, que narraba a sus amigos sus aventuras amorosas en un lenguaje vivo y deliciosamente jocoso aunque, también, obsceno y machista. Estos detalles quitan fundamento al cargo que le formula Pitkin de “misógino” (Pitkin, 1999: 285). Sin embargo, en la correspondencia personal de Maquiavelo se ha conservado una carta del 17 de abril de 1523 extraordinariamente significativa y que, hasta donde sabemos, nunca ha sido comentada. Corresponde ella a una época en la que Maquiavelo cuenta con 54 años de edad. Fue escrita por Francesco Vettori a nuestro autor y, al parecer, es la que alienta las suspicacias de Masters. En ella Vettori se propone, a más de otras cosas, disipar las preocupaciones de Maquiavelo a causa de las sospechas que tiene sobre la presunta homosexualidad Luis, su hijo:

¿Qué hay de raro pues, desde el momento que Francisco tenía monjas en la quinta, si Luis, hijo de la hermana, quiere tener consigo en el campo al confesor? Porque a estas cosas nos empuja no diré el padre Eneas, pero sí Héctor; más cuando nos acercamos a la vejez nos volvemos demasiado sombríos y, por así decirlo, rezongones, y no nos acordamos de lo que hacíamos de jóvenes. Tu hijo Luis tiene consigo a un muchacho, juega con él, bromea, pasea, le dice cosas al oído, duermen juntos ¿y qué? Es posible que debajo de todo ello no haya nada de malo; pero nosotros de vez en cuando acusamos a la naturaleza como si fuera una madrastra, mientras que más bien deberíamos acusar a nuestros padres o a nosotros mismos: tú, si te hubieras conocido bien, jamás te hubieras casado; mi padre, si hubiera conocido mi temperamento y mis costumbres, nunca me hubiera ligado a una mujer, como hombre a quien la naturaleza había engendrado para los juegos y las chanzas, sin tener que preocuparse por el dinero ni prestar la menor atención a los problemas familiares. Pero mi esposa, hijo mío, terminará por obligarme a cambiar mi modo de ser, cosa que a nadie puede ocurrirle sin daño (TO *–Lettere*: 1210-1211).

¿Cómo interpretar ese “si te hubieras conocido bien, jamás te hubieras casado” de Vettori a Maquiavelo, en el contexto de esa parte de la carta que tiene como tema de discusión la presunta homosexualidad de su hijo? Y si Maquiavelo realmente tuvo prácticas homosexuales o no las tuvo, en una sociedad en las que estaban muy extendidas y al tiempo eran perseguidas por el Estado, lo mejor que podríamos hacer es decir como Vettori: “¿y

qué?”. Lo que si nos sugiere con más claridad las palabras de Vettori es que Maquiavelo estaba intranquilo por las preferencias sexuales de Luis. Pero como lo indican las palabras de Vettori, en la vida de estos hombres del Renacimiento italiano había ciertos elementos del orden social que limitaban su libertad; ámbitos en los que su agencia no lograba o no se atrevía a transformar ciertos aspectos de la institucionalidad y de las creencias existentes. Lo cierto es que, más allá de la verdad sobre sus preferencias sexuales, si tenemos que juzgar por sus escritos políticos, y por la mayor parte de sus obras literarias y su correspondencia diplomática y personal, tenemos que admitir, como lo señala Pitkin, que Maquiavelo pensaba acerca del género y la política como los escritores políticos antiguos (Pitkin, 1999: 343). Mejor aún, como los escritores políticos de la antigua Roma. Es decir, que el modelo de ciudadano virtuoso, de ciudadano libre, del que nos habla predominantemente en todas sus obras es de sexo masculino, con rasgos y cualidades viriles fuertes. Contrario al que, por haberse afeminado *–effeminato–*, se ha corrompido (TO *–Discorsi*: 150).

Es, pues, desde esta concepción de libertad asociada a la hombría que Maquiavelo nos ofrece un modelo de ciudadano virtuoso. Es decir, desde una concepción de la libertad para el ciudadano vinculada a cierto tipo de cualidades antropológicas de aquel que puede ejercerla porque tiene una capacidad que otros no tienen para hacerlo y para, en ciertas circunstancias, poder reclamarla. Es en relación con este rasgo particular que la idea de la libertad ciudadana de Maquiavelo resulta anacrónica, esto es, por estar fundada en un tipo de discriminación antropológica de género; en la defensa de una desigualdad *natural* que promueve la idea de que la libertad es una cualidad asociada al sexo masculino como único digno de participación política y del estatus de la ciudadanía. Se trata de un ideal de ciudadano que, además, se define desde cierto tipo de homogeneidad racial y cultural correspondiente a un sistema institucional y de participación política distinto al de las sociedades actuales. Reconocer lo anterior es admitir que la concepción de la libertad de Maquiavelo enfrenta límites en la coyuntura de los tiempos actuales, pues nosotros hemos ampliado, y en mucho, el espectro de la respuesta a preguntas tales como ¿quiénes son los libres?, ¿quiénes han de participar en política?, ¿quiénes son los ciudadanos? Es, pues, claro que la concepción de la libertad ciudadana de Maquiavelo responde a los problemas

políticos de su propio contexto; que su particular lugar de enunciación la limita y, por tanto, ella no alcanza a dar cuenta en forma directa de preocupaciones y demandas propias de nuestra actualidad como los derechos civiles y sociales, los derechos humanos, la igualdad y la inclusión de género, el pluralismo cultural y los derechos ecológicos, entre otros.

A pesar de esto último, su pensamiento político si logra aportarnos una idea de la libertad profundamente iluminadora dada su audacia y singularidad. Esto en razón de que su concepción de la libertad, como *praxis* o acción social en sí misma, es decir, como acción creativa, innovadora y, por lo mismo, transformadora del orden social en el que se ejecuta, es un referente distinto al ideal de libertad emanada de los teóricos del contrato social, al ideal atomista del liberalismo según el cual ella es un bien y un derecho de carácter individual, esencialmente moral, y, por ende, un bien de disfrute individual que al Estado sólo le resta proteger de las interferencias externas, pues ella ya está dada en los individuos y en las sociedades. También es un referente distinto a la concepción de la libertad que ha sido defendida desde las teorías organicistas, tipo Aristóteles, que desde la defensa del hombre como ser social insisten en que la libertad de los individuos es producto del Estado o de la comunidad política, pues es ésta la que los modela, los define y los forma, es decir, los determina como seres autónomos. La particularidad de la idea de libertad de Maquiavelo consiste en no tener por fundamento ni la idea del hombre como individuo ni como ser social. El recurso antropológico de Maquiavelo es otro. Y lo acerca a la formulación de Kant según la cual el hombre es un ser “socialmente insociable” (Kant, 1992). La de Maquiavelo contiene una tesis inquietante que merece ser analizada. Para él la libertad no está dada de por sí a los individuos, tampoco se la otorga la comunidad sino que es una construcción colectiva que puede surgir de la ininterrumpida interacción social y política de los individuos. Para Maquiavelo, pues, la libertad no es un problema moral sino, ante todo, un problema político. El asunto arduo que tiene que resolver una comunidad política consiste, entonces, en cómo lograrla y, además, preservarla y garantizarla durante largo tiempo. Sobre todo en un mundo donde está en constante riesgo.

Aún más, Maquiavelo aporta pistas que nos ayudan a advertir que si bien su idea de la libertad está definida desde acciones que encarnan la fuerza del ánimo y del cuerpo, el

poder y la virilidad, este tipo de *praxis* no es ajena al sexo femenino y, aunque es cierto que en sus obras políticas las mujeres no tienen ningún protagonismo en la ejemplificación de acciones políticas y militares dignas de imitar, Maquiavelo incluye uno que otro ejemplo de mujeres que, a pesar de su contexto histórico, logran obrar, en ese contexto, con un admirable y aterrador grado de autonomía que sería la envidia de cualquier *macho*. A este respecto, tal vez, el ejemplo más emblemático citado por Maquiavelo es el de la Madonna Caterina Sforza. Nos cuenta Maquiavelo que:

Algunos conjurados de Forlivesi habían asesinado a su señor, el conde Girolamo, y apresado a su mujer y a sus hijos, que eran pequeños; y pareciéndoles que no podrían vivir seguros si no se adueñaban de la fortaleza, que el castellano no quería entregarles, la señora Caterina, que así se llamaba la condesa, les prometió que, si la dejaban entrar en la fortaleza, conseguiría que se la entregasen, y que podían quedarse como rehenes a los dos niños. Ellos se fiaron de estas seguridades y la dejaron entrar, y en cuanto estuvo dentro, los cubrió de improperios desde los muros, acusándolos del asesinato de su marido y amenazándolos con una completa venganza. Y para mostrarles que no se preocupaba de sus hijos, les enseñó sus órganos genitales, diciendo que tenía con que hacer otros. Así éstos, percatándose de su error y de su poco seso cuando ya era demasiado tarde, pagaron su imprudencia con un perpetuo exilio (TO –*Discorsi*: 208).

En las *Istorie fiorentine* Maquiavelo vuelve a narrar este suceso con el cual pone en evidencia cómo una mujer es capaz de actuar con el mismo grado de astucia, de audacia, de fiereza y de virilidad con la que obraría un hombre cualquiera. Lo que muestra que la *virtù*, es decir, la libertad, no es exclusiva de los hombres de la misma manera que la feminidad, o la *debilidad* en el obrar, no es exclusiva de las mujeres. Maquiavelo nos ilustra reiteradamente con ejemplos de hombres que actúan de forma *afeminada*, esto es, sin *virtù*, sin autonomía y sin libertad. Y, en este sentido, nos podría estar advirtiendo que tanto las mujeres como los hombres o, mejor aún, que cualquier persona, requiere de la virilidad – que viene a ser el nombre de una virtud deseable de cualquier ser humano y no un atributo casi por definición intrínseco a los seres humanos de sexo masculino, a los *machos*– para defender sus derechos y su libertad y que, por ende, la energía, la fuerza, la tenacidad, la entereza y el valor que cada quien ponga en la lucha por su libertad es una expresión de su propia autonomía. Bien podríamos decir, entonces, que las interpretaciones sobre Maquiavelo que han elaborado pensadoras feministas pueden ser entendidas como un

ejercicio de la *virtù*, de la libertad y de la autonomía en el desarrollo de su talento como pensadoras e investigadoras. Como un medio para el ejercicio de su propia agencia que les permite criticar la tradición, modificarla y, al mismo tiempo, ampliarla. Y, de este modo, poder influir sobre su contexto histórico para, como ciudadanas, poder ejercer su libertad y reivindicar sus derechos.

En esta lógica no sólo las feministas podrían llegar a identificarse con los escritos políticos de Maquiavelo; podrían hacerlo todos aquellos que hoy siguen viendo vulnerada su libertad y se ven arrojados a defenderla con valor y entereza, como los gays, las lesbianas, los pobres, las minorías étnicas y culturales. Pueden confirmar que luchar por sus derechos y por su libertad implica necesariamente una buena dosis de virilidad, que no es aquella que, por ejemplo, ha caracterizado al conflicto político colombiano de las últimas décadas; virilidad agresiva y violenta que, inspirada en el odio y el resentimiento, ha llenado de horror, de asesinatos, de desplazamientos forzados, de exclusión y de exilios a la ciudadanía, y, entre otras cosas, ha hecho resurgir entre nosotros nuevos Cosimos dei Medici, Cesares Borgia, Liverottos de Fermo y Caterinas Sforza. Sino, más bien, una entereza y valor compatible con la libertad y con el bien público. Una firmeza que ha de ser expresión de una praxis ciudadana libre, innovadora y transformadora del orden social. Que haga posible una ciudadanía con disposición para la vida libre y habituada a la libertad, por ello dispuesta a defender sus derechos frente a cualquiera que desee dominarla u oprimirla. Es decir, que haga posible la existencia de un ciudadano virtuoso y, por lo tanto, educado para la vida pública.

[III] *Una enseñanza para la preservación de la libertad ciudadana*

Maquiavelo nos brinda algunas enseñanzas generales que nos indican cómo una sociedad puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla durante mucho tiempo. La primera cuestión sobre la que nos previene es que la libertad es un bien en riesgo en cualquier sociedad, independientemente de la perfección de sus ordenamientos institucionales. Siempre hay motivos para estar alerta debido a que, por el influjo de las pasiones humanas, la interacción social puede llevar a resultados poco favorables para la libertad de los ciudadanos. Por lo tanto, resulta de especial interés entender la naturaleza

humana a fin de poder institucionalizar de forma exitosa el *vivere libero* o el *vivere civile*. Se trata para Maquiavelo de un problema recurrente y, por ende, fundamental para la vida política. La inevitable presencia de las pasiones y su inexorable influjo en la vida social, a través del tiempo, es, pues, para Maquiavelo un problema recurrente y, por ende, fundamental de la vida política, es lo que lo lleva a pedirnos que las reconozcamos como elementos integrantes de nuestra naturaleza. La ambición, el deseo de dominar, el deseo de no ser dominado, junto con la codicia, son apetitos que producen tensiones entre los hombres. Su influjo, el natural conflicto que de ellos emana, es lo que puede corromper o fortalecer y preservar el *vivere civile* dependiendo de cómo se actúe sobre él. Si se lo reprime y se lo oculta, empieza a operar de forma clandestina; dejado a su suerte, en las manos privadas de los ciudadanos, produce odios, resentimientos, deseos de venganza, agresiones y violencias. Si se lo acepta, se lo hace público y se le buscan salidas políticas, produce leyes e instituciones en beneficio de la libertad de todos. Bien tramitado él resulta ser beneficioso para la vida civil y puede hacernos libres.

Pero, tal vez la lección más importante que Maquiavelo nos da consiste en afirmar que no basta con que tramitemos de forma pública y abierta el conflicto, que le busquemos canales institucionales por donde él pueda transcurrir ordenadamente sin producir efectos negativos. Es categórico en argumentar que si el conjunto de los ciudadanos no cuenta con las disposiciones adecuadas para actuar en relación con sus propias pasiones y con las de los otros, es decir, para afrontar el conflicto y para respaldar su solución política y las instituciones que son fruto de los acuerdos que él es capaz de producir, estaremos perdidos. Ahora bien, como los escritores clásicos, piensa que esas buenas disposiciones, esas virtudes, no son innatas ni un obsequio de la fortuna, antes bien, son el producto de la acción libre de éstos y, en tal sentido, se pueden inculcar y promover mediante la enseñanza, el aprendizaje y el ejercicio. Sostiene, entonces, que la mejor garantía para preservar la libertad está en la educación de los ciudadanos. Es decir, según él, del tipo de buenas disposiciones o excelencias que se cultiven en éstos depende que sean libres y estén dispuestos a defender y preservar esa libertad.

Esto explica el inconformismo de Maquiavelo con el tipo de “*educazione*” que, en su época, se impartía a los ciudadanos. Una educación, fundada en los valores de la religión cristiana, que no era apropiada para formar *buenos ciudadanos* a causa de la “vileza de los hombres que han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud” (TO – *Discorsi*: 150). Este tipo de educación, los valores que trasmite y los hábitos que inculca, es inapropiada para formar buenos ciudadanos porque no les despierta el amor y el respeto por la libertad, antes bien, glorifica más a “los hombres humildes y contemplativos que a los activos” (TO – *Discorsi*: 149). Por eso Maquiavelo afirma que el modelo de “*educazione*” que se promueve desde la religión cristiana ha generado un estilo de vida que:

[...] ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados –*scelerati*–, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir la paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas (TO – *Discorsi*: 149).

Por esta vía, tal vez, era que Maquiavelo se explicaba el paradójico hecho de que en un mundo dominado por la virtudes cristianas fuera tan natural y tan común el crimen, la ilegalidad, la violencia, el fraude, el cinismo, el engaño, en fin, la presencia del mal y su consecuente legitimación. Como si el cristianismo provocara la corrupción, y fuese imposible evitar esta última al promover aquel. Su crítica al modelo de educación fundada en las virtudes cristianas es, al tiempo, un modo de proponer una revolución en la formación ciudadana que se base en la enseñanza, el aprendizaje y el ejercicio de unas disposiciones que no sean obsecuentes con las acciones atroces, con los actos malvados o nefandos. Una educación que les evite a los ciudadanos incurrir en acciones viles y ser “presa” de los hombres criminales que les arrebatan su libertad. Y que ponga toda su atención en la *formación del carácter* de los jóvenes. Por eso, sostiene que es muy importante que “un jovencito, desde sus primeros años, comience a oír hablar bien o mal de una cosa, pues inevitablemente recibirá de ello impresiones de las que luego extraerá las reglas que han de regir su comportamiento a lo largo de su vida” (TO – *Discorsi*: 252). El rol que juega la “*educazione*” en la vida ciudadana es tan importante para Maquiavelo que piensa que ella es la causa de la diversidad en la forma particular de ser y las instituciones – “*certi modi ed instituti*”– de los Estados e, incluso, de las familias dentro de ellos. La “*educazione*” es la que procrea un tipo de hombre y de ciudadano, como en la antigua

Roma en donde “los Manlios fueron duros y obstinados, los Publicola benignos y amantes del pueblo, los Apios ambiciosos y enemigos de la plebe” (TO –*Discorsi*: 252). Por lo tanto, los Estados, las familias y los individuos no pueden tan sólo responsabilizar de sus distintas virtudes o sus vicios a un factor natural como la sangre –“*le quali cose non possono nascere solamente dal sangue*”– porque estas diferencias vienen, antes bien, de la distinta educación que reciben unas y otros –“*dalla diversa educazione che ha*”– (TO –*Discorsi*: 252).

En este sentido la educación tiene que ver para Maquiavelo con un ejercicio de la libertad que el hombre puede hacer sobre sí mismo; con una elección –“*elezione*”– que él es capaz de hacer sobre cómo obrar en relación con sus propias inclinaciones naturales, con el fin de superar las restricciones que le impone su propia naturaleza y le pueden impedir ser una persona y un ciudadano libre e, incluso, defender adecuadamente la libertad del conjunto de los ciudadanos. Como le pasó en la antigua Roma a Fabio Máximo que, en la guerra contra Anibal, puso en peligro la libertad de todos los ciudadanos por obrar más “por naturaleza y no por elección –“*per natura, e non per elezione*”– (TO –*Discorsi*: 213). En un sentido amplio se puede decir que Maquiavelo entiende por “*educazione*” la actividad que es capaz de inculcar, promover y animar el ejercicio de buenas disposiciones entre los individuos. De modo tal que no tiene que ver únicamente con el cultivo de virtudes ético-políticas sino, también, con lo que Aristóteles llamó, en su *Ética Nicomaquea*, las virtudes de la vida productiva y de la vida contemplativa (Aristóteles, 2000). Resulta, entonces, sorprendente que al leer *Il Principe* los comentaristas de Maquiavelo se hayan obsesionado tanto con rescatar de esa obra la *virtù* en su sentido político-militar que, llevados de esta premura, no hayan advertido que allí Maquiavelo también se preocupa de recomendar a su príncipe que sea “amador de las virtudes” y que “debe animar a sus ciudadanos para que puedan tranquilamente ejercer sus oficios, en el comercio y en la agricultura y en todo otro ejercicio de los hombres” (TO –*Il Principe*: 292). Es decir, para que ejerzan sus distintas artes, oficios o profesiones en completa libertad. Sin embargo, nunca deja de advertir que esas excelencias o perfeccionamientos que los hombres alcanzan en su vida productiva, artística o intelectual deben estar bajo el control de las buenas disposiciones emanadas de la formación de su carácter, y que una república debe preocuparse de que eso sea así. Y es así

porque Maquiavelo conoce el peligro que entraña para la libertad el que esas excelencias técnicas que los hombres son capaces de alcanzar, en la práctica de sus actividades personales, sean dirigidas por sus meras tendencias naturales sin ninguna mediación alguna que les lleve a considerar el bien público. Y, en esto, la práctica de algunos oficios puede ser más proclive a convertirse en una seria amenaza. Es lo que explica que Maquiavelo piense que hay actividades u oficios que los hombres pueden ejercer por propia cuenta y otros que, por su naturaleza, deben ser completamente regulados por la autoridad pública. Así, por ejemplo, no basta que las habilidades y excelencias técnicas que un individuo logre en el ejercicio y la práctica del arte de la guerra queden bajo el control de las buenas disposiciones de su carácter, logradas mediante una educación ético-política en el espíritu de la libertad, sino, también, bajo la completa dirección del Estado, de lo contrario, pueden ser desastrosas para el *vivere libero*. Por eso Maquiavelo sostiene que es muy peligroso que un “un ciudadano particular cuente con la simpatía incondicional del ejército”, pues eso va en contravía de “el resto de condiciones que lo hacen vivir bajo las leyes y obedecer a los magistrados” (TO –*Discorsi*: 230). Y es categórico al afirmar que:

[...] tratándose de un oficio con el que nadie pudo vivir honradamente, sólo le corresponde su ejercicio a una república o a un reino; ninguno de ellos, si estaba bien organizado, consintió jamás a un súbdito o ciudadano ejercerlo por su cuenta, ni nunca un hombre de bien lo convirtió en su medio de vida. Nunca se considerará bien a quien ejerza una función que, para ser provechosa, le obligue a ser rapaz, fraudulento, violento, y a tener muchas otras cualidades que forzosamente lo hagan malo (TO – *Dell'arte della guerra*: 305).

No es de extrañar, entonces, que Maquiavelo ponga el foco de la educación del ciudadano en el adecuado manejo de sus pasiones y de sus sentimientos en relación con su libertad y la de los demás. Es decir, en un tipo de educación que se centra en la formación del carácter y que, como sostiene Pitkin, “incluye la amonestación y el ejemplo de los padres, la escolarización, la disciplina de la ley y de la autoridad pública, la disciplina militar, la religión y toda forma de vida (*modo del vivere*) en la cual los miembros de una comunidad son iniciados” (Pitkin, 1999: 310). A este respecto, McCormick ha sugerido que la intención de Maquiavelo en sus *Discorsi* es “usar una hipotéticamente reconstruida república romana para moderar a los eternos opresores del pueblo en todos aquellos

regímenes que no son principados” (McCormick, 2006: 7-29). Esta observación de McCormick no nos puede llevar a pasar por alto que Maquiavelo también se preocupa por alentar al pueblo a defender su libertad y a educar sus pasiones y sentimientos en relación con ella, entendida como un propósito constante. Que invita todo el tiempo a la ciudadanía a buscar satisfacer sus ambiciones y su deseo de reconocimiento a través de procedimientos públicos y no por vías privadas (TO –*Discorsi*: 234-235). A derrotar la envidia que su comportamiento puede producir en los demás y que puede ser causa de odios y resentimientos (TO –*Discorsi*: 236-237). A que mantenga el mismo ánimo y la misma entereza sean cuales sean los cambios de la fortuna (TO –*Discorsi*: 237-239). A que no use ningún tipo de procedimiento para “enturbiar la paz” (TO –*Discorsi*: 239-240). Y, sobre todo, que olvide “las injurias privadas por amor a la patria” (TO –*Discorsi*: 253).

Como Maquiavelo comprende la relación entre la dinámica de las pasiones y su influjo en la vida social y política, comprensión propia de un escritor político formado en el oficio de la diplomacia, nos permite entender por qué su proyecto republicano enfatiza tanto en un tipo de formación ciudadana que eduque a los miembros de la comunidad política en el conflicto, que los prepare para tramitarlo y moldee su carácter de tal forma que logre evitar que este inevitable fenómeno les haga perder el control de sus vidas, de sus pasiones y de su libertad. En este sentido, el mensaje que contienen los escritos políticos de Maquiavelo es que, dada la condición humana y la naturaleza del mundo social y político, la mejor manera de garantizar y preservar la libertad es educar a los ciudadanos en el *vivere civile*, es decir, prepararlos y ayudarlos a adquirir buenas disposiciones para que sean capaces de convivir con otros que son diferentes a ellos en muchos sentidos, con los que no siempre van a estar de acuerdo y mantendrán permanentes tensiones y reparos, pero, también, pueden llegar a acuerdos porque con ellos pueden coincidir en cuestiones fundamentales, como en su deseo de ser y seguir siendo personas autónomas y libres, pese a las diferencias por las cuales buscan y desean esa libertad. Y que, dado este similar reclamo entre ellos, todos, dentro de la comunidad política, pese a sus diferencias, merecen ser tratados como personas libres. Exigencia que ya implica, de por sí, a cada ciudadano moderar sus pasiones y sentimientos.

Ciertamente, Maquiavelo piensa que la *virtù* se adquiere sólo a través de la educación, por medio de la formación del carácter y la creación de hábitos. Pero sostiene esta idea en un mundo donde, por el surgimiento de unos nuevos modos de la producción económica y su consecuente universalización del trabajo como medio inevitable para la sobrevivencia, el tiempo dedicado a la formación del carácter pudo haber empezado a escasear dada la naciente, dinámica y compleja, economía mercantil y financiera que requería de nuevas disposiciones en los individuos para hacer eficiente la producción económica (De Roover, 1948 y 1963; Najemy, 2005 y 2006). Maquiavelo mismo confiesa en una de sus cartas que él no sabía sobre temas económicos y que tampoco le interesaba su estudio; que su tema y preocupación permanente era la política y el Estado (TO *–Lettere*: 1131-1132). Sin embargo, pese a esta declarada indiferencia parecía ya advertir que la crisis política de su tiempo, la pérdida de la *virtù*, estaba asociada con la fuerza de las pasiones despertadas por el naciente mundo económico. De esto hay suficiente evidencia en sus escritos y, tal vez, su frase más lapidaria al respecto es que “los hombres olvidan más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio” (TO *–Il Principe*: 282). Muy en el fondo las afirmaciones de Maquiavelo en torno a que, en su época, los hombres se han “afeminado”, que la *virtù* se ha perdido, pueden ser entendidas como un llamado de atención acerca de la crisis que se avecina por el cambio de enfoque que está teniendo la *educazione* de los ciudadanos, una educación que socava su libertad porque los somete a la servidumbre de los intereses privados: la salvación de su alma, de sus negocios y de su propiedad. No hay que olvidar a este respecto que Maquiavelo está situado en el origen de lo que va a ser la más profunda crisis del mundo moderno. Y que es, en ese contexto, donde se plantea la pregunta fundamental cuya respuesta está llamada, de todos modos, a favor o en contra, a resolver esa crisis: ¿cuáles son las *disposiciones* que se han de inculcar y promover en los ciudadanos para que estos puedan asegurar y mantener su libertad, pese a que ésta se encuentre permanentemente amenazada por la tendencia natural de los hombres hacia el disfrute y los goces personales?, ¿cuál es el tipo de educación compatible con la libertad y la autonomía de los ciudadanos?

La perspectiva de análisis que nos ofrece Maquiavelo sobre la formación ciudadana nos permite, de paso, tomar con precaución el postulado radical de ciertos pensadores liberales

que asumen que defender la idea de la formación ciudadana y la promoción de virtudes cívicas es un ataque y una amenaza directa a la libertad. Lo cierto es que, a cambio de un enfoque como el de Maquiavelo, la democracia liberal nos ha imbuido en un tipo de educación que privilegia no las buenas disposiciones morales sino las buenas disposiciones técnicas y productivas, es decir, un tipo de virtudes que privilegian al buen trabajador, al buen empresario, al buen artista, al buen profesional pero dejan de lado el sentido público que debe orientar esta autonomía y perfeccionamiento en el *hacer*. Haciéndolo la democracia liberal ha terminado por privilegiar el *hacer* sobre el *ser* y con eso lo que ha conseguido es disociar nuestra libertad ciudadana. Como sostiene Leo Strauss:

Tampoco podemos decir que la democracia haya encontrado una solución al problema de la educación. En primer lugar, lo que hoy recibe el nombre de educación normalmente no es una educación propiamente tal, como formación del carácter, sino preferentemente instrucción y adiestramiento. En segundo lugar, en el grado en que realmente no intenta la formación del carácter existe una peligrosa tendencia a identificar el buen ciudadano con el buen compañero, con el individuo que coopera, con el “buen chico”, supervalorando un sector concreto de las virtudes sociales y descuidando paralelamente aquellas otras que maduran, si es que no florecen, en privado, para no decir en soledad: enseñando a la gente a cooperar amigablemente con sus vecinos, aún quedan fuera del alcance de la educación los inconformistas, aquellos que llevan en su destino el permanecer solos y luchar solos, aquellos que son radicalmente individualistas (Strauss, 1988: 37-38).

[IV] *Una lección sobre el fenómeno de la corruzione*

La corrupción es vista hoy, de forma muy extendida, como un peligroso fenómeno que obstaculiza el desarrollo económico de los países e impide que los recursos del Estado puedan ser distribuidos de forma adecuada con el fin de superar los niveles de desigualdad e injusticia social que afectan a los sectores sociales más vulnerables. Además, como un fenómeno que alienta conductas delincuenciales y “fomenta la presencia de organizaciones violentas como la mafia” (Sen, 2000: 320). Básicamente, se la entiende como la trasgresión de las leyes e instituciones, o su manipulación, con el fin de lograr intereses de carácter personal. En fin, como un tipo de conducta que al privilegiar el interés particular no tiene reparos en atentar contra el interés público. Sin embargo, la manera común de entender la corrupción concentra el análisis más en el ámbito de las actividades y relaciones económicas, y sus implicaciones respecto de los logros de la sociedad en este nivel, que en

la corrupción misma en cuanto conducta y en sus implicaciones sobre el carácter del individuo y de la ciudadanía en general.

En contraste, Maquiavelo propone un enfoque ético-político para analizar la *corruzione*. En una formulación similar a la nuestra, asume que ésta se caracteriza por la tendencia de los ciudadanos a privilegiar su propio interés y, a causa de esto, por un tipo de disposición negativa hacia lo público que conduce a éstos a despreciar y a desafiar el interés de la comunidad. Con la consecuente reclusión en su interés privado y la práctica de un exacerbado egoísmo. Pero a diferencia del actual énfasis economicista, Maquiavelo está más preocupado por los efectos de la *corruzione* sobre el carácter y la libertad de los ciudadanos. De hecho una de sus hipótesis más importantes es que la *corruzione* implica un tipo de conducta que es capaz de erosionar profundamente el sistema de libertades que instituye la república y, en este mismo sentido, comprometer peligrosamente la libertad personal de los ciudadanos, acabar con su *virtù*. La *corruzione* es descrita por Maquiavelo, reiteradamente, como un sistema de prácticas sociales que tienen su origen en las pasiones humanas, especialmente en la *ambizione*, pero fundamentalmente en las disposiciones que los hombres tienen o han adquirido respecto de estas y en relación con el interés público. Desde este punto de vista, la *corruzione* es un específico y particular modo de obrar de los ciudadanos que socava la libertad, pues ella es la expresión de la dominación, de la falta de autonomía del individuo respecto de sus propias pasiones y de la servidumbre a que unos someten a otros por el afán que hay, en cada uno de ellos, de satisfacer sus apetitos más personales sin importar los medios empleados para tal fin. Por eso para Maquiavelo la *corruzione* es incompatible con la libertad, y por esa misma razón piensa que un pueblo libre es aquel que está libre de la *corruzione*. De ahí que sostenga que “un pueblo corrompido que ha alcanzado la libertad muy difícilmente se puede mantener libre” (TO – *Discorsi*: 101-102).

Muy en el fondo, Maquiavelo sostiene que la *corruzione* es producto de nuestra natural tendencia a auto-engañarnos en la deliberación acerca de cuáles son los mejores medios para realizar nuestros propios intereses, como, por ejemplo: el aceptar el soborno de los ciudadanos ricos que, con su poder, logran evitar que los ciudadanos detecten que, así, su

libertad está en peligro (Skinner, 2004: 167). Y, al tiempo, que ella está ligada a factores estructurales de las sociedades, como las desigualdades de tipo político, social y económico; desigualdades que ella necesita reproducir para poder perpetuarse. La *corruzione*, entonces, es un tipo de práctica que tiende a legitimarse con el razonamiento de que *otros han hecho lo mismo*, y consolidarse cuando se vuelve costumbre. Reproduciéndose y perpetuándose por medio de la observación y la imitación de las acciones de los otros. Por lo tanto ella entraña un círculo vicioso, tal como aparece evidenciado en el discurso que Maquiavelo pone en el *ciompo* de su *Istorie fiorentine*:

Y es que, si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis que todos aquellos que han alcanzado grandes riquezas y gran poder, los han alcanzado o mediante el engaño o mediante la fuerza; y, luego, para cubrir lo ilícito de esa adquisición, tratan de justificar con el falso nombre de ganancias lo que han robado con engaños y con violencias. Por el contrario, los que por poca prudencia o por demasiada estupidez dejan de emplear estos sistemas, viven siempre sumidos en la esclavitud y en la pobreza, ya que los siervos fieles son siempre siervos y los hombres buenos son siempre pobres. Los únicos que se libran de la esclavitud son los infieles y los audaces, y los únicos que se libran de la pobreza son los ladrones y los tramposos. Dios y la naturaleza han puesto todas las fortunas de los hombres en medio de ellos mismos, y éstas quedan más al alcance del robo que del trabajo y más al alcance de las malas que de las buenas artes (TO *Istorie fiorentine*: 701).

Lo más llamativo de estas palabras del *ciompo* es el contraste que establecen entre lo que bien podríamos llamar el *ciudadano corrupto* y el *buen ciudadano*. El primero posee como cualidades la infidelidad, la audacia y el robo, y lo acompañan la riqueza y el poder. El segundo se caracteriza por su “poca prudencia o por su demasiada estupidez”–“*per poca prudenza o per troppa sciocchezza*”– y por su trabajo, y lo acompañan siempre la esclavitud y la pobreza. Según el *ciompo*, el buen ciudadano no es exitoso, socialmente hablando, a diferencia del ciudadano corrupto. Y la única opción que tiene para lograr el éxito social es imitar la conducta de su contrario. No hay que perder de vista que la *corruzione* así entendida implica, según Maquiavelo, un específico momento de la dialéctica del bien y el mal en el cual el *vizio* se convierte en *virtù* y la *virtù* en *vizio*. Es decir, una circunstancia en la cual las coordenadas desde donde los hombres definen qué es lo *bueno* cambian dramáticamente, haciendo que el *vizio* desplace a la *virtù*, la haga

colapsar, generando un cambio en las costumbres e introduciendo nuevos hábitos que hacen que los ciudadanos empiecen a obrar en consonancia con ellos y sean incapaces de actuar de otro modo. De esta manera, la *corruzione* se propaga y hace metástasis en la comunidad política.

Para Maquiavelo resulta evidente que la *corruzione* es un sistema de costumbres que obstaculiza el desarrollo económico de los Estados. Para persuadirnos de ello argumenta que “es fácil conocer de dónde nace en los pueblos esta afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad” (TO –*Discorsi*: 148). No obstante, la “afición a vivir en libertad” – “*affezione del vivere libero*”– implica una disposición favorable del ciudadano hacia el “bien común” –“bene comune”–, ya que es éste, y no el “bien particular” –“*il bene particolare*”–, “el que hace grandes a las ciudades” (TO –*Discorsi*: 148). Claro está, el impacto sobre el desarrollo económico no es el único argumento que Maquiavelo esgrime para advertirnos de las serias amenazas y peligros que nos acechan cuando los ciudadanos carecen de una buena disposición hacia el bien común. Maquiavelo se esfuerza por señalar los efectos negativos de la *corruzione* sobre la propia autonomía y el carácter de los ciudadanos, sobre su libertad y su capacidad de agencia –su *virtù*– para participar en el orden social en el que viven y, con base en esa participación, ayudar a mejorarlo. El efecto más negativo de la *corruzione*, entonces, es que nos incapacita para ser libres, para vivir en libertad y para estar dispuestos a defender este estilo de vida de cualquier amenaza. Y esto en razón de que nos hace dóciles para la servidumbre y para la dominación, y nos convierte en instrumentos fáciles en manos de los que detentan y ejercen el poder en sus distintas manifestaciones. En síntesis, Maquiavelo explica la *corruzione* en términos de una distorsión moral causada por un errado razonamiento sobre la relación entre *medios* y *fines*. De lo que se desprende que un ciudadano corrupto es aquel que está auto-engañado en la comprensión de esa relación, y una sociedad corrupta es aquella que lo está respecto de ella misma y, por ende, está en contradicción consigo misma.

La urgencia de la pregunta de Maquiavelo sobre cómo “en las ciudades corrompidas, se puede mantener un Estado libre, si existe, o establecerlo, si no existe” (TO –*Discorsi*: 102-

103) se impone, así, como un problema fundamental para cualquier sociedad y, por tanto, para la ciencia política y la filosofía política. Más aún, teniendo en cuenta que el trámite adecuado del natural *conflicto*, presente en cualquier sociedad, se puede frustrar o conducir a malos resultados si esa sociedad es víctima de las malas costumbres ciudadanas. Maquiavelo nos advierte que en las sociedades en las que hay *corruzione* el conflicto político y social tiende a degradarse y, en vez de producir buenas leyes e instituciones, es causa de odios, rencores, resentimientos, más desigualdades, acciones ilegales, exilios, venganzas, violencias y crueldades entre los ciudadanos. Por eso la tarea urgente que se le impone a la ciudadanía es evitar, primordialmente, la *corruzione* y, sobre todo, prevenirla para que el conflicto pueda ser llevadero y producir buenos resultados. Ya sabemos que Maquiavelo nos pide que para llevar a cabo esta tarea confiemos en la *educazione*, como él la entiende, y en los distintos recursos a través de los cuales ella se puede ofrecer a los ciudadanos para que transformen sus costumbres.

A propósito de esta comprensión de Maquiavelo de la *corruzione* como una distorsión moral y un auto-engaño, Giuseppe Prezzolini, sirviéndose de los planteamientos antropológicos de Maquiavelo, pero sin confesarlo, redactó en 1921 un *Codice della vita italiana* en el cual describió el carácter nacional de los italianos (1923). De acuerdo con Prezzolini “los ciudadanos italianos se dividen en dos categorías: *i furbi e i fessi*” (1923). Estos dos términos –*furbo* y *fesso*– no tienen una definición propia y son, por lo tanto, intraducibles. Sin embargo, Prezzolini los describe de la siguiente manera:

[...] si uno paga el tiquete completo para el tren, no entra gratis al teatro; no tiene un tío comendador, un amigo de la esposa poderoso en la rama judicial o en la educación pública, etc.; no es masón o jesuita; declara al agente de impuestos su verdadera renta; mantiene la palabra dada aun a costa de perder, etc., este es un *fesso*. Los *furbi* nunca usan palabras claras. Los *fessi* algunas veces. No se debe confundir al *furbo* con el inteligente. El inteligente es a menudo un *fesso* también. [...] El que sabe es un *fesso*. El que arriesga sin saber es un *furbo*. [...] Los *fessi* tienen principios. Los *furbi* solamente fines. Deber: es aquella palabra que se encuentra en las oraciones solemnes de los *furbi* cuando quieren que los necios *fessi* trabajen para ellos. Italia sale adelante gracias a que existen los *fessi*. Los *fessi* trabajan, pagan, se arruinan. Quién se hace a la fama de sacar adelante a Italia son los *furbi* que no hacen nada, gastan y se la gozan. El *fesso*, en general, es estúpido.

Si no fuera estúpido habría sacado del camino a los *furbi* desde hace tiempo. El *fesso*, en general, es inculto por estúpido. Si no fuera estúpido, entendería el valor de la cultura para cazar a los *furbi*. [...] El *fesso* se interesa por el problema de la producción de riqueza. El *furbo* sobre todo por aquello de la distribución (Prezzolini, 1923: 12).

Y a reglón seguido agrega que:

El italiano tiene un culto tal por la *furberia*, que llega incluso a la admiración de aquellos que la utilizan en su perjuicio. El *furbo* está en alza en Italia no sólo por su propia *furberia*, sino por la reverencia que el italiano, en general, tiene de la *furberia* misma, a la cual apela principalmente para la reconquista y para la venganza. En la familia, en la escuela, en las profesiones, el ejemplo y la doctrina corriente –que no se encuentra en los libros– enseñan los sistemas de la *furberia*. La víctima se lamenta de la *furberia* que la ha golpeado, pero en su corazón se promete aprender la lección para otra ocasión. La desconfianza de los humildes que se encuentra en casi toda Italia, es precisamente el efecto de un secular dominio de los *furbi*, contra los cuales la estupidez de la mayoría se ha ido acorazando de una corteza de silencio y obtusa sospecha, no suficiente, sin embargo, para ponerlos a salvo de los permanentes engaños de estos (Prezzolini, 1923: 12).

Estas dos categorías de ciudadanos de las que habla Prezzolini copian muy bien las palabras que Maquiavelo pone en boca del *ciompo* para describir lo que él denomina, en su época, una sociedad corrupta y la lógica que gobierna las relaciones entre los individuos en ella. En un mundo así tanto el *furbo*, o sea el victimario, como el *fesso*, es decir, la víctima de la *furberia*, están corrompidos; pues la *corruzione* requiere de la existencia de los dos y de una coordinación entre las acciones de uno y otro. Lo cual explica que la *corruzione* es un perfecto sistema de cooperación entre la *audacia* de unos y la *estupidez* de otros. Puede resultar sorprendente que, a distancia de más de cinco siglos, la manera como Maquiavelo entiende y explica la *corruzione* siga siendo tan actual que Prezzolini se valga de ella sin citar al autor y, pese a eso, se evidencie fácilmente que es el eco de la voz del florentino el que resuena a través de sus palabras. Aun así, lo más inquietante es que la *furberia* siga estando en alza en ciertas sociedades más que en otras, y que sea tan apreciada por los ciudadanos que pertenecen a ellas. Esto no puede ser más que un evidente síntoma de que en las sociedades, donde la *furberia* se ha entronizado, la corrupción se ha vuelto la norma de la vida social. Pues, en una sociedad corrupta hay una mayor disposición a apreciar al

ciudadano *furbo* que al ciudadano honesto, y esto resulta ser así porque en una sociedad dominada por la *furberia* el restante de los ciudadanos que no son *furbi* no son más que *fessi* –por acción, complacencia o por su silencio–. Dada esta compleja encrucijada que plantea la *corruzione*, Maquiavelo a veces se ve tentado a sugerirnos que el mejor remedio es combatir la *furberia* con la *furberia*. Pero él mismo sabía, tenemos evidencia de eso, que esa no era la solución sino, antes bien, la radicalización de un círculo vicioso. Haciendo caso omiso de esa recomendación de Maquiavelo, que no es para nada elogiosa, debemos volver la mirada hacia la otra solución que él nos sugirió, es decir, hacía a la educación como un medio valioso para hacer que los ciudadanos recuperen la autonomía de su obrar, y su capacidad de agencia para hacer de su orden social un mundo mejor.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nicolás Maquiavelo

- *Tutte le opere* [1971], a cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni editore.
- *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* [1987]. Madrid: Alianza editorial.
- *El Príncipe* [1993]. Traducción y notas de Lelio Fernández. Colombia: Editorial Norma.
- *Historia de Florencia* [1979]. Madrid: Editorial Alfaguara.
- *Escritos políticos breves* [1991]. Madrid: Editorial Tecnos.
- *El arte de la guerra* [1988]. Madrid: Editorial Tecnos.
- *Epistolario* [1998]. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía auxiliar

- Albertoni, E. [1986], *Historia de las doctrinas políticas en Italia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, Louis [2004], *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Editorial Akal.
- Anderson, Perry [1998], *El Estado absolutista*. México: Siglo veintiuno editores.
- Arendt, Hannah [1995], “Comprensión y política”, en: *De la historia a la acción*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Arendt, Hannah [2003], *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Aristóteles [1993], *Política*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Aristóteles [2000], *Ética Nicomaquea*. México: Editorial Porrúa.
- Aron, Raymond [1997], *Estudios políticos*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Austin, John Langshaw [1962], *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Badillo, O’Farrell, Pablo [2007], “Libertad y libertades en Quentin Skinner”. En: Bocado, Crespo, Enrique (editor) [2007], *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Pp. 275-303. Madrid: Editorial Tecnos.

- Barbaro, Francesco [1535], *Francisci barbari patricii Veneti, oratorisque clarissimi De re oxoria libri duo*. Salamanca: Universidad de Salamanca Fondo Antiguo.
- Baron, Hans [1955], *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press.
- Barthes, Roland [1977], *Image-Music-Text*. Glasgow: Fontana.
- Barthes, Roland [1979], "From Work to Text". Pp. 73-78. In: Harari, Josué (comp.), *Textual Strategies*. Ithaca.
- Beardsley, Monroe C [1992], "The Authority of the Text". Pp. 24-40. In: Iseminger, Gary (comp.), *Intention and Interpretation*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bellah, Robert Neelly [2008], *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.
- Berlin, Isaiah [2000], "The Originality of Machiavelli". In: Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah [2012], "Dos conceptos de libertad". En: Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*. Pp. 205-255. Madrid: Alianza Editorial.
- Bermudo, José Manuel [1994], *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Black, Robert [1987], "The new laws of history". In: *Renaissance Studies*. Volume 1, Issue 1, pp. 126-156.
- Bloch, Marc [1982], *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloom, Allan [1980], "The Study of Texts". In: *Political Theory and Political Education*. Pp. 113-138. Princeton: Princeton University Press.
- Bloom, Harold [2001], *Shakespeare. La invención de lo humano*. Bogotá: Editorial Norma.
- Bobbio, Norberto [1997], *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Bock, Gisela [1990], "Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*", pp. 181-201. In: Bock, Gisela; Skinner, Quentin and Viroli, Maurizio (Edited by), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Boucher, David [1984], “The Denial of Perennial Problems: The Negative Side of Quentin Skinner’s Theory”. In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. May and September, Volume 12, Numbers 2 and 3.
- Brucker, Gene A. [1962], *Florentine Politics and Society 1343-1378*. Princeton: Princeton University Press.
- Brucker, Gene A. [1968], “The Ciompi Revolution”. In: Rubinstein, Nicolai (ed.), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, pp. 314-356. London: Faber.
- Brucker, Gene A. [2005], *Living on the Edge in Leonardo’s Florence*. Berkeley: University of California Press.
- Burckhardt, Jacob [1985], *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Butterfield, Herbert [1957], *George III and the Historians*. London: Collins.
- Cabrini, Anna Maria [1985], *Per una valutazione delle Istorie fiorentina del Machiavelli. Note sulle fonti del Secondo Libro*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Cabrini, Anna Maria [2010], “Machiavelli’s Florentine Histories”. Pp. 128-143. In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*. New York: Cambridge University Press.
- Cadoni, G. [1978], “Machiavelli teorico dei conflitti sociale”, *Storia e política*, 17, pp. 197-220.
- Casanova, Julián [1991], *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cassirer, Ernst [1961], *The Myth of the State*. Yale: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst [2000], *The Individual And the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Cicerón, Marco Tulio [1998], *Sobre la República*. Madrid: Editorial Planeta DeAgostini.
- Chabod, Federico [1994], *Escritos sobre Maquiavelo*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Constant, B. [1988], “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en: *Del espíritu de conquista*. Madrid: Editorial Tecnos.

- Constant, Benjamin [2010], *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Madrid: Katz Editores.
- Contarini, Gasparo [1950], *Della republica et magistrato di Venetia*. Venetia: Biblioteca Regia Monacensis.
- Croce, Benedetto [1994], *Etica e política*. Roma: Adelphi.
- Davidson, Donald [1984], “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, J. C. [1985], *Utopía y la sociedad ideal* (Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700). México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- De Grazia, Sebastián [1994], *Machiavelli in Hell*. New York: Vintage Books.
- De Roover, Raymond [1948], *The Medici Bank. Its Organization, Management, Operations, and Decline*. New York: New York University Press.
- De Roover, Raymond [1963], *The Rise and Decline of The Medici Bank 1397-1494*. Massachusetts: Harvard University Press.
- De Rotterdam, Erasmo [2000], *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Derrida, Jacques [1976], *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- De Sanctis, Francesco [1965], *Storia della letteratura italiana*. Pp. 246 – 273. Firenze: Editore Salani.
- Dionisotti, Carlo [1980], *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*. Turin: Einaudi.
- Dow, Christine [2013], “Virtu and Institutionalized Conflict in Machiavellian Politics”. *American Dialectic*, Vol.3, No 2/3, pp. 173-200.
- Dunn, John Mountfort [1991], “La libertad como valor político sustantivo”, en: Ryan, Tugendhad, Dunn y otros, *El liberalismo como problema*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Durkheim, Emile [1982], *La división del trabajo social*. Madrid: Editorial Akal Universitaria.
- Elton, Geoffrey Rudolph [1967], *The Practice of History*. London: Fontana Press.

- Falco, Maria J. [2004], *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Femia, Joseph V. [2004], *Machiavelli Revisited*. Great Britain: The University of Wales Press.
- Fernández, Lelio [1993], “Maquiavelo y *El Príncipe*”, en: Maquiavelo, *El Príncipe*. Colombia: Editorial Norma.
- Fioravanti, Maurizio [2001], *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fish, Stanley [1980], *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. London: Cambridge University Press.
- Fontana, Josep [1982], *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Foucault, Michel [1979], “What is an Author”. Pp. 141-160. In: Harari, Josué (comp.), *Textual Strategies*. Ithaca.
- Franceschi, Franco [2005], “The Economy: Work and Wealth”. Pp. 124-144. In: Najemy, John M., *Italy in the Age of the Renaissance 1300-1550. The Short Oxford History of Italy*. New York: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg [1975], *Truth and Method*. New York: Seabury Press.
- Garin, Eugenio [1981], *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*. Madrid: Editorial Taurus.
- Garosci, Aldo [1973], *Le Istorie fiorentine del Machiavelli*. Torino: Chiappichelli.
- Garver, Eugene [2003], “After *Virtù*: Rhetoric, Prudence, and Moral Pluralism in Machiavelli”, pp. 67-97. In: Hariman, Robert (edited by), *Prudence. Classical virtue, postmodern practice*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gautier-Vignal, Louis [1978], *Maquiavelo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giannotti, Donato [1974], *Lettere italiane*. Milan: Marzorati.
- Giannotti, Donato [2011], *Della Repubblica Fiorentina*. Roma: Aracne.
- Gilbert, Felix [1984], *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*. New York: W. W. Norton.

- Gilbert, Felix [1986], “Machiavelli: The Renaissance of the Art of War”. Pp. 11- 31. In: Paret, Peter (edited by), *Makers of Modern Strategy. From Machiavelli to the Nuclear Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Graham, Keith [1981], “Illocution and Ideology”. In: Mepham, John and Ruben, David Hillel, *Issues in Marxist Philosophy: Social and Political Philosophy*. Sussex: The Harvester Press.
- Graham, Keith [1988], “How Do Illocutionary Descriptions Explain?”. In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. London: Cambridge.
- Gramsci, Antonio [1984], *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Guicciardini, Francesco [2006], *Historia de Florencia, 1378 – 1509*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Hacker, Andrew [1954], “Capital and Carbuncles: the Great Books Reappraised”. In: *American Political Science Review*, 48, pp. 775-786.
- Hannaford, I [1967], “Machiavelli’s Concept of *Virtù* in the Prince and the Discourses Reconsidered”. *Political Studies*, Vol. XX, No 2, pp. 185-189.
- Hare, Richard Mervin [1952], *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Harris, Ian [2012], “Berlin y sus críticos”. En: Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*. Pp. 391-408. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F [1972], *La Constitución de Alemania*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Hernández, Andres [2008], *El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre la libertad, ciudadanía y democracia*. Bogotá: Cider, Universidad de los Andes.
- Hill, Christopher [1986], *People and Ideas in 17-th Century England*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Hipócrates [1995]. *Juramento hipocrático. Tratados médicos*. España: Editorial Planeta DeAgostini.
- Hobbes, Thomas. [1997], *El Leviatán*. Barcelona: Editorial Altaya.

- Huizinga, Johan [1992], *El concepto de historia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Hulliung, Mark [1983], *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.
- Huntington, Samuel [1990], *El orden en las sociedades políticas en cambio*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Iser, Wolfgang [1972], “The Reading Process: A Phenomenological Approach”. In: *New Literary History*, 3, p. 279-299.
- Kahn, Victoria [1994], *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Emmanuel [1992], *Filosofía de la historia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- King, Ross [2007], *Machiavelli. Philosopher of power*. New York: Harper Collins Publishers.
- Koselleck, Reinhart [1993], *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Koselleck, Reinhart [2012], *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kulkarni, Mangesh [2012], “Text and Context: Methodological Debates in the Study of Political Thought”. In: *CAS Occasional Paper Series*, No 5. Pune: Centre for Advanced Studies University of Pune.
- Landon, William J. [2005], *Politics, Patriotism and Language*. New York: Peter Lang.
- Lantschner, Patrick [2009], “The ‘Ciompi Revolution’ Constructed: Modern Historians and the Nineteenth-Century Paradigm of Revolution”. *Annali di Storia di Firenze*, IV, pp. 277-297.
- Larivaille, Paul [1990], *La vida cotidiana en la Italia de Maquiavelo*. España: Editorial Temas de Hoy.
- Lefort, Claude [2004], *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Lefort, Claude [2010], *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.

- Livio, Tito [1998], *Historia de Roma desde su fundación*. España: Editorial Planeta-DeAgostini.
- Locke, John [1997], *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Editorial Porrúa.
- Lovejoy, Arthur [1960], *The Great Chain of Being*. New York: Torchbook.
- Lukes, Steven [1973], “On the Social Determination of Truth”. In: Horton Robin and Finnegan, Ruth (eds.), *Modes of Thought: essays on thinking in Western and non-Western societies*. London: Faber and Faber.
- MacCallum, Gerald, C. Jr, [1967], “Negative and Positive Freedom”. In: *The Philosophical Review*, Volume 76, Issue 3 (Jul.), 312-334.
- McCormick, John P. [2006], “Tempering the Grandi’s Appetite to Oppress. The Dedication and Intention of Machiavelli’s Discourses”. Pp. 7-29. In: Kahn, Victoria; Saccamano, Neil and Coli, Daniela (Edited by), *Politics the Passions 1500-1850*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- MacDonald, Graham and Pettit Philip [1980], *Semantics and Social Science*. London: Routledge.
- Macpherson, Crawford Brough [2003], *La democracia liberal y su época*. Madrid: Editorial Alianza.
- Macpherson, Crawford Brough [2010], *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Mansfield, Harvey, Claflin [1998], *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: Chicago University Press.
- Mansfield, Harvey, Claflin [2001], *Machiavelli’s New Modes and Orders. A Study of the Discourses in Livy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansfield, Harvey, Claflin [2011], *A Student’s Guide to Political Philosophy*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Marcina, Vesna [2004], “Machiavelli, Civic Virtue, and Gender”. Pp. 309-336. In: Falco, Maria J. [2004], *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Martelli, M. [1971], “Il buon geométra di questo mondo”, en: Machiavelli, *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni editore.

- Marx, Karl [1970], *Tesis sobre Feuerbach: y otros escritos filosóficos*. México: Ediciones Grijalbo.
- Masters, Roger D. [1998], *Fortune is a River: Leonardo da Vinci and Niccolò Machiavelli's Magnificent Dream to Change the Course of Florentine History*. New York: Free Press.
- Meinecke, Friedrich. [1959], *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Namier, Lewis Bernstein [1961], *England in the Age of the American Revolution*. London: Palgrave Macmillan.
- Najemy, John M. [2005], *Italy in the Age of the Renaissance 1300-1550. The Short Oxford History of Italy*. New York: Oxford University Press.
- Najemy, John [2006], *A History of Florence 1200-1575*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Najemy, John [2010], "Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy". Pp. 96-111. In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*. New York: Cambridge University Press.
- Najemy, John [2010a], "Introduction". Pp. 1-13. In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*. New York: Cambridge University Press.
- Nederman, Cary J. and Morris, Martin [2004], "Rhetoric, Violence, and gender in Machiavelli". Pp. 267-285. In: Falco, Maria J. [2004], *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Nietzsche, Friedrich. [1983], *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Oakeshott, Michael [1998], *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Oppenheim, Felix [1987], *Conceptos políticos: una reconstrucción*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Papacchini, Angelo [1993], "Virtud y fortuna en Maquiavelo". En: Maquiavelo, *El Príncipe*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.
- Paruta, Paolo [1975], *Discorsi politici*. Florencia: Monzani.
- Pettit, Philip [1999], *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- Pico Della Mirandola, Giovanni [2008], *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Pitkin, Hanna Fenichel [1999], *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Platón [1998], *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Platón [1991], *Las leyes. Epinomis. El político*. México: Editorial Porrúa.
- Pocock, John Greville Agard. [1975], *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pocock, John Greville Agard [1985], “Virtues, rights and Manners: A Model for Historian of Political Thought”. In: Pocock, John Greville Agard, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John Greville Agard [1989], *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Cambridge University Press.
- Pocock, John Greville Agard [2009], *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John Greville Agard [2010], “Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history”. In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*. New York: Cambridge University Press.
- Polibio [1999], *Historias*. Madrid: Planeta DeAgostini.
- Popper, Karl Raimund [1962], *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Prezzolini, Giuseppe [1923], “Codice della vita italiana”. *Quaderni della voce* (serie III, No 45). Firenze.
- Prezzolini, Giuseppe [1968], *Maquiavelo*. Barcelona: Editorial Pomaire.
- Price, Russell [1973], “The Senses of Virtù in Machiavelli”. In: *European History Quarterly*, No. 3, pp. 315-345.
- Putnam, Robert [1993], *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

- Quintiliano, Marco Fabio [1916], *Instituciones oratorias*. Madrid: Imprenta de Perlado Páez y Compañía.
- Rabasa, Emilio [2011], “La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica. En: *En-claves del pensamiento*, año V, Núm. 9, enero - junio.
- Rahe, Paul [1994], *Republics Ancient and Modern*, Volume I and II. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Rawls, John [1979], *Teoría de la justicia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John [1996], *Liberalismo político*. Colombia: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John [1996a], *Sobre las libertades*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rehorn, Wayne [1988], *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Men*. Ithaca: Cornell University Press.
- Renaudet, Augustin [1965], *Maquiavelo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Richardson, B. [1971], “Notes on Machiavelli's sources and his treatment of the rhetorical tradition”. In: *Italian Studies*, 26, pp. 24-48.
- Ricoeur, Paul [1981], “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”. In: *New Literary*, 5, pp. 91-117.
- Ricoeur, Paul [1981a], *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridolfi, Roberto [1963], *The Life of Niccolo Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roche, Michael [1996], *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Sabine, George [1949], *A History of Political Theory*. London: George G. Harrop & Co. Ltd.
- Salustio, Cayo Crispo [2001], *La conjuración de Catilina: guerra de Jugurta*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sasso, Gennaro [1980], *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero político*. Bologna: Società editrice il Mulino.

- Savonarola, Girolamo [1965], “Trattato sul governo di Firenze”. En: *Prediche sopra Aggeo e Trattato del reggimento della città di Firenze*. Roma: Belardetti.
- Saxonhouse, Arelene W. [2004], “Women as Men, Men as Women, and the Ambiguity of Sex”. Pp. 93-116. In: Falco, Maria J. [2004], *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schmitt, Carl [2002], *El concepto de lo político*. Madrid: Editorial Alianza.
- Sen, Amartya [2000], *Desarrollo y libertad*. México: Editorial Planeta.
- Silva, Vega, Rafael [2012], “La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el *revival* del republicanismo”, pp. 69-101. En: Silva, Vega, Rafael; Milanese, Juan Pablo y Rouvinski Vladimir, *Desafíos para la democracia y la ciudadanía*. “Colección el Sur es Cielo roto”. Cali: Editorial Universidad Icesi.
- Silva, Vega, Rafael [2014], “La lectura de Foucault sobre *El Príncipe* de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad”. En: *Estudios Políticos*, pp. 35-54, No. 44. Medellín: Instituto de Estudios Políticos Universidad de Antioquia.
- Skinner, Quentin [1978], *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [1984], *Maquiavelo*, Alianza editorial, Madrid.
- Skinner, Quentin [1988], “Political Philosophy”, pp. 389-452. In: Schmitt, Charles B.; Skinner, Quentin and Kessler, Eckhard, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [1990], “La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en: R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (compiladores), *La filosofía en la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Skinner, Quentin [1995], “Las ciudades-repúblicas italianas”, en: Dunn, John, *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C – 1993 d.C)*. Barcelona: Editorial Tusquest.
- Skinner, Quentin [1996], “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, en: *La política*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- Skinner, Quentin [2000], *Machiavelli a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin [2002a]. *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [2002b]. *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [2002 c], “Classical Liberty and the Coming of the English Civil War”, pp. 22-28. In: Gelderen, Martin van and Skinner, Quentin, *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume II. The values of Republicanism in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [2003], *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Skinner, Quentin [2003a], “States and the Freedom of citizens”, pp. 11-27. In: Skinner, Quentin and Stråth, Bo, *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [2003b], *Liberty before Liberalism*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin [2004], *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*, pp. 160-212. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruch [1986], *Tratado político*. Madrid: Editorial Alianza.
- Strauss, Leo [1952], *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, III: The Free Press.
- Strauss, Leo [1958], *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo [1971], “Philosophy as rigorous science and political philosophy”. Pp. 1 - 9. In: *Interpretation. A journal of political philosophy*. Volume 2, issue I. New York: Queens College of the City University of New York.
- Strauss, Leo and Cropsey, Joseph [1963], *The History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo [1988], *What is Political Philosophy? And other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.

- Strauss, Leo [1989], *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, Leo [2007], *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Struever, Nancy [1992], *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles [1988], “The Hermeneutics of Conflict”. In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles Margrave [2005], “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”. En: Taylor, Charles Margrave, *La libertad de los modernos*. Pp. 257 a 281. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Tocqueville, Alexis [1994], *La democracia en América*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Tully, James (comp.) [1988], *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Tully, James [1988], “The pen is a mighty sword: Quentin Skinner’s analysis of politics”. In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Vergerio, Pier Paolo [1963], *On Good Manners*. New York: The Hambledon Press.
- Villari, Pasquale [1984], *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Villoro, Luis [1998], *El poder y el valor*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Viroli, Maurizio [1998a], *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio [1998b], *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Viroli, Maurizio [2010], *Machiavelli’s God*. Princeton: Princeton University Press.
- Viroli, Maurizio [2013], *La redenzione dell’Italia. Saggio sul Principe de Machiavelli*. Bari: Editori Laterza.
- Viroli, Maurizio [2014], *Redeeming The Prince. The Meaning of Machiavelli’s Masterpiece*. Princeton: Princeton University Press.

- Walzer, Michael [2004], *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, ediciones Antonio Machado Libros, Intervenciones, La balsa de la Medusa 143, Madrid.
- Weber, Max [1997], *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max [2006], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max [1995], *El científico y el político*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Weldon, Thomas Dewar [1960], *The Vocabulary of Politics*. Great Britain: Penguin Books.
- Whitfield, John Humphreys [1965], *Machiavelli*. New York: Russell and Russell.
- Williams, Raymond [1983], *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Wimsatt, William K. Jr. and Beardsley, Monroe C. [1946], “The Intentional Fallacy”. In: *The Sewanee Review*, Vol. 54, No. 3 (Jul. – Sep.), pp 468-488. The Johns Hopkins University Press.
- Wittgenstein, Ludwig [1958], *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wolin, Sheldon [1960], *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown.
- Wood, Neal [1967], “Machiavelli’s Concept of *Virtù* Reconsidered”. *Political Studies* 15: 159-172.
- Zorzi, Andrea [2005], “The popolo”, pp. 145-164. In: Najemy, John M., *Italy in the Age of the Renaissance 1300-1550. The Short Oxford History of Italy*. New York: Oxford University Press.
- Zuckert, Michael P. [1985], “Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner’s Method”. In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. September, Volume 13, Number 3.