NICOLÁS MAQUIAVELO
A 500 AÑOS DE *EL PRÍNCIPE*

Samuel Schmidt
Antonio Hermosa
COORDINADORES

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

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

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Mtro. José Alfonso Esparza Ortiz
Rector

Dr. René Valdiviezo Sandoval
Secretario General

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

Dra. Ana María Dolores Huerta Jaramillo
Directora de Fomento Editorial

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

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

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

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

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

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

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

Índice

— 7 —
Presentación
Samuel Schmidt

— 11 —
Introducción
Antonio Hermosa Andújar

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

— 45 —
Lo que le debemos a Maquiavelo
José Fernández Santillán

— 59 —
Descodificando a Maquiavelo
Daniela Coli

— 99 —
Nicolás Maquiavelo y la "monarquía del Turco"
Giorgio E. M. Scichilone

— 143 —
El Príncipe y las leyes de la política
Antonio Hermosa Andújar

— 179 —
Nicolás Maquiavelo: la política como arte de lo imposible
Ramón Máiz

— 241 —
El Príncipe maquiaveliano: entre la ambición y la técnica
Esteban Anchustegui Igartua

— 267 —
Maquiavelo: una teoría política para la gobernabilidad
Jadson Tavares de Jesus

— 301 —
El otro Maquiavelo: la dimensión simbólica de la política
César Cansino

Presentación

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

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

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

y papas de la propia familia, con una corte de los mejores arquitectos, pintores, escultores y científicos italianos, donde un fraile ferrarés con sus apocalípticas previsiones sobre Florencia, descrita como una nueva Sodoma y Gomorra, contribuyó, luego de la muerte de Lorenzo, a la expulsión de los Medici, es ciertamente un observatorio fascinante para los historiadores del país. El propio Maquiavelo asumió el cargo de secretario pocos días después de la quema de Savonarola, y no han faltado las controversias en torno al fin del fraile, por el que jamás mostró simpatía en sus escritos.[84] Probablemente, sin la Florencia renacentista, con sus grandes banqueros, artistas famosos en todo el mundo, con frailes apocalípticos que terminaron en la hoguera, sus conjuras y sus esplendores, tampoco la fascinación ejercida por Maquiavelo habría sido la misma.

[84] *Cfr.* S. Bertelli, "Machiavelli and Soderini", *Renaissance Quarterly*, vol. 28, núm. 1, primavera 1975, pp. 1-16.

Nicolás Maquiavelo y la "monarquía del Turco"*

Giorgio E. M. Scichilone
Universidad de Palermo

El miedo al Turco en el mundo maquiaveliano

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

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

* Traducción del italiano de Antonio Hermosa y César Cansino.

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

que alcanzará su punto culminante con la caída de la segunda Roma, Constantinopla.

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

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

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

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

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

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

En consecuencia, esta pesadilla angustiaba a Europa, después que Mahoma II había conquistado, en 1453, Constantinopla, cuyo nuevo nombre será una consagración de la nueva potencia mundial: Estambul, *ein ten polin*, "la ciudad por excelencia". No podía existir espanto más grande para el Occidente cristiano que asistió impotente a la caída de la capital del imperio de Oriente, reproduciendo aquel sentido de turbación que el mundo había sufrido un milenio antes por el Saqueo de Roma por parte de los visigodos de Alarico:

> ... perchè questo medesimo anno (1453) —leggiamo nelle *Istorie Fiorentine*— Maometto Gran Turco aveva preso Gostantinopoli e al tutto la Grecia insignoritosi. Il quale acquisto sbigottì tutti i cristiani, e più che ciascuno altro i Viniziani e il papa, parendo a ciascuno già di questi sentire le sue armi in Italia.[6]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[9] L. Perini, "El pensamiento político desde Maquiavelo hasta la razón de Estado", en N. Tranfaglia y M. Firpo (eds.), *La historia*, vol. IV; *La edad moderna*, Turín, Utet, 1986, p. 844.

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

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

La contraposición Oriente-Occidente en el humanismo cristiano hasta *El Príncipe*

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

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

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

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

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

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

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

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

[13] *Cfr.* N. Bobbio, *Despotismo*, en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (eds.), *Diccionario de política* (1983), Milán, TEA, 1990, pp. 320-321.

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

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

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

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

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

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

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

Colombaria [1950], vol. XVI, pp. 56-104); véase también M. Riedel, "Aristotelismo y humanismo". A la recepción de la "*Política*" de Aristóteles al comienzo de la Edad Moderna, en *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y sobre el lenguaje político de la filosofía moderna* (1975), trad. italiana de F. Longato, Boloña, Il Mulino, 190, pp. 133-152; G.C. Garfagnini, "Maquiavelo y la filosofía medieval", en *Cultura y escritura de Maquiavelo*, Actas de la Conferencia de Florencia-Pisa, 27-30 octubre 1997, Roma, Salerno, 1998, pp. 63-80; y los primeros capítulos del libro de G. Cambiano, *"Polis". Un modelo para la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 3-132.

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

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

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

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

> Ma se noi esaminiamo bene le sentenzie e ragioni delli sapienti così filosofi naturali come teologi, cognosceremo chiaramente che, considerata la natura di questo popolo, non li conviene tale governo. Però che dicono tale governo convenirsi alli popoli che sono di natura servile, come quelli che mancano di sangue, o di ingegno, o dell'uno e dell'altro [...]; e quelli che hanno ingegno, ma mancan di sangue, essendo pusillanimi, si lascian facilmente sottomettere a un solo principe e quietamente vivono sotto quello, come son li popoli orientali, e molto più quando mancassino in l'una e l'altra parte. Ma li popoli che sono ingegnosi e abundano di sangue e sono audaci, non si possono facilmente reggere da uno, se lui non li tiranneggia; perchè continuamente, per lo ingegno, vanno machinando insidie contra il principe, e per la loro audacia facilmente le mettono in esecuzione, come si è visto sempre in Italia, la quale sappiamo per esperienza dei tempi passati insinuo al presente, che non ha mai potuto durare sotto el reggimento di uno principe: anzi vediamo che, essendo piccola provincia, è divisa quasi in tanti principi quante sono le città, le quali non stanno quasi mai in pace.[19]

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

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

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

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

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

Como es sabido, Erasmo dedicó su obra de literato a la execración de las guerras, hasta confutar la doctrina católica que bajo determinadas condiciones las justificaba, aunque parece que termina por admitir, no sin la consabida prudencia, aquellas contra los turcos.[23] Al sostener la primera idea y la segunda posibilidad, en el *Lamento de la paz* aparece una afirmación que sutilmente liga el concepto de "tirannide" (oriental) al de su intrínseca impiedad religiosa:

> Aggiungerò —cosa che potrà sembrare ancora più incredibile— che gli spiriti del male (*impii spiritus*), primi operatori un tempo e ancor oggi della frattura fra il cielo e l'umanità, sono pur uniti da un accordo reciproco e, per bieca che sia, rispettano volontariamente la tirannide da cui sono governati.[24]

De cualquier tipo que sea su pacto los "impii spiritus" son gobernados por consenso de una "tirannide". Se nota la incredulidad del humanista para comprender cómo los demonios, que por definición dividen (a Dios de los hombres y a los hombres entre sí), puedan encontrar entre ellos un acuerdo y voluntariamente someterse a la tiranía de uno solo. Continúa Erasmo:

> I Turchi offrono sacrifici ai demoni; ma se per costoro non c'è vittima più gradita di un cristiano immolato da un cristiano, sei forse diverso, dimmi, da un Turco? [...]. Chi parteggia per i Turchi, chi è amico dei demoni, offra sovente sacrifici di questa specie.[25]

La "tirannide" (oriental) es demoniaca, inhumana, innatural.[26] Sólo los espíritus del mal, los demonios —y los turcos— soportan *voluntariamente* un gobierno similar.

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

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

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

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

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

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

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

"Despotismo oriental" e idea de Europa

Asia: "uno principe e tutti li altri servi"

Cuando al final del siglo xv el peligro turco amenazó también a Venecia, la República envió a las cortes europeas a sus embajadores para solicitar ayuda contra los infieles, con los cuales, por cierto, no se había preocupado, tampoco después se hará cargo, de estrechar tratados comerciales o alianzas militares secretas. "Dopo tanta fortuna, a Venezia l'allarme suona improvviso con un'urgenza che tradisce il panico",[27] y la oración del embajador veneciano Pedro Pasqualigo dirigida a Emanuele I, rey del Portugal, y publicada en la patria en 1501, significativamente apela justo a un concepto antiguo e influyente, la contraposición entre Occidente y Oriente, declinada en términos corrientes de cristiandad y barbarie:

> Se il pericolo oltremodo tremendo che incombe sulla religione cristiana è trascurato, volesse il cielo che ciò sia falso, non accada presto che questo incendio che adesso affigge la repubblica veneta, che un tempo affisse la Grecia, presto debba affiggere l'intera Europa.[28]

Hay continuidad entre la memorable lucha vital de Grecia contra los persas y aquella actual entre Venecia, baluarte europeo, y los turcos. Será Maquiavelo quien resalte el elemento religioso de esta contraposición que todavía el embajador veneciano, aunque solo retóricamente, propone.

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

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

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

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

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

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

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

Al final de este periodo no hay posibilidad de malentendidos sobre el hecho de que Francia y Turquía representan dos mundos, Europa y Asia, que repiten —*ne' nostri tempi*— las mismas diferencias de un pasado lejanísimo pero, bajo este perfil, idéntico al presente:[32] "Ora, se voi considerate di qual natura di governi era quello di Dario, lo troverrete simile al regno Turco".[33]

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

[32] Dicho convencimiento lo expresa también Perry Anderson (más allá de las interpretaciones específicas del pensamiento político maquiavélico), según el cual "Machiavelli, nell'Italia del XVI secolo, fu il primo teorico a fare dello Stato ottomano l'antitesi della monarchia europea" (P. Anderson, *El Estado absoluto* [1974], trad. it. de R. Pasta, Milán, Mondadori, 1980, p. 410). Lucette Valensi critica esta formulación que se origina de las obras de Chabod, de quien desgraciadamente no conoce la argumentación y tampoco los pasos maquiavélicos que la refuerzan, como aquellos del *Arte de la guerra* o de los *Discursos*. Por esa razón deja su perplejidad donde se pregunta si es suficiente el único paso del IV capitulo del *Príncipe* (que en sí es todavía muy elocuente y significativo) para evaluar la tesis de la contraposición entre despotismo oriental y monarquía europea (L. Valensi, *Venecia y la Sublime Puerta. El nacimiento del déspota*, *cit.*, p. 74). Otros pasos maquiavélicos que la estudiosa menciona tienden a mostrar la admiración del autor de los *Discursos* para los Turcos. Lo que no es extraordinario para un pensador que tenía la máxima consideración al poder militar de un Estado, como, entre otros, también señaló Leo Strauss (*Pensamientos sobre Maquiavelo* [1958], trad. It. De G. De Stefano, Milán, Giuffrè, 1970, p. 91). Pero de esto no es absolutamente posible decir (y parece improbable hacerlo) que "l'Impero turco non figura tra gli esempi di governo tirannico individuati dall'analisi del Machiavelli" (p. 76). A menos que no se subraye, específicamente, que la monarquía del Turco no es tiránica porque es despótica. Véase también, siempre de Valensi, "The Making of a Political Paradigm: the Ottoman State and Oriental Despotism", en A. Grafton y A. Blair (ed.), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 173-203.

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

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

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

[34] "Il che è una riprova del fatto che lo Stato addotto come esempio di dispotismo cambia, ma ciò che non cambia è la sua appartenenza alla sfera geografica ad oriente dell'Europa" (N. Bobbio, *Teoría general de la política, cit.* p. 611). El mismo concepto fue expresado en la voz "Despotismo" del *Diccionario de política*: "Interessante da notare è che Machiavelli aggiorna l'esemplificazione aristotelica: l'esempio tipico di regno dispotico non sono più gli antichi imperi asiatici, ma il regno turco a lui contemporaneo (ma si tratta pur sempre di uno extraeuropeo)" (N. Bobbio, "Despotismo", *cit.*, p. 322); y en *La teoría de las formas de gobierno en*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Europa: "qualche regno e infinite republiche"

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

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

[41] R. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 14, 1951, pp. 275-302.

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

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

Además, toda la cuestión permanece, como otros aspectos de la articulada teoría política maquiaveliana, incidental, no enteramente desarrollada, ni preponderante respecto a otros temas que le preocupan más (las milicias mercenarias y cívicas, por ejemplo, la relación entre virtud y fortuna o aquella entre política y ética, la libertad republicana, etcétera). Se trata, entonces, de un aspecto que fluye por la variedad de las fuentes que intervienen en el cosmos maquiavélico y que permanece en el campo de su discurso político. La razón ha sido identificada con gran distinción por Chabod en la *Historia de la idea de Europa*, donde

hace referencia a la atención sobre el siguiente paso del II libro del *Arte de la guerra*: "O io vi ho detto, o io vi ho voluto dire, come il ragionamento mio delle cose della guerra non ha a passare i termini d'Europa. Quando così sia, io non sono obbligato a rendere di quello che si è costumato in Asia".[42] Maquiavelo mismo fija los confines de su reflexión política, y estos límites coinciden con los de Europa. Son estos "términos" geográficos que confieren identidad a la teoría misma.

El *razonamiento* acerca de *las cosas de la guerra* nos dice cómo en Maquiavelo, otra vez, vida civil y vida militar se conectan, y la dicotomía entre el "servire volentieri" que genera el despotismo oriental y el amor por la libertad europeo encuentra una natural confirmación en este nudo crucial:

> Voi sapete come degli uomini eccellenti in guerra ne sono stati nominati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia. Questo nasce perché queste due ultime parti del mondo hanno avuto uno principato o due e poche republiche; ma l'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite republiche.[43]

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

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

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

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

La *deformidad* hace que "Alessandro Magno diventò signore della Asia in pochi anni", mientras que los romanos debieron superar las "spesse ribellisioni di Spagna, di Francia e di Grecia", debido a los "spessi principati che erano in quelli stati; de' quali, mentre durò la memoria, sempre fu Roma incerta di quella possessione. Ma spenta la memoria di quelli, con la potenza e la diuturnità dello imperio, ne diventorno sicuri possessori". Después de las respectivas conquistas, la "facilità [che] ebbe Alessandro a tenere lo Stato in Asia" contrasta con las "difficultà che hanno avuto li altri a conservare lo acquistato, come Pirro e molti. Il che non è nato dalla molta o poca virtù del vincitore, ma dalla disformità del subietto"[44]. En Europa, que conoce las "spesse ribellioni" de los pueblos —los franceses, los españoles, los griegos— que no toleraron la ocupación extranjera, que no quieren servir, surgieron y también prosperaron, bajo el empuje de las virtudes de los ciudadanos o por ambiciones privadas, por conflictos entre grupos o por amor de la patria, entre necesidad de defensa y gloria de las conquistas, numerosos Estados. Esta Europa descrita por Maquiavelo contrasta con el desierto asiático sobre el cual proliferan los déspotas.

Si entonces la Europa maquiaveliana y moderna emerge de la comparación con el "despotismo oriental", las dos fundamentales distinciones hasta ahora reveladas nos permiten explicar otros tratados de la identidad europea (y su racionalización teórica) que se reencontrarán en los escritores políticos de los siglos siguientes.[45]

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

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

La primera es, entonces, que el "despotismo", que regresa de la historia antigua como contraposición entre la "libertad griega" y la "tiranía asiática", es la forma de gobierno típicamente oriental en comparación con las repúblicas y los principados europeos. La segunda se refiere a la extensión, los grandes espacios,[46] sobre los cuales el despotismo oriental realiza su dominio, en comparación con la multiplicidad de los Estados en los que Europa está dividida. Estas dos características están conectadas y son interdependientes. Para gobernar sobre territorios ilimitados, parece ser necesario un orden absoluto que allane hacia abajo hasta una perfecta nivelación: un "principe" y todos "servi". Así, la monarquía del Turco se debe traducir así: 'como la persa del pasado' vive en función del desierto político que instaura sobre los pueblos sometidos. "Questo governo che regna sopra spazi smisurati sembra come privo di *spazio sociale*": el comentario de Louis Althusser sobre el despotismo

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

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

subrayado por Montesquieu aparece perfectamente adecuado a lo ya descrito por Maquiavelo.[47]

Por el contrario, en Occidente, la *ciudad* sustituye al desierto, y la política no se resuelve en relaciones de poder de tipo patronal; el Estado extiende su propia soberanía sobre dimensiones territoriales sostenibles (que pueden controlar sin imponer un gobierno arbitrario), cuyos límites son golpeados por aquellos de los otros Estados. El mito del "pequeño Estado" nace por esta conexión entre espacio y poder: la república, la nueva *polis*, conserva la libertad porque permite la participación. Donde la libertad de los ciudadanos está "occupata", la degeneración asume el nombre y la cara de la tiranía,[48] un gobierno ilegítimo por título o ilegal por ejercicio. Violadas las leyes, divinas y humanas, teólogos y humanistas justifican, entonces, la solución extrema del tiranicidio.[49]

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

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

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

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

La *deformidad del sujeto* nos ayuda entonces a comprender por qué "il senso della differenza tra i vari continenti è, in lui [Machiavelli], nettissimo";[50] es decir, las razones por las cuales el secretario florentino pudo redefinir muy claramente el despotismo asiático, "già colto dai Greci", con aquella "consapevolezza delle diversità del sistema politico europeo da quello orientale".[51]

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

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

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

cosas al cardinal Julio de Médici, cuando éste sucede a Lorenzo, al cual había sido dedicado el *De principatibus*, en el gobierno de la ciudad: "Tale che, considerata questa disformità di tempi e d'uomini, non può essere maggiore inganno che credere, in tanta disformità di materia, potere imprimere una medesima forma".[52]

La "forma" son los "ordini" que los legisladores, los príncipes, "chi dispone di una repubblica", dan a la "materia", a los pueblos. Pero no es posible imprimir una misma forma a materias diferentes.[53] El pueblo florentino, por ejemplo, para tener entre los ciudadanos "equalità", no tolera el gobierno de un príncipe. Un principado es en cambio óptimo donde hay "inequalità", y la "mano regia" interviene para normalizar el choque que los "umori" contrastantes producen.[54] Con dicha inevitable exageración, por tal visión realista, capaz de mantener un sentido de relativismo, nace la nueva tipología maquiavélica: o repúblicas o principados; el resto —en *El Príncipe*— está abandonado junto con la clasificación aristotélica y la teoría polibiana de los ciclos, que también Maquiavelo vuelve a presentar (pero explícitamente como no suya)[55] al inicio de los *Discursos*. La innovadora bipartición introducida en el célebre *incipit* del *Príncipe* es la que más ha resistido en el tiempo,[56] pero no sólo porque divide a los Estados según un esquema adherente a la realidad del renacimiento, y que se quedó útil hasta los tiempos recientes. La cesura con la tradición está también en haber hecho la diferencia entre la libertad y su contrario, el criterio fundamental para distinguir las formas del gobierno.

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

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

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

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

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

[55] Está subrayado por N. Matteucci en los capítulos sobre Maquiavelo en *A la búsqueda del orden político*, *cit.* La coexistencia de dos tipos diferentes de formas de gobierno en el pensamiento político de Maquiavelo ha planteado problemas particulares de interpretación para los estudiosos. No hay duda, sin embargo, que la innovación está donde hay rotura, es decir, en *El Príncipe*, donde se abandona el *logos tripolitikos* tradicional.

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

conceptual. Todos los seis modos, los tres buenos y los tres "rei" que la filosofía política había consagrado, son para Maquiavelo "pestiferi": solamente la república, el gobierno mixto que consiente la libertad, puede resistir a la corrupción del tiempo. Leyendo los textos maquiavélicos, el mismo honor está reservado al reino de Francia que, por su actitud constitucional, puede ser comparado con la ideal república maquiavélica.[57]

El capítulo IV de *El Príncipe* puede así forzar la inicial dicotomía del capítulo I, poniendo al lado del mejor entre los reinos "bene ordinati", precisamente el francés, el gobierno donde la libertad está totalmente negada: la "monarchia del Turco". La pareja del *incipit* se alarga en tríada. El *logos tripolitikos* convencional, resiste, pero ha cambiado profundamente: aristocracia y democracia vienen asumidas en la forma republicana, según la extensión de la participación al poder de los ciudadanos; así, la forma monocrática se divide en dos especies, una en la cual está presente la ley y otra "despótica". De esta manera, se recupera "un'altra forma di governo, di cui avevano parlato gli antichi, il dispotismo".[58] La tercera posibilidad que se ofrece aparte de las repúblicas y los principados, podría ser entonces la "licenza" de uno sólo:

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

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

> Dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scriptori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particularmente e massime i principi; perché ciascuno che non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta.[59]

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

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

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

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

principi debbono le cose di carico fare amministrare ad altri, quelle di grazia a loro medesimi.[60]

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

In esempio ci è il regno di Francia, il quale non vive sicuro per altro che per essersi quelli re obligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la securtà di tutti i suoi popoli. E chi ordinò quello stato volle che quelli re dell'armi e del danaio facessero a loro modo, ma che d'ogni altra cosa non ne potessono altrimenti disporre che le leggi si ordinassero.[61]

Estas referencias ofrecen una imagen completa sobre el reino de Francia, tan pronto como son integrados con los ya citados del IV capitulo de *El Príncipe*, en el cual el conflicto analítico con la "monarchia del Turco" está dirigido y cerrado. Así, puede aflorar con claridad el contraste entre los distintos grados de "absolutismo" de las monarquías: por una parte el modelo europeo, o sea el reino de Francia, "il quale [...] è moderato più dalle leggi che alcuno altro regno di che ne' nostri tempi si abbia notizia";[62] por otra, los Estados gobernados según la tradición oriental, que tienen "el loro principe con più autorità".

El análisis de los dos tipos de "principato" no se limita a los aspectos formales del funcionamiento del Estado, más bien

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

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

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

penetra en la conformación sociopolítica sobre la cual se apoyan los respectivos reinos. Con agudeza, la diferencia está en la presencia (monarquía francesa) o ausencia (monarquía turca) de la aristocracia. El rey francés "è posto in mezzo di una moltitudine antiquata di signori", cuyas "preminenze" actúan como freno a su poder. Pero para evitar que la ambición de los grandes se dirija contra la Corona, o su insolencia oprima el *universal*, con grave daño para la unidad estatal y la seguridad del rey, intervienen también los parlamentos (que, como es bien conocido, en la Francia del *ancien régime* realizaban la función judiciaria), cuya autoridad *súper partes* en los contrastes sociales asegura la justicia en el reino:

Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono affetto fa questa parte nel Regno di Francia, il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi e ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze. E infino a qui si è mantenuto per essere stato uno ostinato esecutore contro a quella Nobiltà; ma qualunque volta ei ne lasciassi alcuna impunità e che le venissono a multiplicare, senza dubbio ne nascerebbe o che le si arebbeno a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe.[63]

Las "leggi", que obligan a todos, y las "ordini", entonces, garantizan en definitiva "la libertà e securtà del re", o sea la "sicurtà del re e del regno", que se resuelve en "securtà di tutti i suoi popoli". El revés lo tenemos en la "monarchia del Turco", un

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

reino que no vive "sotto le leggi e sotto gli ordini", pero donde todos, *in primis* los "grandi", son "stiavi et obbligati" al Sultán.

Donde la razón del Estado acaba en el capricho de la voluntad del déspota, no puede existir mayor desproporción y contraste entre las dos formas de monarquía, entre el gobierno de una sola voluntad, absoluta e indiscutible, que puede disponer a voluntad de los otros funcionarios del Estado, y el gobierno de la ley. Los sanjacados otomanos, en efecto, a diferencia de los nobles franceses que no pueden ser afectados por el rey en sus privilegios feudales por ser "amati" de sus súbditos, son esclavos de su rey, y por tanto figuras totalmente pasivas, sin ninguna raíz o peso social, sin ninguna autonomía o derechos, ningún poder originario o autoridad propia. El soberano es todo —su voluntad es ley— y gobierna "tenendo sempre [...] intorno a sé dodici mila fanti e quindici mila cavalli, da quali dipende la sicurtà e fortezza del regno".[64]

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

La virtud de la ciudad es la destrucción de la cultura

La última nota sobre el ejército es esencial, porque reconduce el discurso a uno de los temas queridos a Maquiavelo. Todas sus obras políticas tienen al centro la cuestión de las milicias que hacen seguro o libre un Estado. Era una problemática dolorosa para el secretario, porque la república florentina, que él había servido con amor y dedicación ("con tanti mia disagi e periculi", reivindicará también contra el destinatario de *El Principe*)[65]

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

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

había sido disuelta por haber desatendido, contra sus recomendaciones, el arte de la guerra. Pero su idea de milicia no puede corresponder a aquella del formidable ejercito del sultán turco que acabamos de mencionar y que, como dijimos en el capítulo IV, es difícil de vencer.

El ejército maquiavélico nace de las entrañas del Estado y es orgánico a su concepción de la política. La política es la síntesis de la vida civil y la vida militar, de humanidad y bestialidad, ley y fuerza, justicia y violencia.[66] El preceptor ideal del príncipe es Quirón,[67] o sea, si se quiere pasar de la mitología a la historia, los ejemplos conjuntos de Rómulo y Numa,[68] la fundación impetuosa y violenta del Estado y su conservación pacifica. El fundamento del Estado es la ley, pero junto con las armas. Además: para que haya buenas leyes conviene que haya buenas armas.[69] Con el ejemplo del reino de Francia hemos visto cómo el rol de la ley hace inviolable la Corona en su continuidad institucional, y cómo "la libertà e sicurtà del re" se resuelve en seguridad del reino. La ley es por lo tanto el fruto y la tutela de la libertad, más bien termina con identificarse con la libertad misma. Maquiavelo a veces usa los términos como conceptos pleonásticos: "quelli stati [...] sono consueti a vivere con le loro leggi e in libertà".[70] Pero decir *vivir*, en el lenguaje republicano (con el cual ha sido

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

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

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

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

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

escrito *El Principe*), es decir *vivir libres*: salvar la vida a la patria, significa mantenerla en libertad.[71]

Es con estas páginas maquiavélicas que se abre la estación del republicanismo moderno, que tendrá al centro, recuperando la tradición del derecho romano y la experiencia cívica del Humanismo italiano, una concepción de la libertad como el opuesto de la esclavitud, enervada sobre la contraposición entre el gobierno de las leyes y el de los hombres, entre *res publica* y arbitrio.[72]

Un camino histórico, el republicano, que se regirá precisamente sobre los comentarios livianos del secretario florentino, y producirá las obras de Milton y Harrington, Neville y Sidney, atravesando el debate inglés del *Seiscientos*, entre revoluciones, dictadura y restauración, y llegará a la guerra de independencia de las colonias americanas y a la fundación de Estados Unidos.[73]

[71] *Cfr.* N. Maquiavelo, *Discursos*, *cit.*, III, 41, p. 563: "... perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile, né d'ignominioso; anzi, postposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà".

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

[73] No es posible aquí dar cuenta de la grande e influyente cantidad de literatura sobre el tema. Nos limitaremos a indicar los textos clásicos de J. G. A. Podock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición anglosajona de la república* (1975), trad. It. de A. Prandi, Boloña, Il Mulino, 1980; Q. Skinner, *Las orígenes del pensamiento político moderno* (1979), trad. It. de G. Ceccarelli, ed. It. editada por M. Viroli, Boloña, Il Mulino, 1989 (ademas del texto ya citado); G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; M. Viroli, *Desde la política hasta la razón del Estado*, Roma, Donzelli, 1994; P. Pettit, *El republicanismo*, *cit.*

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

> Perché tutte le terre e le provincie che *vivono libere*, in ogni parte [...], fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e' connubii più liberi, più desiderabili dagli uomini, perché ciascuno procrea volentieri quegli figlioli che crede potere nutrire, non dubitando che il patrimonio gli sia tolto, e ch'ei conosce non solamente ch'e' nascono liberi e non schiavi, ma ch'ei possono mediante la virtù loro diventare principi. Veggonvisi le ricchezze multiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti; perché ciascuno volentieri multiplica in quella cosa, e cerca di acquistare quei beni, che crede, acquistati, potersi godere. Onde ne nasce che gli uomini a gara pensono a' privati e publici commodi, e l'uno e l'altro viene meravigliosamente a crescere. Il contrario di tutte queste cose segue in quegli paesi che *vivono servi*; e tanto più scemono dal consueto bene, quanto più è dura la servitù.[74]

La fortuna de la cual ha gozado este paso tiene una razón precisa. Maquiavelo desvela los tratos concretos de *su* república y la sustancia del "vivere libero". Este tipo de sociedad que él describe en la concreta existencia cotidiana, es un elogio apasionado de las "provincie che vivono libere", en las cuales se identifica la moderna cultura occidental, que nace bajo el empuje de

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

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

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

Así, mientras que las repúblicas progresan sometiendo necesariamente a los vecinos débiles, los príncipes bárbaros avanzan plegando en una oscura esclavitud las poblaciones sometidas. Un paralelo significativo en la aparente semejanza de los destinos de vencedores y vencidos, entre lo que "si può ancora chiamare virtù" y la violencia "male usata".[75] También esta vez las dicotomías del razonamiento maquiavélico traicionan el ideal político del escritor; o las repúblicas armadas y libres (como Roma o Esparta, como los Suizos), o un imperio potente pero sin gloria. El enfrentamiento "mítico" entre Europa y Asia revive el

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

miedo al Turco, en la peor de las esclavitudes posibles, aquella que cancela las civilizaciones.[76]

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

De igual forma, las razones por las que luchamos en una guerra están relacionadas con la concepción de la política. Maquiavelo termina *El Príncipe* con la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros: "È giusta la guerra per coloro ai quali è necessaria, e son sante le armi, per coloro cui nessuna speranza è rimasta se non nelle armi".[77] Esta expresión de Tito Livio insiste y se refiere a una imagen de la política basada en la virtud, de los individuos como de las colectividades.

Pero el ejército del déspota no tiene nada que ver con esa concepción de la guerra, ni con las razones políticas que empujan los Estados a enfrentarla, ni tampoco con la virtud que mueve a la gente a tomar las armas para luchar contra el tirano o los enemigos. La memoria no se encargará de transmitir el valor. Aunque sea una fuerza casi invencible, este *otro* ejército no nace por la defensa de la patria, para mantener el Estado y conservarle

[76] Sobre el concepto de "civiltà" en Maquiavelo, *cfr.* A. Tenenti, "'Civiltà' y cultura en Maquiavelo", *Il pensiero politico*, núm. 4, 1971, pp. 161-174. "... V'è una zona in cui Machiavelli situa delle esigenze e dei diritti, individuali o collettivi, di carattere universale. Essi costituiscono come un insieme di istanze che rientrano in quello che per noi oggi è il concetto di civiltà" (p. 163). De acuerdo con esta interpretación la civilización maquiavélica permite "la percezione collettiva (o anche solo individuale, nel caso del principe, ma in funzione della comunità intera) del bene comune e di quei mezzi politici come di quei comportamenti morali che lo rendono possibili e duraturo" (p. 166).

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

la libertad; está separado por la propia sociedad, porque es el instrumento de dominio del déspota sobre sus siervos. Por lo tanto, una vez vencido el ejército del Sultán, el Estado permanece totalmente a merced del vencedor. Si entre los sucesores de Alejandro hubieran intervenido de las contiendas, habrían podido mantener con facilidad el reino persiano conquistado. No hay el recuerdo de la libertad perdida que empuja a los pueblos sometidos a rebelarse, pero un hábito secular, que deviene casi una segunda natura, a servir: "vivere liberi non sanno".[78]

En un mundo donde es "natural" desear de "acquistare", los Estados se enfrentan con luchas incesantes, y en el interior cada clase quiere imponerse sobre las otras. Maquiavelo sabe que los conflictos son inevitables, pero recuerda que los "tumulti" han llevado a Roma a la libertad y la gloria. Es decir, en las repúblicas donde hay "maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta"; donde no "[si] lascia, né [si] può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà".[79]

Por eso de "uomini eccellenti in guerra ne sono stati nonimati assai in Europa, pochi in Africa e meno in Asia"; porque "il mondo è stato più virtuoso dove sono stati più Stati che abbiano favorita la virtù o per necessità o per altra umana passione". Y justo "quella provincia [Asia] era tutta sotto un regno" mientras que Europa "è stata piena di repubbliche e principati".[80]

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

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

[79] *Idem*.

[80] N. Maquiavelo, *Arte de la guerra*, *cit.*, II, p. 1313.

> Lo svilupparsi della virtù, cioè della capacità di fare, dell'energia creatrice: e questo non tanto per il maggior numero degli Stati (elemento puramente quantitativo); bensì per la diversa qualità fra Stato europeo e Stato asiatico; in Europa repubblica e monarchia non assoluta, in Asia monarchia assoluta o dispotica. Perché qui è riposta la vera diversità [...]: il governo repubblicano dà adito alla feconda gara dei partiti [...], è sprone alla virtù dei singoli: e anche il governo monarchico, in Europa, è limitato da leggi, consuetudini, animo delle popolazioni, sì da permettere che vi alligni la virtù individuale almeno per necessità.[81]

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

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

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

El Príncipe y las leyes de la política

Antonio Hermosa Andújar
Universidad de Sevilla

El por qué de la política

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