

01083 15
2 ej.

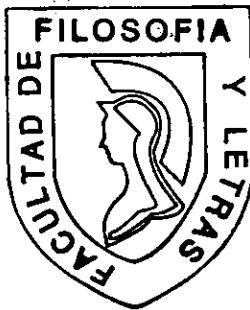


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Posgrado

ENSAYOS DE FILOSOFIA Y POLITICA SOBRE EL RENACIMIENTO ITALIANO: MAQUIAVELO Y EL HUMANISMO FLORENTINO

T E S I S
Que para optar por el Grado de
DOCTOR EN FILOSOFIA
p r e s e n t a
JORGE VELAZQUEZ DELGADO



Tutor: Dr. Joaquín Sánchez Macgregor

México, D. F.
1998

263899

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

INTRODUCCION.....	9
1. EL ETHOS SOCIO-CULTURAL DEL HUMANISMO FLORENTINO Y LA CRISIS POLITICA ITALIANA DEL RENACIMIENTO.....	21
2. GIROLAMO SAVONAROLA Y EL PARADIGMA DE LA PROFECIA EN EL RENACIMIENTO.....	77
3. LA TEORIA DEL PODER EN MAQUIAVELO.....	99
4. EL PROBLEMA DEL MAL EN LA FILOSOFIA POLITICA DE MAQUIAVELO.....	145
5. LA GLORIA EN EL IMAGINARIO POLITICO DE MAQUIAVELO.....	177
6. EL TORRENTE DE LA FORTUNA	205
7. POLITICA E HISTORIA EN MAQUIAVELO	225
8. MAQUIAVELISMO Y ANTIMAQUIAVELISMO.....	249
9. LA FILOSOFIA FLORENTINA EN EL JARDIN DE ADAN.....	261
10. CONCLUSIONES.....	297
11. BIBLIOGRAFIA.....	30

INTRODUCCION

Para la Modernidad el conjunto de presupuestos que caracterizan y determinan al Humanismo cívico florentino y su relación con el legado filosófico-político de Nicolás Maquiavelo, nunca han sido ajenos. Sin embargo, al parecer ha sido esa especie de evidente marginalidad por la que ha tenido que cruzar dicho Humanismo así como toda la torcida historia del maquiavelismo --de un maquiavelismo al que invariablemente se le ha adoptado como el sustrato de una visión negativa de la política-- lo que sin duda alguna ha sido la principal causa por la cual esta relación se ha llegado a considerar si no del todo imposible, si al menos dudosa y limitada. Pero, al parecer no existe mayor equívoco que éste. Pues nada llega a ser más evidente que una relación como fue ésta. Una relación en la que el conjunto de preocupaciones e inquietudes proyectadas por el famoso secretario florentino a todo lo largo de su siempre polémica reflexión histórico-política, invariablemente respondía a las condiciones y exigencias de su propio ethos socio-cultural.

El contexto histórico bajo el cual Maquiavelo despliega su filosofía política es, en efecto, el del Renacimiento italiano. Y, más específicamente y en referencia a la famosa imagen que nos heredó Jacob Burckhardt sobre este fenómeno histórico-cultural, el de la cultura del Renacimiento italiano. Verdad de Perogrullo

que se repite insistentemente más allá del cansancio. Pero en múltiples ocasiones ocurre que esta verdad, este hecho inocultable, se olvide a grado tal que se reduzca esta magnífica obra a algo extraño y alejado de su contexto. Produciéndose así, en los incontables intentos de explicación que se han presentado en torno a dicha obra, la inevitable fractura entre el texto y su contexto.

De nuestra parte hemos buscado reconocer el innegable valor así como la incuestionable importancia que adquieren los textos filosóficos a partir del contexto histórico que los posibilita y los determina a su vez con relación a la múltiple gama de sentidos, o entrecruzamientos de temporalidades que éstos llegan a implicar. Por tal motivo no dejamos de pensar que en gran parte nuestro trabajo en el campo estricto de la difusión de la filosofía implica, indudablemente, realizar la imprescindible tarea de reconstruir --aunque sea de forma parcial y limitada-- el contexto histórico bajo el cual se ha gestado un texto de interés filosófico. Es a través de este interés o necesidad de reconstruir un contexto, lo que obliga a interpretar --desde una determinada posición histórica social así como de un cierto universo mental o ideológico -- los grandes problemas que fueron planteados a través de la serie de textos que han llegado hasta a nosotros. Sin duda alguna e invariablemente esto último significa necesariamente participar en la inevitable inquietud de ejercitar una determinada estrategia hermenéutica.

El sustento hermenéutico aquí empleado parte de la exigencia de establecer una imagen del Renacimiento italiano a partir del ethos o ambiente socio-cultural que lo determina. Pero, si el Renacimiento italiano se comprende como un complejo proceso histórico en el que se despliegan y conviven diferentes temporalidades, cuál puede ser de todas ellas la más representativa y significativa de lo que fue y representó dicho proceso histórico. De nuestra parte sostenemos que para este caso como para cualquier otro no existe una temporalidad que merezca ser privilegiada sobre cualesquier otra de todo lo que fue el Renacimiento italiano. Pues, en efecto, el tiempo de la economía, por ejemplo, llega a ser tan importante o determinante como lo puede llegar a ser el de la pintura o el de la política para la explicación y comprensión de una época dada. Sin embargo, por determinante o privilegiada que sea una temporalidad, por sí misma nunca podrá ser suficiente para los fines de la explicación y comprensión histórica. Particularmente porque no existen temporalidades privilegiadas para la reconstrucción histórica.

Ocuparnos ampliamente aquí del “momento de Maquiavelo” puede ser aparentemente un abuso. Sobre todo si se piensa que de lo que se quiere hablar es del Renacimiento italiano así como de las más representativas filosofías que ahí se expresaron. Efectivamente y al igual que tantas otras personas que han incursionado por los inabordables laberintos del Renacimiento italiano, la figura de Nicolás Maquiavelo generalmente termina por dominar el escenario de cualquier reconstrucción sobre el

Renacimiento italiano que en especial se ocupe de la filosofía o de la política. En este caso tal cosa ha ocurrido así. Pero, a favor nuestro debemos señalar que nunca tuvimos la intención de marginar a tan importante figura de un escenario histórico que, como se advierte, resulta imposible querer explicar o comprender cualquier cosa de él marginando a quien fuera una de sus más representativas personalidades. El problema que se presenta aquí es cómo evitar los lugares comunes del maquiavelismo así como del Renacimiento italiano.

A través de los estudios e investigaciones que hemos venido realizando sobre el Renacimiento italiano, hemos observado que el Humanismo florentino es una temporalidad en la que se amalgaman las más grandes inquietudes, adversidades, sensibilidades y esperanzas de todo lo que es y representa aun para la propia Modernidad el Renacimiento italiano. Es a partir de esta consideración fundamental por la que nos hemos propuesto analizar cuáles fueron algunas de las representativas actitudes que se manifestaron durante el Renacimiento italiano frente al Humanismo florentino. Con esto no se quiere dar a entender que el Renacimiento italiano y el Humanismo florentino constituyen dos temporalidades diversas que, al compartir un mismo proceso histórico, llegan a comportarse como si fuesen horizontes históricos totalmente ajenos. En general, las grandes figuras del Renacimiento italiano fueron personalidades de una profunda sensibilidad y vocación humanista. Pero, el problema no es repetir lo que quizás tanto se sabe. Sino cómo establecer los

andamios que permitan reunir lo que en apariencia suelen ser situaciones como personalidades con intereses tan disímiles como fueron los de Maquiavelo, Savonarola, Ficino o Pico della Mirandola.

Tomando al Humanismo florentino como horizonte problemático de todo el Renacimiento se llega a la conclusión de que estas personalidades no eran ajenas al conjunto de preocupaciones características del Renacimiento. Pues de algún modo y a través de sus propios medios de expresión todas ellas participan de la misma inquietud humanista de la *renovatio* del ethos florentino o del género humano.

Ahora bien, el interés hermenéutico que posiblemente despierte la inquietud por establecer cuáles fueron las más significativas relaciones entre los filósofos renacentistas de los que se hablará aquí, no consiste, como es posible que se crea, en reducir todo a la pretensión forzar a los textos para que nos digan lo que queremos. Mucho menos es la de querer arrancarle al texto sus hipotéticos lados oscuros o sus supuestos puntos enigmáticos. Pues, en general resulta que al hacer esto así, terminamos por darnos cuenta tardíamente que la creencia de que todo texto, en cuanto se convierte en el objeto privilegiado de este tipo de práctica hermenéutica, en verdad no contiene nada oculto y mucho menos algún enigma que pretenda descifrar esta o aquella ortodoxia hermenéutica. En este sentido, lo que hemos querido hacer a largo de nuestras investigaciones sobre el

Renacimiento italiano es algo mucho más modesto: simplemente demostrar cómo un texto escrito bajo condiciones históricas concretas como fueron todas aquellas que caracterizan al Renacimiento, tanto por su lenguaje como por su estructura, responde a un conjunto de factores y elementos que se comprenden y explican mejor con relación al contexto o, si se prefiere, al ethos socio-cultural bajo el cual se proyectó.

Sin duda alguna nos hemos acostumbrado ya a ver al pensamiento político de Nicolás Maquiavelo, y en particular a su inmortal *PRINCIPE*, como un gran enigma que no ha logrado ser descifrado por un tiempo cercano a los cinco siglos. No sabemos a ciencia cierta en qué momento arrancó el famoso mito de ser Maquiavelo un enigma indescifrable. Pero no dejamos de tener la sospecha de que fue Benedetto Croce quien más se empeñó en afirmar la supuesta existencia de un enigma de tales dimensiones. Tal vez sea en proporción a los múltiples fracasos por descifrar tal enigma por lo que *EL PRINCIPE* resulte ser hasta hoy un texto indomesticable. Una obra que, en la medida que logra escapar a las ataduras de su tiempo y lo trasciende, su contexto se amplía considerablemente. Es decir, se vuelve un texto vivo, un texto siempre actual y vigente.

EL PRINCIPE de Maquiavelo deja así de ser una obra más del Renacimiento italiano, para convertirse en el texto más influyente y determinante de los múltiples avatares de todo el pensamiento político moderno. La ubicuidad de este texto en la

Modernidad ha sido así bastante precisa, como lo ha sido también la incuestionable necesidad que tiene la propia ella de negar de una vez y para siempre una lógica de la política en la que al parecer todo se centra en la necesidad del *cambio* a través de la *acción* política.

Como producto del Renacimiento es evidente que Nicolás Maquiavelo planteó la posibilidad de superar las condiciones adversas de su entorno político a través de la acción de *su* príncipe. *Su* príncipe se vuelve, de este modo, en un ser con pretensiones liberadoras y alguien a quien le asigna y le exige emprender --como *hombre-solo*-- la titánica empresa de fundar el *nuevo Estado*. Es decir, una nueva realidad política en la cual los contenidos del Humanismo cívico florentino no le deben ser ajenos. Es bajo la imagen de tal ideal como de tal esperanza que en la obra de Maquiavelo la historia se estrecha de forma inseparable con la política. Pues es a partir de ella, esto es, de la historia, de donde Maquiavelo extrae los ejemplos que le sirven para fundamentar su visión de la política. Como es también, por otro lado, sobre la base de tal imagen o mito maquiavélico, que advierte sobre la existencia del *telos* que guía a toda la intensa como profunda meditación política de Maquiavelo.

Ahora bien, se ha querido empezar por lo que a todas luces resultaba ser más necesario. Esto es, establecer determinados componentes del ambiente florentino bajo el cual se desarrolló no sólo la obra de Maquiavelo, sino también la obra de Ficino,

Mirandola, Alberti, Miguel Angel y todos aquellos a quienes no dejamos de reconocer como las grandes figuras o los grandes genios del Renacimiento italiano. Pero, lo que es importante señalar son dos cosas: la primera de ellas se refiere a que así como en la ciudad de Florencia se dieron ciertas condiciones que explican el por qué de su grandeza, condiciones entre las que cabe señalar por su importancia el invaluable trabajo de sus artesanos, sus comerciantes y, en general, de sus incontables hombres de empresa; se dieron también condiciones tales que la llevan a determinar como parte de una relación política adversa y contraria a la dimensión de toda su increíble grandeza. Florencia fue así una extraña mezcla entre grandeza y crisis. La segunda consiste en que a partir de esta condición histórica tan peculiar, es posible establecer un criterio entre lo que fue el Renacimiento como fenómeno exclusivamente de tipo cultural y artístico, con lo que fueron el conjunto de preocupaciones y sentimientos que determinan y configuran a lo que aquí damos por entender como Humanismo cívico florentino.

Por otro lado, consideramos que era importante hablar aquí también, aunque sea de manera muy apretada, de lo que ha sido la historia del maquiavelismo. De manera general se puede decir que esta historia se divide en dos grandes momentos. Uno, que no deja de ver al maquiavelismo como una relación negativa y cruel de la política; y otra, que no descansa en sostener que la esencia del maquiavelismo consiste en su admirable preocupación por dignificar a la política a través de: 1) la acción y

2) con base en a una revalorización de los viejos ideales republicanos. Pero, sin duda alguna, esta historia no llega aún a su fin. Y en el futuro será mucho lo que de ella se escriba. Tanto para analizar todo el revuelo que creara este pensador como para ver si es posible superar a una concepción de la política como la que proyectó Nicolás Maquiavelo. De nuestra parte reconocemos ampliamente que hoy, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, la crítica especializada sobre la obra de Maquiavelo se ha empeñado más por el estudio analítico del legado maquiavélico que en despertar nuevas querellas a favor o en contra del famoso secretario florentino.

Pensamos que este trabajo sería incompleto sino se comentan aquí también ciertas cuestiones. Particularmente lo que llegó a representar el enorme dispositivo mental que ha hecho del Renacimiento italiano, una especie de fenómeno cultural prácticamente inescrutable. De nuestra parte creemos que muchas de las cosas que nos resultan incomprensibles de dicha cultura, tienen que ver con esto así como con el modo cómo durante el Renacimiento se gestó un determinado tipo de imaginario; mismo que se convierte cada vez más en uno de los mayores atractivos de la reconstrucción histórica de todo lo que fue el Renacimiento. Particularmente hemos querido señalar que para una cultura como esta, si es que en verdad se quiere comprender algo de ella, es necesario antes que nada asumir una actitud diferente; evitando así no caer en el viejo prejuicio de ver en este fenómeno cultural la reproducción de ciertas prácticas

con las cuales las actitudes modernas prefieren saber nada de ellas. Suponemos así que esa virtual marginación de la que han sido objeto filosofías de gran relevancia como la son las de Ficino y Pico della Mirandola, obedece justo a suponer que ellas sólo llegan a ser el más claro ejemplo de un pensamiento sincrético y exotérico. Un pensamiento que es poco lo que le aportó a la racionalidad científica moderna.

Sin embargo, lo que llegamos a creer es que no podemos estar de acuerdo en valorar a estas filosofías del modo como se ha venido haciendo a lo largo de todos estos siglos. Pero, en todo caso es quizás en esta necesidad de revalorarlas o al menos de no prejuzgarlas tanto, lo que reclama la necesidad de tener muy en cuenta el contexto bajo el cual se desarrollo este particular modo de plantear ciertos problemas filosóficos como fueron los que quisieron abordar las filosofías del Renacimiento. De igual modo pensamos que los desplantes proféticos de un sacerdote como fue Girolamo Savonarola, resultan incomprensibles si no se les ve al calor de su contexto y de acuerdo a la necesidad que tiene la crítica moderna de explicar --desde un punto de vista objetivo-- en qué radica efectivamente la diferenciación sustancial entre la Modernidad como tal y todo lo que fue la cultura del Renacimiento italiano.

Por último y como es ya una grata tradición en este tipo de trabajos, no podemos dejar de expresar nuestro agradecimiento a todas aquellas personas, amigos, colegas y familiares quienes

directamente e indirectamente nos ayudaron a hacer posible este estudio. En primer lugar expreso mi más amplio agradecimiento al Dr. Joaquín Sánchez MacGregor por su invaluable solidaridad. De igual modo agradezco al Dr. Mauricio Beuchot su apoyo siempre desinteresado que me brindó a lo largo de estos años. A los Drs. Horacio Cerutti, Francisco Piñón, José Luis Orozco, Bruno Gelati y Ambrosio Velasco les expreso mi reconocimiento a todas sus observaciones, críticas y comentarios que me hicieron para mejorar esta tesis. Al Dr. Gregorio Vidal, Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, le expreso mi agradecimiento por el apoyo con el que conté para realizar una breve estancia de investigación bibliográfica en Italia en el año de 1995. Este agradecimiento lo tengo que hacer extensivo a mis colegas y estudiantes que en aquel momento formaban parte del Colegio Divisional de la UAM-I. Al Dr. José Lema, Jefe del Departamento de Filosofía de la UAM-I, le agradezco su apoyo y comprensión, pues gracias a éstos encontré un breve tiempo que me fue de gran valor para la redacción final de esta tesis. A mis colegas de la pasada mesa directiva de la Asociación Filosófica de México, los Drs. Horacio Cerutti, José Luis Bárcarcel y Medardo Plasencia así como a los Mtros. Alejandro Gutiérrez y Mario Magallón, simplemente les reitero de nueva cuenta mi amistad y el deseo de seguir trabajando de la forma en como hasta hoy lo hemos hecho. Y seguramente esta lista sería interminable, por esto me limito solamente a manifestar mi agradecimiento y amistad a: Pio Colonnello, Giuliana dal Piaz, Giovanna Minardi, Carlos Riboty,

Angelica Greco, Armando Ríos, José María Martinelli, Rubén Chiappero, Miguel Romero, Clara Bustillo, Ramón Espinosa, Raúl Alcalá, Martha Gorostiza, Antonio Hermosa, Teresa Kwiatowska, Arturo Limón, Mage Pavón, Víctor Alarcón así como a todos los compañeros del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía. Por último, un profundo agradecimiento a Lupita y a Diego por su infinita paciencia, comprensión y cariño.

EL ETHOS SOCIO-CULTURAL DEL HUMANISMO FLORENTINO Y LA CRISIS POLITICA DEL RENACIMIENTO ITALIANO

"Qué es Florencia sin la armazón de su República, de sus instituciones, de sus gremios, de las artes, de las luchas intestinas entre GUELFOS y GUIBELINOS, sin el pensamiento rebelde y místico de un Savonarola, sin el oropel de un Lorenzo de Médicis, sin el esplendor económico del ARTE de CALIMALA, sin sus callejuelas, en las que aún parecen flotar las sombras de aquellos magníficos orfebres y su secuela de compañeros aprendices. No es otra cosa que una belleza muerta; mas ella cobra vida, se anima y vigoriza al comprender el por qué de sus instituciones, la transformación histórica experimentada por sus gremios, sus vicisitudes políticas, la razón de sus luchas, su expansión económica, el concepto de las libertades y la expresión genuina de sus procesos sociales"

JORGE RENARD

"En los Estados italianos del siglo xv encontramos lo malo y lo bueno mezclados de modo particularísimo"

JACOB BURCKHARDT

Una de las mayores pretensiones que contiene la extensa como inabordable bibliografía sobre el Renacimiento italiano es considerar al Humanismo florentino como el paradigma que encierra una doble perspectiva historiográfica. Pues, por un lado, el Humanismo florentino no deja de ser visto como el momento precursor y fundante del Renacimiento y, por otro, se le tiene como una conjunción histórica que opera como fuerza vertebrante de todo lo que fue y significó el Renacimiento italiano.

Sin entrar aquí en ningún tipo de detalles y sin pretender llevar las cosas a una polémica que es de suyo ya bastante añeja como incansable, lo que refleja para nosotros tanto el *ethos* como el *kratos* florentino es algo que Jacob Burckhardt -- en su inquietud por tamizar los problemas históricos de la cultura del Renacimiento italiano¹--, determinó como uno de los más grandes problemas que debería abordar la futura historiografía. Problema que por cierto implica, desde nuestro punto de vista, enfrentar la difícil como inevitable cuestión metodológica como lo es referirnos a una serie de personalidades históricas las cuales al parecer lo único que las une es haber compartido un *ethos* socio-cultural así como la valoración negativa de su época. Valorización que en particular recae en el caudal de conflictos políticos e históricos que una ciudad-Estado como lo fue Florencia, no logró resolver satisfactoriamente a pesar de poseer, hipotéticamente, tanto los medios como las circunstancias que apuntalaban a su favor.

La cuestión a resolver es entonces determinar la amplia gama de las actitudes humanistas al interior de un dinámico proceso de cambio histórico. Es decir, al convertirse el Humanismo florentino en un ariete con el cual se acelera el derrumbe de las fortalezas medievales y se abren, en consecuencia, las anchas puertas del mundo moderno, ellos, es decir, los humanistas, jamás constituyeron un grupo homogéneo, una secta que, al igual que cualesquier otra de las tantas que popularon a lo largo y ancho del Renacimiento italiano, nunca llegaron a la falsa creencia que su movimiento era tan vital como imprescindible en la regeneración definitiva de la especie humana. Por esto propagaron quizá como nadie una reacción pagana sustentada en renovar al hedonismo y al epicureísmo como alternativa real de vida; incluso ante todo aquello que olier a sentimiento trágico de la vida o a radical mendicidad voluntaria. Fueron, por esto mismo, una suma de

¹ Cf. Burckhardt, Jacob. **LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA**. Madrid. EDAF. 1996.

individualidades de gran genio en la que cada una era a la vez la expresión de su propio interés. Y, en otra dimensión del asunto, fue cada uno de ellos la más sentida manifestación de su propia visión del mundo. Cosa que, por cierto, no le resta importancia al relevante como esencial papel que desempeñaron todos y cada uno de ellos en la configuración del mundo moderno y su destino.

El Humanismo ha sido así por múltiples razones una inequívoca "edad de la historia" que, independientemente de la forma como se quieran ver todos sus contornos y tonalidades, encierra un legado histórico consistente en haber establecido una inimitable sensibilidad como producto de sus grandes individualidades. Es a partir de esta base, esto es, por la serie de sus individualidades, que al Humanismo se le determina también como el precursor de la conciencia burguesa. Pretendiendo con esto evitar que sea para la memoria moderna otro de los tantos senderos olvidados de la Modernidad. Lo que la Modernidad ve en el Humanismo es el reclamo temprano que la burguesía hace a un mundo en el que la conciencia de su individualidad aún no logra ser la expresión de un "yo" realizado. Este "yo" parte así de una condición histórica negativa a su propio interés como a la forma de sociabilidad a la que aspira. Sin embargo, la particularidad que tendrá este individualismo será el abandono de sí mismo como la búsqueda afanosa de un nuevo principio de trascendencia; de un nuevo absoluto el cual puede ser de carácter filosófico, artístico, moral o político. Será a través de esta búsqueda que las formas extremas del individualismo humanista se superarán o se transfigurarán dada su no menos significativa aspiración de universalidad.

En el caso particular del Humanismo florentino, esto es, de los tiempos que van de Francesco Petrarca a los de Nicolás Maquiavelo, lo que se tiene es un verdadero hervidero de hombres de genio quienes, al agudizar cada uno su propio modelo de vida así como su peculiar inquietud o interés, permitieron que en

Florescencia coexistieran los más disímiles estilos del Humanismo. Estilos que no fueron nunca ni por sus individualidades ni por sus inquietudes, homogéneos. Lo único que al parecer termina, entonces, por identificar a los humanistas en un mismo *ethos* socio-cultural así como un mismo *kratos* histórico-político, es el haber tenido que compartir una circunstancia histórica definida por ellos generalmente como un tiempo tormentoso; como también por el deseo de su superación. Deseo del cual nacerán por cierto de manera inevitable y por la lógica que encierra la fuerza inmanente de la historia como la nueva actitud hacia la vida, las luces de un nuevo amanecer. Fue con esta forma peculiar de plantear los conflictos sociales como ellos expresaron una particular mentalidad histórica a partir de la cual se les reconoce como precursores del mundo moderno así como los verdaderos creadores de la conciencia moderna del tiempo.

De forma general se acepta que los humanistas compartían un mismo *corpus dogmático*, consistente éste en la admirable embriaguez que profesaron por la antigüedad greco-latina. Pero, tal vez valdría la pena considerar si el punto crucial que lleva a convertir a la historiografía sobre el Renacimiento en una tensión de tintes dramáticos como es lo que llega a pensar Leonid M. Batkin², no radica justamente en esto: en que al no saber a ciencia cierta qué significó para los humanistas el haber dirigido su mirada hacia esas ruinas de la historia recientemente recuperadas por ellos, cualquier estrategia historiográfica que sirva para la interpretación de esta problemática, posiblemente termine por venirse a tierra arrastrando consigo nuestra propia comprensión del mundo moderno.

² "El Problema del Renacimiento es, en efecto, uno de los problemas más dramáticos para la historiografía de fines del siglo XX". Baktin, Leonid M. *GLI UMANISTI ITALIANI. STILE DI VITA E DI PENSIERO*. Bari. Laterza. 1990. p. 228.

Independientemente de todo esto, es decir, del grado de problematización que ha adquirido en fechas recientes la cuestión del Renacimiento con relación a la configuración de la Modernidad y su supuesto proyecto histórico, lo que al menos se llega a reconocer de los humanistas más allá del *ethos* socio-cultural que compartieron, es que lograron convertir a su profesión de fe en la principal fuerza intelectual de su época. Fuerza que si bien ha llegado incluso a ser interpretada como una *nueva religión* --religión que por cierto coloca al Hombre como el centro del universo-- se le determinará como el principal y más eficaz catalizador de todo el tórrido trastocamiento espiritual de una época en transición. Es a partir de esto último que el Humanismo florentino se comprenderá también como una revolución intelectual de grandes proporciones que sin embargo no logra aún superar, debido a que se encontraba atrapado en el paso del mundo feudal al mundo moderno, las fuertes como inevitables influencias religiosas de la época.

Es cierto que una de las cosas más notables del Humanismo florentino es que éste no fue bíblico. Como tampoco fueron los humanistas apasionados promotores de la fe o de los dogmas cristianos. Incluso para ellos la teología si bien poseía un cierto atractivo, ésta nunca pasó a significar algo de vivo interés. Es desde esta actitud de los humanistas florentinos que al Humanismo se le define como un movimiento intelectual de tipo laico y promotor tanto del paganismo antiguo como del proceso de secularización del mundo moderno. Desde sus orígenes los humanistas en general se sintieron más preocupados y motivados por identificarse y establecer un cierto reconocimiento con aquellas tradiciones culturales que heredaron al sentir que eran parte también del "mundo Mediterráneo", que con la de pretender llevar a cabo un nuevo movimiento de purificación religiosa.

Si entendemos que al igual que cualquier otro proceso histórico cultural como lo fue el que vivió la ciudad de Florencia durante todo este largo arco de

tiempo, veremos que el carácter de sus fuerzas sociales componentes, explican por sí mismas por qué incluso llegaron a coexistir --no sin roces y sin ausencia de momentos dramáticos--, individualidades tan disímiles como lo fueron profetas, artistas, escritores de Príncipes y papas guerreros con órdenes mendicantes, artesanos, comerciantes y guerreros. Es, pues, el grado de esta complejidad social sobre el cual se desplazó el *ethos* cambiante del "mundo florentino", lo que imposibilita determinar si éste tuvo o no un elemento privilegiado. Pero también, por otro lado, la forma peculiar en como se comportaron sus individualidades y fuerzas sociales a dicho *ethos*, es lo que advierte hasta qué punto cada una de ellas estuvo decidida a romper --a su modo y con sus medios-- la antítesis con la cual se suele entender lo que fue todo ese extraordinario como privilegiado momento de la historia. Momento que determinó que a Florencia se le viera de la única forma que se le podía ver: como una ciudad ideal. Como una obra de arte creada por sus artesanos y artistas al igual que por su sistema de organización política y económica. Era así una ciudad que en pocos años alcanzó su propia magnificencia. Pero también, por otro lado, que llegará a ser vista como una ciudad que no podía ocultar su lado oscuro. Florencia formaba, de esta manera, parte también de una misma calamidad histórica que todo lo reduce a ciclos históricos en el que participan por igual las más grandes virtudes humanas y sociales con las más abyectas formas de corrupción y decadencia.

Desde sus orígenes el Humanismo no deja de ser un movimiento intelectual que tiene por escenario a una Italia dividida³. Sin embargo, no podemos dejar de

³ Existe amplio consenso en que este movimiento intelectual nace con Francesco Petrarca. Como tal este movimiento lo que señala es el inicio de la ruptura radical con el Medioevo. Cf. Dottì Ugo. *PETRARCA E LA SCOPERTA DELLA COSCIENZA MODERNA*. Milán. Feltrinelli. 1978. Por su cuenta Kristeller anota lo siguiente: "El origen del Humanismo italiano es comúnmente atribuido a Petrarca, quien en realidad tiene posiblemente a algún predecesor, pero, de acuerdo a la opinión corriente, a ningún verdadero precursor. No hay duda que

admirar que fue un escenario con tales características lo que hará posible que los humanistas no dejen de soñar en lo mismo: en la reconstrucción de una civilización a partir de las ruinas antiguas recién descubiertas por ello⁴. Italia vuelve a ser así una nueva región privilegiada del Mediterráneo. Y Florencia será, por su parte, una ciudad que en breve tiempo se convierte en un nuevo personaje complejo y contradictorio de la historia. Es decir, un referente de interés historiográfico que alcanza un rápido crecimiento económico a la par de una acelerada madurez cultural e intelectual que no logran jamás entrar en armonía con sus propias

Petrarca es la primera figura verdaderamente grande entre los humanistas italianos... El origen y ascenso del Humanismo italiano fueron debidos, a mi parecer, a dos, o quizá, a tres factores. Uno de ellos fue la tradición italiana autóctona de la retórica medieval, que se cultivaba por enseñantes y por escribanos y constituía un conjunto de reglas estilísticas para la comprensión de cartas, documentos y discursos. El segundo factor fue el así llamado Humanismo medieval, es decir, el estudio de la poesía y de la literatura latina clásica, que era tal vez cultivado florecientemente en las escuelas del siglo XII, especialmente en Francia, mientras que en Italia su contribución fue limitadísima durante el mismo período. Hacia finales del Doscientos en las escuelas italianas, este estudio de los clásicos latinos, y su amalgamamiento con la tradición retórica del país, tuvo un carácter mucho más práctico. Así el estudio erudito de los clásicos latinos empezó a desarrollarse cuando la buena imitación de los autores clásicos, basada en su estudio atento, comenzó a ser considerada como el mejor adiestramiento para quien deseara escribir y hablar bien --en prosa y en verso, en latín o en vulgar---. A esta situación que estaba desarrollándose agrega, durante la segunda mitad del Trescientos, un tercer factor: el estudio de la literatura clásica griega; casi abandonada en Occidente durante el medioevo, pero cultivada por siglos en el imperio bizantino, el conocimiento de esa literatura fue llevado a Italia del Oriente en esa época, seguida por una intensificación de contactos políticos, eclesiásticos y culturales". Kristeller, Paul Oskar. *LA TRADIZIONE CLASSICA NEL PENSIERO DEL RINASCIMENTO*. Florencia. La Nuova Italia. 1987. pp.162-3.

⁴"...únicamente en Italia podía surgir, incluso antes del Trescientos, el ideal constitutivo del humanismo, el sueño grandioso de TODO el conjunto de una civilización reconstruida sobre las 'latine litere'". Rico, Francisco. *EL SUEÑO DEL HUMANISMO. DE PETRARCA A ERASMO*. Madrid. Alianza. 1993. p. 25.

experiencias políticas. Florencia fue así un centro civilizatorio que al competir con otros que, al igual que ella, pretendían dejar su profunda huella en la historia⁵, su irradiación como su fuerza histórica se comprende mejor a partir de lo que Francisco Rico define por ese sueño del Humanismo; pero también y sobre todo a partir del gran empuje que supo dar al largo *trend* secular de la historia.

Como se sabe el término *Humanismo* desde siempre ha sido objeto de ciertas disputas en cuanto a la dificultad que ofrece tanto para definir una época como para determinar a los más relevantes protagonistas de ésta. Por otro lado sabemos perfectamente bien que en nuestros días este término ha perdido todo referente original significando así otras muchas cosas menos lo que los humanistas pretendieron alcanzar a través de su pretencioso como envidiable "sueño". Paul Oskar Kristeller anota lo siguiente con respecto al origen de este término: "... en el caso del término "Humanismo", estudios recientes han puesto perfectamente en claro su génesis histórica. El término *humanismus* fue acuñado en 1808 por un pedagogo alemán, Friederich Immanuel Niethammer, para señalar la importancia de los clásicos griegos y latinos en la instrucción secundaria"⁶.

De acuerdo con esto entendemos, al igual que Kristeller, que el origen del uso moderno que tiene dicho término es, en esencia, la preocupación por fortalecer, desde ciertas bases científicas, la cuestión educativa. En este sentido tanto el Humanismo renacentista como el alemán decimonónico parten de un mismo principio como de una misma problemática: la cuestión educativa del

⁵ "Recordemos --dice Braudel-- que las tres grandes civilizaciones mediterráneas --la latinidad, el Islam y el mundo griego-- son, en realidad, grupos de civilizaciones, yuxtaposiciones de estructuras autónomas, más bien que unidas por un destino común". Braudel, Fernand. *EL MEDITERRANEO Y EL MUNDO MEDITERRANEO EN LA EPOCA DE FELIPE II*. México. F.C.E. 1987. T. II. p. 160.

⁶ Kristeller, op. cit. p. 8.

hombre moderno. Si queremos decir con cierto tono extremista todo esto, diremos que la preocupación central que tuvo desde sus orígenes este Humanismo conocido también como Humanismo pedagógico, fue pretender establecer los fundamentos de una nueva *PAIDEIA* la cual --parangonando al problema educativo del mundo antiguo que fuera por cierto analizado con gran visión por Werner Jaegger--, gracias al "método humanista", se dotaría al individuo de una subjetividad más acorde a las inquietudes e intereses de una nueva sociabilidad⁷.

Desde este punto de vista resulta inevitable reconocer la importancia que tuvo para todo el periplo Humanista, el ciceronismo. Cicerón hace sentir así su impacto y su influencia sobre una época y sobre una mentalidad a la cual no es posible dejar de determinar como ciceroniana. Los humanistas se convirtieron, de este modo, en incondicionales promotores del pensamiento ciceroniano a grado tal que vieron en éste el mejor instrumento para una educación cívica basada en la experiencia histórica. El ciceronismo fue entonces parte sustantiva y, por qué no decirlo, viva del llamado *proyecto humanista*.⁸

⁷Ver Jaegger, Werner. *PAIDEIA. LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA*. México. F.C.E. 1992.

⁸ Una de tantas cuestiones que forman parte del debate sobre el Humanismo y su sentido es si a éste se le debe concebir o no como un proyecto histórico de más amplios vuelos. Es decir, como parte de un proceso destinado a rebasar ampliamente las limitantes históricas bajo las que quedó prisionero el Renacimiento italiano. Es el propio Kristeller junto con Eugenio Garin, quien más ha insistido en plantear al Humanismo como el gran *proyecto* de la *renovatio* humana. Es decir, como un programa cultural-educativo y moral que, al convertir a los humanistas en los sucesores naturales de los antiguos *dictadores* medievales, hicieron que sus preocupaciones se centraran, esencialmente, en privilegiar el nuevo sentido que para ellos, los humanistas, adquirió la dignidad humana a partir del lugar central que debe ocupar el hombre en el orden cósmico. Dicho esto último es posible entender por qué al Humanismo se le ubica como la expresión de un movimiento esencialmente ético-político sin contenidos artísticos. Es a partir de este presupuesto que se establece la diferenciación central entre el Humanismo como un

Ahora bien, no se duda del hecho de que los humanistas eran hombres que cultivaron con gran disciplina y no sin una rigurosa sistematicidad el conocimiento por lo antiguo. En especial lo que los identifica al interior de un movimiento común es la hasta hoy insuperable pasión con la que ejercieron el dominio de la lengua siempre recurriendo a los viejos moldes de los antiguos. Hablar bien y escribir bien formaba, de este modo, parte de un mismo *corpus doctrinario*. Era, si se quiere, *un estilo de vida*. Pero era sobre todo un ideal a alcanzar en cuanto que esto, es decir, el dominio de la lengua, no era ajeno al tipo de pretensiones y preocupaciones artísticas que motivaban al conjunto de las actitudes humanistas. En otro tenor del asunto nos atreveríamos a decir que fue ese espíritu lo que llega a demostrar que si bien el Humanismo fue un campo de intereses encontrados, fue a la vez también un ámbito en donde éstos adquieren una relevancia tal que los lleva a pensarlos como coexistentes y, por qué no, complementarios en cuanto las pretensiones de dicho **PROYECTO**.

Pero a todo esto convendría indagar un poco sobre la importancia de los *studia humanitatis* al interior de tal *proyecto*. Como se sabe los *studia humanitatis* llegaron a ser algo más que una serie de disciplinas que conformaban el cuerpo básico de la antigua curricula universitaria. Por cierto, es a partir de dichos

fenómeno de fuertes tintes republicanos, frente al Renacimiento como un movimiento promovido por el cosmopolitismo cultural de sus grandes artistas como de sus admirables hombres de genio. Sobre el Humanismo como *proyecto*, ver especialmente Kristeller, *Op cit.* Ver del mismo autor **EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES**. México. F.C.E. 1982. De Eugenio Garin véase particularmente, **L'EDUCAZIONE EN EUROPA 1400/1600**. Bari. Laterza. 1987; **LA REVOLUCION CULTURAL DEL RENACIMIENTO**. Barcelona. Crítica. 1981; y, **CIENCIA Y VIDA CIVIL EN EL RENACIMIENTO ITALIANO**. Madrid. Taurus. 1982.

estudios que se deriva el origen de este término⁹. En sentido estricto el reconocimiento que se le hace a lo que fuera el conjunto de dichos estudios, es la inclinación que existe por encerrar al Humanismo en una simple inquietud pedagógica sin mayores pretensiones. Los llamados *studia humanitatis* se convirtieron, en efecto, en el mejor instrumento crítico de la educación medieval así como de todo aquello que se llegó a definir como un anquilosado sistema de enseñanza basado en el sistema escolástico. El llamado Humanismo pedagógico es, de este modo, un fenómeno cultural que al expresar su crítica antiescolástica, tuvo también relevantes como trascendentes repercusiones filosóficas. Misma que, por lo general, no se le suelen reconocer a dicho movimiento. Pues hasta cierto punto para la modernidad el Humanismo y, en otro sentido el Renacimiento, sólo merecen ser vistos como un atrayente campo de encuentros sincréticos. La crítica que hace la Modernidad al Humanismo recae en el hecho de no ver por ningún lado alguna aportación verdaderamente novedosa y original de éste hacia la filosofía.

Necesariamente debemos decir que al Humanismo no se le puede encerrar exclusivamente en lo que fueron el conjunto de sus preocupaciones pedagógicas. Por haber sido sobre todo un movimiento multilateral que, a la par de desarrollar su propio *ethos* socio-cultural, prepara y promueve otros múltiples campos de la liberación moderna. El Humanismo fue, de este modo, un movimiento revolucionario que motiva una multiplicación de fracturas, pero nunca una revolución en el sentido que da la Modernidad a dicho término¹⁰.

⁹ "El término *humanista*, acuñado hasta la culminación del período renacentista, era a la vez derivado de un término más antiguo, o sea, de los *STUDIA HUMANITATIS* o disciplinas humanísticas" Kristeller, *LA TRADIZIONE CLASSICA NEL PENSIERO DEL RINASCIMENTO*, p. 9.

¹⁰ "Los humanistas realizaron ciertamente una revolución si se da a este término el sentido de cambio; sin embargo ellos no fueron del todo revolucionarios porque no deseaban destruir casi nada". Tenenti, Alberto. *IL SENSO DELLA MORTE E L'AMORE DELLA VITA NEL RINASCIMENTO*. Turin. Einaudi. 1989. p. 4.

Ahora bien, fue gracias a éstas, es decir, a la suma de innovaciones filosóficas que introduce, lo que permitió ser al Humanismo el principio y en el fundamento de una nueva actitud intelectual cuyas resonancias alcanzaron al Siglo de las Luces. La difusión del Humanismo italiano por el continente europeo es, por el lado que se le quiera ver, un hecho insoslayable de la historia¹¹. Un movimiento que si bien tuvo por principal punto de apoyo su crítica al escolasticismo, expresó también considerables inquietudes por centrar la cuestión filosófica bajo nuevos parámetros. Siendo estos, principalmente, los siguientes:

1) una antropología filosófica definida como una inquietud por establecer los fundamentos de la dignidad humana; 2) una metafísica que --embriagada por los excesos de su propio sincretismo-- quiso lo imposible: conjugar diversas tradiciones cognitivas que para la modernidad no dejan de ser irreconciliables, esto es, esa metafísica, que encuentra en Marsilio Ficino a su máximo exponente, pretendió unir en una sola figura al cristianismo con el platonismo y el hermetismo, entre otras tantas corrientes del pensamiento antiguo¹².

No es exagerado decir que desde sus orígenes Florencia estaba destinada a ser un "personaje colectivo" de la historia, es decir, un *espacio de fusiones* que lleva a convertir a su temporalidad más deslumbrante,¹³ en un campo de atracción

¹¹ Con respecto al carácter de dicha difusión ver especialmente Kristeller, Paul Oskar. *CONCETTI RINASCIMENTALI DELL'UOMO E ALTRI SAGGI*. Florencia. La Nuova Italia. 1978.

¹² Ver especialmente Kristeller, op, cit.

¹³ Como tal, es decir, como espacio de fusiones, el Humanismo merece ser visto también como "hijo de Italia y del Mediterráneo". Como otro ejemplo elocuente de la historia, pues viajando a través suyo encontramos a esa "Europa de los

de múltiples y encontradas conjeturas historiográficas. Fueron los propios humanistas florentinos los primeros en percatarse ya de la enorme dificultad que implicaba abordar un espacio histórico tan extraordinario como complejo. Como fueron también ellos los primeros en ver que esta bella ciudad, a pesar del esplendor y de la magnanimidad alcanzada, era presa también del inevitable como fatal círculo de la historia en el que todo se mueve de acuerdo al auge y a la decadencia. Sin embargo y a pesar de que advertían ya que era muy difícil que Florencia lograra escapar a su destino, lo más relevante de sus preocupaciones historiográficas es el hecho admirable de que es a ellos a quienes la modernidad reconoce como los creadores de la historiografía moderna. Y como si tal cosa no fuera suficiente, debemos agregar que ellos fueron también quienes, como ya se ha dicho, establecieron las bases para la formulación de la idea de temporalidad moderna.

La historiografía florentina del Humanismo es, al igual que tantas otras corrientes historiográficas hasta hoy conocidas, una historiografía gravitada en lo que llegó a ser incluso una obsesión general: la necesidad de romper el estigma del círculo vicioso bajo el cual se desplazaba la realidad florentina. De este modo no podemos más que reconocer por qué a ésta le fue difícil expresarse como el principio de una preocupación de más amplias dimensiones, es decir, como una historiografía que fuera más allá de los muros de esa ciudad. Pero justo por haber sido esto así, las motivaciones de todos los historiadores humanistas florentinos fueron sumamente claras. Pues ellos nunca tuvieron por mayor pretensión más que hablar en exclusiva de esta ciudad así como de la península itálica. Razón que explica porqué sus historias son narraciones en las que todo recae en el auge que señala complacientemente la grandeza de la ciudad, o en la turbulencia de sus

ornamentos y las construcciones renacentistas tan italianas como antiguas". Braudel, op. cit. p. 150.

constantes crisis en las que confluyen, con igual fuerza, causas exógenas con los factores domésticos.

Los humanistas eran, pues, conscientes de la importancia que adquiere el cambio en la historia. Podemos incluso decir que fue esta consciencia lo que los llevó a pensar que la forma tan radical y dinámica como llegan a ocurrir los cambios en las circunstancias históricas, no es razón suficiente para que todo quede establecido en términos catastróficos o apocalípticos. Es, pues, a partir de esto último, es decir, de no haber seguido explotando a la tradición, que ellos, al desear plantear todo en términos estrictamente humanos, comprendieron que la profecía –como instrumento de especulación sobre el destino humano– estaba próxima a su fin. De este modo, la sensibilidad histórica desarrollada por el Humanismo florentino, si bien era también producto de algo que hasta hoy es inevitable, esto es, tener que establecer una determinada valorización sobre los hechos históricos, lo esencial a dicha historiografía, fue el modo peculiar en como ejercitaron su comprensión por los asuntos humanos. Así, el espíritu del Humanismo nunca dejó de ser la viva preocupación por encontrar, a través de la historia, la única vía humana posible para la creación de un futuro en que lo esencial a él fuera el máximo equilibrio óptimo entre el hombre con las fuerzas naturales y astrales. Es a partir de esta sentida preocupación que la *fortuna* se convierte para el Humanismo en un campo de tensión dramática como el centro de todo el debate sobre el problema de la libertad humana. Lo que en el fondo querían hacer los florentinos al establecer los nuevos horizontes humanos, era separar al hombre del torrente de la *fortuna*. Es este deseo lo que los motiva a tener que reflexionar también sobre la organización civil de los hombres.

Es la reflexión sobre el problema de la sociabilidad humana lo que hace que los humanistas tuvieran que cuestionar todo a partir de la necesidad de establecer una nueva subjetividad. Serán las formas como los medios de los que se valía esa

nueva subjetividad lo que configura la gran dinámica con la que arrancó lo que hasta hoy han sido los múltiples aspectos de la secularización moderna del mundo. Aspectos a través de los cuales su trascendencia histórica los mueve a participar conjuntamente en ese proceso universal que constituye la indeclinable invención moderna de la ciudadanía. Desde sus primeros esbozos, el Humanismo florentino contenía ya los ingredientes de su futura evolución. Es decir, contenía una antropología política misma que con el tiempo se convierte en la *entropía* de toda esa hipermodernidad que nos rige.

La base de esa antropología es algo más ambicioso y complejo que la simple instauración del capitalismo o de la reducción de éste, es decir, del capitalismo, a su agente privilegiado: el burgués o instrumento heurístico de la explicación del individualismo moderno y su génesis. Pues para el movimiento Humanista como lo que fue, esto es, la infatigable admiración por el hombre y su destino, lo importante era convertir a este mundo en el *regnum hominis*, esto es, en tendencia antropomorfizante del cosmos como único ámbito posible para: por un lado, la realización de las pasiones humanas; por el otro, el reencuentro del hombre con su destino; entendiendo por tal reencuentro, el resultado de un fin inmanente de la historia. Fin que llega, por cierto, a establecer –a través de diversos imaginarios y escenarios utópicos– las condiciones ideales de un nuevo *ethos* social.

Si centralmente el Humanismo fue esto, no queda entonces la menor duda que su fuerza real consistió en motivar al sentido moderno de la *praxis*. De ahí el por qué de su viva inquietud por motivar la vida activa. De este modo lo que buscaban era procurar la realización del reencuentro sustancial entre ética y política. El sustrato de todo el *proyecto* Humanista recae, pues, en esto último: en pretender encontrar los fundamentos históricos y sociales que eviten ser al hombre parte de un mundo escindido a partir del conjunto de intereses que tiene cada individuo. Lo que los humanistas buscaban era reconstruir el sentido de la

sociabilidad humana a partir del paradigma republicano de la antigüedad grecolatina. Reconstrucción que, necesariamente, implicaba colocar bajo nuevos horizontes a todo el saber humano hasta entonces conocido. Reconstruir era, pues, "...la especificidad y novedad de la nueva cultura filosófica, religiosa, política e incluso científica del Renacimiento a partir del movimiento de reforma y regeneración iniciado y proclamado por Petrarca y el Humanismo"¹⁴.

No debemos olvidar que para ellos tal regeneración pasaba --en primer instancia y de manera inevitable-- por la ciudad de Florencia. El *programa* del Humanismo fue, entonces, algo mucho más concreto y limitado de lo que se llega a pensar comúnmente; pues éste nunca tuvo, al parecer y si todo es comprendido al interior de los estrechos muros de esa ciudad, algo que respondiera a alguna pretensión de mayores dimensiones. En todo caso aquí lo que valdría reclamar al humanismo florentino, es su marcado localismo, su regionalismo e incluso el sentimiento patriótico a partir del cual se le determina. Pero, por otro lado, no cabe soslayar la sospecha de que tal vez la importancia fundamental de éste, recae en el hecho de que logra --a partir de esa limitante espacio-temporal con el cual se desplazó-- justamente, adquirir la fuerza genérica y la universalidad con la cual se le reconoce desde siempre.

Ahora bien, tanto el Humanismo pedagógico como el Humanismo literario adquieren su verdadera dimensión a través del llamado Humanismo cívico. Es con relación al carácter de tal imbricación que no podemos dejar de señalar que en esencia el Humanismo fue antes que nada y sobre todo un movimiento cívico. O, si se quiere, una revolución cívica cuyos ecos se tienen siempre presente en tanto las inquietudes democráticas y republicanas que despertó. Es a partir de tales inquietudes con las que se identifican los sistemas de la estatalidad moderna.

¹⁴ Garin, E. *LA REVOLUCION CULTURAL DEL RENACIMIENTO*, p. 13.

Identificación en la cual a veces es imposible evitar el parangón entre los sistemas democráticos del republicanismo florentino con ciertas experiencias políticas. Del modo que sea todo esto, lo que nunca se le puede escatimar a dicho republicanismo es el hecho de haber abierto los senderos para la construcción de una nueva mentalidad política, es decir, de una nueva forma de concebir y plantear la solución a los problemas que implica la sociabilidad humana.

Lo que mucho se cuestiona es si los humanistas, al pretender implementar su *programa*, lo hacían tomando o no en serio sus propios presupuestos. Es decir, si para ellos antes que para cualquier otro ser humano, las llamadas enseñanzas de los antiguos tenían o no alguna validez. O si éstas, esas enseñanzas eran meros recursos retóricos. Parte del nuevo estilo de narrar, en particular, los hechos históricos. O bien, si tal *programa* no fue algo limitado cuando al Humanismo se le ve en exclusiva como un método profesional consistente en difundir los *studia humanitatis* así como la crítica literaria. Desde este punto de vista no quedaría más que aceptar que lo propio a los humanistas era el reconocimiento de una nueva actitud intelectual ejercida como crítica especializada al texto. Simple filología entendida como búsqueda de un equilibrio o, si se prefiere, de un fundamento de objetividad para la explicación del texto. El misterio del amor hacia al texto profesado por los humanistas radica en esto: en la inquietud que asumieron como compromiso para establecer nuevos criterios del conocimiento. Pero por suerte debemos decir que si bien en parte es bastante cierto que las limitantes de dicho *programa* descansan en todo esto, debemos reconocer también que fue gracias a sus limitantes lo que motivó que en su interior se desplazaran ciertas críticas. De este modo encontramos como Maquiavelo –y antes que el Dante Alighieri– participaron de un mismo ideal el cual los lleva a establecer su crítica a las limitantes del *programa* humanista. De algún modo debemos reconocer que será con Maquiavelo en quien el Humanismo florentino encontrará a su más radical crítico.

Pero cabe preguntar cuáles fueron entonces las cuestiones que supuestamente motivaron las querellas entre los humanistas. Lo más importante del caudal de las actitudes humanistas era la forma como cada uno de ellos entendía los asuntos de la política. En especial, de la forma como entendían que se deberían conducir los complicados dilemas políticos en que se debatía la suerte de Florencia. Es frente a estos dilemas que la crítica humanista se ve o bien en función de la literatura y de la retórica, o como instrumento para influir en un *ethos* histórico-social en el que todo había llegado a tal extremo en que al parecer lo verdaderamente relevante del trabajo intelectual era continuar con la vieja tradición de seguir escribiendo "espejos para el príncipe". Es decir, fomentar formas de legitimidad de algo que desde el primer humanismo cívico¹⁵ se veía que era ilegítimo, esto es, el poder de los príncipes y la estela de corrupción que generaba. En otro sentido, los intereses entre los humanistas se definían también entre tener que optar por un cosmopolitismo o en un comprometido patriotismo como modo de vida¹⁶.

Será sobre la base de tan notables actitudes de los humanistas sobre su propio *ethos* socio-cultural, que se provocará una de las más sensibles polémicas sobre el Renacimiento y su significado histórico. La hipostación que forjó el romanticismo como el nacionalismo italiano, en especial el decimonónico, nace de

¹⁵ Ver Baron, Hans. *EN BUSCA DEL HUMANISMO CIVICO FLORENTINO. ENSAYOS SOBRE EL CAMBIO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL AL MODERNO*. México. F.C.E. 1993.

¹⁶ Ver Gramsci, Antonio. *CUADERNOS DE LA CARCEL. 1. NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO*. México. Juan Pablos. 1975. Ver también del mismo autor: *CUADERNOS DE LA CARCEL. 2. LOS INTELLECTUALES Y LA ORGANIZACION DE LA CULTURA*. México. Juan Pablos. 1975.

querer establecer una diferenciación tajante entre buenos y malos humanistas. Es decir, entre quienes defendieron los principios de la patria y de la nación frente a todos aquellos que adoptaron al cosmopoliticismo como cómodo camino que conduce a la exacerbación extrema del individualismo moderno. Necesariamente plantear la problemática en tales términos, a lo que conduce es a un maniqueísmo desenfrenado en el que los valores terminan por imponerse a los hechos. Tal y como ocurre por lo general en la llamada historia nacional. En el caso del Humanismo florentino esta división queda establecida entre aquellos que mejor inspiraban y motivan los reclamos del nacionalismo y quienes, por el contrario, o bien mostraban un desprecio infinito por todo aquello que Nicolás Maquiavelo entendía que eran las cosas de este mundo como fue el caso de un considerable número de artistas; o bien, entre aquellos que preferían generar y fortalecer el amor a la patria por otras vías como fue, por ejemplo, a través de explotar magistralmente a la profecía y a la religión. El caso más ampliamente conocido de este último es, como se sabe, el que representa para la historia del Humanismo florentino el sacerdote dominico Girolamo Savonarola.

Ahora bien, entre quienes mejor se puede calibrar el impulso que adquirieron las actitudes cívicas del humanismo, es entre los historiadores florentinos. Como quizás ya se ha mencionado, fue la historiografía florentina la primera en convertir a Florencia en un personaje historiográfico que, al igual que cualesquier otro de su misma especie, no niega ni oculta los motivos de sus orígenes míticos; como no niega tampoco, por otro lado, haberse convertido en el espacio privilegiado de una futurización histórica. Es decir, Florencia fue un campo estratégico de experiencia y expectativa en el que se depositaron, en primer instancia, las esperanzas regenerativas de la propia ciudad para que de ahí éstas, en segundo término, en su inmanente irradiación, alcancen a todo el género humano. {PRIVADO }

Es a partir de esto último que a esta ciudad la adoptaron los historiadores florentinos como un emotivo crisol de la historia que tiene por deuda única con ella, esto es, con la historia, haberse erigido por destino histórico como por derecho propio, en la hija predilecta de Roma. Sin embargo, cabe decirlo, la relación entre Florencia y Roma nunca fue del todo plenamente feliz. Fue más bien una relación tensa y conflictiva como producto también de tantos siglos de dominio romano sobre la península. Como fue también una relación que, traducida al campo de lo imaginario, simbolizaría de diverso modo la antítesis florentina así como a la eventual solución de la misma. Pues Roma era, al igual que Florencia, un personaje vivo dentro del complejo cuadro socio-histórico y político del Renacimiento italiano. Como era también un símbolo, un mito si se quiere, que al revivirlo hizo renacer toda

aquella grandeza que fuera negada por los largos siglos de la presencia feudal y cristiana.

Pero el verdadero problema que tuvieron los humanistas florentinos no fue solamente establecer su *programa* a partir de las ruinas de la antigüedad; pues su verdadero dilema --que incluso adquirió tintes dramáticos-- fue reconocer las serias dudas que sorteaban al tener que elegir entre su ciudad y Roma. Serán estas dudas las que, al igual que tantas otras como fueron todas aquellas que dieron origen a esa famosa rivalidad entre guelfos y gibelinos, los llevarán a verse presionados a manifestar sus preferencias ya sean por Francia, por Alemania o por España. Como fueron también, vale señalarlo, las que terminaran por llevarlos a la ruina. Fue esta la razón del por qué de los constantes fracasos que tuvieron al ensayar diversos modelos --teóricos y prácticos-- de vida republicana. Fueron, pues, el conjunto de dichas actitudes dubitativas de los florentinos las que también sirvieron para allanar el camino sobre el cual se desplazará con el tiempo la no menos importante cultura del Barroco. Cultura que por cierto tuvo por centro de irradiación nada menos que a la ciudad de Roma. Esa ciudad que erigió su nueva grandeza después de haber sido saqueada salvajemente por el ejército alemán e ignorando y combatiendo al Humanismo florentino.

Seguramente hasta hoy históricamente no se tiene aún la respuesta plenamente satisfactoria del por qué de tal comportamiento de los florentinos; en especial entre ciertas fracciones de sus elites

cultas. Posiblemente la clave de este espinoso asunto se encuentre tanto en la configuración del propio *ethos* florentino como en el caudal de inevitables convulsiones que tuvo que soportar la ciudad de Florencia. Con tal cosa no se pretende decir de parte nuestra que en Florencia todo hubiera sido grandeza si jamás se hubiesen visto mancilladas sus murallas por egoísmos ajenos. O si el ritmo vertiginoso de su industria y de su comercio se le hubiese dejado marchar en paz, es decir, sin interferencias extrañas a la lógica del mercado.

Para algunos, en efecto, esto era lo ideal, es decir, la magnificencia de la ciudad del Arno sería aún mayor si se hubiese evitado al máximo que el mercado creado por los florentinos no se hubiera encontrado sometido a tantas presiones exógenas a sus propios intereses. Presiones entre las cuales las intervenciones extranjeras como guerras intestinas en Italia, jugaron un papel de gran relevancia. Pero lo que aún queda por reconocer y lo que se continúa discutiendo en tal sentido, es que no todos los males que aquejaron a los florentinos fueron de raíz exógena. Pues las causas internas jugaron, como siempre, un papel de significativa envergadura. Y quizás, por muchas razones, la principal de todas ellas fue no haber podido nunca conciliar satisfactoriamente a los dos espíritus que albergaba esta bella ciudad en su seno. Lo que nunca pudo definir Florencia que era lo mejor para ella: si permitir que las políticas comunales de matriz republicana la dominasen; o si era mejor dejar que el individualismo que ella misma promovía con absoluta candidez ante un clima tan tormentoso, llegase

a su máxima inspiración, esto es, que se fundiera en esa fantástica intuición maquiaveliana consistente en instaurar un nuevo tipo de principado como acto de creación artística de un “hombre-solo”.

Después de una larga Edad Media de la cual es poco sobre lo que de ella hablan los cronistas e historiadores florentinos, la ciudad de Florencia se erigió sobre sólidos cimientos materiales. La historia de esa ciudad sería de este modo quizás uno de los más excepcionales casos históricos que validan, por un lado, el hoy abandonado paradigma marxista y, por el otro, al canon explicativo braudeliano el cual se encuentra basado en los juegos del intercambio, es decir en un ejemplo por demás clásico del cómo interviene el mercado en los complejos juegos espacio-temporales sobre los que actúa la historia material de los hombres. No está de más decir que los florentinos fueron sobre todo hombres de su tiempo. Como tampoco recordar por enésima vez a la famosa observación de Jacob Burckhardt en la que afirma que los italianos fueron los primeros hombres modernos de la historia. La observación de Burckhardt es así de tales dimensiones que no dudamos en afirmar que su célebre estudio sobre *LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA*, es una extensa reflexión sobre la modernidad prematura de los italianos; en especial de los florentinos¹⁷. Pero a todo esto cabe formular la siguiente pregunta: ¿en qué radicó la supuesta modernidad de los italianos y en particular de los florentinos? En que fueron ellos, es decir, florentinos, genoveses y

¹⁷ Cf. Burckhardt, J. *op. cit.*

venecianos en particular quienes crearon e impulsaron las bases de todo lo que hoy conocemos por civilización moderna o capitalismo¹⁸.

Como sabemos desde sus orígenes ha sido el individualismo lo que ha posibilitado la existencia y persistencia de tal civilización. El individualismo es así independientemente de que éste sea visto como Humanista, protestante, liberal o posmoderno-- un criterio para la indagación historiográfica. En el caso de la historiografía burckhardtiana el individualismo es el gran basamento explicativo de todo el periplo renacentista. Necesariamente habría que reconocer que el individualismo del periodo Humanista-renacentista tuvo sus propias tonalidades las cuales suelen ser consideradas como algo

¹⁸ El debate sobre los orígenes del capitalismo así como de la modernidad seguirá siendo un debate abierto y en el cual los valores como las preferencias no serán ajenas al mismo. Pero del modo que sea, algo que se debe decidir es si dichos orígenes se encuentran o no en Florencia y si el llamado "espíritu del capitalismo" en el fondo tiene mucho más que ver con la cultura del Renacimiento italiano que con el protestantismo. Sobre este punto en especial ver Weber, Max. *LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO*. México. Premia. 1979; Burckhardt, J. Op. Cit.; Burdach, Konrad. *RIFORMA RINASCIMENTO UMANISMO. DUE DISERTAZIONI SUI FUNDAMENTI DELLA CULTURA E DELL'ARTE DELLA PAROLA MODERNE*. Florencia. Sansoni. 1935.; Ttroelsch, Ernest. *EL PROTESTANTISMO Y EL MUNDO MODERNO*. México. F.C.E. 1983. Gordon, Marshall. *EN BUSCA DEL ESPIRITU DEL CAPITALISMO. ENSAYO SOBRE LA TESIS DE MAX WEBER ACERCA DE LA ETICA PRETESTANTE*. México. F.C.E. 1986. Leites, Edmon. *LA INVENCION DE LA MUJER CASTA. LA CONCIENCIA PURITANA Y LA SEXUALIDAD MODERNA*. Madrid. Siglo XXI. 1990. Sombart, Warner, *LUJO Y CAPITALISMO*. Madrid. Alianza. 1985. Braudel; Fernand. *LA DINAMICA DEL CAPITALISMO*. Madrid. Alianza. 1985. Y en particular véase de este mismo autor *IL SECONDO RINASCIMENTO. DUE SECOLO E TRE ITALIE*. Turín. Einaudi. 1986.

absolutamente ajeno al nacimiento y desarrollo del capitalismo. Independientemente de que se acepte si Italia tuvo o no algo que ver con ese largo tiempo de la historia que determina la configuración del capitalismo, lo importante aquí es comentar a grandes líneas la importancia que tiene para los florentinos el individualismo como el principal factor subjetivo que consolida la presencia y fuerza histórica de la ciudad florentina.

Si lo que dio tanta grandeza a Florencia fue el gran número de sus individualidades, es decir, de sus artistas, guerreros, príncipes, mercaderes, intelectuales, religiosos, etc., lo que debemos indagar qué era lo que los motivaba más allá de su afanosa búsqueda de gloria como lo que ésta era para ellos: la simple versión mundanizada o terrenal de la salvación cristiana. Sin dar más rodeos al asunto, lo que movía a esas individualidades era el mismo nervio que --de acuerdo con Maquiavelo-- movía a la guerra; era exactamente el mismo nervio que --de acuerdo con Alberti-- daba su fuerza al esplendoroso y activo comercio italiano. Lo que movía tantas actividades y le daba a Florencia su extraordinaria magnificencia, su inmortal gloria, era simplemente el *dinero*.

Fue este nervio que todo lo mueve lo que determinó que en tan breve tiempo y prácticamente de la nada se erigieran sus famosas torres como la inigualable cúpula de Santa Maria del Fiore. Ciertamente, el genio existía entre la masa de artistas italianos. Pero hasta hoy se ha demostrado que éste generalmente no basta por sí

mismo si no se le dota de fuertes estímulos, especialmente de carácter económico, para que se le engrandezca. Por esto resulta imposible pensar hoy a los artistas del Renacimiento italiano por fuera de sus grandes mecenas. Los a veces llamados artistas-científicos del Renacimiento italiano fueron también hombres de gran cautela, prudencia y sagacidad. No es que ellos conocieran los complejos mecanismos del mercado que eran implementados por los mercaderes y comerciantes de su época. Lo que sabían era que sus "proyectos" dependían de muchos factores entre los cuales el ingenio y la astucia individual jugaban un papel central en la rivalidad que los caracterizó en infinidad de casos. Sin dinero seguramente el proyecto del célebre arquitecto y escultor Filippo Brunelleschi, de construir la cúpula de la catedral de Santa Maria del Fiore, hubiera quedado en eso: en un proyecto de grandes dimensiones pero imposible de realizar debido a razones de índole económica.

Una de las cosas más relevantes que demuestra Giorgio Vasari en la serie de biografías que realizó de escultores, pintores y arquitectos del Renacimiento, es que las empresas por ellas realizadas se encuentran teñidas por infinidad de anécdotas que revelan los grados y formas de la rivalidad que existía entre ellos. Por otro lado, este insuperable estudio de Vasari, tiene la virtud de haber inaugurado a la historia del arte como un género propio de la historiografía moderna, y haber dado al género biográfico un nuevo giro al incorporar a éste los rasgos que encontraremos en el retrato renacentista. Lo que resalta Vasari es la psicología de sus personajes como nota distintiva

de la individualidad de esos hombres del Renacimiento que saltaron a la inmortalidad sabiendo conquistar a la gloria y la fama a través del arte. La anécdota sobre la forma como Brunelleschi logra que se le otorgue la construcción de la cúpula de la catedral de Santa Maria del Fiore, es de suyo sumamente aleccionadora al respecto. Pues Brunelleschi, después de haber sido incluso tildado de loco, logra lo imposible en un arrebato de buen sentido, genialidad y conocimiento profundo de las cosas de este mundo. Lo que él tenía que hacer primero era lograr reunir al jurado que decidiría quién debería ser el responsable de la construcción de la famosa cúpula. Una vez logrado esto y negándose de nueva cuenta a presentar su proyecto, lanzó su célebre desafío el cual es conocido originalmente en los términos en que los narra Giorgio Vasari:

“a los otros maestros, extranjeros y florentinos, a que aquel que consiguiese que un huevo se sostuviera de pie sobre una pieza plana de mármol debería construir la cúpula, ya que esto demostraría el alcance de su inteligencia. Así pues, trajeron un huevo y los artistas por turno intentaron que permaneciera de pie, pero todos fracasaron. A continuación pidieron a Filippo que lo hiciera, y cogiendo el huevo con gracia cascó su base sobre el mármol consiguiendo que se mantuviera derecho. Los otros se quejaron de que podían haber hecho lo mismo, y Filippo, riéndose de ellos, replicó que también hubiera sabido cómo abovedar la cúpula si hubieran visto su modelo o sus planos. Y así fue

como acordaron que debía encomendarse a Filippo la tarea de construir la cúpula”¹⁹

Pero el dinero --como toda fuerza trastocante de la historia-- se convierte en poco tiempo en objeto de interminables disputas. Ni más ni menos que prácticamente las mismas que durante siglos le han hecho compañía. El dinero será pues para Florencia la fuerza creadora de su extraordinario *ethos* socio-cultural; como una de las más sentidas causas de las múltiples envidias y rivalidades que provocaron sus crisis así como su innegable e inocultable corrupción política y moral. Si de alguna manera se pudiera sintetizar en una sola imagen la forma en que a través del nuevo sistema de riqueza se plasma mejor la antítesis florentina, sin duda alguna ésta sería la que nos ofrece el *arte de Calimala*²⁰.

¹⁹ Citado por Kubovy, Michael. *PSICOLOGIA DE LA PERSPECTIVA Y EL ARTE DEL RENACIMIENTO*. Madrid. Trotta. 1996. P. 52-3. Vasari, Giorgio. *LE VITE DEI PIÙ ECCELLENTI PITTORI, SCULTORI E ARCHITETTI*. Milán. Grandi Tascabili Economici. 1991. P. 335. Existe una edición en español de este célebre libro de Vasari. *VIDA DE ARTISTAS ILUSTRES*. Barcelona. Iberia. 5 vols. Recientemente en nuestro país se ha publicado una antología de este extenso estudio de Vasari. *LAS VIDAS DE LOS MAS EXCELENTES PINTORES, ESCULTORES Y ARQUITECTOS*. México. UNAM. 1996. Selección y versión a cargo de Guillermo Fernández.

²⁰ Calimala fue siempre una de las calles más famosas de Florencia. Pero su fama es doble sentido. Pues por un lado, como se sabe, era el lugar en que las prostitutas ejercían su oficio; y era también el lugar que sirvió para instalar las más importantes corporaciones mercantiles de Florencia. Debido a la importancia de este contraste no podemos dejar de citar en extenso lo siguiente: “En ese tiempo, en el corazón de la ciudad que se ahoga en su cinturón de piedra, se extiende, entre el Mercado viejo y el nuevo, un estrecho ramal, una pequeña calle sombría y

Calimala no fue sólo el corazón de esta bella ciudad. Pues fue sobre todo un complejo pilar que sostuvo a toda la estructura capitalista de Florencia durante el periodo aquí referido. Es en ese lugar, en esa pequeña calle de Florencia, en donde se encierra la enorme paradoja del proceso histórico florentino. Calimala refleja así a la luz y sombra de una espléndida ciudad en la que como nunca en la historia se conjugaron las más grandiosas manifestaciones artísticas con las más miserables condiciones humanas. Y es Calimala el mejor

mal afamada, porque sin duda sirvió de cuartel general a las mujeres de mala vida; a causa de esto se la llamó **CALIMALA**. Sin embargo, tenía pretensiones de limpieza cosa rara en la época. Estaba enlosada y enladrillada, gracias a los cuidados de los que la habitaban; cualquiera que fuera que depositara inmundicias estaba obligado "**A GRANDE VERGOGNE**", como dice un texto contemporáneo. Las casas, muy juntas e inclinadas en lo alto, como ocurre en toda ciudad fortificada, dejaban apenas percibir entre sus techos una faja de azul y, a veces, una especie de toldos, tendidos de un comercio al otro, tamizar más la luz del día. En la planta baja, recibiendo la luz por una sola ventana, se abren, como otras tantas cavernas encantadas, las tiendas donde se guardan las más bellas, las más finas, las más deslumbrantes telas que se conocían entonces. El amontonamiento de riquezas era tal, que se prohibía en toda estación encender el fuego. Durante la noche, cuadrillas de vigilantes defendían constantemente esos tesoros contra los peligros de robo e incendio. En efecto, ahí estaba instalada la más poderosa corporación mercantil de Florencia: el **ARTE DE CALIMALA**. Como las familias nobles, tienen sus armas, que son conocidas en el mundo entero: un águila sujeta con sus garras un *torsello*; es decir, un fardo de telas atado con varias cuerdas. Tiene su registro de matrícula, donde figuran los nombres más ilustres de la ciudad: Alberti, Albizzi, Bardi, Cavalcanti, Cerchi, Donati, Frescobaldi, Lamberti, Pazzi, Peruzzi, Pitti, Soderini, Strozzi, Tornabuoni, Villani, etc. Era como un libro de oro de la República; toda la historia de Florencia estaba ahí resumida". Renard, Jorge. **HISTORIA DEL TRABAJO EN FLORENCIA**. Buenos Aires. Heliasta. 1980. pp. 82-3.

ejemplo que se tiene para entender por qué los florentinos corrían con gran prisa por huir de su más próximo pasado.

Colocar a esta ciudad como la primera del mundo moderno es reconocer que en ella se había gestado ya con toda su plenitud un tipo diferente de economía. Una economía de tipo capitalista a la cual, como escribe Jorge Renard "...si se mira atentamente, pronto se revela una profunda diferencia. Esta es de estructura *compleja y capitalista*. Es *compleja*, en el sentido de que no se compone de individuos, sino de sociedades de duración variable, donde cada uno de los asociados aporta cierta suma y tiene una parte proporcional en los beneficios; sociedades, siguiendo el uso de la época, con nombre colectivo y responsabilidad ilimitada, en las que cada uno de los participantes, para caso de pérdida, hipoteca toda su fortuna hasta el pago íntegro del pasivo. Cada una de las sociedades tiene vida propia, sus jefes, sus operaciones particulares, su marca de comercio; pero todas están sometidas al reglamento general. Sus contadores estaban obligados a hacer conocer a los Consejos de la corporación los nombres de los asociados y, bajo requerimiento, mostrar los libros; cada uno, como ocurre en todo régimen federal, era a la vez autónomo y dependiente de la asamblea; Así, el *arte di Calimala*, aparece como una federación de sociedades, como un gran sindicato patronal, una especie de *trouts* formado de compañías comerciales"²¹.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

La especificidad de dicha economía radica en el hecho de haberse cimentado sólidamente en un espacio urbano. Florencia acogía así en su seno a una multitud de mercaderes. Los mercaderes de todo tipo aceptaban también con gran interés la hospitalidad que brindaba esa ciudad amurallada. De esa ciudad que el propio Jorge Renard describe en los siguientes términos: "...Lo que constituía la ciudad, lo que le daba su unidad territorial, era el cerco fortificado. Un conglomerado, por considerable que fuese, no tenía el nombre de ciudad si no estaba amurallado ...Eran un refugio y, al mismo tiempo, la residencia del obispo, el asiento de los tribunales y el lugar donde estaba el mercado"²².

No es causal, pues, que en ese espacio ideal para el intercambio de mercancías, se produjera a su vez un intenso intercambio de ideas. Mismas que llegaban, como las mercancías, de diferentes y diversos puntos de lo que era en particular toda el área mediterránea. De este modo Florencia se convirtió en un centro receptor de textos y monumentos antiguos de diferente extracción histórico-cultural y geográfica. Quizás fue la nostalgia por ese pasado que martillaba la mente de los florentinos lo que los envolvió en un deseo por conducir a esta ciudad hacia la gloria. Alcanzar la gloria para esta ciudad se convierte así en la política de los GRANDI; en una nueva política que invariablemente chocará con las aspiraciones comunales que desde 1138 descubriera la ciudad del Arno. Los dos principales

²²Ib. p. 27.

cuerpos del alma florentina quedaran abrazados en una férrea lucha por determinar los destinos de la ciudad. Nobles y mercaderes quieren decidir, sobre la base de su propio interés, si Florencia merece ser o no una *comuna*.

El drama florentino se convierte de este modo, en desesperada búsqueda de un fundamento o principio de equilibrio a través del cual se pueda hacer coincidir al emblema de la independencia comunal, *il Carroccio*, con el símbolo de armas de la ciudad, *il Leone*. Cosa imposible sobre todo si consideramos que las armas florentinas, como tantas veces lo lamentó Maquiavelo, al igual que las de otros tantos principados, no eran propias. Florencia tenía poder y riqueza a la vez de un envidiable cuerpo diplomático y una sólida tradición administrativa; pero no tenía ni de lejos un fuerte ejército que hiciera frente a las intervenciones extranjeras. El agudo ojo crítico de Maquiavelo observa que en este vacío, en esta lamentable indiferencia, se convierte en la principal causa de la ruina no sólo de la grandiosa ciudad del Arno, sino de toda la península itálica. Observando también Maquiavelo, como los diferentes comportamientos de la sociedad florentina conformados por los *grandi* permitieron que su entrañable ciudad llegará a ser el escenario de una piadosa anarquía. Fue bajo el escenario de dicha anarquía que Maquiavelo piensa que lo único a lo que conduce es a la más grave ruina que un hombre político --como lo era él-- jamás llegaría a imaginar. Esto es, a la disolución del Estado.

Si algo debemos entender de Florencia durante los largos siglos que cubren a toda la configuración de su proceso de gestación, crecimiento y decadencia, es que su vida política nunca estuvo sostenida sobre instituciones frágiles. Es más, podemos advertir que algunas de ellas eran tan vitales que han sido consideradas hasta hoy como ejemplares; como lo es el caso de la Comuna o de la intensa actividad diplomática que desarrolló Florencia durante el Renacimiento italiano. La crisis de la estatalidad florentina obedecía, pues, a otros factores. Tal vez por muchos motivos estos tenían que ser más íntimos, es decir, más acorde a las motivaciones del tiempo en el que el interés particular se sobrepone al interés general. Sin embargo, nunca está de más observar que a pesar del tinte dramático que en ocasiones tuvieron las frecuentes manifestaciones de dicha crisis, lo relevante de ésta radica en la necesidad que expresaron las diferentes fuerzas político-sociales de establecer condiciones mínimas para la gobernabilidad de la ciudad. El principio para el logro de esto último sólo podría ser posible a partir de la existencia de un conjunto de instituciones que garantizaran la presencia mínima del Estado²³.{PRIVADO }

²³ Con respecto a la crisis política florentina ver especialmente Chitolini, G., Sestan. E., et al. *LA CRISIS DEGLI ORDENAMENTI COMUNALI E LE ORIGINE DELLO STATO DEL RINASCIMENTO*. Bolonia. Il Mulino. 1979. Véase también en especial Baron, Hans. Op. cit.

Ahora bien, sin lugar a dudas lo que aquí se señala es algo fácilmente cuestionable. Sobre todo en la medida en como se aprecie que la realidad política florentina siempre fue algo de gran fragilidad. Y, efectivamente, así ocurría. Es esto lo que a fin de cuentas demuestra la contradicción sobre la cual dependía incluso la existencia misma de la ciudad. Como se sabe, el carácter de dicha contradicción se encuentra dado por el dilema que tenía Florencia al tener que decidir entre la *Comuna* o la *Signoria*. Es decir, entre la implementación definitiva de un régimen republicano o un sistema político basado en el despotismo aristocrático. Es esta contradicción la que parte todo el trasfondo sobre el cual se desarrolló la cultura política del Humanismo cívico florentino. Como será también una de las principales fuentes que nutren a ciertas aspiraciones republicanas y democráticas de la modernidad. Pero sobre todo tal vez el lado más reconocido de esta contradicción radique en haber servido de contexto para la elaboración de lo que ha sido para la propia modernidad el nacimiento de la filosofía política moderna. Pues sin lugar a dudas y por fuera de ver a al célebre texto de Nicolás Maquiavelo como una inquietud por superar a dicha contradicción a través de la implementación de un *cesarismo salvífico*, su *PRINCIPE* sigue siendo considerado hasta nuestros días como la más brillante reflexión jamás hecha sobre el problema de la política.

Lo que en resumidas cuentas Florencia nunca logró superar fue cierto modo de hacer política. Modo que por cierto llegó a ser tan común a toda la realidad política italiana. Pues los príncipes --al hacer

uso desmedido del veneno y del puñal-- dieron hondos motivos para sospechar que el sistema de estatalidad construido en Italia durante el Renacimiento, nunca tuvo nada de moderno. Pero en realidad no se trata de establecer cuáles fueron las medidas exactas de la medievalidad o modernidad del Estado italiano durante el Renacimiento. Esto sería tanto como caer en una vieja discusión bizantina que poco tiene de interesante.

Lo importante es entender, desde nuestro punto de vista, cómo era que esos individuos tomaban el poder por medios que hoy a nuestros ojos nos parecen ser sumamente ilegítimos. Es decir, que la principal base del poder haya sido la fuerza y no el consenso. Recordemos que en ese tiempo la legitimidad no se fundamentaba en esto sino en un complejo como antiguo sistema hereditario. Pero en Italia --dada la particularidad de su historia y en especial de su régimen feudal-- esto no ocurrió así. De hecho, quizás fueron muy pocos o poco representativos para la historia los principados hereditarios. Y por su importancia se puede afirmar que los principados, en su mayoría, nacían y dependían del mismo principio axiológico, es decir, de la fuerza. A grado tal que no se deja de pensar en que la base del poder de dichos principados partía del hecho de haber surgido y depender de una montaña de cadáveres. Fue posiblemente esto último lo que orilló a los italianos y en especial a los propios florentinos a dudar del Estado y de sus instituciones y, en contraparte, a fomentar e impulsar otro tipo de instituciones las cuales por sus propiedades de igual modo

se afirma que fueron poco modernas. Tal como fue el caso de los gremios, de las corporaciones o de la familia.

La importancia que los florentinos en particular daban a los lazos de sangre, demuestra hasta que punto para ellos la familia era más importante que cualquier otro interés que fuera más allá del interés individual.

El problema era entonces cómo garantizar la sobrevivencia del Estado y de sus instituciones en un clima político enrarecido por la intriga, la perfidia y la incertidumbre. Pues si todo se reducía al ejercicio indiscriminado del veneno y del puñal o, por decirlo en otros términos, a la fuerza y la ilegitimidad como lo que fueron para esa época, esto es, los medios idóneos para la realización del *Condottiero* y de su anhelo de gloria; cómo era posible, entonces, reducir al máximo los efectos inevitables que traería consigo lo que a todas luces eran estas muestras de debilidad política.

Florencia era así reflejo de una compacta y compleja unidad económico-cultural, pero nunca quiso ni pudo darse a sí misma un horizonte político a través del cual mínimamente se paliaran los estragos de sus propias crisis políticas como los de toda la península itálica. Siendo, por otro lado, este modo particular de ejercitar a la política, uno de los principales factores que, como se sabe ampliamente, contribuyó como ningún otro a agudizar la de por sí ya lamentable división italiana. División que por cierto no deja de vérselle

como un interesante juego de ajedrez. En cuanto se antoja siempre como una realidad política en la cual su escenario, al igual que todas sus piezas, se encuentran, por un lado y de algún modo, ya predeterminados todos sus posibles movimientos; pero, por otro, éstos --en la infinidad de relaciones y asociaciones que llegan a establecer-- convierten al juego en algo indeterminable y, por lo mismo, en objeto de una apasionante incertidumbre. Como de un pesimismo que servirá de sustrato en la formulación de una antropología política de carácter negativo. Es esta visión pesimista del hombre expresada por Nicolás Maquiavelo y por Francesco Guicciardini, la que convierte al primero en un crítico radical del Humanismo, pues Maquiavelo entiende que los principios ético-políticos que por generaciones fueron predicados y difundidos por el Humanismo cívico florentino, no merecían quedar reducidos simplemente a la especulación; y, por otro lado lleva al segundo a colocarlo como el punto de ruptura definitivo del Humanismo florentino. Pues entre el Humanismo y la historiografía o la filosofía política de Guicciardini, existen pocos puntos de contacto. Razón por la cual sea poco común ver relacionado a Guicciardini con todo lo que fue el Humanismo florentino.

Ahora bien, es en referencia a dicha división lo que ha hecho ver al tiempo político del Renacimiento italiano, como una inevitable temporalidad en la cual --a través del juego de sombras y luces al cual ya nos hemos acostumbrado para expresar nuestras indeclinables obsesiones maniqueas-- el sentido de su oscuridad quedó plasmado por el impulso que adquirieron las facciones político-sociales que

mejor se identificaron con la reacción antirrepublicana. Sin embargo, debemos reconocer que en este caso específico el maniqueísmo no resulta ser gratuito como suele ocurrir generalmente con otros casos históricos. Pero, lo primero que habría que reconocer es que el antirrepublicanismo constituía también parte esencial de la realidad italiana del Renacimiento. Como era, por otro lado, un sentimiento generalizado en amplios sectores sociales a los cuales las fórmulas de gobierno establecidas por la Comuna --independientemente que estas hayan sido de origen laico o impulsadas por *il frate* Girolamo Savonarola-- seguramente nunca fueron de su agrado. Menos aún cuando éstas tendían a afectar sensiblemente los intereses como la forma de vida de las clases nobles. Lo que no se sabe aún a ciencia cierta es si tal lado oscuro del Renacimiento italiano es lo que, en última instancia, explica por qué al Humanismo florentino se le tenga que ver como si éste fuese una especie de sendero olvidado de la modernidad.

Si el individualismo florentino encierra la prematura idiosincrasia del hombre moderno como lo que éste supuestamente es: un ser que goza de forma desmesurada de las bondades del mundo privado, es decir, un individuo a quien sólo lo ocupan y preocupan sus negocios particulares; debemos reconocer, como lo ha hecho de forma por demás admirable hace ya poco más de un siglo Jacob Burckhardt, que este individuo no podría ser de ningún otro modo más que una creación del Renacimiento italiano. Contrariamente a lo que llegue a sospecharse, el individualismo renacentista, a pesar de

constituir la raíz del individualismo moderno, tuvo en verdad pocas aspiraciones a ser el paradigma del individualismo posesivo. Quizás para muchos esto sea lo desconcertante del modo de comportamiento capitalista del Renacimiento italiano: no responder a una subjetividad que todo lo reduce a cálculo racional, es decir, a costos y beneficios económicos. Si se ven con atención las cosas no está de más recordar la importancia que tuvo el cálculo para el desarrollo de la economía y de la política florentina. Como tampoco el recordar que ese individualismo respondió siempre a parámetros muy diversos a los esquemas rígidos de normatividad social que las insistentes como inevitables olas modernizadoras impusieron al mundo. La diferenciación fundamental radica, entonces, en la forma de la subjetividad que cada sociedad logra inyectar a una determinada época. Pero no necesariamente esto quiere decir que durante el Renacimiento italiano la subjetividad que proyectó, haya dependido de una unidimensionalidad en la que los valores estéticos siempre estuvieron por encima de los valores ético-políticos del Humanismo cívico florentino.

Es bastante cierto que de cara al feudalismo la subjetividad renacentista se entiende como la imperante exigencia de practicar la vida activa en contra de la vida contemplativa. Es esta, si se quiere, novedosa inquietud humana, es decir, practicar la vida activa, lo que convertirá al Humanismo en la principal fuerza transgresora del feudalismo. Y, en consecuencia, en el principal motor de la liberación moderna. Sin embargo, nunca está de más señalar que al hombre del

Renacimiento generalmente se le ve como el producto ambiguo de la temporalidad renacentista, en cuanto que, al igual que el dios Jano, éste se encuentra con un pie hacia el pasado y otro hacia el futuro. Pero centrandó estrictamente toda la cuestión en el ethos cultural florentino, la exigencia de llevar tal forma de vida adquiere una dimensión de tales proporciones que no hace dudar que en gran parte el significado profundo por adoptar y adaptarse a tal forma de vida, obedecía a una preocupación de otra índole, o si se prefiere, más trascendente que cualquier presumible contenido mundano que pudiera encerrar esto. Pues el individualismo era también objeto de una preocupación artística como de un férreo anhelo de gloria.

Lo que el Renacimiento propone así es, seguramente, algo que para nosotros ya no tiene hoy ningún significado; pues de lo que se trataba era, desde nuestro punto de vista, de hacer también del sujeto una obra de arte. Desde cierto horizonte esta significativa inquietud renacentista encuentra sus más sensibles ecos en la cultura del Barroco como en ciertas manifestaciones culturales de este fin de siglo²⁴.

²⁴Necesariamente no siempre los paralelismos resultan ser fórmulas afortunadas de explicación historiográfica. Pues estos requieren pasar necesariamente por el inevitable como indispensable y, en ocasiones, incómodo, tamiz de la concreción. Pues seguramente lo que hoy define al individualismo de nuestra época es algo sumamente diverso al *proyecto humanista* que encontramos en el Renacimiento italiano. De acuerdo con Gilles Lipovetsky la nota relevante del individualismo de este fin de siglo es dada por la moda. De acuerdo con él la moda es lo que perfila una nueva subjetividad en la que, en efecto, los patrones de conducta tienden a motivar el embellecimiento individual. De modo tal ocurre esto que no se duda que

La adopción de unos principios de vida sostenidos sobre presupuestos de carácter estético era posiblemente un legado que la nobleza –como la burguesía– dejaba también a las nuevas generaciones. Pero habría que establecer que esto no siempre respondía a simples desvaríos plenos de frivolidad que sirvieran exclusivamente para resaltar al carácter de por sí cuestionable que envolvió de vanidad a la ciudad del Arno. Pues esos principios deberían ser ajustados a una ética como a una sensibilidad política en la que lo importante era equilibrar a unos con otros. De este modo, el buen gusto del estilo artístico debería responder a la personalidad del sujeto. Pues de otro modo lo distintivo al individualismo renacentista hubiera sido la improvisación, la anarquía o lo grotesco. Conviene por esto mismo recordar de nueva cuenta que lo propio a este individualismo era el cálculo y la experiencia. Cálculo y experiencia son, pues, principios axiomáticos que, entre otras cosas, sirvieron también para la creación de una subjetividad determinada la cual no necesariamente estuvo reñida con el Humanismo cívico florentino. Pues al participar de un juego de complementaridades culturales y económico-políticas, el cálculo como la experiencia contribuyeron a hacer de Florencia ese crisol histórico que no dejamos de admirar.

la fantasía ocupe el lugar privilegiado que llegó a ocupar durante el Renacimiento y el Barroco. En este sentido el individualismo actual se caracteriza por ser narcisista y por ser reflejo de juegos barrocos en lo que lo importante en sí es la moda así como el desarrollo de esta industria y no el individuo, como es lo que tanto se hace suponer. Cf. Lipovetsky, Gilles. *EL IMPERIO DE LO EFIMERO. LA MODA Y SU DESTINO EN LAS SOCIEDADES MODERNAS*. Barcelona. Anagrama. 1994.

Lo que reflejan estos principios axiomáticos es la profunda conciencia que los florentinos llegaron a tener sobre los datos empíricos. La observación de los hechos personales como colectivos para ellos, es decir, para los florentinos, por ningún motivo deberían dejarse pasar de largo. Por constituir éstos un tipo de saber inestimable que como tal participaba del legado que los padres dejaban a los hijos. Sin embargo, por lo general la experiencia personal se mantenía, por obvias razones, en el más reservado secreto. La experiencia era así parte de las cosas de este mundo, una cosa humana que como tal tenía su propio peso en un medio social en el que si bien se regía por nuevas fórmulas de rivalidad y competencia, éstas nunca deberían ir más lejos de la rigidez moral que los gremios imponían a sus miembros.

Tal vez para la historiografía moderna el mayor valor que adquiere la experiencia es ser un modo de transmisión cognitiva que pasa de la tradición oral a la narración escrita. Como tal la experiencia, en particular cuando ella era buena o daba buenos resultados, era adoptada como ejemplo y, por lo mismo, en modelo de *virtud*. Sin lugar a dudas al escribir comerciantes y artesanos sus propias experiencias personales lo hacían, como podemos ver, con el propósito de que al ser emuladas y perfeccionadas por las siguientes generaciones, la perpetuidad de la riqueza lograda quedara garantizada. Si se quiere esto respondía también a la profunda angustia que provocó en ellos la conciencia de su propia finitud. Era, en este sentido, reflejo de la profunda angustia producida por su incalculable como admirable

deseo de inmortalidad. Deseo explicable como justificable, si se quiere, por razones psicologistas. Pero comprensible sobre todo por los profundos trastrocamientos históricos de la época. Trastrocamientos en los que el Humanismo nunca intentó ser una permisiva o frívola actitud que buscara amalgamarse con el *stil dulce di vita*. Como tampoco quiso ser la feliz respuesta o reacción radical a la mendicidad voluntaria que pretendía imponerse también como modelo de vida a seguir entre los jóvenes florentinos.

Sin embargo, contraponer el comportamiento de los *fraticelli* a la *avaritia* como guía de conducta individual, sugiere ver al cuadro social florentino más allá de cualquier rígido esquema interpretativo. Especialmente porque el círculo interpretativo sobre los orígenes del mundo moderno resulta siempre parcial al desecharse algún momento significativo de todo este inquietante proceso histórico. Sin duda alguna en su momento fundante el franciscanismo participó de los grandes movimientos heréticos que nutrían a su modo y por sus medios a la sensibilidad florentina. Cosa que no está de más decir aquí que la importancia de dichos movimientos y en especial del franciscanismo, se reflejó de modo particular en el arte florentino. Pero de lo que se duda no es de esto; si no si este movimiento anunciaba o no el arribo de la civilización moderna, como es lo que sugiere Konrad Burdach²⁵. La hipótesis de Burdach a todas luces puede ser provocativa. Pero verla de este modo lleva a ignorar lo que quizá es

²⁵ Cf. Burdach, K. Op cit.

una de las más valiosas propuestas para dar fin a la discusión sobre los orígenes y fundamentos del mundo moderno. Lo que propone este autor es considerar al conjunto de todo este largo proceso histórico. Marcando la relevancia que tiene para la interpretación historiográfica, tomar en cuenta temporalidades aparentemente tan ajenas como lo pueden ser el Humanismo y la Reforma Protestante. En este sentido necesariamente debemos aceptar la existencia de una continuidad histórica que encuentra también en el franciscanismo un momento de gran relevancia.

De ser esto así no es posible sostener como acertada la afirmación de que la actitud del los *fraticelli* y, en otro sentido la de Savonarola, hayan respondido simplemente a un tardío lamento medieval. Pero conviene tener muy en claro que el Humanismo nunca fue un movimiento religioso. Por el contrario. Pero que sus coordenadas no sean visiblemente religiosas, no es razón suficiente para no cuestionar hasta qué punto se vio profundamente afectado o influenciado por lo que fueron el conjunto de todos esos acontecimientos protagonizados por hombres de profunda sensibilidad y fe religiosa. Acontecimientos que, bien vale la pena recordar, cimbraron y conmocionaron también a las estructuras político-sociales de Florencia. Tal vez resulte exagerado preguntar si Maquiavelo hubiera pensado de forma diferente a la política si no hubiese existido

el "momento savonaroliano"²⁶. Es decir, sin la confrontación entre la profecía y la necesidad de fundamentar a la política por sí misma; y, si se quiere, más allá incluso de todo posible presupuesto de índole moral.

El ascetismo como la amplia serialidad artística que originó la magnificencia pagana tienen que verse como lo que fueron: dos moralidades en rivalidad y, hasta cierto punto y a pesar de todo, complementarias en cuanto al extraordinario sincretismo que logró conjugar el arte del Renacimiento italiano. Fue gracias a ese sincretismo lo que sirvió de base para modelar la personalidad del individualismo florentino. Como fue también la expresión de una no menos interesante rivalidad en la cual las fuerzas históricas participantes --a través de sus inevitables roces y enfrentamientos-- terminan por configurar una época que encuentra en *EL PRINCIPE* de Nicolás Maquiavelo, el instrumento ideal para dar fin --a través de una radical noción sobre la acción política-- a una circunstancia histórica en la que al parecer era más que imposible --como lo fue de hecho--, sostener todo a partir de un irresoluble conflicto de moralidades.

Desde otra perspectiva se debe ver al Humanismo también como el surgimiento de una nueva conciencia, la del burgués, que busca de manera irrenunciable materializar sus propios anhelos de

²⁶Por "momento savonaroliano" entendemos al intenso activismo político que tuvo *il frate di Ferrara*, en la ciudad de Florencia durante los años comprendidos entre 1494 a 1498. Años en que sus famosas profecías dieron un sesgo muy peculiar a la lucha política entre los florentinos.

gloria y grandeza. De hecho, se podría afirmar que tal anhelo era un modo de expresión de cómo la naciente burguesía rivalizaba por la posesión de este mundo con la nobleza. El presupuesto básico del que parte esta nueva conciencia es concebir al yo, es decir, al individuo, como la única potencia armoniosa del ser. Como tal, dicha conciencia determinará que los cambios en la historia requerirán --como ocurría ya en Florencia-- de un sujeto predispuesto a encarar los retos de la vida activa. El individualismo encuentra así su afirmación progresiva en la historia a la par de impulsar --irreversiblemente-- al proceso global de laicización de su propio ámbito social.

Pero conviene precisar que a pesar del terreno ganado en el mundo moderno al parecer desde su nacimiento no basta que la base de la vida social tenga profundas raíces laicas; o que el proceso de secularización de la historia haya adquirido las dimensiones actuales. Pues lo que demuestra la contribución hecha por el Humanismo cívico florentino al proceso de liberación moderna, es la necesidad de un valor absoluto. Lo que refleja así la conciencia individual como lo que ella es, es decir, expresión concreta de la finitud del sujeto, que ésta requiere de un fundamento de trascendencia que pueda servir para reducir a su mínima expresión los efectos traumáticos que acarrea consigo dicha liberación. En cierto modo es posible advertir que la fuerza y firmeza con la cual se presentó desde sus principios la laicización de la cultura florentina, es lo que ha dado pie a considerar si la revalorización que tuvo a través del Humanismo la cuestión de la estatalidad, no dependía de la necesidad de establecer un nuevo valor

absoluto. No está de más recordar aquí que para muchos la esencia y presencia del maquiavelismo en la historia moderna nace justo de esto, es decir, de haber convertido al Estado en el centro de todo posible referente axiológico de la actividad social. Como hacer de éste el objeto de un culto desmesurado. La llamada estatolatria en el mundo moderno responde así, supuestamente, a esa necesidad o exigencia de adoptar un valor absoluto que llene el vacío en que se encuentra el hombre al abandonar éste todo principio de trascendencia de corte tradicional.

Convendría tener presente que el individualismo nunca ha dejado de ser manifestación ambigua de los tiempos. En este sentido no es posible dejar de pensar en el *condottiero* como un personaje de la historia italiana a quien unas veces --por efecto analógico-- se le ve como el astuto comerciante o el próspero industrial²⁷; y otras, la revalorización histórica que pesa sobre este irremplazable personaje del Renacimiento italiano, insiste en hundirlo, junto con sus acciones, en la más profundas y sensibles pasiones propias de la Edad Media. Razón de más para sospechar que estos hombres de acción y de fortuna, nunca tuvieron mayor interés más que imponer la tiranía en los principados por ellos conquistados. Como se sabe los *condottieri* fueron sobre todo guerreros, hombres de fuerza, simples soldados quienes no dudaban en tentar a la fortuna. Sus inigualables aventuras y

²⁷ "El *condottiero* es el producto de la civilización y de las políticas italianas, es también una necesidad". Brion, Marcel. *MAQUIAVELO*. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1977. P. 30.

hazañas los han convertido, en efecto, en leyenda como en seres míticos. Pero cabe observar que los fines que perseguían eran, de igual modo, ambiguos. Pues si es bastante cierto que a la fortuna que aspiraban era demasiado material como es lo que hace constar la historia, y de igual modo su ambición de poder los llevaba hacer un uso desproporcionado de medios y recursos ilegítimos; ellos tenían a la gloria como aspiración suprema de la vida terrena. El personaje de ficción imaginado por Nicolás Maquiavelo, su *PRINCIPE*, es, en este sentido, un ser al que se le otorgan mayores ambiciones en cuanto que éste a lo que debe aspirar, de acuerdo con Maquiavelo, es a la *doble gloria*. Es a la doble gloria la ambición suprema que debe caracterizar a un hombre de acción que se proponga por fin --siguiendo al autor de *EL PRINCIPE*--, instaurar el *nuevo principado*, es decir, al *nuevo Estado*.

Por otro lado, no es posible dejar de pensar que por muchas razones los *condottieri* han pasado a formar parte de una estrategia de reconstrucción historiográfica que ha hecho del individualismo el objeto privilegiado de ciertos juegos de interpretación hermenéutica. Es esta necesidad de extender más allá de sus propias limitantes históricas a la figura del *condottiero*, lo que ha influenciado para que se le vea como un ser excepcional y de grandes dotes estratégicas y políticas. El *condottiero* se piensa así como un paradigma, como el ideal de *principe nuovo*: Como el reformador político por antonomasia.

Es importante señalar que, independientemente de la forma en como a través de la historia se ha hecho uso de la figura del *condottiero*, su simple existencia no ha dejado de ser, por otro lado, objeto de una valoración negativa. En cuanto que como experiencia histórica fue, por muchos motivos, la causa también de la crisis política italiana. Como tampoco ha dejado de ser un referente a través del cual se logran contrastar de manera inigualable, las aspiraciones del Humanismo cívico florentino con los fines de la acción de los *condottieri*. Lo importante aquí no sería tanto demarcar cuáles llegaron a ser los puntos de desencuentro entre estas dos emotivas experiencias del Renacimiento italiano. Si no más bien señalar cómo éstas, a pesar de su aparente distanciamiento, comparte un mismo horizonte explicativo.

La cuestión aquí radica en reconocer que los actos del *condottiero* partían, como ya lo hemos establecido, de una afanosa búsqueda de gloria. La gloria se convierte así en un principio de trascendencia. En un valor absoluto que no niega su aferrada terrenalidad. Lo importante para el *condottiero* es convertir a la acción en una obra de arte. Así, su relación más próxima será, entonces, con el artista. El *condottiero* será también un maestro de los medios de los que se vale la acción, esto es: de la experiencia y el cálculo. Pero de acuerdo a nuestra interpretación, interpretación que por cierto no deja de reconocer que se encuentra influenciada por Maquiavelo, la tarea del *condottiero* es innecesaria si no llega al fondo del problema, esto es, a la reforma de la realidad político-social a través de las leyes. El

condottiero es así la expresión de una síntesis histórica en la que él como individuo no niega los valores que encierra el culto del "yo" como realidad más inmediata a la conciencia del sujeto. Como tampoco que el conocimiento no tenga por resultado lo que tanto se busca, esto es, la realización de una obra de arte. Obra que sería trunca si a ella no se le suman las profundas pretensiones y aspiraciones del Humanismo cívico florentino. Como su nombre lo indica claramente, lo esencial a dicho Humanismo era fomentar las virtudes cívicas y las libertades republicanas como único medio posible para superar a una crisis política de profundas causas y efectos históricos.

La experiencia política de la crisis florentina merece ser comprendida como el escenario para la configuración de un nacionalismo prematuro e impotente frente a las circunstancias que modelaban al Estado absolutista. El resultado final de todo esto fue, como tanto se ha insistido, la incapacidad de defender Florencia a su propia clase aristocrática como a los intereses laicos que caracterizaron a su pujante burguesía mercantil y manufacturera. Lo que alteró a dicha crisis fue el precario equilibrio en el cual se basaban tanto la dinámica composición social florentina como las fuerzas componentes de los diversos principados italianos. Lo importante a observar aquí es que el mosaico italiano era, por su composición, mucho más complejo que las formas de relación política predominantes en el feudalismo. Es a partir de esta digamos diferenciación básica por la cual no deja de ser un fuerte contraste observar como participan con igual relevancia las formas personales

de dominación política con un sistema incipiente como limitado de organización democrática. Será sobre la base de la particularidad de esta realidad política que el dilema de la crisis inspira diversas soluciones. Siendo tal vez la más conocida de todas ellas la simpatía inocultable de Maquiavelo por el gobierno mixto. Lo que nunca se podrá saber es si esta preferencia de Maquiavelo hacia el régimen mixto era a la vez una propuesta para reducir a su máxima expresión al viejo problema florentino de conciliar los privilegios aristocráticos con los cada vez más fuertes intereses de las clases comercial y mercantil. Conciliación que no necesariamente significaba suprimir al no menos complejo dilema de ejercer la represión hacia las masas plebeyas o fortalecer la formación de una nueva jerarquía social.

Como movimiento político necesariamente el Humanismo fue sumamente limitado. Su principal limitación consistió en no responder adecuadamente a las exigencias prácticas de su propia doctrina. El ideario Humanista se asumía sí como una cuestión individual y no como movimiento colectivo que planteara estrategias de reforma social de más amplios horizontes. En este sentido existen sobradas razones que explican por qué al Humanismo se le ha criticado por ser sólo un movimiento intelectual que si bien resalta a la vida activa sobre la vida contemplativa, no asume el compromiso práctico de su propia crítica.

Existen también, por otro lado, profundas y justificadas razones para pensar que el pensamiento político de Maquiavelo nace como una crítica radical a los límites del Humanismo cívico florentino. Ahora

bien, es a partir de una supuesta necesidad de comprender cuáles fueron sus limitantes más sensibles, lo que conduce a indagar si el Humanismo fue o no un proceso en el que se localizan ya de forma clara y precisa ciertos fundamentos característicos a la presencia del Estado-nación como fenómeno propio de la modernidad. Pues es este tipo de necesidad la que, en otro plano del asunto, permite considerar si las formas políticas de la modernidad, deben ser reducidas a la simple organización de la técnica racional de los así llamados asuntos públicos; o si éstas deben ser algo mucho más pretencioso. Como lo puede ser por ejemplo: la búsqueda de la realización del Estado a través de la materialización de sus fines. Búsqueda en la cual para el Humanismo la cuestión de la magnanimidad no se encuentra excluida. Pues de lo que se trata es de hacer también del Estado una obra de arte.

Como es posible advertir aquí, a lo que en el fondo respondieron las diversas manifestaciones del Humanismo, era a la conciencia que se llegó a tener sobre la cuestión republicana. Precisar hasta qué punto tales manifestaciones respondían a sentimientos republicanos diversos, implica ejercer una epistemología de la erudición que no es posible realizar aquí. En todo caso lo que sí se puede decir es que esa conciencia reflejaba los diferentes estilos del Humanismo. Estilos que en general se pueden aglutinar en dos grandes corrientes: uno que responde a la tradición escolástica y otro que en esencia se preocupó más por desarrollar un modelo cívico para la sociedad. Pero, independientemente de la forma en como se

expresaron las diversas modalidades del Humanismo florentino, lo común a todas ellas era hacer de Florencia el gran paradigma del republicanismo. Al pretender esto es bastante claro que esta ciudad no ocultaba su celosa rivalidad con lo que era también otro importante centro del republicanismo italiano como llegó a ser la ciudad de Venecia. No está de más considerar que este ideal, es decir, de hacer de la ciudad del Arno el principal centro del republicanismo de la península italiana, se nutría del deseo de suprimir a la *diarquia* como lo que ésta representó para Florencia: el proceso ambiguo de coexistencia entre el método de organización comunal de la ciudad y las *signorie*. Como seguramente ya se habrá comentado con anterioridad, la base de dicha ambigüedad generaba las condiciones necesarias para la propia inestabilidad política de la ciudad. Como, por otra parte, el reclamo para el surgimiento de un *principe nuovo*.

Pero quizás valga la pena advertir que el sistema comunal florentino no fue democrático en el sentido moderno y actual que solemos dar a este término. Cosa que no implica ignorar que la democracia comunal florentina no pretendía ser a la vez un modelo ideal de organización social. Como tampoco fueron en modo alguno los principados sistemas totalitarios en el mismo sentido en como se usa hoy dicho término. Paradójicamente los lenguajes modernos de la política suelen ser en gran número de ocasiones, sistemas de valorización que sirven para juzgar al pasado negativamente en un afán, comprensible pero no acertado, de homologación con el presente. De este modo se ha identificado a las comunas como el

paradigma que nutre a los regímenes totalitarios modernos. Incluso se llega al absurdo de encontrar en el republicanismo savonaroliano un tipo específico del totalitarismo confesional. Y no así a un simple fenómeno que por fuera de sus motivaciones particulares, cuestionó y cimbró a todas las estructuras sociales de Florencia.

Pero lo que conviene siempre tener muy en claro es que la presencia de esa *diarquia* demostró al Humanismo que éste sólo se podía desplazar a sus anchas en la medida en cómo comprendiera que la ambigüedad que generaba la coexistencia entre los *Principati* y la *Comuna*, no dependía de la forma en cómo los primeros aseguraran su dominio sobre las ruinas de la democracia comunal; mucho menos que el éxito de la Comuna dependiera del modo en cómo lograra ignorar o debilitar la fuerza del poder de la nobleza. Al ser esto así necesariamente se impone una conclusión provisional y a reserva de comprometerse a desarrollar un estudio histórico de mayores vuelos: que la Comuna como las *Signorie* se aferraron a una lógica del poder en la cual una y otra se complementaban a pesar de todo tipo de inconvenientes que acarrea consigo un juego de poderes así establecido. Esta ambigua coexistencia se revelaba como un juego de complementaridades en el que, inevitablemente, las aspiraciones republicanas se sometían al nada agradable papel de tener que sortear una serie de eventualidades como a enfrentar a un estado permanente de crisis. Cosa que por cierto ha hecho más que admirable la tenacidad con la cual han sobrevivido el conjunto de aspiraciones republicanas promovidas por el Humanismo. Y fue también lo que, si se quiere,

facilito las cosas para que por tanto tiempo Florencia se viera sometida al dominio de una sola familia: la de los Medici.

Es a partir de dicho predominio que los sentimientos libertarios de los florentinos alcanzaron su máxima resonancia. Pero esos sentimientos que parten de la muerte de Federico II y que solo se apagaran con el *saco di roma*, de algún contribuyeron a disociar la unidad de una *diarquia* como lo que ésta fue: el sustrato efectivo del poder florentino. Eficacia del poder que llega incluso a establecer las condiciones sociales para que el individualismo se exprese libremente como la sabia preferencia por los asuntos privados sobre los públicos. Es en referencia a la efectividad de dicho poder lo que permite aceptar a la política como un realismo tal frente al cual nada es posible hacer; mucho menos evitar al aislamiento individual.

GIROLAMO SAVONAROLA Y EL PARADIGMA DE LA PROFECIA EN EL RENACIMIENTO

Estrictamente hablando las profecías suelen ser simples deseos humanos que a modo de especulación pretenden determinar los acontecimientos futuros. En este sentido lo que determina a la profecía es la certeza subjetiva, cosa que la lleva a no depender nunca de ningún criterio racional. Es con base en esto que a partir de la modernidad a la profecía se le acostumbra ver como una vieja loca que deambula por la immaculada casa de la razón. El triunfo del racionalismo, pero en particular el dogmatismo positivista que padecemos, ha propiciado, entre otras cosas, que la profecía no merezca ni el más mínimo interés historiográfico. Sin embargo, lo que llamaremos como la era del furor profético, esto es, los siglos que duró la larga liberación moderna --aproximadamente de mediados del siglo XIII a fines del XVII-- hace pensar que, por el papel que jugaron las

especulaciones lanzadas en las más diversas y variadas direcciones por una multitud de profetas que surgieron a lo largo y ancho de dicha liberación, la relación entre la profecía y el conflicto histórico-social es más estrecha de lo que podamos imaginar. Relación que sólo puede ser estudiada y analizada históricamente. Es decir, considerando la forma y modo como incide una profecía determinada en un contexto histórico-social dado y en el cual se conjugan determinadas tradiciones colectivas; en especial aquellas que tienen que ver con mundos imaginarios o universos mentales. Es a partir de este interés que para nosotros las profecías surgidas durante ese complejo proceso histórico dejan de ser extravagantes ocurrencias sobre el futuro o sobre el destino del género humano.

Debemos decir que en particular el tipo de profecía que mayormente ha llamado nuestra atención es toda aquella que tiene que ver con conflictos sociales, políticos y culturales concretos, como lo fueron los que se vivieron en Italia a fines del siglo XV. Lo que determinó en múltiples sentidos el furor profético desatado en esos años en que florecían las más brillantes manifestaciones del Renacimiento italiano, fue un profundo deseo de reforma y cambio político-social. Desde este punto de vista, es decir, desde esta supuesta necesidad de cambio en gran número de casos la profecía era algo más serio que la simple charlatanería de hombres carismáticos. Pues era, por decirlo en estos términos, parte de un discurso político concreto que no negó jamás a

la política como lo que ésta es: la principal fuerza creadora de mitos vitales del ser humano.

Desde sus más remotos antecedentes históricos las profecías jamás han sido fenómenos que nacen de forma espontánea en la historia. Como tales hasta hoy prácticamente toda profecía responde a una expresión específica del imaginario colectivo de una cierta tradición cultural. Es decir, son acontecimientos históricos que si bien pueden llegar a tener una estructura cíclica, su característica fundamental es la de comportarse como una correa de transmisión tanto de ideas como de conductas simbólicas en las que lo que invariablemente entra en juego es la propia idea de temporalización que tiene una sociedad. Para decirlo en pocas palabras: lo que está detrás de toda profecía es un juego de temporalidades así como una idea sobre la futurización de la historia. Pero conviene precisar que en este juego no siempre el pasado --como tiempo mítico o dato empírico-- cumple un rol significativo. Por ser cuando más simple medio recurrente que sirve para dar sentido a los objetivos que se pretenden alcanzar a través de un cierto proyecto futurizante. Es a partir de tal juego de temporalidades que la profecía a veces se funde con lo que han sido otras trascendentes expresiones del imaginario colectivo a lo largo de la historia, esto es, con la utopía y con el milenarismo. Pero lo que en todo caso identifica a la profecía y la diferencia a su vez tanto de la utopía como del milenarismo, es que en particular ella requiere y

demanda de un cierto referente espacial. Por esto se puede decir que en lo esencial la profecía no sólo es un simple medio a través del cual se pretenden determinar los acontecimientos del futuro; por ser también, en una multiplicidad de casos, un tipo de imaginario que implica un cierto juego de espacios. En este sentido la profecía necesita, como quizá ningún otro tipo de imaginario, de un referente espacial --real o ficticio-- en el cual el sentido de la historia llegue a realizarse ya sea o bien por un fundamento inmanente inherente a ella, o simplemente y en la mayoría de los casos, por el fin escatológico que supuestamente encierra y que solamente llega a ser comprensible en la medida en que no niega ni oculta su estrecha y profunda relación con determinados principios y valores religiosos propios a dicha cultura.

De este modo tenemos que en su conjunto las profecías que precedieron a la modernidad, en la medida en que las raíces culturales se hacían más profundas generándose así los frondosos arboles del universo medieval y renacentista, se enriquecieron al nutrirse indistintamente por la transmisión simbólica del tiempo y del espacio de las culturas antiguas. En particular, de las culturas judeocristiana y greco-latina. El furor profético que se extendió como una plaga durante el ocaso de la Edad Media y en los albores del mundo moderno, merece ser comprendido, por lo anteriormente dicho, como uno de los múltiples productos de los roces provocados entre diversos mundos tradicionales. Podemos decir que el mejor modo de acercarse a la

comprensión del fenómeno profético durante el Renacimiento italiano y en especial al problema de la profecía en Girolamo Savonarola, es determinando a la profecía como una narración de revelación que describe, entre otras cosas, un universo mental. Es decir, una ficción espacio-temporal en la cual la intertextualidad que la caracteriza, esto es, el conjunto de narraciones escritas o no que forman parte de una cultura, se transmiten con una finalidad específica: el deseo de establecer la renovación definitiva del género humano.

No se duda en reconocer que fue en el campo de la profecía el lugar en donde mayor drama alcanzó la tensión entre la trascendencia medieval y el principio de inmanencia que caracterizará a la mentalidad moderna. Para esta expresión de la profecía lo único que estaba en claro era que el problema del mal sólo puede ser resuelto en términos escatológicos. El comportamiento maniqueo que subyace en prácticamente toda narración profética, nace justo de esto último, es decir, de la creencia de que el ser humano se encuentra escindido entre el bien y el mal. En este sentido la profecía no se plantea el problema de si es posible nuestra conversión al bien mediante una espera creativa como lo podría ser tal vez lo que se encuentra en otro tipo de mitos como lo serían, por ejemplo, los de carácter utópico. Al ser el profeta alguien que habla por los otros, sus recursos retóricos le permiten explotar a los deseos humanos a grado tal que los conduce a creer que ese espacio meta-temporal por él narrado, les pertenece por

encontrarse predestinados a él. De esta forma la retórica de la salvación desempeña un papel de gran importancia en cuanto que de lo que habla el profeta es del destino final que tendrán los elegidos.

Cabe hacer mención que las profecías que exigen o se relacionan con ciertos cambios político-sociales, en general siempre han sido una extraña mezcla entre la historia, la política y la moral. Cosa que ha provocado que muchos quieran ver en estas profecías claros antecedentes del historicismo así como movimientos precursores identificados con la acción y mentalidad revolucionaria moderna. En el caso particular del sacerdote dominico Girolamo Savonarola, sabemos que es imposible hablar de él como profeta sin reconocer al político o al reformador religioso y moral. De igual modo sabemos que en su época se establecieron muchas cosas que determinaron la construcción del mundo moderno tal y como ocurrió, por ejemplo, en los casos de la historia, la ciencia y la filosofía política modernas. Esto no quiere decir que este sacerdote sea una privilegiada figura en la que se hayan sintetizado y conciliado algunas de las principales inquietudes y tendencias de Renacimiento italiano. Pretender esto sería tanto como ignorar que él era, después de todo, un individuo eminentemente místico como enérgicamente religioso. Pero entender que el Renacimiento fue sólo un momento precursor de las más inquietantes construcciones de la racionalidad moderna, implicaría

suponer que el ethos renacentista no era también predominantemente místico como obstinadamente religioso.

Si la profecía savonaroliana tuvo en algún momento un éxito relativo y si ésta ha sido objeto de múltiples estudios a pesar e independientemente de que Maquiavelo estigmatizará para toda la modernidad al propio Savonarola al definirlo como "el profeta desarmado"; esto obedece a la razón de que en el Renacimiento existían condiciones históricas tales como para que los individuos creyeran realmente no sólo en dicho profeta sino en cualesquier tipo de narración fantástica y maravillosa. Lo que Kant nos dio a entender es que la Ilustración consiste en un proceso mediante el cual el hombre supera su edad infantil. Desde entonces a la fecha al parecer lo único que sólo hemos logrado aprender a lo largo de la modernidad es poder discernir entre lo real y lo fantástico. EL hombre del Renacimiento no era un hombre de razón en los términos en que hoy solemos entender por tal cosa. Pero tampoco era un "fanciullo", es decir, un individuo ingenuo al cual se le podía engañar con los más inverosímiles cuentos. Simplemente era un ser con una disposición infinita a creer todo. Por esto conviene advertir que la eficacia de la profecía no depende de ningún examen empírico al cual deba ser sometida la verdad del profeta; sino de la disponibilidad que una comunidad muestre en creer o no en su palabra. Siendo ésta la que determina a su

vez la imagen carismática que requiere para convertirse en el líder moral y espiritual de una comunidad humana.

Durante los años que van de 1495 a 1498, esto es, desde el momento en que Girolamo Savonarola pretende a echar andar su proyecto político-moral de reforma para la ciudad de Florencia, hasta el día de su muerte, se podría decir que él fue no sólo un líder carismático sino el verdadero guía moral y espiritual del pueblo florentino. Sin embargo y a pesar de que *il frate* llegó a tener bajo su control político a esta ciudad, para él y al igual como ocurre con otros casos similares, el hecho de haberse convertido en un líder carismático en vez de ser algo que lo favoreciera, sería lo que al final terminará por destruirlo. Tal vez lo que expresaba Savonarola a través de sus constantes y repetidos discursos en los que él aparece como un ser sacrificado e incomprendido; era que lo que en el fondo llegó a entender de su ambiciosa empresa reformadora: que nunca un líder carismático es un factor de unidad y menos aun si ésta no es acompañada por las armas; Savonarola sabía, pues, que un líder así lo único que logra es convertirse en el principal objeto de ataques tal y como lo ejemplifica la efímera experiencia de la reforma político-religiosa por él conducida.

Con respecto al fracaso de esta experiencia son muchas las cosas que se pueden decir en su favor. Con esto no pretendemos sumarnos al ejército de *piagnoni* (llorones) o exégetas de Savonarola.

Sabemos bien que entre este sacerdote dominico y Maquiavelo existen muchos puntos de interés común como de desencuentro y distanciamiento. Pero el principal acuerdo entre ellos fue, desde nuestro punto de vista, el haber visto la necesidad de plantear a las relaciones humanas bajo nuevas bases. Sin embargo, el medio que cada uno eligió para satisfacer dicha necesidad, es el mismo que los conduce a tomar caminos diferentes. Pues mientras que para el famoso el secretario florentino la política es el medio por excelencia para lograr tales fines; para el sacerdote ferrares solamente la moral -- y en especial la moral religiosa--, es la única vía que puede conducir al hombre hacia su redención absoluta. Es esta enorme diferencia la que lleva a uno a comprender que el problema humano sólo tiene por solución un fin escatológico; mientras que para el otro todo concluye en un fin inmanente.

Lo que terminan por compartir Girolamo Savonarola y Nicolás Maquiavelo es la idea de que el hombre se encuentra más inclinado hacia el mal que hacia el bien. Es a partir de esto que comparten la idea de que como nunca es necesario un Príncipe; pero lo que no acuerdan es si éste debe ser terreno o espiritual. Como tampoco si la forma en cómo debe ser regenerado el hombre debe ser por medio de la *virtù* de un Príncipe o a través de una reforma religiosa. Frente a un dilema de tal naturaleza Maquiavelo no duda en preferir a César Borgia en vez de intentar completar la obra inconclusa del sacerdote dominico, esto es,

la construcción de la República florentina. En defensa de Maquiavelo se podría decir que lo que él ambicionaba era contribuir a hacer de Italia una verdadera nación y para ello requería que fuese un verdadero Estado. Sin embargo, debemos decir que muchos de los lectores acríicos de Maquiavelo gustan explotar este mito para colocarlo como uno de los más importantes teóricos del Estado nación moderno. Y olvidan en general que en su tiempo la idea de nación era una idea muy prematura. Y olvidan, por último, que lo que predominó en todo el pensamiento político renacentista italiano, eran más bien un conjunto de sentimientos patrióticos como es lo que se encuentra incluso en el propio pensamiento político de Savonarola.

Ahora bien, lo que ellos compartieron era una misma realidad la cual por la serie de sus elementos integrantes no tienen por qué ser vistos como extraños y ajenos entre sí. La cultura florentina bajo la cual vivió Savonarola como predicador y Maquiavelo como diplomático al servicio de los Diez de Guerra, era un mundo en el cual coexistían las más profundas actitudes y sentimientos religiosos con las más extremistas y radicales preocupaciones humanistas. Un mundo así era el apropiado para permitir que incluso todo ese mundo de vida que representó el Renacimiento, pretendiera fundir en una única concepción armónica del universo a las más disímiles expresiones culturales como lo eran, por ejemplo: la religión cristiana en su impresionante número de variables ahí expresadas, movimientos

heréticos y paganos de diverso origen y finalidad, la astrología, el Kabbalismo, el platonismo, la escolástica, augurios proféticos, visiones utópicas y desplantes milenaristas así como el humanismo en sus más contradictorias fuentes y tendencias no negaban ser parte de un ethos cultural en cual, en infinidad de casos en vez de negarse mutuamente, establecían un juego de complementaridades en el cual aun nos es imposible saber a ciencia cierta qué es lo que determina a una o a otra de todas estas manifestaciones culturales del Renacimiento.

Por otro lado conviene no olvidar que tanto Maquiavelo como Savonarola compartieron de igual modo una misma concepción del quehacer político en la medida que fueron apasionados lectores que pretendían extraer de sus lecturas de textos antiguos los mejores resultados, ya sea por la experiencia directa o por la meditación en lo que fue para ellos su siempre buscada y deseada soledad. Y tanto uno como el otro supieron hacer, como sabios hombres de su tiempo, de la soledad una incansable actividad. La gran diferencia es que mientras uno leía a Plutarco, a Tito Livio y a Cicerón; el otro jamás se despejaba de su Biblia. Y mientras el primero se esfuerza por perpetuar un ideal optimista; el segundo sólo desea la muerte.

Tal vez desde Maquiavelo la relación entre moral y política nunca ha dejado de turbar al mundo moderno. Es a partir de él que hemos aprendido a ver a la moral y a la política de forma excluyente. Desde

ese entonces a la fecha no hemos dejado de preguntar si la acción política debe o no estar subordinada y limitada por la moral. Suponer que la profecía no es más que una simple visión imaginaria que cuando más se traduce al sueño milenarista de una esperada y deseada edad de oro, es tanto como pretender ignorar que el profeta es un hombre que – en apariencia-- carece de fines. En el caso de Girolamo Savonarola los fines de su profecía implicaban la realización de una república teocrática. Aspiración política a través de la cual algunos han querido ver también en Savonarola a una especie de inspirador del totalitarismo en su variante confesional. De esta forma para éstos el sacerdote y su profecía lo único que representan sería un curioso antecedente de los sentimientos y pasiones revolucionarias e igualitarias surgidas a lo largo del mundo moderno. Concretamente lo que se ha querido ver en él así como en su famosa profecía es a un precursor del jacobinismo.

Lo que supuestamente pretendía alcanzar Savonarola con la República era instaurar un gobierno popular. No deja de ser una curiosidad encontrar cómo desde los días en que esta forma de gobierno impulsada por él, se le acuse de ser un régimen de locos. Es decir, que la democracia popular no puede ser más que un disparate o un desvarío político impuesto por personajes como Savonarola. Desvarío que en este caso hace suponer que se cumple tal acusación en tanto que dicho régimen requiere en todo momento de una

futurización como la que él anunció una y otra vez desde lo que era su principal símbolo de poder: el púlpito.

Más allá de los sermones del terror que necesitaba la profecía savonaroliana para obtener una cierta eficacia en su público, lo verdaderamente esencial de ésta eran las ideas políticas y sociales que encerraba. La profecía como mito implica un cierto patrón narrativo que se caracteriza por el uso excesivamente violento que hace del lenguaje. Lenguaje de la violencia que se acentúa más aún cuando de lo que habla la profecía es del encuentro definitivo entre las fuerzas del bien y del mal. Encuentro que por cierto en general no deja de ser narrado con todo lujo de detalles y a través de toda la supuesta cadena de calamidades que azotarán a la humanidad como preámbulo de dicho encuentro. El magnetismo personal así como la conducción de la historia hacia un fin predeterminado, depende de esto, es decir, de la forma cómo logre el profeta convencer a su público por medio de sus retorcidos juegos del lenguaje, tanto de su propia infalibilidad como de su obsesiva fantasía apocalíptica así como de su pretendida misión redentora ordenada por Dios.

Son el conjunto de estos ingredientes que determinan y dibujan a la personalidad de un profeta, lo que hace pensar que al parecer estos personajes de la historia gustasen vivir del placer de la desmesura. La profecía necesita pues del terror y esto es algo que todo

profeta sabe perfectamente bien. En el caso de nuestro singular personaje histórico encontramos que llegó incluso a manejar al terror como ninguno a través de su lenguaje profético. Pues describía los mitos bíblicos --en especial los de corte apocalíptico-- con abultado lujo de detalles. Y sólo por establecer un símil con respecto a sus contemporáneos, se podría decir que en este campo él fue un verdadero artista. Pues fue justo la violencia de su lenguaje profético lo que lo hace ver como un mago del consenso manipulado. Savonarola describía así a la supuesta serie de calamidades a las que se vería sometida la elegida ciudad de Florencia, si sus habitantes no renunciaban a su vida mundana y pagana. Y para ellos la imagen de una Florencia flagelada llegó a representar algo que los colocaba más al borde de la locura que a la renuncia de lo que a los ojos del sacerdote significaba una extralimitación en sus placeres. Lo que en particular explotaba Savonarola era esa especie de predisposición humana a sentirse culpable de todo; pero también a la no menos importante psicología que posee el hombre a ser salvado. Savonarola entendía así que en los largos siglos de civilización cristiana, la concepción de su temporalidad es algo que se lleva impregnado por todos los poros de piel.

De este modo, la dialéctica caída-redención como parte sustantiva de la imagen cristiana del mundo, adquiere gran relevancia en la medida en que se convierte en el principal referente de todo el proceso de transmisión cognitiva de este universo simbólico. En este

caso una profecía como puede ser la de este sacerdote dominico, se comprende como una síntesis mediante la cual se pretende fusionar un universo mental con un ethos simbólico y la realidad. Siendo esta conjunción de factores los que provoca que los sermones de terror de *il frate* no solo arrancaran sollozos y fuertes sentimientos de culpa, sino que la gente que los escuchaba llegara a sentirse más muerta que viva, como es lo que cuenta un testigo de la época.

Tanto la profecía como la acción política del sacerdote ferrares respondían a la exigencia de superar al conjunto de contradicciones y dilemas en los que había caído la ciudad de Florencia. Será su defensa apasionada de esta ciudad lo que lo llevará a plantear las grandes inquietudes de su proyecto político. Consistente éste en impulsar tanto una reforma religiosa como una reforma política. El mito de Florencia como la ciudad elegida para el inicio de la redención del género humano, implicaba mucho más que el simple hecho de acusar a Roma de ser una prostituta o lugar de donde emanaban todos los pecados y males del mundo. En los términos de la profecía de Savonarola así como de su reforma político-religiosa, el problema no era buscar la conciliación de dos espacios míticos como lo llegaron a ser para el hombre del Renacimiento estas dos ciudades. Sino que era decidir a cuál ciudad le correspondía ser la verdadera *urbs aeterna*. Ahora bien, lo que él comprendía era que fuera de Florencia él nunca podría tener la fuerza política suficiente para realizar su proyecto reformista. Y si de

algo tenía conciencia era del hecho de que él políticamente no podía hacer nada frente a la "zorra", es decir, frente a la Iglesia.

El referente espacio-temporal de su profecía siempre fue Florencia. Ciudad a la que se aferró hasta el momento de su muerte. De acuerdo con él, la renovación de la Iglesia católica debería partir de esta ciudad; pues pensaba que la corte papal de Roma había se había olvidado de lo fundamental de la doctrina cristiana, esto es: del buen vivir cristiano, de la conversión de los infieles así como de la fe en Cristo. Los fundamentos de su proyecto de reforma religiosa se reducen a esto último, es decir, a la conversión de los infieles y a la fe así como a la obsesión que siempre lo atormentó y lo impulsó a sostener un exagerado rigorismo moral; mismo que lo conduce a someter --en su deseo de convertir a los florentinos en verdaderos cristianos-- bajo el fuego a toda vanidad. Las famosas hogueras de las vanidades fueron para él más que meros actos purificadores, pues respondía a la exigencia de lo que ya para esos días era un grito que se venía repitiendo a lo largo de todo el Renacimiento: la reforma de la Iglesia Católica.

Savonarola entendía que cualquier ataque a la "zorra" era un riesgo. Como de igual modo comprendía que la reconversión de la Iglesia hacia sus principios fundantes, implicaba afectar sus enormes privilegios. Por otra parte, comprendía también que la construcción de

la República era imposible sin invadir los terrenos políticos del clero. La opción por Florencia, ya por fuera de todo contenido mitificante, formaba parte de un extraordinario cálculo político o, si se prefiere, de un magistral juego político del sacerdote en el cual la prudencia nunca fue algo ajeno. Pues para él Florencia no era más que un punto intermedio entre dos grandes poderes. Quizá lo que vio Savonarola y que no vieron otros, es que esta ciudad se encontraba entre Roma y Francia, es decir, entre los intereses del papa y de las ambiciones del emperador; entre el poder espiritual y el poder terrenal.

Pero Savonarola nunca fue el Leonardo de la República; de su propia República. Fue, en otro caso, un hombre que hizo de la política un instrumento de la religión y no a la inversa. Por otro lado, fue un hombre con un amplio sentido de la realidad histórica de su tiempo, pero sólo la pudo expresar como metáfora, es decir, como mensaje profético. Lo que queda claro así es que él no fue un hombre político, sino el dueño de una inescrutable alma mística y visionaria capaz de expresarse con gran imaginación como cualidad intrínseca del profeta tal y como lo establece el propio Baruch Spinoza. Imaginación que siempre puso a disposición de un mismo ideal: reformar a la Iglesia Católica.

Es a partir de dicha prudencia y de este cálculo político lo que motiva al sacerdote a declararse partidario de Francia. Cosa que no se

le perdonará, a pesar de haber sido él uno de los más importantes promotores de los sentimientos patrióticos de la Italia renacentista. No podemos olvidar que durante el Renacimiento italiano los sentimientos patrióticos obedecían también a encontradas concepciones sobre la mejor forma de conducir los asuntos público. En su mayor número de casos dichos sentimientos iban más lejos del güelfismo como lo que éste representó: una supuesta radical expresión del nacionalismo italiano. Para el caso de Savonarola la ciudad de Florencia con la cual se identifico, la patria se establecía como una idea de la comunidad política que formaba parte de la vieja tradición romano medieval. De este modo la decisión por Florencia encerraba también el dilema de tener que decidir entre la República o el Príncipe; entre la democracia o la tiranía.

Independientemente de esto último y colocados en la pragma política del sacerdote, él sabía perfectamente bien quién era el rey de Francia: un hombre temeroso de cualquier maldición profética que necesitaba de éstas para el éxito de su empresa de convertirse en el Príncipe del mundo. El encuentro entre Carlos VIII, Rey de Francia, y Girolamo Savonarola más que ser el encuentro entre dos de las más determinantes personalidades del Renacimiento italiano, fue el choque de dos profecías en las que se jugaba el destino de Florencia. Como sabemos el arma de Savonarola era la profecía y en esto él era un verdadero maestro. El era el primero en reconocerse como tal y por

esto nunca dudó, al encomendársele buscar la paz para Florencia evitando con ello que sea invadida y saqueada por el ejército de Francia, en emplear esta arma frente al emperador francés. Savonarola impuso así al emperador que respetara a esta ciudad y que contribuyera a construir un consejo grande y general al igual que el de Venecia.

La profecía de Girolamo Savonarola puede ser calificada como una profecía de denuncia que nace de la inescrutables psicología de un ferviente creyente religioso que sólo ve en el rigor moral la única vía de salvación del género humano. Será este individuo de carácter melancólico y costumbres ascéticas quien --rehuyendo del mundo-- buscará la soledad y el refugio del púlpito. Para muchos una de las principales razones de sus errores en política fue que privilegió al púlpito despreciando a la plaza como el lugar cotidiano en el que se deciden las acciones políticas cuando éstas tienen una estrecha con relación las masas. Como profeta desarmado que era, debemos preguntar si su actitud de colocar a la moral por encima de la política, obedecía al hecho de que para él el éxito o eficacia de la política dependa que el político tiene que caminar sobre cadáveres.

El no fue un hombre de armas y nunca sugirió a otros que lo fueran. Al no hacer esto tal vez Savonarola era demasiado consciente de que en el fondo la simple posibilidad de una guerra civil sería la

ruina definitiva de Florencia. Insistimos por esto en que su violencia siempre fue verbal y simbólica. En un caso extremo sus actos violentos remiten a sus desplantes moralizantes a través de sus famosas hogueras de las vanidades. Por otra parte debemos entender que así como su profecía al no ser ajena a los deseos de reforma y regeneración de la época compartía, a la vez de una cosmología construida sobre bases astrológicas, las más sentidas preocupaciones teológicas como lo fueron: el problema de la libertad y la inmortalidad humana en su relación con el problema del reencuentro entre el hombre y su divinidad.

Por otro lado y como ya se ha dicho, la verdad del profeta no es una cuestión que dependa de un examen empírico. Sin embargo, al ser esta verdad parte de un drama político y, por qué no reconocerlo también, al ser parte de un espectáculo, el juego del profeta no quedó exento de su deber de complacer ciertas exigencias. En el caso de Savonarola dichas exigencias obedecían más que a las posibles dudas de su público, a los ataques de sus enemigos. Eran pues sus enemigos los que le imponían al sacerdote ferrares, si él era o no un verdadero profeta. Y la forma que ellos eligieron para que lo demostrara era a través de la prueba del fuego.

Los episodios del fanatismo florentino eran de una rancia costumbre. La famosa prueba del fuego de la que fuera objeto este

profeta, respondía más a dicha costumbre pero sobre todo a una *vendetta* medicea y de los *arraviati* quienes eran, por cierto, sus más enfurecidos enemigos. El propósito de imponerle esta prueba respondía a un fin muy preciso: provocar su caída y con ello la de la República. Fue a través de dicha prueba que el pueblo florentino fácilmente olvido lo acertado y puntual que se cumplieron en otros tiempos las famosas profecías savonarolianas. Pero, lo que ese pueblo quería ver no era el cumplimiento de una profecía más; sino un milagro. Mismo que se puede decir que ocurrió pero no por el poder del profeta, sino en parte por el fastidio que provocó entre los florentinos el alargamiento del espectáculo de la prueba del fuego como por una tormenta que solo retrasó por unos meses a propia muerte.

LA TEORIA DEL PODER EN MAQUIAVELO

*"Si el príncipe casa con la imagen del espejo,
no puede mantener unido el Estado;
si lo mantiene, no casa con el espejo.
¿Qué debe entonces hacer el príncipe?"*

SEBASTIAN DE GRAZIA

La fórmula más recurrente que ha encontrado la modernidad para definir al poder desde una visión maquiaveliana, es comprenderlo como un absoluto que lo avasalla todo. Desde nuestra particular lectura de una obra que ha resultado ser --desde el punto de vista que se le quiera ver-- indomesticable, encontramos que nada está más lejos de lo que pensó el secretario florentino sobre la política, que concebir al poder de manera tan elemental y burda. Es decir, para él el poder podría ser cualquier otra cosa menos una fuerza omnipotente y omnipresente que invade hasta el más recóndito aspecto de la vida social.

Suponemos que determinar de este modo a la idea que sobre el poder estableció Maquiavelo, constituye uno de los tantos equívocos que se encuentran particularmente en ciertas interpretaciones que se han hecho, a lo largo de los últimos siglos, a su invaluable legado teórico-político. Interpretaciones en las que por lo general se privilegia de sobremanera a su inmortal PRINCIPE sobre el resto de su obra. No se niega por esto mismo al hecho evidente de que la fama y la gloria como la crítica visceral y el anatema a este pensador y a su obra, hayan caminado de la mano durante todo este tiempo. En su generalidad el origen de todos estos juicios y calificativos de los que ha sido objeto este pensador, parten de un mismo referente: de la lectura sesgada a su obra como a un inconfesable interés por limitar al pensamiento político de Nicolás Maquiavelo a lo que es, sin duda alguna, su texto más ampliamente conocido: *EL PRINCIPE*.

Tal vez la mayor consecuencia negativa que ha acarreado consigo esta por demás generalizada forma de introducirse a una filosofía política que es de suyo sumamente compleja, más aún cuando ella se vuelve objeto de una descontextualización despiadada, es plantearla como una obra autónoma de la cual es posible obtener y formular las más abyectas conclusiones para el ejercicio del poder. A esta obra se le ha querido ver, por un lado, como el manual perfecto del verdadero político y, por otro; como un texto maldito al cual, por la fuerza de sus supuestas

inclinaciones prácticas, sólo se le puede ver como la causa de una multitud de males en nuestras propias relaciones políticas. Para nosotros el verdadero reto que encierra esta vasta como -de acuerdo con Benedetto Croce-- enigmática obra, radica en comprenderla de igual modo en como lo han hecho algunos de sus más brillantes expositores. Como lo son por ejemplo y sólo por citar algunos de ellos, Pasquale Villari, Leo Strauss, Luigi Russo, Sebastian Grazia, Marcel Brion, Miguel Granada, Ettore Jiani, Gennaro Sasso, Jean-Jacques Chevalier, Ernest Cassirer, Hans Buchheim, J. G. Pocock, José Luis Romero, Josef Macek, Gérard Namer, Quentin Skinner, etc. De este modo creemos que esta obra debe concebirse como una unidad de pensamiento que no deja de lanzar interrogantes en diversos sentidos y tiempos.

Como tal, es decir, como un pensamiento unitario que privilegió a la política sobre el conjunto de las demás dimensiones del quehacer humano de su tiempo, esta obra no deja de indicar que el sustrato sobre el cual se erige la teoría política moderna es la *volontà della azione*. El plantear en estos términos al principal principio de su reflexión política, Maquiavelo participa del sentir de su época al reconocer la importancia que tiene para la nueva sociedad que se gesta bajo esa aurora de la modernidad escenificada por el Renacimiento italiano, el valor de la vida activa sobre la vida contemplativa. Es quizás por este relevante presupuesto encontrado en su pensamiento político, que se le otorga a Nicolás Maquiavelo el reconocimiento absoluto -y por lo

mismo incuestionable--, de ser considerado el primer filósofo político de la modernidad. O, si se prefiere, ser bautizado como el padre de la ciencia política moderna. Honores que llenan de gloria a Maquiavelo y que hasta hoy nadie ha puesto en cuestión.

De nuestra parte se cometería un grave error y una injusticia si no se reconoce ese lado oscuro de toda la problemática maquiaveliana. Nos referimos aquí, en efecto, al hecho paradójico de otorgársele a Maquiavelo el estigma que lo coloca como un pensador incómodo de la modernidad. El llamado *pathos* maquiavélico de la modernidad se da a partir del giro voluntarista que inspira esta filosofía política¹. Es la disposición a asumir dicho giro lo que hace reconocer al poder como un fenómeno pero sobre todo como un hecho o acontecimiento histórico, sujeto a una infinita como variable posibilidad de asociaciones de violencia social. En las que lo único que termina por contar en la lógica en esta supuesta como cuestionable efectividad del poder, son las apariencias y los resultados.

De este modo nos parece correcto que para Merleau-Ponty, como para muchos otros, la especificidad del poder radica en el modo cómo éste se desarrolla sobre la base de un juego de

¹ "Si hay un *pathos* del pensamiento político y del actuar, entonces este consiste en la disposición a enfrentarse permanentemente de nuevo y sin la menor abstracción, con la realidad. Si hubiera que mencionar una virtud específica del político, ésta sería la disposición a esta sujeción de la realidad". Buchheim, Hans. *POLITICA Y PODER*. Barcelona. Alfa. 1985. p. 53.

apariencias, de máscaras, por decirlo de acuerdo al universo simbólico del Renacimiento italiano². Si aceptamos que esto ha sido así y que lo seguirá siendo de forma indefinida, no se duda entonces en aceptar que el político es un ser particular que ejerce de manera magistral el arte de la simulación y del disfraz. Como se aceptaría, en consecuencia, que la lucha política no podría ser más que una arena en la que su juego consiste en una obsesiva pasión por arrancarle la máscara al enemigo. Y en la que por lo general los principios que supuestamente sustentan a la acción, pasan a un segundo plano. El poder es determinado así, como lo observa acertadamente Merleau-Ponty en su interpretación a Maquiavelo, como una relación “entre hombres más que entre principios”³. Como una relación que en sus inevitables paradojas no deja de tener -como lo comenta Mario D’Addio-- sesgos de profundo sabor y color shakesperianos⁴.

² “... es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias”. Merleau-Ponty, Maurice. *NOTAS SOBRE MAQUIAVELO*, en *SIGNOS*. Barcelona. Seix Barral. p. 271.

³ *Ibidem*, p. 274.

⁴ “...così il più grande poeta inglese, indubbiamente uno dei più penetranti commentatori del Machiavelli -il RICARDO III è la tragedia del principe machiavelliano esprimeva l’autentico paradosso del potere politico. Il politico sperimentava che la volontà e il potere dell’uomo, esaltati alla loro massima espressione, invece di essere apportati di felicità, anzi della felicità, lo costringono ad una vita fra le più infelice, quale nessun uomo, se inizialmente consapevole, vorrebbe vivere; e ancora il politico, questa volontà che sembra essere di tutti, è in effetti il servo di tutti, poiché a lui in ultimo analisi tocca la pesante “carreta” della società umana, ed forse solo il politico che sprimenta in concreto, nella vita e non sul piano culturale proprio degli “addottinati”, la profonda verità della dialettica servo-padrone. Alla fine, per Machiavelli la politica, vista nella prospettiva del suo “assoluto”, il potere, è, agostinianamente, l’esperienza della totale miseria

Ahora bien, el giro voluntarista que adquiere la política a partir de Maquiavelo, parte de su intuición de que las cosas de este mundo pueden ser, gracias a la acción política, modificadas sustancialmente. Es esto lo que encierra para él la lógica de su tiempo como una *realtà* definida como criterio esencial para la acción. Es sobre la base de este criterio que la política se comprende como un juego de potencias y como un juego de estrategias. Es decir, como ejercicios interminables de experiencia y cálculo. Ejercicios en los que la violencia no es ajena por constituir, en la extensa mayoría de los casos, su más dramática y trágica expresión.

Lo que demuestra la revalorización crítica del problema de la *volontà della azione* al interior de la teoría política de Nicolás Maquiavelo, así como del impacto de ésta en los diversos sistemas de organización política surgidos a lo largo de la modernidad, es que para él --como crítico radical que fue de la contemplación cristiana como criterio y aspiración máxima de vida, así como de las limitantes prácticas que contenía la literatura histórico-política del Humanismo florentino y, por último, del OZIO-- su inquietud seguramente nunca fue convertir a la teoría política en un imperio tiránico. Pues de ocurrir esto lo más seguro es que la teoría política se convertiría también en objeto de una fastidiosa como

unama. D'Addio, Mario. "MACHIAVELLI E ANTIMACHIAVELLI". En *IL PENSIERO POLITICO. REVISTA DI STORIA DELLE IDEE POLITICHE E*

interminable discusión sin referentes concretos, es decir, históricos. Posiblemente la razón que explica por qué la propia historia del maquiavelismo se haya convertido en esto, es decir, en una teoría sin referente ni sustento histórico, parte de esto último: de haberla arrancado de su contexto pretendiendo hacer de ella un conjunto de modelos puros de análisis político. De este modo lo que se quiere es liberar a esta teoría de su autor. Pretendiendo a la vez con ello restar fuerza a la influencia incómoda que Maquiavelo ha representado para la modernidad.

Considerando a la *realità* de Maquiavelo, es decir, a la especificidad de su contexto histórico-social, se podría decir que la política se manifestó como un doble reconocimiento: 1) como una reflexión de las potencialidades y límites del conocimiento humano sobre su propia realidad histórica y política, y 2) como la suma de potencias políticas y sociales que se materializan con relación a la forma cómo logran establecer determinados juegos estratégicos en torno al poder. Sin embargo, la gran cuestión a resolver y posiblemente el gran enigma que encierra este pensamiento político, parte también del peso que cada cual le dé a cada una de sus obras. Pues seguramente para algunos lo esencial de *EL PRINCIPE* son sus primeros veinticinco capítulos; cosa que lleva a sospecha si el Capítulo XXVI de este célebre texto de Maquiavelo es un producto marginal o si constituye la verdadera sustancia de su pensamiento. Por otro lado, no es posible ignorar

que desde siempre ha existido la fuerte tendencia a establecer cuál puede ser el grado y forma de relación entre este texto y los *DISCURSOS*. Así como con los demás escritos de Maquiavelo. Incluyendo, entre estos últimos, a los de corte literario y a sus "cartas privadas".

El problema que siempre ha estado presente en la confrontación de los dos escritos de mayor importancia de toda la amplia como compleja obra de Nicolás Maquiavelo, esto es, entre *EL PRINCIPE* y los *DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DECADA DE TITO LIVIO*, y más allá de querer establecer la diferenciación esencial que existe entre el político y el historiador, es determinar cuál es el verdadero pensamiento político de Maquiavelo. Si el que lo define como tal, esto es, como el gran teórico de la política o el que lo coloca como un historiador que logra ser reconocido como tal gracias a su gran texto político. Pero por fuera de todo esto, el punto del debate aquí depende de lo siguiente: si lo relevante de toda esta obra es lo que su autor fundamenta sobre la *fuera* a partir de lo que establece en *EL PRINCIPE*, y a partir de la necesidad de establecer los principios y las instituciones políticas indispensables para el surgimiento promisorio de una *renovatio*; o lo que presupone es construir *su República* ignorando la misión salvífica que le asigna a su príncipe.

Para nosotros más que existir un nudo problemático indescifrable, lo que vemos es lo siguiente: las dos obras de mayor

trascendencia de Maquiavelo han llegado a ser objeto de una intensa estrategia hermenéutica consistente en diferenciar a los “dos momentos” de la reflexión maquiaveliana. Como han sido también, estas obras, objeto de una hermenéutica contextualista en la que se remarca con justificada insistencia, que los *DISCURSOS* - independientemente de ser la obra calificada como la más madura y reflexiva de este autor--, su redacción fue interrumpida en razón de la necesidad o presión que tuvo el propio Maquiavelo de escribir su *PRINCIPE*.

Como se sabe, Nicolás Maquiavelo escribió *EL PRINCIPE* en 1513. Los *DISCURSOS* los inicia en el mismo año y los concluye, después de la interrupción referida, poco tiempo después. Sólo por señalar aquí el dato anecdótico que se encuentra detrás de la redacción de estos dos escritos de Maquiavelo, cabe decir que estas obras se redactaron bajo el cobijo de una desesperada soledad en la que cayó Maquiavelo después de haber sido torturado y de tener que abandonar lo que era para él más que su elemento vital: su trabajo como diplomático al servicio de los intereses de su querida ciudad de Florencia. Prácticamente no existe interprete o biógrafo de Maquiavelo que no resalte la importancia de este significativo momento de su vida. Como no existe tampoco quien niegue el valor que ha tenido para la comprensión del legado teórico político del Maquiavelo, la intensa correspondencia que sostuvo con Francesco Vettori al calor de la redacción de dichas obras. Resaltándose siempre la célebre carta

del 10 de diciembre de 1513 de Maquiavelo a su gran amigo. La importancia de esta carta radica, a nuestro entender, en el semblante que hace de sí mismo Maquiavelo; dibujándose prácticamente de cuerpo entero. Entre otras cosas ésta dice lo siguiente:

"Y ya que la fortuna quiere hacer todo, se impone dejarla hacer algo; se impone dejarla hacer, estarse quieto y no darle batalla, y esperar el tiempo en que deje a los hombres hacer algo; y entonces a vos tocará soportar mayores trabajos, y a mi salir de mi quinta y decir, heme aquí..."

"Abandonado el bosque, me voy a una fuente, y de ahí a un terreno donde tengo tendidas mis redes para pájaros. Llevo un libro conmigo, Dante o Petrarca o alguno de esos poetas menores, como Tibulo, Ovidio y otros: leo sus pasiones amorosas y sus amores, me acuerdo de los míos, y me deleito un rato de la hostería, hablo con los que pasan, les pido noticias de sus pueblos, oigo diversas cosas y noto diversas fantasías de los hombres. Llega en esto la hora de comer, en que con mi brigada me nutro con los manjares que esta pobre quinta y este parco patrimonio comportan. Después de comer regreso a la hostería: ahí está el hostero, y habitualmente un carnicero, un molinero, dos panaderos. Con estos me encanallo todo el día jugando CRICCA, TRICTAC y POI, de lo cual nacen mil conflictos e infinitos incidentes de palabras injuriosas, que las más de las veces se apuestan un cobre y sin embargo los gritos se oyen desde San Casiano. Así revuelto entre piojos saco el cerebro del moho, y desahogo la malignidad de esta suerte mía, y me alegro de que me pisotee de esta manera, por ver si no se avergüenza."

"Cuando llega la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio, y en el umbral me quito la ropa cotidiana, llena de fango y de mugre, me visto paños reales y curiales, y apropiadamente revestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de ese alimento que SOLO es el mío, y que yo nací para él: donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden; y no siento por cuatro horas de tiempo

molestia alguna, olvido todo afán, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte: todo me transfiero a ellos. Y como dice Dante que no hay ciencia sin el retener lo que se ha entendido, he anotado todo aquello de que por la conversación con ellos he hecho capital, y he compuesto un opúsculo DE PRINCIPATIBUS, donde profundizo todo lo que puedo en las meditaciones sobre este tema, disputando qué es principado, de cuáles especies son, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierde. Y alguna vez os agradó alguno de mis garabatos, éste no debería desagradaros; y para un príncipe y especialmente para un príncipe nuevo, debería resultar aceptable, por eso lo encamino hacia la magnificencia de Juliano... además del deseo que siento de que estos señores Médices empiecen a emplearme, aunque empezaran por hacerme dar vuelta a una piedra; porque si después no me los gano me daría lástima a mí mismo; y por esta cosa, después de leerla, se vería que los quince años que dediqué al estudio del arte del Estado no los pasé durmiendo ni jugando⁵

No está de más recordar que estas obras nunca las llegó a ver publicadas Maquiavelo. *EL PRINCIPE* se publica por vez primera en 1532, esto es, a los cinco años de la muerte de su autor. Pero, independientemente de la suerte que tuvieron en esos tiempos estos célebres textos maquiavelianos, lo importante es decir que al momento de su redacción Maquiavelo tenía ya, como lo comenta él mismo en esa referida carta a Vettori, una larga experiencia sobre las cosas de este mundo. Como hombre de su tiempo él supo hacer también de la observación sobre la conducta de los hombres, algo más que un simple dato anecdótico. Pues convierte a éste, es decir, al dato o hecho empírico, en un referente histórico que a la par de definir a su antropologismo pesimista, le sirve

⁵ Maquiavelo, Nicolás. *EPISTOLARIO. 1512-1527*. México. F.C.E. 1990. pp. 134-9.

para desentrañar los -aparentemente ocultos-- mecanismos del poder. Sus informes diplomáticos así como todo el conjunto de lo que se suele conocer como sus *SCRITTI POLITICI MINORI*⁶, (escritos entre los cuales se les debe conceder, desde nuestro particular punto de vista, una especial atención a los *GIRIBIZI*⁷) de cierto modo prefiguran lo que llegaron a ser sus dos obras más significativas y trascendentes; pero sobre todo a lo que entendemos que fue su gran sueño político. Esto es: un nuevo tipo de sistema de poder o de relación política que tiene por punto de partida al *NUOVO PRINCIPE*.

El sueño político del secretario florentino así como su teoría del poder surgen, de esa especie de eterna crisis bajo la cual se desarrolló todo el esplendor del arte renacentista. Prescindir de un escenario histórico social como lo fue éste, es quizás el motivo principal de tantos equívocos y confusiones que se han generado en torno a su pensamiento. Como es también lo que ha llevado a convertir a ese pensamiento en un tipo de universal-- con características *sui generis*--, que nunca encuentra a su referencia empírica. Lo que generalmente tiende a ser olvidado es que él fue, sobre todo y antes que nada, un escritor o, si se prefiere, un intelectual de su época que al plantear una posible solución al grado de corrupción a la que llegó la misma, la trasciende; descubriendo, por otro lado y tal vez sin habérselo propuesto

⁶ Machiavelli, Niccolò. *TUTTE LE OPERE*. Florencia. Sansoni. 1989. p. 3-71.

jamás, los presupuestos universales para una cierta normatividad de la política que desde entonces se le adjudican a él.

Es bajo el drama de esta normatividad que la modernidad no deja de reconocerse como un tipo de inmanentismo en el cual, al pretender centrar todo en la política, se cree encontrar siempre los medios e instrumentos para la solución de sus más complejos problemas. Posiblemente valga la pena decir, con relación a esto último, que hasta cierto punto la filosofía política de Maquiavelo no se le puede mantener ajena a la de Platón. Particularmente si consideramos que lo que se busca es hacer de la república una realidad en la que si bien lo que se quiere es la *armonía*, ésta no tiene porqué darse a costa de que la política sacrifique a la estructura dinámica que logró conquistar a lo largo de la modernidad.

Ahora bien, la política para Maquiavelo se ejerce a través de una serie de actos, acciones y de compromisos. Si esto es así la cuestión que cada cual debe afrontar es ¿con quién o quiénes debe comprometerse, con qué debe comprometerse y sobre todo cuáles deben ser los límites de tales compromisos? Es a partir de esta consideración que se permite comprender el peso que para él tiene la historia en el análisis de los acontecimientos políticos. Lo importante será entonces dejar de ver a la política de forma negativa. Y esto sólo se logrará en la medida en que entendamos

⁷ *Ibidem*, p. 37-40.

cuál es el sentido de la estrecha relación que tiene con la política⁸. En referencia al viejo sueño maquiaveliano, sueño el cual por cierto llegó a palpar como muy cercano a su realidad, su compromiso más inmediato y por el cual vive a la política con gran pasión e intensidad fue, en primer instancia con su admirable ciudad y, en segundo término, con su proyecto de construcción del *stato nuovo*. Será en referencia a dicho proyecto lo que lo lleva a ver en César Borgia a un personaje al que idealiza como el modelo de *SU* príncipe salvífico. Fue esta forma de comprender y asumir a su propio compromiso político lo que nos señala hasta qué punto era, como intelectual del Renacimiento italiano, un ser atomizado e impotente para afrontar las circunstancias adversas de los tiempos.

Pero será su profundo interés por la política, es decir, por las cosas de este mundo, lo que lo hace interiorizar a esa realidad dinámica para exteriorizarla como proyección de su propia individualidad. En este sentido para Maquiavelo el verdadero compromiso político del hombre moderno no puede ser otro más que con la historia. Es decir, con ese ámbito de la realidad humana recientemente descubierto por el Humanismo. Pero como un filósofo de la política que centra su reflexión bajo un cierto imaginario de inmanencia, sabe que la teoría política como tal sólo

⁸ Para Ugo Spirito la política, justo por ser sinónimo de *compromesso*, pierde su condición negativa para "convertirse en expresión del juicio de comprensión histórica". Spirito, Ugo. *MACHIAVELLI E GUICCIARDINI*. Roma. Leonardo. 1945. p. 63.

es un panfleto, algo inocuo; su relevancia depende de la medida y forma como ella adquiera presencia y, sobre todo eficacia, a través de que tiene o encuentra a un destinatario. A un *sujeto* que sea capaz de traducirla en acción; en *verità effettuale*, en *verdad practica*. Pues, de otro modo, corre el grave riesgo de ser simple especulación retórica. O, en el mejor de los casos, fría intervención pragmática sobre las cosas de este mundo. Como sería también expresión innegable de la locura, esto es: incapacidad para comprender las cosas del mundo⁹.

Lo que convirtió a esta teoría política en una teoría sin destinatario, fue la muerte de César Borgia. Paradójicamente no será si no hasta nuestro siglo cuando Antonio Gramsci --a través de un brillante como ejemplar e inigualable ejercicio de actualización histórica-- traduce al sueño de Nicolás Maquiavelo a las nuevas circunstancias y exigencias de la historia¹⁰. Sin embargo, con la caída de socialismo, el abandono de la utopía socialista y sobre todo con la llamada "muerte" del proletariado, esta filosofía vuelve a ser de nueva cuenta, una teoría sin destinatario. Es, pues, en proporción a la necesidad de tener un

⁹ Es en estos términos con los que Maquiavelo expresa su profundo malestar hacia los florentinos: como individuos que nunca quisieron entender hacia dónde los arrastraba la crisis política de su tiempo. Ver especialmente Maquiavelo, N. *DISCURSOS*. Libro I, cap. 38. Por otro lado, es importante observar que para él en política no se debe hacer lo que se quiera, sino aquello que exigen las circunstancias. Más aún bajo condiciones de gran turbulencia histórica. Cf. *DISCURSOS*. Libro I, cap. 58.

¹⁰ Ver Gramsci, Antonio. *NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO*. México. Juan Pablos. 1975.

destinatario que la *pragma* que contiene esta teoría, adquiere su verdadera fuerza y sentido.

El sueño de Maquiavelo es, sin duda alguna, un sueño libertario que se cumple, efectivamente, a través de la voluntad de la acción, es decir, por lo que sería también, en última instancia, un deseo de poder. Como, por otra parte, un deseo de libertad¹¹. Es sobre la base de ese sueño por lo que a él se le verá invariablemente como alguien que escribe para la acción política y no utopías irrealizables. Estrictamente hablando los términos en los que cabe comprender y determinar a dicho sueño maquiaveliano es en los mismos en los que él lo estableció, esto es, a partir de la necesidad de construir una nueva realidad político-social. Concretamente lo que se propuso Maquiavelo, era establecer los fundamentos de la *patria*. Construir la *patria* es, pues, el punto central de toda su reflexión. Como es, por otro lado, la clave que explica por qué sus textos políticos más relevantes como lo son: *EL PRINCIPE*, los *DISCURSOS* y *DEL ARTE DE LA GUERRA*, terminan, no como una diatriba enigmática que ha despertado tantas polémicas; sino como la verdadera cuestión neurálgica de toda su filosofía política.

¹¹ El punto de partida de la teoría de los *dos humores* radica en ese irresoluble conflicto de intereses. Conflicto que en Florencia se manifestó como el "excesivo deseo de libertad del pueblo y el excesivo deseo de poder de los nobles". *DISCURSOS*. Libro I, cap. 40. Conflicto que, de acuerdo con Maquiavelo, constituye la causa como el origen de la tiranía. *Ibidem*.

La construcción de la patria implicaba, antes que nada, establecer la lógica del poder sobre bases totalmente nuevas. Como tanto se ha dicho ya, el escenario de la meditación maquiaveliana sobre el poder era el de una *Italia rovinata*. El de una sociedad en la cual, como lo observa Federico Chabod¹², todo era ilegítimo. Querrá decir esto entonces que el verdadero horizonte del problema del poder en Maquiavelo fue darle a éste los fundamentos para su legitimidad en un sentido completamente nuevo y moderno. Como sabemos el caudal de elogios hiperbólicos que a lo largo de la historia se le han hecho a Maquiavelo, en gran parte tienen por origen ver en él a prácticamente la única referencia de una conciencia política nacional¹³. El sueño de Maquiavelo se legitima históricamente así al asumirse como parte de una tradición que tiene por mayor preocupación conquistar la unidad y la libertad de toda la península italiana. Tradición que por cierto parte de Dante y Petrarca al querer ellos, como lo hizo tiempo después Maquiavelo, una Italia unida¹⁴. Para esta tradición la unidad italiana sólo podría significar una cosa: que Italia deje de ser un “bocado apetitoso”¹⁵.

¹² Chabod, Federico. *ESCRITOS SOBRE MAQUIAVELO*. México. F.C.E. 1984. p. 49. y sigs.

¹³ “Salvo en Maquiavelo y quizás en algunos otros, no existía, para hablar con propiedad, una conciencia política nacional”. Larivaille, Paul. *LA VIDA COTIDIANA EN ITALIA DE MAQUIAVELO*. España. Temas de Hoy. 1990. p. 15.

¹⁴ “Ya Dante y Petrarca hacen ondear la enseña de una Italia unida”. Burckhardt, Jacob. *LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA*. Madrid. EDAF. 1996. p. 103.

¹⁵ Barincou, Edmund. *MAQUIAVELO*. Barcelona. Salvat. 1986. p. 57.

Es decir, el objeto preferido de las ambiciones *bárbaras* que la llegaron a convertir en ese interesante, desde el punto de vista historiográfico, "caos en movimiento"¹⁶. Un caos que sobre todo a partir del año de 1494 intensificará su turbulencia como a la ambición y el desorden por toda Italia¹⁷. 1494 se convierte así en un año fatídico para Italia. Un año en el que al parecer la profecía cumplía impecablemente. 1494 es para Italia un año que, entre otras consecuencias fatales para la península, mostró qué tan atrasados estaban los italianos con respecto a ciertas cosas del mundo moderno, como lo eran los asuntos de la guerra.

La invasión del Rey Carlos VIII al territorio italiano rápidamente se torna en una gran lección histórica que enseña, por un lado, que el tiempo histórico de los *condottieri* habían pasado y

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ "Después de 1494, habiendo sido arrojados de la ciudad de Florencia los jefes de la ciudad, y no existiendo ningún gobierno ordenado, sino más bien un desorden que dejaba libres todas las ambiciones, y yendo las cosas públicas de mal en peor, muchos hombres del partido popular, viendo la ruina de la ciudad, y no encontrando otra causa, acusaban a la ambición de los poderosos, que alentaban los desórdenes para poder hacer un gobierno a su medida y arrebatar la libertad, y andaban por los pórticos y las plazas hablando mal de muchos ciudadanos y amenazándoles, diciendo que, si alguna vez llegaban a ser elegidos para la señoría, descubrirían engaños y los castigarían. Ocurría a veces que algunos de los ciudadanos que hablaban así ascendían a las supremas magistraturas, y cuando estaban en aquel lugar y consideraban las cosas más cerca, veía de dónde nacían los desórdenes y los peligros que se cernían y lo difícil que era evitarlos. Y viendo que eran los tiempos, y no los hombres, los que motivaban los desórdenes, pronto cambiaban de ánimo y sus hechos, porque el conocimiento de las cosas particulares deshacía el engaño que habían concebido cuando consideraba las cosas generalmente". *DISCURSOS*. Libro, i, cap. 47.

que, por lo mismo, continuar ejerciendo el juego del poder bajo lo que no era más que un endeble y tradicional cimiento, lo único que terminaría por provocar era restarle fuerza y poderío a Italia¹⁸. Por otro lado, demuestra que la crisis militar italiana, si bien era algo que ya se anunciaba desde lejos, era a su vez algo mucho más complejo de lo imaginado; razón por la cual su eventual superación pasaba, como tanto insistió Maquiavelo, por una reestructuración de los ejércitos sobre bases más firmes y modernas. Pero esto sólo se podría hacer a través de una reforma total del Estado. *DEL ARTE DE LA GUERRA* no puede ser así un simple manual de técnica militar, por ser, sobre todo, la aguda observación que hace Maquiavelo sobre este por demás grave problema de la realidad política italiana¹⁹. De acuerdo a la propia experiencia de Nicolás Maquiavelo los asuntos entre diversas potencias no se resuelven ya a través de hábiles juegos diplomáticos. Estos eran, sin duda alguna, importantes pero insuficientes.

¹⁸ "Se habían acabado las guerritas de antaño entre señores o principados; la guerra en grande, con masas humanas y su artillería, entraba en escena y los italianos se daban cuenta de repente de la decadencia de sus virtudes combativas y de su decadencia política, cuando se habían creído, y con razón, intelectualmente superiores. Debreton, J. Lucas. *LA EDAD DE ORO DEL RENACIMIENTO ITALIANO*. México. Herrero. 1965. p. 14.

¹⁹ Ver Maquiavelo, Nicolás. *DEL ARTE DE LA GUERRA*. Pero conviene tener siempre presente que este problema es también la cuestión medular que orienta las preocupaciones de Maquiavelo, tanto en *EL PRINCIPE* como en los *DISCURSOS*. Problema que, por otro lado, la referencia a la experiencia romana, adquiere una vital importancia. Cf. Entre otros: Gilber, Félix. *NICCOLÒ MACHIAVELLI E LA VITA CULTURALE DEL SUO TEMPO*. Bolonia. Il Mulino., 1964. p. 192 y sigs.

Será el caos como el gran desorden lo que marcaba la pauta de la evolución política italiana, lo que hace decir al autor de *EL PRINCIPE*, que los florentinos en particular se encontraban dominados por la locura²⁰. Es esta observación sobre el comportamiento de los florentinos, lo que influye también en su inquebrantable deseo por dignificar a la política. Dignificación que para la modernidad se vuelve en una reiterada empresa --unas veces abortada otras más o menos triunfante-- que generalmente se caracteriza por una indomable actitud por domesticar la fuerza de los tiempos. Ganarle tiempo a los supuestos fines de la modernidad se convierte así en el sustento de la acción política que define y determina de la mejor forma a nuestro tiempo histórico. Como también, de acuerdo a una cierta lectura de la modernidad, en la principal causa que inspira a todos las tiranías de la Edad Moderna. Es decir, en el tipo de coartada perfecta que hace de la historia el campo ideal para la legitimación de estrategias y acciones políticas que se presentan a sí mismas como los medios ideales para la materialización de dichos fines. Al maquiavelismo se le entiende, efectivamente, como la más radical inquietud que se tiene hacia un indeclinable deseo o aventura humana por dignificar a la política.

Dignificación que, tal y como lo entendemos en Maquiavelo, implica, por un lado, necesariamente, una revalorización crítica del Humanismo cívico florentino y, por otro, la crítica a un estado de

²⁰ *DISCURSOS*. Libro. I, cap. 38.

corrupción pública a la que puede llegar cuando sólo se ve al interés individual. En un sentido más elevado esta crítica es dirigida también a quienes prefieren hacer de la *ataraxia* individual la base de la organización social.

Efectivamente, para Maquiavelo lo importante y sustancial de la política es que ella hable de las cosas de este mundo tal y como ellas son y no tal y como quisiéramos que fueran. En esto radica el realismo político que guía a toda su filosofía política. Como radica también uno de los principales asuntos sobre el cual tanto se ha tejido en torno a esta obra. Pero si esto es así, qué caso tiene entonces que se hable a partir de él como de su obra como si fuesen algo ausentes o marginales o simples testigos mudos, a la imperiosa necesidad que detecta el propio Maquiavelo de emprender una *renovatio* como el punto de partida y basamento de la nueva concepción de la estatalidad moderna. Nueva concepción en la que la *virtus* pública obligadamente tiene que ser redefinida; siguiendo los patrones que para tal propósito estableciera el viejo Humanismo cívico florentino. O es qué acaso tenemos que aceptar que esta filosofía política es resultado de una ruptura radical con la tradición humanista. Una filosofía política en la cual brilla siempre más la desmesura. De una ruptura que –al hacer de la acción el campo privilegiado de una concepción de la política– supone que se encuentra ausente o que se debe prescindir de cualquier posible reclamo de emprender una profunda reforma moral de la sociedad.

Lo que tanto se discute es si esto último constituye o no la verdadera sustancia del maquiavelismo. Es decir, si esta filosofía política parte o no del hecho de haber tenido que establecer la imperiosa necesidad de escindir a la política de la ética. Deshacer este nudo no es nada fácil. Menos aún cuando detrás de nosotros cargamos una abundante bibliografía; misma que no deja de pesarnos como un fardo y en la que se encuentran argumentos a favor o en contra de este clásico presupuesto maquiaveliano. Necesariamente la filosofía política de Nicolás Maquiavelo no responde en forma absoluta a una escisión de tal magnitud. Quizás lo que valdría la pena indagar sea que al quererla ver así, esto es, como si a partir de esta filosofía política la política y la ética fueran realmente irreductibles entre sí y que por lo mismo jamás entre ellas podría existir un mínimo punto de encuentro, obedece más a nuestra irrenunciable e indeclinable actitud a querer autonomizar cualquier esfera del conocimiento humano.

Como se sabe ampliamente al separar Maquiavelo a la política de la ética, elevó a la política al alto nivel de las ciencias, obteniendo a la vez el incuestionable honor de ser designado el fundador de la ciencia política moderna. Pero por otro lado, este mismo hecho es lo que lo ha convertido en el objeto de una serie de anatemas lanzados en su contra a través de diferentes circunstancias y tiempos.

Para nosotros no necesariamente el sustrato del que parte toda la explicación y comprensión maquiaveliana sobre el fenómeno del poder responde a la supuesta exigencia de su separación absoluta con la ética. Razón que explica por sí mismo por qué no merece ser vista esta filosofía política --ni siquiera bajo el presupuesto de su efectividad práctica-- como algo reductible al campo exclusivo del cálculo frío, es decir, racional de la acción. Como algo atado a una normatividad negativa, es decir, a la simple obediencia ciega de principios abstractos para una acción que no tiene ningún referente moral²¹.

Lo que demuestra Maquiavelo a través de su *PRINCIPE* es que la política solamente llega a ser significativa cuando ésta es inteligible²². Es decir, cuando se llegan a comprender objetivamente a las cosas de este mundo. Incluidas, dentro de éstas, los límites que contienen las cosas del hombre²³. El

²¹ Cf. Buchheim H. Op cit. pp. 65-85.

²² "...Como otras formas de discurso, la teoría política es significativa únicamente cuando es inteligible. La inteligibilidad de las ideas de un teórico depende de que rinda tributo a las convenciones tácitas de su época, aun cuando haya propuesto explotar sus límites exteriores". Wolin, Sheldoms. *POLITICA Y PERSPECTIVA. CONTINUIDAD Y CAMBIO EN EL PENSAMIENTO POLITICO*. Buenos Aires. Amorrortu. 1993. p. 211.

²³ "Y como la naturaleza de los hombres es ambiciosa y suspicaz y no sabe poner límite a la fortuna" *DISCURSOS*. Libro I, cap. 29. "...Porque los hombres cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que no nunca los abandona. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguirlo, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De ahí se originan los

pesimismo ontológico que caracteriza al pensamiento político de Maquiavelo, merece ser comprendido no como un absoluto sino como la exigencia de un apriorismo radical de carácter igualitario que se instrumentaliza con un solo fin: establecer las leyes. Es cierto, Maquiavelo afirma que “*todos los hombres son malos*”. Pero afirma también que ellos llegan a ser “ni del todo buenos ni del todo malos”²⁴. De acuerdo con lo último, seguramente la pregunta que cabe hacer es la siguiente: ¿cómo es posible establecer una definición del hombre desde la filosofía política de Nicolás Maquiavelo sin caer en la inevitable tentación de determinarlo como el agente pesimista de la historia?²⁵

Posiblemente el parangón que establece Maquiavelo entre política y medicina permite entender mejor cuáles serían los fines de la política así como la forma cómo debe ser estudiada ésta. Su fin es, pues, sanar a un organismo enfermo. Su estudio dependerá de la forma cómo se analicen, para tal fin, los ejemplos de la historia. En especial, los acontecimientos de la historia romana²⁶. De acuerdo con esto último no queda la menor duda de que para él la historia sólo puede ser la reflexión que se hace sobre la naturaleza humana, a partir de un criterio sobre su conocimiento

cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad, la guerra, que causará la ruina de una provincia y la exaltación de otra. *Ibíd.*, cap. 37.

²⁴ *Ib.* Cap. 26. Véase también cap. 27 y *EL PRINCIPE*.

²⁵ Cf. Barincou, E. *Op cit.* p. 58.

²⁶ Ver *DISCURSOS*, Libro I, *PROEMIO*.

determinado tanto por la experiencia como por la expectativa. Lo importante así es, como ya se ha insistido en demasía, dignificar a la acción política tratando de hacer de ella lo que supuestamente ella debe ser: el principal medio con que cuenta el hombre para la construcción del *nuovo stato*. Pero cabe aclarar que aquí la *acción* se entiende exclusivamente como un *medio excepcional*. Pues de otro modo su parangón con la medicina en realidad no tendría ningún significado; sería algo inocuo. Razón por la cual nos lleva a entender que, en este sentido, la acción política es siempre limitada a su propia lógica, esto es, a la circunstancia histórico-social a la que responde. En este sentido la acción política lo único que revela es la importancia que tiene como acontecimiento histórico caracterizado éste por la forma y modo como se hace frente a las fuerzas del tiempo. Al ser esto así lo más seguro que al meditar sobre sus propias circunstancias históricas, lo que Maquiavelo anhelaba era poder influir y cambiar --de ser posible- el curso de la historia de su entrañable ciudad.

Ahora bien, si se parte del hecho de que el poder tiene fundamentalmente dos momentos, esto es, el momento de la libertad y el de la autoridad, esto no quiere decir que éstos estén tajantemente dissociados en su obra. Suponer que existe en su obra una separación cortante de tales momentos, implica tanto como aceptar que, en efecto, esta obra merece ser estudiada despedazándola toda. En particular estableciendo un criterio hermenéutico consistente en diferenciar radicalmente a sus dos

obras principales. El hecho de que *EL PRINCIPE* como los *DISCURSOS* sean, al igual que todo texto, obras relativamente autónomas del conjunto de toda la reflexión maquiaveliana sobre la política, no es razón suficiente para firmar que ellas son en el fondo absolutamente asimétricas. Si se acepta que Maquiavelo es, como lo dibuja Ugo Spirito, el "*Leonardo della vita pratica*"²⁷; conviene interrogar, entonces, qué es lo él quería resolver al establecer los supuestos de esa hipotética separación entre la libertad y la autoridad.

Lo que sin lugar a dudas pretendía solucionar Maquiavelo era responder a la siguiente cuestión: ¿es posible vivir moralmente en el mundo de la política? La respuesta a esta inevitable interrogante sería demasiado simple si se resuelve por medio de un cierto relativismo político o moral, es decir, dependerá del tipo de moral al que se aspire como del sistema político que se desee construir o confirmar. *EL PRNCIPE* es considerado así como el fiel reflejo de la profunda aspiración de su autor hacia el absolutismo. Es a partir de tal aspiración que ha sido más que imposible evitar ligar a este pensador con dicho sistema estatal. Pero no olvidemos que lo que él suponía era que la creación como la consolidación del absolutismo en territorio italiano, era en cierto sentido producto de la imprescindible misión que debería realizar su príncipe salvífico. De este modo y de acuerdo a los presupuestos de su teoría política

²⁷ Spirito, Ugo. Op. cit. p. 31.

así como de su visión de la historia, a dicha creación-consolidación sigue, inevitablemente, la formación de un sistema estatal de contenido y dimensión democrática. Maquiavelo supone --al adoptar y hacer propios una inviolable como inalterable lógica sobre la alternancia de los sistemas de gobierno así como de la teoría de los ciclos de la historia de Polibio--, que, en efecto, en esto radica el "secreto" profundo de la dinámica de las cosas de este mundo.

Maquiavelo será así para la modernidad el máximo representante del absolutismo, es decir, de un sistema de dominación estatal el cual --al basarse en una filosofía del poder que centra todo en la imagen de un *hombre-solo*-- privilegia al momento de la fuerza sobre el de la libertad. Sin embargo, quizás la más relevante diferenciación que se encuentra entre el régimen absolutista definido en tales términos y las pretensiones de Maquiavelo, sea que para él ese régimen necesariamente tiende a ser algo "efímero" en cuanto creación de un *hombre-solo*. Pues ese momento concluye con la muerte de quien lo ha forjado. En lo que Maquiavelo piensa es también en la sobrevivencia del *nuevo Estado* más allá de su fundador. Por otro lado, no olvidemos que a dicho momento solo se le debe ver como una *necesidad*. Es decir, como una acción que al domar a las circunstancias adversas que suelen dominar al destino de los hombres, forja a la vez al momento de la libertad. No está de más insistir que esta idea maquiaveliana sobre la política es producto de una reflexión sobre

el poder, que nace de lo que fue una de las más radicales crisis de la historia política italiana.

Desde que Maquiavelo estableció su reflexión sobre el poder la relación entre moral y política nunca ha dejado de perturbar al mundo moderno. Independientemente de que con su *PRINCIPE* se haya convertido en el humanista más coherente de su tiempo²⁸, particularmente al comprender que los fundamentos de una nueva moral si bien se creía que deberían ser construidos a partir de los viejos moldes antiguos de la cultura romana, su imprescindible como inevitable relación con la política obligaba y exigía colocar todo sobre otros horizontes. Especialmente cuando los propios humanistas se percataron de que así como existió una antigüedad clásica, existió también un tiempo cristiano que era necesario remontar.

Pero independientemente de esto lo que se imponía era también la necesidad de tener que romper con los “*espejos del príncipe*”. Es decir, modificar substancialmente la relación entre el saber y el poder. Entre el intelectual y el príncipe. Entendemos de

²⁸ “L’umanismo ha nel Machiavelli il suo più coerente teorico, se per umanismo s’intende negazione de ogni trascendenza, e quindo di ogni principio cha nos trovi nella coscienza umana il proprio originario referimento”. Brunnello, Bruno. *MACHIAVELLI E IL PENSIERO POLITICO DEL RINASCIMENTO*. Bolonia. Ricardo Patron. 1964. p. 59. Por su lado Skinner escribe lo siguiente: “he tratado de retratar a Maquiavelo esencialmente como *exponente de una particular tradición humanista del republicanismo clásico*”. Skinner, Quentin. *MAQUIAVELO*. Madrid. Alianza. 1984. p. 8. s.n.

este modo que lo que él quería era unir a las letras con las armas a partir de pensar que la labor del intelectual merece tener otra suerte. Pero con esto lo que hace no es negar la existencia o necesidad de la retórica, si no a la forma cómo ha llegado a limitársele con relación a la que pudiera tener para la acción política. Lo que Maquiavelo criticó en sí fue, como ya se ha comentado con anterioridad, a la vida contemplativa, al *ozio* como fin en sí mismo o como modo de vida individual así como a ciertos valores de la tradición cristiana. El fundamento de su crítica era que para él el saber se debe convertir en *actum*. De este modo, la dignificación de la acción es también, sin duda alguna, un medio para moralizar a la política. Cosa que no significa que necesariamente todo tenga que ser objeto de un frenético como incuestionable panpoliticismo como producto de un obsesivo activismo político desenfrenado.

Lo que en el fondo creemos que lo que más le preocupaba a Maquiavelo era, por un lado cómo escapar a ese ambiente de ilegitimidad que determinó a los derroteros de su ciudad así como a los de toda Italia y, por otro; cómo establecer nuevos parámetros para el ejercicio legítimo del poder. En resumen, lo que él quería era evitar que la política llegara a ser un fin en sí misma. Si esto es así, lo que conviene es pensar si para él la especificidad de la política consiste en hacer del poder el *arte de la coyuntura*. Y no así una técnica sofisticada del poder en la que los medios se imponen, invariable e inconmensurablemente, a los fines de la política. La

cuestión del poder en el secretario florentino se comprende mejor a partir del *telos* que sustenta a toda su filosofía política.

La gran lección que aprende Maquiavelo de los príncipes de su tiempo es que ellos al parecer no estaban capacitados para escuchar. Él se lamenta ya desde esos días de lo que ha sido una relación más que deplorable que en particular han tenido que soportar los intelectuales cuando éstos se encuentran al servicio del poder. La amarga experiencia que tuvo al entregar de mano propia su célebre *PRINCIPE* a Lorenzo de Medici, lo lleva a ser el prototipo del intelectual-solo. Es decir, Maquiavelo se convierte en la máxima expresión de la impotencia de un ideal. De su propio ideal, de su interés por evitar que su país y en especial su ciudad deje de ser botín para bárbaros. Ahora bien, el hecho de que él haya vivido bajo una circunstancia (es decir, bajo esos años sórdidos de la vida de nuestro personaje en los que la ingrata fortuna --esa fugitiva musa a la que tanto admira y desprecia Maquiavelo--, y la soledad influyeron en su reflexión sobre el poder), en la que la corrupción política había adquirido dimensiones que hicieron del veneno y del puñal o de la *vendetta* elevada a *virtud* pública algo más que simples instrumentos recurrentes para la toma del poder, no implica que no reconociera el problema central del republicanismo florentino. Pues si de algo era consciente era de que:

“El tema central del republicanismo era la libertad, entendida en su doble sentido: como gobierno elegido y como independencia de todo dominio extranjero”²⁹.

Al aceptar el valor de este republicanismo y al elegirlo como la verdadera piedra de toque de toda su filosofía política, Maquiavelo participa del mismo sentir que motivó al conjunto de postulados republicanos característicos del Humanismo cívico florentino. Como participa también, por otro lado, de lo que ha sido una de las más sentidas guías para la acción de la historia moderna. Pues a partir de esta dupla, es decir, de la relación estrecha que establece Maquiavelo con ese Humanismo, la libertad para los modernos no deja de ser una guía para la acción como una especie de nueva religión, o, si se prefiere, una nueva diosa a la cual se invoca con el mismo fervor con el que Maquiavelo pedía que se abrieran las puertas del templo a Marte³⁰.

²⁹ Jones, Philip. “**COMUNI E SIGNORIE. LA CITTÀ-STATO NELL’ITALIA DEL TARDO MEDIEVO**”. en Varios. **LA CRISI DEGLI ORDENAMENTI COMUNALI E LE ORIGINI DELLO STATO DEL RINASCIMENTO**. Bolonia. Il Mulino. 1979. P. 101.

³⁰ Es Luigi Russo quien sostiene, con justificada razón, que el conjunto de informes que envía Maquiavelo a los DIECI, constituyen el gran esbozo general que prefigura a su pensamiento político. Ver Russo, Luigi. **MACHIARELLI**. Bari. Laterza. 1983. P. 25. Ver también Sasso; Gennaro. **NICCOLÒ MACHIARELLI. STORIA DEL SUO PENSIERO POLITICO**. Bolonia. Il Mulino. P. 142. y sigs. Sin duda alguna la radicalidad con la cual se suele identificar a esta filosofía, recae justo en esto: en que al parecer al plantear la necesidad de las armas propias, Maquiavelo reconoce a la política como parte de un mundo desplazado. Ver. *Ibidem*, p. 115.

Lo que establece Maquiavelo con claridad meridiana a lo largo de toda su filosofía política es que su fin no puede ser otro más que el *bien común*. Al ser planteada en tales términos la cuestión teleológica que implica dicha filosofía política, a la estatalidad moderna le ha resultado más que imposible pretender prescindir de la problemática de la libertad. Por ser en esto último, es decir, en la cuestión del problema del estado, en donde se tiene que definir si la lógica de su planteamiento teleológico radica en colocar al Estado como el verdadero fin conquistar, o si el fin de la política no puede ser otro más que la libertad. Pretender resolver éste por demás apasionante dilema maquiaveliano, es, como se sabe, una cuestión que no exime a la polémica. Sin embargo, lo que se debe decidir es si lo importante para el autor de *EL PRINCIPE* es la libertad no queda la menor duda de que el Estado sólo puede ser su ámbito o el espacio para su realización.

Pero si lo fundamental es el Estado, lo que tenemos que cuestionar es si su despliegue pasa o no por la negación de cierto tipo de libertades³¹. O, lo que sería aún peor: por la negación absoluta de cualquier forma de libertad. Pero para no darle tantas vueltas a este asunto, lo que se debe decir es que este autor si algo tenía muy claro, era una idea sumamente precisa sobre la libertad. De modo tal que para él la libertad, es decir, su idea de libertad,

³¹ Con respecto a este dilema quien, desde nuestro punto de vista, lo ha llegado a percibir mejor es Sebastian De Grazia. Cf. su brillante estudio: *MAQUIAVELO EN EL INFIERNO*. Colombia. 1994. Cap. 7. pp. 209 y sigs.

partía de lo siguiente: de comprender que el autogobierno es el mejor recurso con el que cuenta una ciudadanía para evitar que el Estado llegue a ser su más temible tirano.

Como fundador que es de la teoría política moderna, Maquiavelo entiende que la reflexión política pasa también por la *comparación* entre diversos sistemas de organización social. Efectivamente, se dirá que para él lo único que importa en tal sentido son los sistemas antiguos. Especialmente el creado por Roma. Pero igual importancia le merecen los sistemas contemporáneos. Pensemos solamente en el valor que para él tiene la República de Venecia. Por otro lado, la experiencia francesa le reporta que en ese país se mueve una realidad trifuncional; producto de su larga historia feudal. Una realidad en la cual el trinomio (o teoría de los *tres humores: emperador-ciudades-principes reales*) opera con tal eficacia que lo lleva a inquietarse sobre lo que tal cosa representaba con relación a la debilidad política de Florencia³². El absolutismo monárquico francés era de este modo para él un referente esencial tanto para los fines de su proyecto político, como para comprender mejor a la realidad política de su ciudad. Maquiavelo entiende así que la ciudad del Arno no era un principado sino una ciudad libre³³. Una realidad

³² Ver Sasso, G. Op. Cit. p. 51. Ver también Granada, Miguel. **MAQUIAVELO**. Barcelona. Barcanova. 1981. p. 44.

³³ Cf. Baron, Hans. **EN BUSCA DEL HUMANISMO CIVICO FLORENTINO. ENSAYOS SOBRE EL CAMBIO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL AL MODERNO**. México. F.C.E. 1993.

política en la que ni la religión, ni las armas, ni las costumbres, ni las leyes le significaban algo.

La realidad política de Florencia se desarrolló sobre la base al constante enfrentamiento entre las *comune* y las *signorie*³⁴. Como será también lo que subyace en esa inocultable sensación que encontramos en su idea de la política como producto de un sentimiento trágico de la historia. La realidad política florentina se desenvuelve de acuerdo a la forma como se presenta dicho enfrentamiento. Mismo que, por otro lado, le sirve a Maquiavelo para formular su teoría de los *dos humores*. Es de frente a una realidad así constituida lo que nos hace cuestionar si *su* príncipe tenía algo que hacer; pues en la medida en que los términos del juego político se encontraban delimitados, su papel bien podría ser cuestionado como algo ajeno a dicha realidad. Lo que entiende Maquiavelo de esta realidad es que la persistencia de dos fuerzas político-sociales aparentemente tan contrapuestas, es la causa de que esta ciudad haya perdido su máspreciado bien: a la libertad.

Pero ¿cómo frenar a estas fuerzas cuya lógica del poder hace que se les aprecie como irreductibles? En este sentido entendemos que la misión del *príncipe nuovo* es, desde cierta óptica política, muy simple. Particularmente porque su presencia se reduce a frenar una tendencia histórica como lo fue la que

caracterizó a la crisis italiana. Crisis en la cual los conflictos entre las *comune* y las *signorie* le dieron un tinte muy peculiar. No se puede dejar de insistir que desde este punto de vista la tarea de este príncipe de trazo maquiaveliano sólo puede ser *salvífica*. Es, si se quiere, un tipo de cesarismo que se aplica a una realidad en la cual las cosas han sido llevadas a tal extremo que piden una solución de tal envergadura. Pues es bastante claro que ni las Comunas estaban dispuestas a renunciar a su legítimo derecho a no ser dominadas. Y, por su lado, las Señorías estaban también demasiado conscientes que lo que hacían al pretender dominar a las Comunas era refrendar un derecho el cual creían que les venía de mucho tiempo atrás.

Con su príncipe salvífico Maquiavelo intenta hacer de los restos de Sila³⁵ un nuevo mito a partir del cual sea refundada Florencia. Es cierto que él siempre fue un apasionado admirador de mitos. Sintiendo una peculiar admiración por todos aquellos personajes de trazo mitológico a quienes la historia considera que fueron los grandes creadores de Estados antiguos. Es la explotación simbólica a la que somete a dichos mitos, lo que permite entender hasta qué punto era para él imposible evitar que el conocimiento político dejara de nutrirse de las fuentes abiertas

³⁴ Para una más amplia referencia sobre la importancia de esta contradicción, véase particularmente, varios. *LA CRISI DEGLI ORDENAMENTI COMUNALI*. Ver también Baron, H. Op cit.

³⁵ "Sila fundó Florencia como una colonia para veteranos de guerra romanos en el territorio de la Faesulae (flésole) etrusca". Baron. H. Op. Cit. P. 50.

de la historia. Pero, recordemos que a Nicolás Maquiavelo la historia únicamente le interesaba por motivos políticos y como campo de experiencia humana y no como un saber presumiblemente objetivo. Nos atreveríamos a decir así que para él la historia es una fuente inagotable de mitos que le sirven para nutrir la imaginación del político. Particularmente cuando lo que buscaba era engrandecer entre los individuos el amor a la patria. El amor a la patria es así "la más meritoria de todas las virtudes"³⁶.

Lo que aparece como un elemento de gran interés en *EL PRINCIPE* de Maquiavelo es su insistente señalamiento de que el *nuevo estado* es obra de un *hombre-solo*. Es decir, la creación de un individuo quien, al dominar a las fuerzas humanas y sobrenaturales que intervienen en la política, adquiere la virtud de colocarse como una entidad neutral. Por ser éste el único mecanismo que tiene el nuevo poder para permitir la coexistencia entre las *signorie* y las *comune*. Como se sabe Maquiavelo nunca ocultó su preferencia hacia un gobierno mixto como lo que éste era y representaba para la paz social de su ciudad: la expresión del poder estatal que prefiere siempre al conflicto político que a la contradicción social. Lo interesante aquí es comprender que la propuesta de Maquiavelo gira en torno a hacer del Estado un

³⁶ *Ibíd.*, p. 102. Por su lado Maquiavelo escribe lo siguiente: "Io credo che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che voluntariamente è loro dato della loro patria; credo che il maggiore bene che si faccia, e il grato a Dio, sia quello che si fa alla sua patria". Machiavelli, N. *TUTTE LE OPERE*. P. 30.

espacio de conciliación y no el principal ámbito de la disgregación y de la violencia social. Propuesta que por cierto se ve vería del todo opacada si la misión de *su* príncipe se limitara exclusivamente a romper la *diarquía* como lo que ésta fue para Florencia: un método más o menos eficaz de coexistencia política entre las *signorie* y las *comune*.

Es esta admirable inquietud del secretario florentino lo que lo conduce a comprender que preferir uno de los polos de la dupla *signorie-comune*, lo único que provocaría a su *nuevo príncipe* sería que éste llegara a convertirse en otro de los tantos tiranozuelos que azotaron a Italia durante todo el Renacimiento. Lo que él quiere es que *su* príncipe deje de emplear al veneno y al puñal como ejercicio recurrente y extralimitado del poder político. Desterrar una práctica política tan arraigada como fue ésta, era por sí misma una tarea más que titánica. Lo interesante aquí es que Maquiavelo haya intuido de manera genial que las bases de la legitimidad ya no podrían seguir dependiendo únicamente de la fuerza. Especialmente cuando ésta, es decir, la fuerza, queda sujeta en exclusiva a los intereses de una fracción social. La exigencia de establecer un ejército sobre las bases de una nueva organización del poder estatal es lo que con el tiempo se convierte para la modernidad, en una especie de mandamiento de la política de carácter incuestionable: el poder de la fuerza en manos de quien se

convierta en el depositario legítimo del poder del Estado³⁷. Pero si Maquiavelo ve que el poder ya no puede seguir dependiendo de los intereses de esa dupla político-social, ¿de qué debe depender en lo sucesivo?

Al establecer Nicolás Maquiavelo al poder como una esfera autónoma del tejido social, es decir, como una entidad que ya no se encuentra sometida a los intereses de las diversas facciones político-sociales, lo que hizo fue darle un sustento totalmente diferente al considerar que éste debe su reconocimiento al pueblo. El pueblo pasa a ser así de golpe un personaje central en los dramas de la historia política moderna. Pues en gran parte la cuestión de la legitimidad en los sistemas de estatalidad moderna radica justo en esto: en apoyarse en esa masa amorfa e indeterminable que es el pueblo. La empresa que encomienda a *su* príncipe deja de ser la tarea de un *hombre-solo* en la medida en que

³⁷ La hipotética neutralidad del Estado se convierte de este modo desde Maquiavelo en una irreconciliable pasión por la tolerancia represiva. Pero lo que tenemos que cuestionar es si la racionalidad como la moral que subyace es esta forma de comprensión y de ejercer el poder no es en sí una pedagogía. En el sentido en que la "racionalidad de la enseñanza política consiste en ser aceptable para la pasión, en ser agradable a la pasión. La pasión que debe ser la base de la enseñanza política racional es el temor a la muerte violenta". Strauss, Leo. *HISTORIA DE LA FILOSOFIA POLITICA*. México. F.C.E. 1993. p. 287. El poder se entiende así como una relación pedagógica que hace del *temor* la razón de que las relaciones políticas dependan de la forma en que seamos reconocidos como amigos o enemigos del Estado. O bien, como si el poder fuera una realidad construida en la expresión de un incuestionable dilema en el que a veces todo depende de la elección del león o de la astucia de la zorra. Una realidad así pensada es lo

éste encuentra en el pueblo las razones profundas del por qué de su acción³⁸. La verdadera *virtud* del príncipe dependerá de la forma en cómo logre hacerse amigo del pueblo. Pero también de la forma como sus acciones respondan y estén a la altura de los reclamos de moralidad que exigen los nuevos tiempos³⁹.

Desde que Maquiavelo se vio obligado a abandonar la vida pública como secretario de los *dieci di guerra*, en sus reflexiones provocadas una vez por sus discusiones en el *albergaccio di Sant'Andre in Percussina*, como por sus exquisitas tertulias en los *orti Oricellai* --tertulias que de algún modo le servían para paliar un poco a su desventurada fortuna--, la imagen del infierno aparece en él de forma que se antoja sumamente excesiva como sugestiva. Si entendemos algo del sentido metafórico de esta reiterada obsesión maquiaveliana, veremos que el Estado nunca dejará de ser ese *territorio de Circe*⁴⁰ al que nos ha sido desde siempre más que imposible habituarnos a vivir en él. El Estado en Maquiavelo es como el hombre, es decir, en sí mismo no es ni bueno ni malo. Y si

que induce a pensar que en política todo termina por ser o bien fuerza o demagogia y engaño.

³⁸ "...El nuevo príncipe *no* estará solo. Tendrá al apoyo del pueblo". De Grazia, S. Op. cit. p. 204.

³⁹ Sobre esta por demás polémica relación entre el príncipe y el pueblo, ver Janni, Ettore. *MACHIAVELLI*. Milán. Dall'Oglio. 1989. pp. 265 y sigs.. Conviene tener presente que este problema, es decir, el lugar que ocupa el pueblo en el pensamiento político de Maquiavelo, es el tema característico y central de los *DISCURSOS*. Cf. Strauss, L. Op. cit. p. 293. Ver también del mismo autor: *PENSIERI SU MACHIAVELLI*. Milán. Giuffrè. 1970. p. 153.

⁴⁰ Diosa que tiene la capacidad de transformar a los hombres en bestias.

lo vemos como al propio infierno es porque no podemos romper la imagen que la tradición nos ha forjado del cielo. Como tampoco que no evitemos nuestro indeclinable derecho a cuestionar si el Estado debe ser o no ese imperio que trata siempre de colocarse por encima de los hombres.

Como se sabe ampliamente, Maquiavelo eligió siempre a la República sobre cualquier otra modalidad de organización estatal. Es a partir de su ideal republicano que su concepción sobre el hombre se proyecta como una antropología negativa⁴¹. Es esa supuesta naturaleza humana lo que provoca el pesimismo de Maquiavelo; pero también lo que le permite concebir su "proyecto" para su salvación. Lo que queda por reconocer es si su república es un sistema de gobierno en el cual la religión, las armas, las costumbres y las leyes se armonizan y se complementan mutuamente; evitándose así que ese infierno se convierta en el peor de todos los infiernos posibles.

Esta filosofía política es también para muchos una obra que contribuyó como ninguna otra a hacer del nacionalismo uno de los más deleznable dioses que haya existido jamás. Pero quizás como suele ocurrir con otras tantas imágenes maquiavellianas, ésta, la que lo culpa de ser el principal instigador de las pasiones

⁴¹ "...Nuestro filósofo político y moral sabe otra cosa. Primero, que los hombres son por naturaleza de perverso corazón. Segundo, que deben encaminarse hacia el bien común del Estado, o están perdidos". Grazia, S. Op. Cit. p. 354.

nacionalistas conocidas por la modernidad, es una cuestión que tiene por raíz causas más añejas que las que se pudiesen encontrar a través de toda posible implicación de su pensamiento con lo que ha sido para algunos esta especie de calamidad que ha tenido que soportar la modernidad. Lo que se quiere decir con esto último, es que ya para su época la fuerza de lo que serán al poco tiempo el conjunto de las pasiones nacionalistas, era algo irrefrenable. Lo que no se vale hacer es querer derivar de esta filosofía política algo que al calor de los cruentos combates por la modernidad, ha sido considerado como uno de sus más inevitables males: el nacionalismo. Efectivamente, no es posible negar aquí que Maquiavelo fue -al igual que un gran número de personajes de su tiempo-- un ferviente amante de su patria. Pero, bien vale la pena tener en cuenta que si existe en verdad un indescifrable enigma en este pensamiento, éste no puede ser otro que más que este desconcertante sentimiento que desde él no deja de inquietar al hombre moderno. No sobra recordar, por último, que lo que mueve a Maquiavelo a escribir su invaluable obra es un deseo por liberar a Italia de los bárbaros. Es decir, de alemanes, franceses y españoles que hicieron de la península un "sugestivo bocado".

Es sobre la base de ese sentimiento que establece como un incuestionable imperativo político construir un ejército propio. Para Maquiavelo las armas serán así -junto a la *prudencia*-- los nervios que deben regir a la política. Por otro lado, verá también que la religión es la causa principal de toda la ruina moral en la que se

debatía Italia. Pero no debe espantarnos que en ese tiempo existieran papas guerreros y crueles. De hecho esto no era lo que se le cuestionaba a la Iglesia. Pues, para un hombre del Renacimiento como lo fue el propio Maquiavelo esto era de algún modo lo más natural, es decir, los papas formaban también parte de las cosas de este mundo. Lo que Maquiavelo critica de la religión es que ella haya llegado y provocado el grado y modo de corrupción que caracterizó a toda la península itálica. Contribuyendo a destruir, por otro lado, a la *virtud* así como a la posibilidad de su florecimiento. Lo que demuestra todo esto es que ni en Maquiavelo ni en los humanistas en general nunca se presentó una desmedida inclinación por fomentar las supuestas virtudes romanas.

Si para ellos Roma llegó a significar algo fue sólo la referencia paradigmática de un ideal a realizar así como el fundamento o referencia metodológica de un universo político a construir. En otro sentido Roma fue para ellos una fuerza viviente y concreta de la historia que les permitía establecer los parámetros para la nueva acción renovadora que contenía el nuevo sentido de la política. Si ellos en todo caso cometieron el grave pecado de haber llevado a esas virtudes a un nivel insospechado aun para ellos mismos, esto tiene necesariamente por explicación histórica al hecho de que la religión no era el mejor modelo a seguir para el fortalecimiento de

la moral individual o colectiva⁴². Como mucho menos era el mejor referente que se pudiera emplear para liberar a Italia de las tiranías domésticas como de las infaltables invasiones extranjeras. Mismas que nunca dejaron de ser calificadas de bárbaras. Lo que desde Maquiavelo se dejó de cuestionar --por las obvias razones que introduce la pragma política moderna-- es a cualquier presupuesto mandamiento ético proveniente del campo de la religión. Lo que en todo caso sigue siendo una cuestión a resolver -al menos satisfactoriamente-- es si la ética tiene o no mandamientos para la política. Y si los tiene; ¿cuáles serían éstos? La cuestión es entonces cómo hacer que lo correcto (el momento de la política) y lo bueno (el momento de la moral) dejen de constituir un umbral infranqueable. Mismo que sustenta el famoso presupuesto del que parte la disociación entre la ética y la política.

Al establecer su deslinde crítico de la religión, Maquiavelo demuestra la importancia que tiene para el hombre moderno pensar políticamente. Ahora bien, la modernidad de la filosofía política de Nicolás Maquiavelo radica en haber establecido una filosofía del poder sobre bases totalmente nuevas. A partir de él nos hemos acostumbrado así a ver a la política como algo que ya no tiene prácticamente nada que ver con la religión. Sin embargo, no debemos olvidar que para él la religión es también un asunto vital en las cosas de este mundo. La referencia que hace a Numa es

⁴² Por varios motivos *LA MANDRAGORA* representa la crítica más significativa y mordaz de Maquiavelo a la Iglesia católica. Maquiavelo,

tal vez el ejemplo más importante que se tiene para considerar hasta qué punto era importante la religión para el secretario florentino.

El realismo político que ha caracterizado siempre a esta filosofía política puede, en efecto, tener múltiples sentidos. Pero, independientemente del sentido que se le dé, lo importante es ver cómo para él fueron sus tiempos, es decir, sus propias circunstancias, las que influyeron y determinaron a este modo de entender los asuntos humanos. De esta forma su juicio sobre los hombres de su tiempo, en especial de aquellos que tuvieron un papel más o menos relevante en el escenario político del Renacimiento italiano, fue siempre medido, es decir, él pretendía evitar cualquier subjetivismo.

En todo caso, sus juicios sobre los hombres de su tiempo, incluyendo entre estos a quienes trató directamente o a través de un interesante estudio biográfico, como serían los casos de: Piero Soderini, Castruccio Castracani, Lorenzo de Medici, César Borgia, etc.; siempre fue medido con relación a los actos y aspiraciones de tales personajes. De este modo, pensar políticamente es pensar de acuerdo al contexto histórico bajo el cual se presenta la acción política. Lo que a fin de cuentas pretende Maquiavelo es evitar que el juicio político sobre hechos o personajes se vea empañado por las simpatías o filiaciones a favor o en contra de ésta o aquella facción político-social. Con esto lo que quiere es establecer un

criterio de objetividad para el análisis sobre las cosas de este mundo. Estableciendo a la vez que lo que realmente cuenta en estos análisis es la crítica que se llega a establecer sobre los errores de la acción política.

El realismo es desde luego otra clara expresión del individualismo. En el sentido en que la “astucia” es parte de un replanteamiento global sobre los viejos valores como de los nuevos principios que pueden guiar a la acción. En tal sentido, la astucia es también un modo del saber en el cual los elementos estructurantes de lo real y de lo irreal, de lo posible y lo imposible, no se encuentran jamás dissociados. Forman, si se quiere, un todo que como tal actúa también sobre el conjunto de los asuntos humanos. Este realismo no es así parte del reino immaculado de la objetividad. No es pues parte de una racionalidad presuntuosamente científica. Si no la respuesta que da el sujeto frente a la posibilidad que le ofrece su sociedad como lo que ella es, esto es: una realidad cambiante. La astucia, es decir, jugar al papel de la zorra, encuentra en la fortuna una sólida asociación que --por traducirla en nuestros términos modernos-- lleva a entender a la coyuntura como el terreno privilegiado para la acción política.

Recordemos que esta idea sobre la coyuntura tiene también un referente histórico, pues ésta no deja de ser emparentada con el individualismo moderno. En particular su relación más estrecha se encuentra en la lógica del interés y del beneficio característica a la

sociedad capitalista. Por su cuenta la prudencia será de algún otro modo también expresión elevada del entendimiento de las cosas de este mundo. En la medida en que ella actúa entre los hombres con el fin de regular su conducta. Es en el marco de este realismo que el poder encuentra sus propios límites; pues de otro modo la parte bestial del político terminará por enguirse sin compasión a su lado humano. Como de igual forma terminara por hacer de la dialéctica entre medios y fines, el peor aspecto de la política al conducir todo a una cuestionable como siempre dudosa "razón de estado".

EL PROBLEMA DEL MAL
EN LA FILOSOFIA POLITICA DE
NICOLAS MAQUIAVELO

*“La scoperta scientifica più importante dal
Machiavelli sarebbe per l'appunto
la necessità del mal; principio quieste
che è passato in tutto il pensiero posteriore”*

LUIGI RUSSO

¿Qué es el mal? ¿Cómo responde Nicolás Maquiavelo a esta pregunta? Estas dos interrogantes parecerían ser suficientes para tratar de abordar un problema que desde diversos puntos de vista constituye quizás una de las cuestiones más candentes de toda la historia del maquiavelismo. Pero, sentimos que -- independientemente de la forma como logremos dar respuesta a estas interrogantes-- la cuestión del mal en esta filosofía política será siempre objeto de interesantes polémicas. Por decirlo posiblemente de la forma más simple y sencilla y sobre la base del propio lenguaje maquiaveliano, lo que se debe entender por el mal es algo que no se encuentra fuera de las cosas de este mundo. En este sentido, lo más propio al mal es su necesidad. Será sobre la base de dicha necesidad que para Maquiavelo es inevitable que éste se encuentre siempre presente en los asuntos

humanos. De este modo, para el secretario florentino el hecho de plantear al mal como un elemento necesario de la realidad humana, lo lleva a *reconocerlo* y a colocarlo como la piedra de toque de todo su pesimismo antropológico. Es decir, con base en esta referida concepción que tiene sobre la naturaleza humana, se encuentra la razón principal por la cual habla del hombre como un ser malvado¹.

Es a partir de dicho reconocimiento que, en efecto, el mal sólo puede ser concebido como una necesidad. Pero: ¿qué tipo de necesidad puede ser el mal? O, en otros términos y de acuerdo con Nicolás Maquiavelo: ¿a qué tipo de necesidad responde el mal? Desde nuestro punto de vista, el mal como necesidad no responde a la posibilidad de ser superado o eliminado de la historia; sino a ser reducido --idealmente-- a su más mínima expresión. De este modo, la impresión que se tiene del mal al interior de esta filosofía política, es que éste no actúa ni interviene entre nosotros como un absoluto. Incluso, ni su contra parte, esto es, el bien, merece ser comprendido en tales términos, es decir: como un absoluto².

¹ Efectivamente el pesimismo antropológico de este autor parte de tal concepción del hombre. Pero es importante tomar en consideración lo que Maquiavelo afirma también sobre el hombre: "los hombres escogen, la mayoría de las veces, el camino del medio, que es sumamente perjudicial, pues no saben ser ni del todo buenos ni del todo malos". DISCURSOS. Libro I, Cap. 26. "Rarísimas veces son los hombres completamente buenos o completamente malos". *Ibidem*, Cap. 27.

² En todo caso lo que para él resultan ser éstos, es decir, el bien y el mal, es constituirse como parte de un equilibrio que nunca cambia con relación a su cantidad sino a su circunstancia. "Siempre hay la misma cantidad de bondad y maldad, pero que este bien y este mal cambian de provincia en provincia". Maquiavelo. *Ib.* Libro II. *Proemio*.

Al prescindir de cualquier posible tentación de reducir a la realidad humana a un cuestionable maniqueísmo --en el cual de forma inevitable y por la fuerza inmanente que encierran los acontecimientos históricos, todo hace suponer que al final de los tiempos se realizará el triunfo de los justos sobre pecadores-- el maquiavelismo se comprende como un relativismo histórico³ que se da el lujo de cuestionar y criticar una visión de la historia como lo sería ésta. Visión en la cual, por cierto, serían innegables sus referencias a toda la escatología bíblico-cristiana. Es sobre la base de esta crítica que Maquiavelo, influenciado seguramente por el deseo de escapar a tal visión de la historia pero sobre todo por la profunda relación que tuvo con el Humanismo, no piense que el devenir histórico dependa de tal visión histórica. Para él más bien el desplazamiento de la historia y su futuro dependerá, invariablemente, de lo mismo. Es decir, de que a veces tanto el bien como el mal se desplazan de manera tal que incluso pasan a depender de otras fuerzas como lo sería en especial la *fortuna*. Con esto es claro que para Maquiavelo ni el bien ni el mal son fuerzas autónomas de la historia; si no partes de un todo en el que nunca se puede predecir nada. Pues la fortuna, como lo que ella es: una diosa pagana, actúa tanto sobre el destino de hombres como de los pueblos.

De este modo, que el bien se trasmute en mal o que con el mal ocurra lo mismo, es decir, que se transmute en bien, dependerá -- invariablemente-- de lo mismo: de los humores y caprichos de dicha

³ El carácter de dicho relativismo histórico está dado por la necesidad de "juzgar la verdad de cada caso particular". Ib.

diosa. Si quisiéramos dar un ejemplo de lo que sería esto último para el propio Maquiavelo, recordemos solamente lo que para él como para Florencia representó el año de 1494⁴. Fue a partir de ese año que la ciudad del Arno fue presa del mal.

Si el bien y el mal constituyen un equilibrio que supuestamente sólo se altera cuando una de estas dos fuerzas cambia de lugar en el mundo, es entonces claro que de lo que se trata para Maquiavelo es de no pretender establecer fundamentos para una eventual reconciliación entre el cielo y la tierra como campos predeterminados entre el bien y el mal. Pues para él el bien como el mal son y serán por siempre asuntos humanos que ---igual que la diosa fortuna o de Dios mismo--- forman parte de las cosas de este mundo. En este sentido, la única forma que se tiene para valorar qué tanto bien o qué tanto mal encierran las *acciones* humanas, no es en proporción a la implicación moral que contengan; si no al contenido ético-político al que supuestamente deben responder.

Es decir, las acciones de los hombres sólo interesan y pueden ser juzgadas en la medida en que contribuyan a crear, establecer, mantener o engrandecer una determinada forma de la sociabilidad humana⁵. De echo, ésta es la base sobre la cual se sustenta toda su

⁴ Ver *Ib.* Libro I, cap. 47.

⁵Particularmente lo esencial de *EL PRINCIPE* radica en esto: en establecer una reflexión histórico-política sobre el origen, la naturaleza, desarrollo y decadencia de los Estados. Ocupando especial atención los "principados nuevos". Cf. *EL PRINCIPE*.

invaluable reflexión histórico-política. A lo que invita el secretario florentino es a valorar a las acciones humanas por lo que ellas son en sí mismas; es esto lo que a fin de cuentas le importa. Lo que Maquiavelo juzga son las cosas de la historia, los hechos empíricos; y no así a los individuos o a los grandes personajes históricos. Es más, a él no le interesa si esos individuos o esos hombres son o no malvados o si son de "CAGIONI SUPERIORI".

Lo que se ha pretendido establecer como el *pathos* maquiavélico de la modernidad parte, en efecto y como ya se ha mencionado anteriormente, de lo que ha llegado ser ya algo más que un simple lugar común. Nos referimos al supuesto divorcio entre la ética y la política⁶. Divorcio que, independientemente de que se le quiera ver como un hecho incuestionable y, por lo mismo, irremediable de la historia, no evita dejar siempre abierta la puerta a que se le interrogue -desde las más diversas filosofías políticas y a través de diferentes momentos y circunstancias histórico-sociales-- si ella, a partir de sus propios valores, debe contener o implicar fines éticos. Es dicha interrogante la que hace suponer que tal divorcio es, en todo caso, también un criterio de interpretación de y para la política y no un dogma que nos ha cercado por todos lados. Si la política es solamente lo que queramos que ella sea, esto es, simple cálculo racional para la acción; o, si se prefiere, simples juegos de estrategia de poder y

⁶ Es sobre la base de tal supuesto que a esta filosofía política no deja de vérselo como la "conciencia de una monstruosidad de lo que es políticamente correcto". Granada, Miguel. *MAQUIAVELO*. Barcelona. Barcanova. 1981. P. 51.

dominación; entonces sí que debemos acostumbrarnos a ver en general a los hechos políticos --pretéritos, presentes y futuros-- como los actos más inhumanos y monstruosos jamás imaginados. O bien, como acciones para las cuales siempre valen más los medios que los fines.

Lo que deja abierto a la discusión un problema de tales proporciones es si se debe o no vaciar a la política de todo contenido o intención ética o moral. Como, de igual manera, si la política, en tanto el grado, forma y nivel de racionalidad conquistada, debe o no renunciar a ser la expresión o medio para la realización de un proyecto de reforma para el género humano o, por decirlo de manera más modesta, de reforma global para una sociedad concreta. Proyecto que incluso puede ser el de la propia modernidad.

El *pathos* de la modernidad no es, entonces, que la razón política actúe como una crítica sobre los impolutos valores éticos; sino que, más allá de tan sospechoso divorcio y a pesar de que Maquiavelo se empeñó en que aprendiéramos a pensar políticamente, nos seguimos negando a creer, al menos de nuestra parte, que las acciones como los acontecimientos políticos puedan ser estudiados y analizados por fuera de nuestro propio universo ético-moral. No hacer esto así y no reconocer la importancia que tiene hoy la cuestión de la heteronomía de los valores al interior de la ciencia política, es tanto como reconocer que cualquier tiranía o cualquier despotismo, incluyendo entre éstos los que gustan pasar por democráticos, vale por sí mismo en razón de

su supuesta eficacia o éxito político. En este sentido no está de más señalar que para Maquiavelo no existe peor forma de ejercitar a la política que ésta, es decir, la de llevar todo a la conformación o legitimación de una tiranía. Pues la tiranía es para él, por antonomasia, la peor expresión de todo lo que llega a ser la antipolítica.

Si algún valor tienen, desde este punto de vista, sus *DISCURSOS*, es a partir de esto último, es decir, a su profunda crítica a toda forma negativa de la política. Forma que expresa su mayor crudeza cuando ésta hace del terror el método cotidiano de dominación social. Si Maquiavelo hubiera aceptado mínimamente un fundamento de la política basado en la lógica del terror, tendríamos que compartir entonces --y muy a pesar nuestro-- que la única forma posible de definir a la política sería como ciencia del mal. Pero justo por no ver así esto, es decir, por la resistencia que existe a no reducir a la política a ciencia del mal; es lo que permite que se libere a EL PRINCIPE de todo anatema y de toda impresión que no quiere dejar de verlo como un libro escrito por mandato diabólico.

Pero quizás todo el gran escándalo provocado por esta filosofía política se reduzca a la sospecha de si su creador quiso o no resolver el problema del mal. Posiblemente la causa de las innumerables condenas de la que ha sido objeto Nicolás Maquiavelo (condenas que, paradójicamente, compiten por cierto con gran tenacidad con la *gloria* que ha alcanzado después de los siglos) radique más que nada en que lo que se propuso fue demostrar que las formas de la estatalidad

moderna asumen como un hecho de que la relación entre el Estado y la religión debería cambiar sustancialmente.

Como se sabe, Maquiavelo no niega ni reniega de la religión. Él fue, en todo caso, alguien que practicó y entendió a la religión como lo hicieron una infinidad de hombres de su tiempo. Es decir, para él la religión era una cosa seria pero que nunca habría que tomarla como tal. Menos aún cuando ésta se encuentra en manos de los curas. Cosa que los convierte, a sus ojos, en candidatos a toda sospecha sobre los mandamientos que gustan predicar. Pero él no juzga a la Iglesia por sus hombres o por sus individualidades, sino por el papel tan cuestionable que ésta jugó el interior de la crisis italiana del Renacimiento⁷. En todo caso para él la religión es también parte necesaria de las cosas de este mundo; como un poder que tiene y desempeña un papel de gran importancia y vitalidad al interior de la organización estatal. Es sobre la base de tal necesidad que él valora al papel que jugó Numa en la República romana⁸; como comprender, por

⁷ El juicio de Maquiavelo con respecto a la Iglesia es el siguiente: "Los italianos - dice el famoso secretario florentino- tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país...No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que han conducido a ser una presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte. Y eso nosotros, los italianos, se lo debemos a la Iglesia tan sólo". *DISCURSOS*. Libro I, Cap. 12.

⁸ Entre los hombres dignos de todo elogio seguramente Numa debe ser, para nuestro autor, quien los merece más. Pues Numa es también, junto con otros grandes hombres, un fundador de religiones. Ver *ibidem*, Cap. 11. "Entre todos los

otro lado, que parte de la construcción del *nuevo Estado* depende de que *su* príncipe conozca también las cosas de la religión. Es sobre la base de dichas cosas lo que lleva al príncipe a reconsiderar la función normativa de la religión más allá del simple temor a Dios que tal función pueda contener.

Ahora bien, lo que Maquiavelo no acepta de la Iglesia es que ésta siguiera representando al principal poder político terreno que exista entre los hombres. Es sobre la base de esta crítica a dicho poder, que a esta filosofía política no se le entiende como algo que tiene por principal propósito establecer los fundamentos del supuesto divorcio entre la ética y la política, sino como el distanciamiento crítico y necesario que debe existir entre la política y la religión. Si se quiere decir las cosas con otras palabras, lo que el autor de *EL PRINCIPE* quiso dar a entender es que el fundamento ético de la política no podía seguir dependiendo de los fundamentos éticos de la religión. O, si se prefiere y por no hablar aquí de manera tan extrema: lo que señaló era que la política, en su implicación ética o moral, ya no debía seguir dependiendo *exclusivamente* de los valores de la religión. La modernidad de este pensamiento consiste así en el esfuerzo que hizo el propio Maquiavelo por separar los supuestos poderes del cielo

hombres dignos de elogio --escribe Maquiavelo--, los que más alabanzas merecen son los que han sido cabezas y fundadores de las religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos". Ib.

representados por la Iglesia católica y su ortodoxia ético-política, de los nacientes poderes terrenales encarnados por el poder del Estado⁹.

Y si algún sentido llega a tener en él su recurrente como reiterada metáfora del infierno, sólo puede ser éste: equiparar al Estado con el infierno. El Estado es entonces para él no una realidad terrena, sino *la realidad más terrena* que hombre alguno haya concebido jamás. Por ser en este infierno el lugar --¿sin límites?— en donde mejor se plasma la disposición ¿innata? que tiene el hombre para el mal¹⁰. O, si se quiere, por la sociabilidad. Sociabilidad que no necesariamente tiene por que ser perfecta ni política ni moralmente. Cosa que no implica que, al compartir un ethos embriagado por la búsqueda de creatividad e inventiva humana, no haya sido posible que él o viera también a su imaginario *nuevo Estado* como una obra de arte; como la máxima creación de un *hombre-solo*¹¹.

La filosofía política de Nicolás Maquiavelo se construye también tomado en cuenta a la tradición judeo cristiana. De este modo no es posible negar que esta obra no encuentre en los textos bíblicos a uno de sus nutrientes más esenciales. Pero la referencia a los textos bíblicos es sumamente específica; pues a él éstos le interesan sólo y exclusivamente para los fines de su argumentación histórica.

⁹Lo que Maquiavelo hace simplemente es excluir al cielo de la política.

¹⁰Respecto a dicha disposición conviene considerar el importante estudio crítico realizado por Paul Ricoeur sobre problema del mal. Ricoeur, Paul. *INTRODUCCIÓN A LA SIMBOLICA DEL MAL*. Buenos Aires. Megápolis. 1976.

¹¹Las palabras del propio Maquiavelo son más que aleccionadoras al respecto de su idea sobre la fundación del *NUEVO ESTADO*: "concluyo que para organizar una república es indispensable estar solo en el poder" *DISCURSOS*. Libro I, Cap. 9.

Maquiavelo nunca se pregunta si los mitos o acontecimientos narrados por la Biblia son ciertos o no. Simplemente acepta que ocurrieron y que, por lo mismo, es innegable que éstos no encierren un valor como un fundamento de interpretación histórica. Pero, a diferencia de los clásicos de la antigua literatura histórica romana, en general nunca les atribuyó, a las referencias que hace a personajes como a acontecimientos históricos de origen bíblico, un carácter normativo.

Ahora bien, al suscribir a esta tradición como parte de su propia herencia cultural, Maquiavelo acepta sin más y sin pretender establecer ninguna otra especulación, que el hombre es un ser creado. Como tal, este ser a lo más que puede aspirar es a tratar de igualar, a través del arte, parte de toda la obra divina. El arte como actividad trascendente es así para él como para sus contemporáneos, imitación artificiosa como aspiración a materializar una idea o un ideal. La *idea*¹², es decir, la intuición primigenia que se tiene de las cosas, muestra la importancia que tuvo para su época el neoplatonismo como lo que éste fue: la expresión filosófica más vital y relevante de toda la cultura del Renacimiento italiano. Expresión que sería incomprensible si se ignora a quien fue, sin duda alguna, el filósofo más importante y más activo promotor del neoplatonismo. Nos referimos, efectivamente, a Marsilio Ficino. En el caso del secretario florentino su *idea* nace de su intuición sobre la necesidad de crear al *nuevo Estado*, es decir, a lo que sería para él la máxima expresión artística a la que un ser finito puede

¹²Con respecto a la importancia que tuvo el platonismo en el arte del Renacimiento, ver especialmente Panofsky, Ervin. *IDEA*. Madrid. Cátedra. 1989.

aspirar. El arte de la política para él consiste en esto: en crear a ese ser artificial de, si se quiere, trazo hobsiano y a partir del cual las cosas humanas pueden llegar a tener una nueva dimensión.

Al aceptar que este ser finito es un ser creado, Nicolás Maquiavelo comprende --al igual que todo cristiano-- que el origen del mal sólo pudo haber sido uno, esto es, que su origen como su causa se encuentra en *el pecado original*. Pero que, a diferencia de San Agustín, él no se deja arrastrar por la creencia de que a partir de dicho origen y de dicha causa, el mal tiene entre los hombres una estructura genética¹³. En todo caso lo más que le demuestra a él esta forma de concebir al origen del mal, es que el hombre sólo puede ser pensado como un *ser caído*. Como un ser que --a pesar de ser visto como una "pasta volátil"--, adquiere una cualidad única a su ser: el libre albedrío¹⁴. De este modo, lo que permite comprender la Caída del hombre es que Dios no tiene por qué ser excluido de la argumentación política. Pues Dios, como ya se he hecho tal vez mención anteriormente, al intervenir sobre las cosas de este mundo, no puede dejar de ser pensado como parte sustantiva de los asuntos humanos.

¹³ Véase Ricoeur, op cit.

¹⁴ "En algún momento, presumiblemente después de la Caída, aunque no se menciona una hora precisa, Dios dejó que el hombre tuviera libre albedrío o elección libre. La libertad de actuar para bien o para mal hace que sus actos sean susceptibles de juicio moral, y nuestro autor no se priva de juzgarlos. Ingratitud, ambición, envidia, codicia, crueldad, desplazamientos y matanzas masivas, tiranía, parricidio, impiedad y traición se identifican como lo que son: el mal sin disimulo. Y la respuesta a nuestra averiguación parecería ser así: Dios también puede reconocer en ellos el camino del mal". De Grazia, Sebastian. *MAQUIAVELO EN EL INFIERNO*. Colombia. Norma. 1994. P. 117.

Pero si éste es en verdad el origen del mal y si la posibilidad de salvación sólo se logra a través de los supuestos principios que encierra la ética cristiana, debemos interrogar a Maquiavelo y preguntarle si a él le interesaba o no basar su reflexión política sobre ese supuesto origen o si lo que pretendía era establecer al origen del mal desde un punto de vista exclusivamente político. Lo que a él le interesa es el problema del mal entre los hombres. Siendo esto así entonces su origen sólo se puede establecer en cuanto éstos existen como tales. Es decir, después que se ha efectuado la fractura definitiva con la divinidad. Cuando el hombre participa de la pérdida de la esencia divina. Esto es, cuando ha quedado reducida esta fractura a un hecho irreparable que no se supera ni con el rito bautismal ni con la más radical forma de trascendencia jamás imaginada.

De acuerdo con esto último vale preguntar si el origen del mal para el autor de *EL PRINCIPE* es éste. Origen que, por otro lado, legitima, desde otro punto de vista político, al terror¹⁵. Si para él este no es en sí

¹⁵“Il normale ritorno alle origini significa il terrore che accompagna la fondazione. Il ritorno di Machiavelli alle origini significa ritorno al terrore degli uomini, che spiega che precede ogni terrore prodotto perchè il fondatore deve usare il terrore e lo abilita ad usare il terrore. Il ritorno di Machiavelli alle origine significa ritorno al terrore che ierisce alle situazione dell'uomo, alla essenziale carenza umana di protezione. Alle origini era il terrore. Alle origini gli uomini erano buini, ossia erano pronti ad obbedire perchè avevano paura e venivano facilmente impauriti. Il primato dell'Amore deve essere sostituito col primato del Terrore, se le repubbliche hanno da fundarsi in accordo con la natura e sulle basi della conoscenza della natura. Le origini dell'uomo furono umili e imperfette. L'uomo è abbandonato a se stesso, non protetto, per sua essenza e fin delle sue origine. Perciò la perfezione immaginata sia della Bibbia che della filosofia classica è impossibile. Ma per la stesa

el origen del mal, entonces ¿en dónde radica el origen del mal? Queriendo aquí dar nuestro particular punto de vista sobre lo que Maquiavelo llegó a comprender sobre el problema del origen del mal, éste no puede ser otro más que el fratricidio. Es decir, para él el fratricidio constituye el primer acto de verdadera violencia y maldad humana. Si para la tradición judeo cristiana Adán y Eva representan la forma más pura de la separación entre el hombre y su Dios; el asesinato de Abel en manos de Caín es el acto más puro de violencia humana jamás ocurrido. Como tal ese crimen no tiene, para la política, ningún fundamento. Es sólo, al igual que el pecado de Adán y Eva, el referente más remoto que se tiene, históricamente hablando, para referirse a la violencia y al fratricidio como elementos que al parecer son inherentes a la actividad política.

La filosofía política de Nicolás Maquiavelo no es, como tanto se ha afirmado, una apología de la violencia. Esta filosofía política es más bien una profunda meditación sobre las causas del por qué los hombres toman la decisión de optar por la violencia como medio y fin para dirimir sus conflictos y contradicciones político-sociales. En contra de lo que aquí sostenemos se podrá decir que Maquiavelo nunca dudó en invocar al dios Marte, exclamando que se abran de nuevo las puertas de su templo para expulsar así a los bárbaros del

ragione per cui la perfezione, e in particolare il Paradiso sia inizialmente che ultimo sono impossibile, non ciò può essere un Inferno. L'uomo non può elevarsi al di sopra di ciò che è terreno, e al di sopra della sua terrena umanità, e perciò egli non deve nemmeno aspirare a cose al di là dell'umano. Tale aspirazione non fa altro che

territorio italiano. Concretamente lo que quería con esta invocación y con tal exclamación, era que en particular su entrañable ciudad de Florencia tuviera un ejército propio. Esta invocación maquiaveliana se entiende así como un grito de guerra lanzado por alguien quien --al ser educado bajo el profundo sentir del Humanismo cívico florentino-- ha hecho de la patria su valor supremo. Pero este grito no merece ser visto nunca como la confirmación de la inequívoca como inocultable pasión de Nicolás Maquiavelo por la violencia¹⁶.

Existen, sin duda alguna, fuertes razones para sostener que toda la literatura política de Maquiavelo no es otra cosa más que una apología de la violencia. De nuestra parte no estamos dispuestos a afirmar que él no consideró a la violencia como un problema crucial y dramático de la política. Pero si él fue bastante consciente de que la violencia es algo inevitable al interior de los procesos políticos, era también muy consciente de que nadie puede gobernar a punta de padres nuestros. Las pruebas de la justificación que hace Maquiavelo sobre la violencia se encuentran esparcidas a lo largo de toda su obra. Pero en donde estas son más evidentes es en *EL PRINCIPE* y en *DEL ARTE DE LA GUERRA*. Sin embargo, en donde mejor podemos comprender qué papel juega en Maquiavelo la violencia y sobre todo el valor que le da a ésta al interior de toda su filosofía política, es a través de *su* príncipe

condurlo alla più terribile e interamente vana inumanità dell'uomo" Strauss, Leo. *PENSIERI SU MACHIAVELLI*. Milán. Giuffrè. 1970. P. 194.

¹⁶Con respecto a dicha invocación, ver especialmente: *DISCURSOS*. Libro III, Cap. 41. *DEL ARTE DE LA GUERRA*. Libro VII. Véase sobre todo el polémico Cap. XXVI de *EL PRINCIPE*.

imaginario. Es a este príncipe a quien le atribuye la titánica misión de comandar a los ejércitos que debería expulsar a españoles, franceses y alemanes de Italia. Como será también lo que hará --dicho esto por fuera de toda posible exégesis sobre las causas o razones para plantear de tal forma a *su* príncipe-- que su reflexión sobre el mal tenga por sustento que la violencia pueda llegar a ser necesaria o legítima siempre y cuando se justifique a sí misma por razones estrictamente políticas.

Es esta forma de plantear a la violencia política lo que nos permite afirmar que Maquiavelo es uno de los primeros promotores de lo que es uno de los axiomas más trascendentes en las formaciones políticas modernas: la cuestión de determinar a la violencia como el monopolio exclusivo del Estado. Es sobre la base de este presupuesto que en el fondo se comprende su justificado alegato sobre la necesidad de que Florencia contara con *armas propias*. Como también que *su* príncipe conozca el difícil arte de la guerra. Ahora bien, suponiendo que de acuerdo a todo lo hasta aquí dicho la violencia como parte estructural del mal llega a ser justificada en los términos planteados por el propio Maquiavelo, es decir, por razones estrictamente políticas, el problema que al parecer resulta ser una cuestión irresoluble para la propia política es determinar cuáles deben ser los límites de la violencia estatal y sobre todo: ¿cuándo, cómo y en contra de quién se debe ejercer dicho monopolio? Particularmente será siempre más cuestionable justificar a la violencia estatal frente a los problemas endógenos; pues seguramente ante los exógenos siempre será más

simple determinar cómo justificar la cuestionable necesidad de la violencia.

Al establecer que la violencia es producto de los insaciables apetitos humanos y al colocar a la ambición como el más grande de todos los pecados capitales de la política¹⁷, Maquiavelo hace pensar que existe también un referente psicológico que explicaría las razones del por qué del mal en el hombre. Su pensamiento político es, en efecto y como tanto se insiste, producto de su tiempo. Como tal este pensamiento se ve influenciado considerablemente por los reclamos de una moralidad emergente; misma que quiere liberar a los individuos y a sus actos de los innumerables estigmas que lanzaba hacia todas direcciones la Iglesia católica como la religión cristiana a través de diversos movimientos heréticos. Es a través de la crítica a toda esa serie de estigmas que logran reforzar una de las razones más profundas de lo que el propio autor de *EL PRINCIPE* llegó a plantear como la causa que explica el por qué de la inclinación de los hombres hacia la vida contemplativa: el *SENTIMIENTO DE CULPA*. Sentimiento que, como se sabe, tiene por raíz histórica a la Caída del hombre.

Es la culpabilidad el sentimiento que logra reforzar Girolamo Savonarola mediante sus sermones proféticos plenos de terror. Fue gracias a esos desplantes proféticos de *il frate* lo que determina que los festines carnales se trastocan en hogueras de vanidades. Y

¹⁷Los “pecados capitales” de la política serían, entre otros, la ambición, la envidia, el engaño, la ingratitud, la avaricia y la traición.

que éstas a la vez reflejen lo que querían ser realmente: el lado inverso del carnaval. Es decir, festín y simbólico de la negación de los excesos de la conducta humana cuando ésta, supuestamente, no es normada por la religión. Fueron estos actos rituales a través de los cuales los florentinos, ejercieron su incuestionable derecho a expresar su peculiar modo de practicar su lógica del arrepentimiento¹⁸, los mismos que --partiendo de un fundamentalismo ético-religioso-- promocionaron al terror como el dispositivo más negativo que existe tanto para la realización de las relaciones políticas y morales entre los hombres. Lo importante aquí es que la filosofía política de Nicolás Maquiavelo se erige como una crítica radical; misma que --al prescindir del contenido metafísico del que se vale dicho terror-- participa de la construcción de una moralidad en la cual ésta sólo se realiza frente a un campo abierto de opciones. En otros términos, lo que él reconoce es a la realidad en su estructura contingente y, por lo mismo, como un campo abierto de elecciones como de posibilidades. Campo abierto en el que la moral también puede ser resultado de un "instinto pacífico inspirado por el terror"¹⁹

Es a partir de esta concepción sobre las cosas de este mundo que Maquiavelo, justo por no negar al hombre como un ser caído, ve y comprende la importancia y significado que tiene que éste ser merezca

¹⁸La lógica del arrepentimiento es la *redención*. En el caso de Savonarola la redención pasa y depende de la forma cómo los florentinos lograran hacer de Florencia la realización de su sueño profético. Para Maquiavelo esta lógica es determinada por el valor y lugar que ocupa la patria en la teoría y práctica política.

ser reformado. Lo que no está dispuesto a aceptar es que se haga del terror el sustento de dicha reforma. Pues para él la moral no merece ser reducida a un simple instinto de supervivencia en el que termina siempre por ser más importantes el temor y el miedo sobre cualesquier otro factor de la conducta humana.

Aceptar al hombre como un ser caído del que tanto habla la tradición bíblica no implica no reconocer que este ser no tenga el derecho a la redención. El problema está en si dicha redención debe ser terrena o celestial. Al sostener que tal esperanza es esencial y exclusivamente terrena, Maquiavelo participa y se convierte en uno de los más radicales exponentes del proceso de secularización moderna. Lo que convierte a Maquiavelo más en un héroe de la modernidad que en su villano favorito, es que logra comprender que el mal es una cuestión que se resuelve únicamente en términos humanos. Particularmente lo que él hizo fue plantear que el mal resulta ser un problema que sólo se vuelve comprensible en la medida que se le coloca de frente a la íntima relación que guarda con el sustrato de inmanencia que encierra en sí la acción política.

Desde este punto de vista ¿cuál llega a ser entonces el criterio para la determinación y comprensión del mal? Para Nicolás Maquiavelo no puede existir, desde este punto de vista, ningún otro criterio para la determinación y comprensión del mal que se coloque o que esté por

¹⁹Strauss, Leo. "NICOLAS MAQUIAVELO", en *HISTORIA DE LA FILOSOFIA POLITICA*. México. F.C.E. 1993. P. 288.

fuera de la historia. No está de más decir aquí que para él el tiempo es el "padre de todas las verdades".

Pero el telos maquiavélico no es una dulce imagen de inmanencia en la que terminan por entrar en feliz armonía el bien y el mal. Por ser, antes que nada, el lugar en que éstos se disuelven como tales. Es decir, pierden --a través de la realización de la inmanencia-- toda carga significativa y valorativa con relación a lo que representan para nosotros: referentes que se emplean con el fin de determinar y juzgar -- política e históricamente-- a las acciones humanas. Es este telos lo que hace ver a Maquiavelo como el heraldo de la dichosa "astuta razón" de la que tanto habló Hegel.

Si creemos que en Maquiavelo se encuentra también una "lógica del arrepentimiento", ésta sólo tiene para él una dimensión real y efectiva en lo que ha llegado a ser para algunos el campo privilegiado de toda su reflexión política: la patria. Si se quiere, la patria representa en cierto sentido para él como parte crítica que fue del movimiento humanista, una especie de sustitución imaginaria y secular del cielo cristiano. La patria (y, desde otra dimensión, la nación) pasa a ser desde entonces un lugar al cual el hombre no deja de proyectar y ensayar diversos imaginarios de inmanencia. Será, pues, frente al altar de la patria en donde terminan, de acuerdo con el secretario florentino, por ser resueltos los conflictos morales que implican las acciones humanas.

La patria es entonces el fin al que se deben sujetar todos los medios de la acción política. Desde esta lógica no cabe la menor duda de que para él la patria es el principal referente paradigmático que se tiene para valorar al contenido moral que implican las acciones políticas. Es decir, del verdadero asunto de la moral que a él más le interesa. Es por esto tal vez por lo que él --a fin de cuentas acostumbrado a esa especie de "naturalismo-social" de la vida de los florentinos-- no siente ninguna atracción por los asuntos privados. Más bien los cuestiona en el sentido de ver en ellos la causa de esa especie de peculiar ataraxia practicada por los florentinos. Sin embargo, algo que debemos tomar en cuenta es si para él la moralización de la vida pública debe ser la principal tarea del Estado. Es decir, si el Estado debe o no ser el principal agente que promueva la potencialidad que encierra el sentido de la responsabilidad moral de los individuos. Principalmente cuando sabemos que como individuos no tenemos más destino que compartir y convivir en el infierno. Saber esto no implica que no se sigan realizando esfuerzos en el sentido de llegar a determinar el tipo de material del que se componen las virtudes públicas para hacer de ellas la fuerza más consistente y perdurable de la sociabilidad humana.

Al extraer ciertas conclusiones de sus infatigables diálogos con los muertos, Maquiavelo participa también de la idea de que es posible enseñar a los hombres a vivir virtuosamente la vida civil. Para él vivir virtuosamente significa subjetivizar, es decir, individualizar y hacer propios los valores sustantivos y vitales de la sociabilidad. Y estos

valores no pueden ser otros más que la libertad y la preservación y engrandecimiento del Estado. En el fondo es este presupuesto por lo que adopta y participa en el arte de la imitación de los antiguos promovida por los humanistas. Lo que él ve en ese mundo antiguo es a la *virtus* la "cosa más espléndida del mundo"²⁰. Como algo que tiene que ser el principal nutriente del crisol republicano al que deben llegar a convertirse la suma de las cosas de este mundo.

Sin embargo, continuaban siendo los meandros de la violencia política italiana --esas cosas del mundo más cercana a él-- lo que permite confirmar la especial disposición que existe en el hombre hacia el mal. Es frente a esa violencia, esto es, a la práctica de la *vendetta* --o esa insana pasión por la sangre que se ejercía como la más natural pedagogía del veneno y el puñal-- lo que lo obliga a cuestionar el valor de la traición y de la crueldad como partes inexorables que son de la política.

Si para la política el mal nace de la inevitable ambición de los hombres, la crueldad como la traición no pueden ser más que consecuencia natural del mal. Es aquí donde la famosa metáfora de la zorra y el león se vuelve la imagen más famosa del maquiavelismo²¹. Pues al parecer el sentido moralmente negativo que le damos a la traición como a la crueldad como recurso desmesurado e inhumano

²⁰ Skinner, Quentin. *MAQUIAVELO*. Madrid. Alianza. 1984. P. 48.

²¹ Ver EL PRINCIPE. Cap. XVIII.

del poder político, adquiere su más alta dimensión²². Sin embargo, lo que debemos entender es que traicionar --más que ser un elemento condicionante e inviolable axioma de y para la eficacia de la acción política-- es parte sustantiva del conocimiento de las cosas de este mundo. Particularmente de los riesgos que implica enfrentar un mundo humano determinado por el inexorable el juego de ambiciones entre los hombres. La jerarquización que para Maquiavelo tiene el conocimiento sobre las cosas de este mundo por *su* príncipe es bastante clara en cuanto que todo el saber se subordina a la política. Y, por decir las cosas de acuerdo a su lenguaje, lo que debe reflejar este saber es justamente a la *virtù* de *su* príncipe salvífico. Maquiavelo sabe así que *su* príncipe debe conocer a los hombres como a las pasiones de éstos; como también que su *pragma* se determina justo por la forma como responde a cada una de éstas haciendo así de la política el arte de la coyuntura. No hacerlo de este modo es tanto como aceptar que realmente se puede gobernar con candor.

²²Con respecto al problema de la traición es importante considerar lo que a continuación mencionan Jeambar y Roucaute: "Admirable Creón, que aprende en el horror, pero también en la grandeza, que la traición y la negación son el meollo del arte político. Nicolás Maquiavelo no se equivoca: 'Todos comprenden que es muy loable que un príncipe cumpla su palabra y viva con integridad, sin trampas ni engaños. No obstante, la experiencia de nuestra época demuestra que los príncipes que han hecho grandes cosas no se han esforzado en cumplir su palabra'...No traicionar es perecer: es desconocer el tiempo, los espasmos de la sociedad, las mutaciones de la historia. La traición, expresión superior del pragmatismo, se aloja en el centro mismo de nuestros modernos mecanismos republicanos...La traición es la expresión política -es el marco de las normas que se da la democracia- de la flexibilidad, la adaptabilidad, el antidogmatismo; su objetivo es mantener los cimientos de la sociedad, en tanto el de la cobardía criminal es disgregarlos" Jeambar, Denis y Roucaute, Yves. *ELOGIO DE LA TRAICIÓN*. Barcelona. Gedisa. 1990.

Traicionar es, como se da a entender aquí, parte del conocimiento político. Desde este punto de vista la traición no puede significar otra cosa más que una actitud racional que hace del cálculo la principal habilidad política. Pero, si éste fuera su único sentido entonces al parecer ella, es decir, la traición como quien es a veces su infaltable compañera, esto es la crueldad, no dejarían de ser reconocidas como elementos o fuerzas instrumentales de la acción que se justifican a sí mismas en la medida de los presupuestos de la racionalidad con la cual supuestamente se identifican. Desde este punto de vista ni la traición ni la crueldad podrían ser condenadas moralmente, pues se ajustan a una a lógica del poder a través de la cual todo acto político se mide únicamente por su eficacia.

Como diplomático que fue y como observador agudo de los movimientos de la corte como del arte de la guerra, Maquiavelo veía claramente que la traición es centralmente un hecho fundamental e inherente a cualquier relación política. Pero a diferencia de Dante Alighieri quien veía en la traición a la peor canallada humana y por lo mismo la razón por la cual no duda en enviar --en su inimitable como monumental construcción imaginaria del *mas allá*-- al círculo más apartado del Infierno a los hombres que han hecho de ella a la más reprochable de todas las conductas humanas; lo que quiere Nicolás Maquiavelo es humanizar a la traición y a la crueldad a partir del juicio

histórico-político. De este modo, para él esos actos evitan ser sopesados como pecados que merecen ser sometidos a la más grande de todas las penitencias jamás purgada por un ser humano. Al darle esta orientación a lo que serían solamente determinados ejemplos de la conducta humana que generalmente se les ha tratado más como simples problemas para la moral; Maquiavelo nos obliga a ser más cuidadosos con nuestros juicios. Es a partir de esta consideración maquiaveliana que él autor de *EL PRINCIPE* reproche la prontitud con la cual se suele juzgar las cosas de este mundo²³.

Pero que Maquiavelo nos lleve a juzgar ciertos actos humanos desde el punto de vista de la política, nunca será suficiente como para querer convertir a la traición y a la crueldad en las principales máximas normativas de la acción política. Convertirlas en esto equivale a aceptar que realmente los asuntos humanos merecen ser dirimidos por una supuesta razón de Estado. Es decir, por un principio normativo que por sí mismo es incuestionable como inmutable. Para nosotros Maquiavelo *no* es el creador de una filosofía política que hace, justo de la razón de Estado, su fundamental referente normativo para la conducción de la sociabilidad. Lo que sí creemos es que lo que puede estar en el tapete de la discusión es si una visión de la política como es

²³ “los hombres en general, juzgan más con los ojos que con las manos, porque todos pueden ver, pero pocos tocar. Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que es; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría que se escuda detrás de la majestad del Estado”. *EL PRINCIPE*. Cap. XVIII.

ésta, la de la razón de Estado, es o no un derivado inevitable de la filosofía política de Nicolás Maquiavelo²⁴.

Lo que particularmente cuestionamos de la supuesta razón de Estado es que ésta se convierta en un apriorismo moral de carácter absoluto que termina por obstaculizar, marginar, negar, suprimir o engullir cualquier expresión de las virtudes públicas a partir de suponer que éstas no forman parte de la moralización radical de la sociedad. Es, pues, sobre la base de una visión tan reductible de la política ante la cual mejor responde el viejo esquema amigo-enemigo así como las formas y los medios más abyectos de la crueldad política. Pues es aquí en donde la crueldad, como pasión desenfrenada del fratricidio, adquiere toda su malignidad. Es decir, se convierte en una realidad inversamente proporcional al proyecto Humanista que de algún modo suscribe el propio Maquiavelo.

Si el fratricidio es algo de suyo condenable, más aún lo debe ser el parricidio. Lo que aquí vuelve condenable a esta filosofía política y hasta cierto punto para algunos ésta se hace incomprensible, es por la forma cómo, a través de ciertos ejemplos históricos, el secretario florentino da fuerza a sus juicios histórico-políticos. Como se sabe

²⁴ Para esta discusión será siempre conveniente tomar en cuenta lo que sostiene Friederic Meinecke con respecto a la relación entre Maquiavelo y filosofía política de la razón de Estado. Meinecke, Friederich. *L'IDEA DELLA RAGIONE DI STATO NELLA STORIA MODERNA*. Florencia. Sansoni. 1970. Particularmente lo que debemos considerar con respecto a esta cuestión es si un proyecto de moralización radical de la sociedad es o no la pretensión suprema del Estado. Es decir, si una moralización así constituye el fin del Estado; fin al cual se deben ajustar como justificar todos los medios.

Maquiavelo adoptó lo que serían tal vez los ejemplos más deleznable y cuestionables de la historia. Rómulo, Bruto como César Borgia aparecen en su discurso histórico-político, como personajes centrales del mismo. Pues son para él ejemplos vivos de toda su reflexión política. Si se quiere, estos personajes son los casos más extremos que conoce de la violencia política. Rómulo mata a su hermano y salva a la República; Bruto asesina sus hijos y salva a la República; por último, César Borgia invade la Romaña y se convierte en el más cercano candidato a ser ese *nuevo príncipe* con el cual tanto soñó Maquiavelo. Pero posiblemente lo que permita hacer comprensible por qué Maquiavelo recurre a estos ejemplos, sea por lo siguiente.

Si la tarea de la conciencia consiste en discernir el bien del mal; esto nunca sería posible si ella no tuviera un presupuesto, a un referente o a un sustrato a partir del cual cada quien pueda discernir lo que es bueno y lo que es malo tanto para él como para su sociedad o para el género humano. Ahora bien, seguramente lo importante aquí es la forma en como la conciencia se expresa como una relación de obediencia con respecto a dicho presupuesto, referente o sustrato. Pero si todo esto es así, entonces; ¿a qué tipo de obediencia responde el propio Maquiavelo como una obediencia que lleva a explicar y hacer comprensible la radicalidad en que expresa a veces su filosofía política?

Para Nicolás Maquiavelo la fuente de toda moralidad es la patria. Es el reconocimiento a la patria lo que lo lleva a afirmar que él amaba

más a la patria que a sí mismo. Es a partir de este apriori de trazo maquiaveliano lo que, por un lado, llegó a ser hasta cierto punto para el hombre moderno el punto de partida de todo su código civil y, por otro; lo que permite medir en que forma esos crímenes, esa violencia fratricida y parricida son comprensibles y valoradas objetivamente desde el punto de vista de la política.

Reconocer la necesidad del mal es que lo hace que Maquiavelo forje la imagen de Jano que permite comprender la inmutabilidad del hombre. El problema que tenía al determinar al hombre en tales términos sigue siendo el mismo que hasta la fecha tenemos nosotros: ¿cómo domesticar a la bestia que tiene en su interior el hombre? Si existe una propensión natural del hombre hacia el mal: ¿qué caso tiene pretender reformular los términos de lo que hasta ahora han sido los diversos sistemas de la sociabilidad humana? Es ¿qué siempre terminará por imponerse sobre nosotros el lado oscuro y negativo de nuestra alma? Seremos así siempre dominados más por las ambiciones que por la razón. Lo que él quiere que se comprenda es que, en efecto y como ya se ha dicho aquí, no es posible gobernar con padres nuestros; como también que su modelo ideal de príncipe se encuentra muy lejos de ser el prototipo del "*bello Piero Soderini*"²⁵.

²⁵"Soderini era un hombre honrado, bastante independiente de los partidos, más afecto al bien público que a favorecer a las facciones. Por esta razón lo habían elegido gonfaloniero vitalicio cuando habían decidido imitar el modelo del dux de Venecia. Ni la ambición ni la codicia tenían poder sobre él. Profundamente bueno, tal vez excesivamente escrupuloso, su personalidad bastante excepcional sobresalía entre la oligarquía florentina, que tenía todos los defectos de la democracia y todas las aspiraciones de la dictadura. No favorecía a sus parientes y

Pues quien se ajusta mejor a su modelo de príncipe, es, como ya se ha referido, César Borgia. César Borgia es, de este modo para él, un hombre de acción y poder; y quien es capaz de traducir —a juicio suyo— a la crueldad en algo que podría coadyuvar a la solución de la crisis política italiana.

A Maquiavelo le bastan estos ejemplos para comprender, al igual como lo hicieran en su momento el grueso de los humanistas florentinos, que el ejercicio del poder no se realiza por fuera de un fundamento ético. Tal vez fue sobre la base de dicho fundamento lo que los hace ver en Bruto²⁶ el paradigma y máximo representante del republicanismo romano que quiso ser emulado por los humanistas florentinos.

amigos en detrimento de la justicia. Consagrado sinceramente a su patria, dispuesto a sacrificarle sus intereses personales, hoy se preguntaba si, habiendo sido el momento partidario de una política de alianza con Francia, no debía cambiarla en caso de convenirle a la República.

“Maquiavelo lo estimaba porque poseía las virtudes *romanas*; desgraciadamente, le faltaban los vicios sin los cuales esas virtudes se transforman en debilidad e inferioridad. Se le achacaba carecer de energía y decisión, probablemente porque su misma honradez lo impulsaba a la reflexión, a la duda, y su preocupación por respetar lo justo y lo bueno le impedían dar golpes de audacia, que constituye el éxito de estadistas menos timoratos. No era un “príncipe” ni un hijo de “reyes”; era un administrador concienzudo, sin brillo, que conservaba los principios del buen ciudadano cuando era necesario dejarlos de lado, en salvaguardia del interés del Estado. Maquiavelo lo despreciaba un poco a causa de esto, y de la ineptitud que tenía Soderini para elevarse por encima de los criterios *morales*. No era un gran político, seguramente, sino un hombre que podía hacer bien las cosas siempre que se dejara guiar por un consejero experto”. Brion, Marcel. *MAQUIAVELO*. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1977. Pp. 226-7.

Comprender las cosas de este mundo implica neutralizar cualquier inclinación a definir si los hombres son buenos o malos. Pero quizás en el fondo lo importante no sería determinar esto si no establecer un criterio de interpretación que tenga por fin juzgar si la violencia política es o no un medio *excepcional* y que, como tal, su empleo necesariamente debe ser restringido y limitado a las características de las circunstancias o de la ocasión²⁷. Para él el uso indiscreto e indiscriminado de la violencia no puede ser así legitimado por nada. La legitimidad sobre la violencia como recurso de la política es lo que hace de él un crítico radical de las tiranías, es decir, de las formas de Estado que hacen de la violencia --abierta o soterrada-- una pedagogía del terror.

El dilema maquiaveliano que encontramos en el capítulo XVII de *EL PRINCIPE* refleja, por un lado, la profundidad de su realismo político, y por otro, el profundo conocimiento que tiene de su realidad histórica. Si algo sabía Maquiavelo es que los príncipes o gobernantes no existen para ser amados. De acuerdo con él y sobre la base de su propia confesión en que la afirma "que ama más a su patria que a su propia alma"; se infiere que la virtud republicana no consiste en fomentar el amor de los individuos hacia sus gobernantes; sino hacia la patria. Al ser esto así seguramente lo que Maquiavelo criticó fue a la corte como lo que ésta era: el ámbito en el que la magnanimidad del príncipe

²⁶ La admiración hacia Bruto por el Humanismo cívico florentino fue de tal importancia que nunca dejaron de considerarlo como el padre de libertad romana. Cf. *DISCURSOS*. Libro III. Caps. 2-3.

depende del servilismo cortesano y no de su propia *virtù* para la conducción de los asuntos del Estado. En este sentido la *virtù* de su príncipe se convierte en el factor más crucial de la construcción del *nuevo Estado*; en la medida en que la *virtù* se establece como el momento fúndante y trascendente de dicho Estado.

Pero a Maquiavelo lo que le importa en verdad no es que el *nuevo Estado* sea reducido a un simple acontecimiento más; sino a que este llegué a ser un elemento sustancial y permanente de la sociabilidad. Al respecto de esto último, Maquiavelo escribe lo siguiente: “No es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aun después de muerto, se mantenga”²⁸. Es la sobrevivencia como la permanencia del Estado lo que a él más le preocupa. Es a este fin hacia dónde apunta toda su reflexión política; como también hacia dónde se mueven los argumentos, cuestionables o no, que nos ofrece sobre el problema de la crueldad y de la violencia como una acción extraordinaria que depende exclusivamente de la prudencia del príncipe. Maquiavelo entiende perfectamente bien que la crueldad sólo puede ser comprendida como oficio de cerdos. Pero si tal cosa es así y no olvidando aquí la época y las condiciones bajo las cuales Maquiavelo expone su filosofía política; a *su* príncipe, en tanto que tiene en sus manos a este recurso de la política, de ser posible quiere convertirlo en un “*cerdo sabio*”. Es decir, en un Bruto racional. En

²⁷ Cf. *DISCURSOS*. Libro I, cap. 7.

²⁸ *Ibidem*. Libro I, cap. 11.

alguien que haga del mal como lo que este es a sus ojos: una monstruosidad fratricida, un recurso excepcional que solamente se puede legitimar por los supuestos fines políticos que se persiguen. Pero, con esta forma de plantear la problemática de la acción política, Maquiavelo no pudo evitar dejar siempre abierta las anchas puertas del antimaquiavelismo.

LA CUESTION DE LA GLORIA EN EL IMAGINARIO POLITICO DE NICOLAS MAQUIAVELO

*"¡Oh feliz posteridad que no conocerá
tan abismal dolor!
¡Y que considerará nuestro testimonio
como fábula!"*

FRANCESCO PETRARCA

*"un concetto come "gloria", con le sue
connotazioni clasiche e cristiane,
sembrearebbe un ovvio punto di partenza
di qualsiasi indagine scrupolosa sulle
teorie politico-sociale del Machiavelli".*

VICTOR SANTI

Al igual que otras tantas nociones que se encuentran a lo largo del amplio léxico maquiaveliano, la gloria es un sugerente personaje que Nicolás Maquiavelo nunca define. Tal vez es este el motivo principal por el cual a dicho personaje se le ve con cierta incomodidad cuando se habla de él al interior del complejo pensamiento político de Maquiavelo. La forma tan peculiar como aparece la idea de la gloria en dicho pensamiento es indicador indiscutible de la importancia que le dio a una cuestión que tal vez es para nosotros algo totalmente inocuo para nuestras propias inquietudes o pretensiones de querer explicar cualquier cosa con relación a la política. De forma general, lo primero que conviene reconocer es que para el Renacimiento italiano, la gloria constituía el sustrato de todo un imaginario social que --al no ocultar

sus ondas raíces medievales-- refuerza aún más a todo el individualismo humanista¹. La gloria fue, de este modo, la pretensión más profundamente interna de dicho individualismo. En cuanto que para los humanistas la gloria como lo que ella era, esto es, un ideal que nunca negó ni renunció a sus pretensiones normativas; se convierte prácticamente en el único referente que se tiene para enfrentar como para paliar -de acuerdo a los términos como la subjetividad renacentista comprendió a este ideal-- el profundo trastocamiento que sufrió el sentido de la inmortalidad en el ser humano.

Conviene señalar desde ahora que, como parte de la fascinante fantasía política de Nicolás Maquiavelo, el sentido de la gloria en él necesariamente se debe comprender como producto también tanto del simbolismo renacentista como del universo psicológico al que

¹ La noción más próxima que se encuentra relacionada al problema de la idea de gloria entre los humanistas es la de fama. De algún modo tanto la gloria como la fama forman parte de una misma preocupación fundamental sobre la consciencia que tiene de sí mismo el hombre de su propia finitud. Por otro lado, resulta innegable que la idea de la gloria -al interior del Humanismo florentino-- jamás pudo ocultar sus orígenes cristianos. Al respecto Víctor A. Santi escribe lo siguiente: "...Antes que nada los humanistas tuvieron que defender la recuperación del mito clásico en el ámbito de la tradición cristiana y, por la tanto, la distinción entre los dos conceptos era importante. En otras palabras, la "gloria" para la mayoría de los humanistas era concebida en términos del individuo y de su preocupación de querer perpetuar su propio nombre en el mundo y no sobre cualquier factor político-social; en este sentido la fama resulta ser lo más próxima a ella". Santi, Víctor A. *LA "GLORIA" NEL PENSIERO DI MAQUIAVELLI*. Italia. Revenna. s. f. p. 29. Uno de los estudios más profundos que se relacionan al problema del sentido de la gloria durante el Renacimiento italiano es, sin duda alguna, el extraordinario estudio realizado por Alberto Tenenti sobre otras no menos importantes cuestiones relativas al imaginario renacentista como lo fueron el amor y la muerte. Ver Tenenti, Alberto. *IL SENSO DELLA MORTE E L'AMORE DELLA VITA NEL RINASCIMENTO*. Turín. Einaudi. 1989.

responde el hombre del Renacimiento. De este modo, si la *virtus* llegó a ser para ellos lo que afirma Skinner, esto es, "la cosa más espléndida del mundo", no existe duda alguna --siguiendo lo que sostiene este importante estudioso de la obra de Maquiavelo--, que el posible significado que podría contener la gloria es llegar a convertirse en la "recompensa de la *virtus*"².

En sentido estricto es imposible dejar de reconocer que para Maquiavelo la gloria es un elemento que al participar de la *inmutabilidad* del ser humano como de la *mutabilidad* de las cosas de los hombres³, su dimensión se comprende mejor al interior de la metafísica que contiene como producto de la experiencia histórica. Es sobre la base de tal referente lo que exige evitar verla exclusivamente como si ella fuese el simple sustituto del sentido que adquiere la beatitud cristiana a partir de San Agustín⁴. Como conviene también, por

²Skinner, Quentin. MAQUIAVELO. Madrid. Alianza. 1984. P. 48.

³"...las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables" DISCURSOS. Libro I, cap. 6.

⁴El sentido de la beatitud está dado sobre la base del conocimiento como por el amor a Dios. Pero para lograr que ese conocimiento como ese amor sea algo eterno, necesariamente se debe pasar por un proceso de domesticación de las pasiones, es decir, de los motivos y causas que provocan entre los hombres que ellos nunca puedan alcanzar la gloria, es decir, la contemplación eterna de Dios. Ver San Agustín. CONFESIONES. Madrid. Sarpe. 1983. Véase también Spinoza, Baruch. ETICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMETRICO. México. F.C.E. 1980. Es a partir de esta importante como trascendente problemática humana que la gloria sólo puede tener por referente al más allá, Esto es, al cielo como un imaginario meta-espacial y mete-temporal que desde siempre ha acompañado a toda la civilización occidental. Como se sabe, es sobre la base de dicho imaginario que en particular la civilización cristiana fundamenta toda su dogmática sobre la supuesta existencia de dos vidas en el ser humano. Como, por otro, lado toda la apología sobre la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa.

otro lado, evitar verla como si fuese la simple recompensa que los hombres se conceden a sí mismos cuando entienden que después de la muerte no existe un más allá ni celestial ni infernal.

En la sensibilidad humanista la gloria ocupó un lugar privilegiado al convertirse en un factor sobre el cual los humanistas erigían su crítica a un dualismo que, justo por ser la base de una visión predominante del mundo, nunca dejó de ser considerada como una concepción filosófica que se manifestaba también como uno de los principales obstáculos de la reflexión y de la acción. El sentido de la inmortalidad en el Renacimiento italiano otorga así un contenido totalmente diverso a la relación del "yo" y el mundo. Es decir, a la experiencia individual y su circunstancia histórica. La dimensión de esta nueva orientación que adquiere para el individuo su relación con el mundo, se plasma mejor en toda la intensa como extensa actividad creadora desplegada en el Renacimiento. Actividad en la que las motivaciones estéticas y éticas nunca fueron ajenas. Pues la gloria, como aspiración secularizada de la inmortalidad pasaba, antes que nada, por el juicio impecable de los hombres. En este sentido, efectivamente, la fama era un medio para la gloria; pero por sí misma la fama no era suficiente en la conquista de la gloria. Parafraseando a Maquiavelo se diría que *su* príncipe podría

Superioridad que, como ya lo hemos comentado anteriormente, fue fuertemente criticada por el Humanismo y, especialmente por Nicolás Maquiavelo a través de toda su filosofía política. Con respecto a la importancia que tiene dicho imaginario para la historia de la civilización occidental, ver especialmente McDannell, Colleen y Lang, Bernhard. *HISTORIA DEL CIELO*. Madrid. Taurus. 1990. Cf. también Aries, Philippe. *EL HOMBRE ANTE LA MUERTE*. Madrid. Taurus. 1987. Le Goff, Jacques. *EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO*. Madrid. Taurus. 1989.

llegar a ser un individuo que gozara de gran fama: fama tal vez obtenida por sus actos inhumanos, es decir, por acciones políticas en las que la crueldad y la perversidad desproporcionadas fueran la regla; o por el temor que infringiera a sus súbditos. Pero con esta fama *su* príncipe nunca obtendría lo que más quiere de este mundo, esto es la gloria. Lo cual quiere decir que aun para este príncipe de trazo maquiaveliano, existe una sustancial diferenciación entre gloria y fama. Diferenciación que queda mejor esclarecida cuando se comprende que es lo que quiso decir al momento de que *su* príncipe conquista la "doble gloria"⁵.

A diferencia de la fortuna no es posible decir que la gloria era una entidad sobrenatural o divina que se encuentra al acecho de los hombres. Podemos aceptar, con las limitantes del caso, que la fortuna era así la cosa mejor repartida del mundo. Mientras que la gloria era un bien sumamente escaso. Por esta razón se le tenía como la más elevada aspiración humana. Como el máximo ideal del Renacimiento. Para Nicolás Maquiavelo la relación entre la fortuna y la gloria no parten de un principio de disociación como la única posibilidad de realización de la *virtù*⁶. La *virtù* depende, en efecto de la forma como se

⁵ "el príncipe tendrá la doble gloria de haber creado un principado nuevo y de haberlo mejorado y fortificado con buenas leyes, buenas armas, buenos amigos y buenos ejemplos. Del mismo modo que será doble la deshonra del que, habiendo nacido príncipe, pierde al trono por su falta de prudencia". *EL PRINCIPE*. Cap. XXIV.

⁶ "La *virtù*, expresión italiana que transparenta la *virtus* latina, es la capacidad de acción razonada del hombre dirigida hacia fines; es la "libertad de acción", la cual una vez desencadenada, se encuentra en colisión con la realidad, haciendo de este juego una relación que, al medir la calidad histórica de la acción, determina la eficacia de la *virtù* y las posibilidades de transformación de la realidad, fin hacia el

conjugue con la fortuna. Y aquí se debe incluir la posibilidad de renunciar a las promesas de tan voluble deidad. En todo caso lo que termina por ser determinante de la *virtù* es la capacidad individual de poder domesticar a esta diosa, haciendo de ella la mayor fuerza y aliada en el camino hacia la gloria. Lo que demuestra Maquiavelo con su idea de *virtù* es que ella como lo que es para él, esto es, una extraordinaria fuerza cósmica; su peculiaridad es contribuir a que el individuo logre domeñar a la fortuna.

Con el problema de la gloria a lo que se debe responder es sí la filosofía del Renacimiento es esencialmente teológica o solamente una filosofía que pretendió resolver a su modo y con sus propios medios, la serie de cuestiones tan candentes que heredó de las filosofías antigua y medieval. Cuestiones como fueron las siguientes: el problema de Dios, la inmortalidad y la libertad⁷. La discusión en torno a este

cual se dirige". Romero, José Luis. *MAQUIAVELO HISTORIADOR*. Buenos Aires, Signos. 1970. P. 94.

⁷ Seguramente la filosofía (o las filosofías) del Renacimiento ha sido objeto de un sin fin de determinaciones. Sobresaliendo, entre todas ellas, las que las pretenden caracterizar a partir del influjo hipnótico que ejercieron las artes sobre dicha filosofía. Por otro lado también no deja de vérselo como parte de un proyecto histórico de mayores dimensiones. Es a partir de dicho proyecto que resulta inevitable dejarlo de asociar con el nacimiento de la Revolución científica que sella el sino de la modernidad. El presupuesto del que parte la tesis de que el Renacimiento fue también un período excepcionalmente teológico, se apoya en la influencia que tuvieron a lo largo de todo el Renacimiento las filosofías de Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino. Por último no falta quien piense que en el Renacimiento italiano no existe una filosofía en la medida en que no se supo hacer resistencia al conjunto de tradiciones cognitivas antiguas como lo fueron el Kabbalismo, la astrología y el hermetismo en particular. Con respecto a este problema sobre la caracterización de la filosofía del Renacimiento ver Cassirer, Ernest. *INDIVIDUO E*

conjunto de cuestiones necesariamente sigue y seguirá abierta a una infinidad de lecturas. Pero con respecto al sentido de la gloria en el Renacimiento italiano es importante advertir que a ella invariablemente se le encontrara ligada con lo todo lo que fueron las más sentidas motivaciones de la reflexión renacentista. No era por tanto, la gloria, un imaginario al cual solamente se le veía acompañada a la fortuna, la fama y a la *virtù*. Tal vez lo que más contribuya a comprender la importancia que tuvo la gloria durante el Renacimiento sea el papel significativo que desempeñó en la construcción de la modernidad. Pues fue a partir ese papel que ella participó activamente del proceso de mundanización que impulsó la cultura del Renacimiento italiano. Pero la gloria nunca fue un agente que participara en exclusiva de dicha mundanización. Ella tuvo que compartir un mundo con las demás ambiciones y pasiones humanas como lo fueron: la fama, la belleza, el poder, la riqueza, el lucro, la crueldad, la envidia, etc. Fue gracias a este proceso de mundanización de las pasiones que se forzó a verlas también con los ojos de la razón natural. Cosa que implicó colocar al problema de la libertad humana bajo una nueva concepción. Por otro lado, la trascendentalidad que convierte a la gloria en una cuestión

COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO. Florencia. La Nuova Italia. 1977. Burdach, Konrad. *RIFORMA RINASCIMENTO UMANESIMO. DUE DISERTAZIONI SUI FUNDAMENTI DELLA CULTURA E DELL'ARTE DELLA PAROLA MODERNE*. Florencia. Sansoni. 1986. Beltrán, Antonio. *REVOLUCION CIENTIFICA, RENACIMIENTO E HISTORIA DE LA CIENCIA*. Madrid. Siglo XXI. 1995. Garin Eugenio. *CIENCIA Y VIDA CIVIL EN EL RENACIMIENTO ITALIANO*. Madrid. Taurus. 1982. Mondolfo. Rodolfo. *FIGURAS E IDEAS DE LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO*. Buenos Aires. Losada. 1968. Kristeller, Paul O. *EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES*. México. F.C.E. 1982. Rei, Dario. *LA*

sustantiva de la mentalidad renacentista radica en que logra romper radicalmente con uno de los motivos esenciales de prácticamente toda expresión religiosa: la inmortalidad. Lo que hizo este imaginario fue sólo acelerar, si se quiere, en cierto modo al proceso de secularización moderna. Pues es a partir de esto último que a la gloria (en especial al modo cómo se expresó ésta durante el Renacimiento italiano) se le identifica y reconoce como fuerza transgresora de la religión.

Como experiencia humana lo que la gloria pretende es que el hombre abandone al sentimiento cristiano de la culpabilidad. Desde este punto de vista durante el Renacimiento la gloria fue el principal tonificante del optimismo con el cual no solamente se erigían grandes y monumentales obras de arte, sino que se le llevó más allá de esto al trasladarla a un principio que será a la vez tanto la base como el fundamento axiológico de un ser finito que se descubre a sí mismo y con gran orgullo como un *microcosmos*. Es decir, como la principal potencia armonizante del cosmos. La gloria será, de este modo, parte de una época envuelta aún por ese "*dulce estilo de vida*" a la cual ni la pandemia con toda su estela de motivos macabros o de *Juicios finales* que se reproducía por doquier y a través de diferentes medios de representación; ni con las más agudas lamentaciones proféticas de tipo savonaroliano o de cualquier otro fueron capaces de romper con un optimismo que abre las puertas al hombre para convertirlo en "amo y señor del universo".

Al parecer Epicuro, Cicerón y Séneca eran fortalezas más poderosas en la configuración de la mentalidad renacentista que los lamentos por este ser al que se le recordaba --a través del arte como de la pedagogía macabra con la cual se le acosaba por doquier-- cual era su verdadera condición como un ser finito⁸. La gloria se entiende, entonces, como producto de una nueva espiritualidad en la que la conciencia humana se encontraba muy lejos de concebirse a sí misma como el centro de una dramática existencia en la que impera la infelicidad y la desdicha. Será así reflejo de una conciencia que, gracias al ambiente laico en que se desenvuelve, no arrastraba consigo algún sentimiento de culpa. O a la culpa a partir del sentido que ella adquiere desde el Génesis.

De acuerdo con esto último el mal, como ya se ha hecho mención, no respondía estrictamente a un origen localizable en el *pecado original*. Por ser su estructura de un material muy diverso. La *renovatio* renacentista tuvo así otros tintes como otras preocupaciones. Ubicadas generalmente éstas en el modo de comprensión como una antropología filosófica pretende establecer una nueva fundamentación

⁸“Afrontar la objetividad significa, entre otras cosas, afrontar la inevitabilidad de la muerte. Para el estoicismo y el epicureísmo este problema fue crucial porque ocurrió en el momento de la historia humana en que la muerte se convirtió por vez primera en una experiencia definitiva...La muerte del individuo había alcanzado a ser lo mismo que la muerte del mundo; el miedo a la muerte acabó por ser el sentimiento básico de los individuos que vivían una vida cada vez más absurda.”. Heller, Ágnes. *EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO*. Barcelona. Península. 1980. pp. 112-3.

para resolver --con base a la nueva dimensión que adquiere la cuestión de la gloria-- la relación entre Dios, la libertad humana y el sentido de la inmortalidad.

Diciendo las cosas de otro modo, lo que aún cuesta trabajo entender es hasta qué punto en el Renacimiento se hacía del pecado y del arrepentimiento el objeto de una profunda reflexión sobre la condición humana. Quizás leer a Nicolás Maquiavelo contribuya un poco a esclarecer en qué medida el paganismo fue --con relación a las formas de racionalidad y valores éticos y estéticos que surgieron bajo ese ambiente sociocultural-- un factor determinante que, más que promover actitudes y sentimientos antirreligiosos, buscaba cómo expresar en un nuevo lenguaje las cuestiones sustantivas de la espiritualidad humana. Lenguaje en el que no necesariamente se tenía que actuar a partir de ampliar determinadas estrategias de exclusión⁹.

⁹Durante el Renacimiento italiano la religión nunca fue un factor que mereciera ser excluido de la mentalidad humanista. Por el contrario. Como tampoco lo llegó a ser la institución papal. Pues ésta era parte también de una *ethos* socio-cultural que nunca se explica del todo si se prescinde del papel que jugó al interior de toda la configuración cultural del Renacimiento. Los florentinos no fueron los primeros en cuestionar y oponerse al poder papal. Fueron, en todo caso, continuadores de un largo como complejo fenómeno histórico como lo fue la tradición herética. Lo que ellos buscaron, al cuestionar a dicho poder, fue interrogar cuál era el papal que debería de tener la Iglesia y el Papa al interior de una nueva reorganización del mundo. No veían así al Papa como un ridiculo dios terrenal. Su anticlericalismo fue de otro tenor y, por lo mismo, éste tuvo otros alcances. Con esto demostraron hasta qué punto era para el Humanismo cívico florentino más que una imperiosa necesidad establecer las bases para la separación de la Iglesia del Estado. Pero quizás lo que en el fondo demostraba este Humanismo, era ser la expresión de un antidogmatismo que hace que la moral y la política se desarrollen como esferas autónomas de la religión. Con respecto al problema del heretismo en el Renacimiento italiano ver especialmente Cantimori, Delio. *ERETICI ITALIANI DEL*

Por otro lado, queda mucho aún por investigar sobre el carácter que se dio a todos esos sentimientos encontrados en los que incluso el miedo a la muerte -- al ser parte también de las cosas de este mundo-- cumple de igual modo un rol representativo en relación con la gloria. Pues es ésta la que en todo caso llega a significar un deseo de inmortalidad. De una inmortalidad terrena como profundamente humana en la que el *Juicio final* llegue incluso a ser el más eficaz transmisor del imaginario de la muerte desplegado durante el Renacimiento italiano. Como, posteriormente, por toda la cultura barroca.

Ahora bien, la importancia que tiene la gloria como sentimiento y aspiración individual o colectiva que generó la mentalidad renacentista fue proponerse o imponerse, como se prefiera, la conquista de ciertos fines. Esto es un hecho evidente pero seguramente inocuo para una inmensa mayoría. Si se entiende tanto el sentido transgresor como revolucionario de la gloria renacentista, se aceptara sin cortapisas que con base a ella el fin de la vida deja de ser la contemplación o la búsqueda de la santidad. La plurisecularización del mundo moderno adquiere una dimensión diferente al momento en que la gloria logra irradiarse por todo el tejido social. Pero sobre todo al momento en que ella penetra profundamente en los múltiples sentidos que se le atribuyen ahora a la vida activa. Sentidos en los que la relación entre medios y fines no deja de ser cuestionada en particular por la moral tradicional o por la moral religiosa. Invariablemente lo que más se

CINQUECENTO. Florencia. Sansoni. 1967. Y Nieto, José. *JUAN DE VALDES Y LOS ORIGENES DE LA REFORMA EN ESPAÑA E ITALIA*. México. F.C.E. 1979.

cuestionó fue que el interés individual tuviera un papel central. Que el individuo se concibiera así mismo como un fin. Tal vez sea por esto, es decir, por la lógica del interés individual, por lo que Maquiavelo diferencia a la gloria de la *doble gloria* a la que debe aspirar el *nuevo príncipe*.

Como algo individual es bastante cierto que la *doble gloria* no participa de ninguna futurología despótica. Es más, ésta se mostrara insistentemente adversa a una eventualidad de tal envergadura. Pero, si la gloria tuvo tal importancia durante el Renacimiento ¿qué fue lo que hizo que ella se diluyera como un imaginario central y, hasta cierto punto normativo, de la conducta del hombre moderno? Desde nuestro punto de vista lo que pensamos que fue la razón de que se diluyera el sentido renacentista de la gloria, es la importancia que adquiere la libertad en la formación de la mentalidad moderna.

No es exagerado mencionar que los antecedentes de la gloria en el Renacimiento fueron también teológicos. Pues al compartir esta pasión u obsesión, como se quiera, la gran herencia medieval, se convierte en un punto de tensión tal que le será prácticamente imposible escapar al acoso que sufre por parte del viejo cielo tomasino. Si la gloria renacentista introduce algo es una *nueva jerarquización* del mundo. Es a partir de esta nueva jerarquización que ella no negará la profunda rivalidad que establece desde entonces con el cielo cristiano. Pues ahora los santos en particular deberán competir con los héroes de la historia. Al proyectarse la gloria a un campo estrictamente histórico, lo

que entra en juego es la estructura y el sentido de la geografía del más allá¹⁰. Pero lo que se debe preguntar es lo siguiente: ¿Qué es lo que en el fondo significó realmente la gloria en el Renacimiento italiano?

Al igual que ocurre con el cielo cristiano la gloria es para el hombre del Renacimiento un imaginario que se define como una dicha extra terrena que sólo los elegidos pueden disfrutar. Pero a la gloria se puede llegar por diversos caminos. Es esto lo que en parte encierra el movimiento plurisecular de la historia. Pero quizás de entre todos ellos el que llegó a ser más socorrido fue el de las armas. La esperanza de conquistar la gloria, de lograr la inmortalidad por vía de las armas, era parte también de la profunda ilegalidad en que se debatía la realidad política italiana durante el Renacimiento. No es casual así que el *condottiero* haya sido un personaje que responde mejor a todas las características de la subjetividad renacentista. El *condottiero* era, en efecto, un ser de trazo medieval al que lo domina más la ambición y la pasión. Pero era también un personaje que entendía que lo único que tiene en sus manos es a la heroicidad como medio para lograr la inmortalidad. El triunfo del guerrero como sus hazañas y leyendas seguramente siempre fueron objeto innegable de una gran admiración por propios y extraños. Y los nombres de los más famosos *condottieri*

^{1.10}“El cristianismo había heredado de las religiones y civilizaciones anteriores una geografía del más allá; entre las concepciones de un mundo uniforme de los muertos --como el SHEOL judío-- las ideas de un doble universo después de la muerte, uno de ellos de horror y el otro de dicha, como el Hades y los Campos Eliseos de los romanos, habían optado por un modelo dualista”. Le Goff, Jacques. Op. Cit. p. 10.

como lo fueron: BARTOLOMEO COLLEONI, GALAMELATA, SFORZA, MALATESTA, MONTEFELTRO, HAWKWOOD y otros muchos más; continúan generando importantes inquietudes historiográficas. Las causas que influyeron y determinaron la extinción histórica de los *condottieri*, que se convirtieran en *caballeros del recuerdo* como lo dice Geoffrey Trease¹¹, fueron de diverso origen. Pero por su importancia cabe destacar una: el nacimiento de la burguesía como una clase a la cual la heroicidad es una pasión que no le dice nada. El individualismo burgués es así un individualismo que se caracteriza por el profundo desdén con el que mira a la gloria. Con esto los tiempos del capitalismo han demostrado ser cualquier otra cosa menos tiempos heroicos.

De entre el conjunto de cosas que llegó a detectar el Humanismo cívico florentino sobre la crisis política italiana, fue justo ese profundo desdén que mostraba ya para entonces lo que sería con el tiempo la nueva sociedad. Lo que vieron los humanistas florentinos es que la heroicidad había perdido toda relevancia y significado. Es sobre la base de esto último la razón que se explica el por qué de su profunda admiración por los héroes antiguos. En el caso de los héroes que encontramos en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo debemos recordar que estos cumplen todos los requisitos que se exigen para ser elevados al rango de mito. Y, efectivamente, esto fueron: mitos antiguos que le sirvieron de ejemplo de lo que él se quería proponer al

¹¹Trease, Geoffrey. *LOS CONDOTTIEROS, SOLDADOS DE FORTUNA*. Barcelona. Orbis. 1973.

interrogarse sobre las causas de su propia circunstancia histórica. Los héroes de Maquiavelo son así, si se quiere, mitos vivientes a los que recurre cuando se percata de que en su propio paisaje social no existe nadie capaz de llevar a efecto la titánica empresa que le encomienda a su *nuevo príncipe*. César Borgia fue tal vez lo más cercano que encontró a su ideal. Y por esto no duda en verlo también como el más próximo candidato a conquistar la *doble gloria*. Pero Maquiavelo llegó a presenciar cómo ese ser mortal en quien había depositado sus esperanzas, ante un cambio de las circunstancias o por un golpe adverso de la fortuna, fracasa obteniendo únicamente a la muerte por recompensa. En el universo simbólico maquiaveliano la *doble gloria* y el fracaso constituyen el parangón del cielo y el infierno del cristianismo.

Para Maquiavelo la aspiración absoluta es la *doble gloria*. La *doble gloria* es lo que coloca a su príncipe en una posición muy por encima del resto de los mortales. En un lugar que posiblemente lo puedan compartir con él un Cosimo di Medici o un Castruccio Castracani. Pero si la *doble gloria* es esto, el fracaso sólo puede ser lo diametralmente opuesto a ella. El fracaso es así el espacio de los condenados. Es decir, sería el lugar en que se colocan quienes no supieron vencer a la fortuna ni supieron actuar prudentemente y de acuerdo a los reclamos y exigencias de la época. Se podría decir, de este modo, que para Maquiavelo el *fracaso* es una especie de segunda muerte o la propia muerte en vida. Con la gloria pero sobre todo con base en la forma cómo él comprende a la *doble gloria*, al parecer se aclara el problema

sobre el sentido que el Renacimiento italiano dio a la eternidad como lo que ésta era para la época: "la morada simbólica del misterio"¹².

Pero recordemos que lo que tratamos de hacer aquí no es demostrar la inmortalidad. Cosa que por cierto es imposible. Sino hablar de una mentalidad que llevó al imaginario de la gloria a los niveles ya referidos. Al igual que muchos de sus contemporáneos, lo que Maquiavelo pretendía era dar fin a la sensación de caos que provocaba una época en transición y crisis. Una época en que la muerte llegó a representar, como quizás en ninguna otra época, un igualitarismo al cual no se le niega el sentido absoluto que engloba. Pero, será con relación al individualismo que la gloria buscará comprenderse como una fuerza que rompe con cualquier pretensión igualitaria proyectada por el Renacimiento. Pues, si bien la gloria es un termómetro que sirve para medir los alcances del hombre, ésta fue también en cierto modo el principio de una ideología de la desigualdad que tienen por coordenadas a la ambición y al honor¹³.

¹²Diel, Paul. *DIOS Y LA DIVINIDAD. HISTORIA DE UN SIMBOLO*. México. F.C.E. 1986. p. 74. No está de más insistir que la gloria –independientemente del contenido pedagógico que adquirió– fue un símbolo privilegiado de la cultura del Renacimiento.

¹³Ver Weise, Georg. *L'IDEALE EROICO DEL RINASCIMENTO E LE SUE PROMESSE UMANISTICHE*. Nápoles. Edizioni Scientifiche Italiane. 1961. P. 212. Para Jacob Burckhardt el honor al interior de la cultura del Renacimiento italiano es: "enigmática mezcla de conciencia moral y de egoísmo que le queda todavía al hombre moderno, hasta cuando, por su culpa o no, ha perdido todo lo demás, la fe, la esperanza, el amor...Este sentimiento del honor es compatible con la ambición inmoderada, con los grandes vicios, y es capaz de enormes engaños, pero es posible también que todo lo noble que sobreviva en una personalidad se vincule a él y saque de su caudal nuevas energías". Burckhardt, Jacob. *LA CULTURA DEL RENACIMIENTO ITALIANO*. Vol. II. Barcelona. Orbis. 1985. P. 321.

Para nadie resulta extraño que en el Renacimiento todo mereciera ser construido en grande¹⁴. En cierta forma esto era una ambición que a la par de interrogar sobre cuáles llegan a ser realmente los límites humanos, mostraba lo que a los ojos de la religión resultaba ser una desmesurada soberbia y vanidad del hombre. Fue así considerada esta ambición el principio de una inevitable rivalidad entre el hombre y su Dios. Pero por fuera de todo presupuesto o crítica religiosa esta rivalidad se comprende como la legítima pretensión humana a su propia dignificación, así como de todo el entorno natural y social que lo rodea. Si se quiere lo que pretende el hombre al expresar de este modo su apetito por proyectar sus propias pasiones a través de un acto de plena rebeldía con su Dios, es establecer los principios para una reconciliación entre la naturaleza y su propio mundo social. Tal vez la empresa más ambiciosa a través de la cual se plasma mejor dicha reconciliación lo encontremos en la ciudad ideal como lo que ésta fue: un imaginario espacio-temporal producto de las propias inquietudes utópicas de la época. Espacio que, paradójicamente, se convierte en breve tiempo en una interesante crítica al momento en que Anton Francesco Doni, el editor de la *UTOPIA* de Tomás Moro, escribe una

¹⁴“...Las formas renacentistas --y más tarde manieristas y barrocas-- de inspiración clásica se convirtieron en un distintivo de la supremacía y del poder político o religioso, atrayendo hacia innumerables edificios monumentales y costosos, o incluso administrativos, una relevante suma de inversiones. “Construir a lo grande” pasó a ser un comportamiento común a la mayor parte de las autoridades y de los grupos dominantes en Europa, particularmente en el área latina y católica. El aspecto de muchas ciudades (para no hablar de las de nueva fundación) quedó transformado, a menudo por obra de los soberanos, que durante los siglos XVI y XVII siguieron el ejemplo de los príncipes italianos del siglo XV”. Tenenti, Alberto. *LA FORMACION DEL MUNDO MODERNO*. Barcelona. Crítica. 1985. P. 103-4

sátira titulada: *I MONDI CELESTI, TERRESTRI ET INFERNALI, DE GLI ACCADEMICI PELLEGRINI*. En este escrito de Doni encontramos su diálogo *EL MUNDO CUERDO Y LOCO*. Quizás este diálogo exprese de forma inigualable ciertas implicaciones que encierra la racionalidad utópica¹⁵.

Ahora bien, de acuerdo con Michel Vovelle la vanidad constituye el verdadero *leit motiv* de la literatura y el arte renacentistas. En cuanto que lo que ella expresa es la nueva actitud que tiene el hombre frente a la muerte¹⁶. Como ya se ha comentado anteriormente fue a esta ambición a la que se le persiguió incluso hasta con los fuegos purificadores de las piras savonarolianas. La pira fue también, paradójicamente, una "forma ceremonial en que se había encarnado el arrepentimiento y la aversión a la vanagloria y a los placeres; era la estilización de una vehemente emoción, en un acto colectivo y solemne, pues aquellos tiempos propendían en todo a la creación de formas estilizadas"¹⁷. Es en el campo de la vanidad en donde, por un lado, se encuentran siempre los excesivos desplantes de una cierta moralidad cristiana que se niega a reconocer los logros y avances de una sociedad cada vez más secularizada. Para los florentinos el

¹⁵ Varios. *LAS CIUDADES IDEALES DEL SIGLO XVI*. Barcelona. Sendai. 1991. A reserva de un estudio más detallado sobre el punto, lo que reflejan el conjunto de estos planteamientos utópicos es la crítica barroca al Humanismo renacentista.

¹⁶ Ver Vovelle, Michel. *LA MORT ET L'OCCIDENT. DE 1300 À NON JOURS*. Paris. Gallimard. 1983. P. 252.

¹⁷ Huizinga, Johan. *EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA. ESTUDIOS SOBRE LAS FORMAS DE VIDA Y DEL ESPIRITU DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV EN FRANCIA Y EN LOS PAISES BAJOS*. Madrid. Alianza. 1984. P. 20.

cristianismo adquirió “..todo el aire de una religión positiva practicada con mesura y la cual se concede de vez en cuando algún esplendor más bien por motivos sociales que por motivos profundamente religiosos”¹⁸. Por el otro lado, lo que resulta ser más relevante para nosotros del modo de expresión de la vanidad durante el Renacimiento italiano, es que a través de ella es posible percatarse de la existencia de toda una serialidad iconográfica que es a su vez reflejo de toda la nueva sensibilidad promovida por pléyades de artistas provenientes de las clases populares. Fueron ellos quienes realizaron “el gran giro en el terreno figurativo” al dotar a éste de un contenido más humano. Lo que ellos hicieron fue cambiar los viejos esquemas iconográficos dominantes. “Los esquemas iconográficos --dice Alberto Tenenti-- de los viejos ciclos religiosos tradicionales son con frecuencia rechazados para dar paso a la representación de episodios autónomos mucho más humanizados. El simbolismo del arte medieval va siendo progresivamente abandonado en provecho de una vena descriptiva y narrativa de composiciones en las que domina el realismo creciente de los personajes...En el siglo XIV, lo sagrado comienza a encuadrarse vigorosamente en las coordenadas profanas y a traducirse en el lenguaje del presente”¹⁹.

Partir de esta nueva sensibilidad lo primero que muestran el retrato y la biografía como innovaciones artísticas es, en efecto, una proyección

¹⁸Tenenti, Alberto. *FLORENCIA EN LA EPOCA DE LOS MEDICIS*. Barcelona. Peninsula. 1974. P. 55.

¹⁹*Ibidem*. P. 57.

de sobrevivencia, es decir, un modo de presencia del individuo de la única forma que esto puede ser posible: a través de la memoria²⁰. La proliferación de retratos, autorretratos, biografías y autobiografías se entendía como un medio --sumamente irónico por cierto-- para vencer a la muerte²¹. Eran, en todo caso, una simbolización emblemática de la vida a la que se recurría para enfrentar a un menos importante personaje emblemático del Renacimiento: la muerte. El *Triunfo de la muerte* llega a ser, de este modo, un referente inevitable para la comprensión de todo lo que fue una civilización de horizontes históricos inescrutables.

Es quizás a partir de la psicología que se encuentra detrás de todo estos sentimiento y pasiones, lo que permite entender al arte del Renacimiento como parte de una pedagogía de la vida la cual, al rivalizar con la muerte, no tiene más remedio que exaltar a la gloria como un nuevo referente de la inmortalidad. La adopción del mundo antiguo, en especial de la cultura cívica romana, significó la necesidad de reconstruir ciertos mitos a los que se les ve como ejemplos a seguir. De este modo, los héroes antiguos se convirtieron en la nueva *tabla exemplarum* del Humanismo cívico florentino. Pero la relevancia de tales mitos era que operaban también como parte de una inagotable

²⁰“...el papel del retrato en el renacimiento era un papel conmemorativo; estaba conscientemente dirigido hacia el futuro, cuando la persona ya no viviera”. Pope-Hennessy, John. EL RETRATO EN EL RENACIMIENTO. Madrid. Akal. 1985. P. 14.

²¹La particularidad que presentan todas estas formas del deseo de trascendencia individual es que en ningún caso dejan de ser el encuentro de temporalidades dinámicas: Por un lado, la del individuo y su sociedad y, por otro; de otra sociedad que lo valora a partir de sus propios criterios de interpretación historiográfica.

referencia pedagógica. Como una pedagogía que era a la vez el sustento de las nuevas coordenadas morales y racionales que, al normar actitudes y creencias, mostró que éstas nunca marchaban por separado en todo lo que llegó incluso a ser la gloria como toda una profunda motivación renacentista. Pero lo que, por otro lado, mostró esta pedagogía, fue que el epicureísmo y el estoicismo nunca fueron simples ecos lejanos ni simples filosofías recurrentes; sino filosofías que al ser revitalizadas participaron también activamente del ideal de gloria renacentista.

Por ser todo esto así no debe resultar entonces extraño encontrar cómo para Nicolás Maquiavelo la política se convierte por derecho propio en el teatro de la gloria. Es decir, un espacio ideal en el cual ella, esto es, la gloria, ese escenario político por él vivido: el mejor escenario para la realización de la *astucia* y de la *voluntad*. Como también para la total revisión de las causas que han hecho de Italia botín para extranjeros; como para una revisión del código de valores que en general determinan a la suma de intereses de su sociedad. Es el reclamó a la necesidad de que bajo ese escenario se efectúe toda una revisión al código de valores, lo que hace ver al secretario florentino como un precursor de la mentalidad burguesa²². Pero la verdadera relevancia que adquiere la gloria en Maquiavelo es que a partir de él ella pierde la estrechez de su prisión individualista al momento de colocarse como parte del fin regulativo de la acción política. De este

²² Cf. Romero, José Luis. ESTUDIOS DE LA MENTALIDAD BURGUESA. Madrid. Alianza. 1989.

modo, es bastante claro que la gloria entendida así no niega ser a su vez un fin instrumental para la *renovatio* italiana. Como un fenómeno histórico típico del Renacimiento italiano, la gloria actuaba entre los hombres como un principio de esperanza en el que no evita participar de la necesidad de construir una realidad diferente. Pero recordemos que la gloria, como ya se ha dicho, no es la cosa mejor repartida del mundo.

Ahora bien, el sentido de la gloria durante el Renacimiento se expresaba también como una fascinación hacia las actitudes caballerescas. Es a partir de dicha fascinación por la cual incluso individualidades como lo fueron Federico II, Carlos V, los propios CONDOTTIERI y príncipes italianos, no dejan de ser considerados como hombres cuyas actitudes responden más al ideal heroico medieval que a un verdadero ideal moderno del Estado²³. Pero debemos insistir que el ideal heroico respondía a la necesidad de una exaltación de lo individual. En este sentido es importante considerar lo que al respecto escribe Georg Weise:

²³ Seguramente, es sobre la base de dicha afirmación que siempre estará en cuestión la importancia que tienen todas esas individualidades en la construcción del Estado moderno. Sobre la actividad dual y, por lo mismo, ambigua, que desarrollaron dichas individualidades en al construcción del Estado moderno, ver especialmente: Chabod, Federico. *CARLOS V Y SU IMPERIO*. Madrid. F.C.E. 1992. Cassirer, Ernest. *EL MITO DEL ESTADO*. México. F.C.E. 1974. Pp.64-208. Checa Cremales, Fernando. *CARLOS V Y LA IMAGEN DEL HEROE EN EL RENACIMIENTO*. Madrid. Taurus. 1987.

"Il concetto dell'Eroico, nel significato di un'esaltazione dell'individuo a un grado di dignità e perfezione quasi divine superante la misura comune, e con la sua tendenza a grandiosità ed impotenza antichiggianze, conferisce il carattere distintivo e l'unità spirituale all'epoca che va dal Rinascimento al Barocco, finché predominano, cioè, le nuove forme mentali e la visione ideale dell'uomo instaurate dall'Umanesimo"²⁴.

Tal vez una de las cosas más significativas del antiguo ideal caballeresco fue que la cuestión de los límites de la intervención divina en los asuntos humanos no llegó a ser tan cuestionada del todo como lo fueron a partir del Humanismo. De algún modo al parecer el éxito de la empresa caballeresca se entendía como una especie de mandato divino o como el resultado de una acción que es imposible realizarla si no se cuenta de antemano con un apoyo de tal naturaleza. Si existió en momento alguno por parte del Humanismo una actitud crítica a esta forma de entender a dicho ideal, esto obedecía al hecho de que para los humanistas la conquista de la gloria era posible en parte reduciendo a Dios a una condición marginal. En el caso de la gloria en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo, lo que se encuentra es que en ella persisten aún ciertos valores heroicos medievales. Es más, podemos decir que éstos son hasta cierto punto los que terminan por modelar a su príncipe ideal. Sin embargo, no por esto se puede decir que con Maquiavelo la gloria merece ser determinada como una

²⁴ Weise, Georg. op.cit. p. 119

cuestión que no participa de la creación o fortalecimiento de lo que era para él el bien común, esto es, del Estado. Por ser de algún modo la gloria también parte fundamental de la sociabilidad.

La relevancia que adquiere así la gloria al interior de su obra, se da a partir de la necesidad de comprender el papel que ella ocupa al interior del conjunto de fuerzas --reales e imaginarias-- que actúan en la historia. Como es de suponerse la secularización maquiaveliana de la historia es, por sobradas razones, el mejor ejemplo que se tiene de que para el secretario florentino el Cielo era un referente meta-temporal y meta-espacial que debería ser excluido de la política. Es sobre la base de tal exclusión que se expresa en él una peculiar obsesión por tratar de conocer mejor los problemas del Infierno, esto es, del Estado. Pero en todo el universo político maquiaveliano la relación más estrecha que tiene la gloria es con la *virtù*. Suponemos así que para él la gloria como *astucia de la voluntad* sería la cosa más alejada de Dios. Sin embargo, debemos aceptar que tal cosa no ocurre de este modo. Pues para él quien busca la gloria quiere también la amistad divina²⁵.

Más allá de la larga leyenda negra que a lo largo de los siglos se ha montado sobre Nicolás Maquiavelo y su obra, lo que cabe reconocerse es que para él la gloria no es un componente ontológico universal; sino una condicionante necesaria que se comprende mejor con relación al

²⁵Para una comprensión más amplia sobre la relación entre *EL PRINCIPE*, la noción de gloria y Dios en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo, ver De Grazia; Sebastian. *MAQUIAVELO EN EL INFIERNO*. pp. 45 y sigs.

nuevo cuerpo político proyectado. Pero debemos insistir en el hecho de que para Maquiavelo su ideal republicano no significa en modo alguno el sacrificio brutal de la *virtus* cristiana. Por el contrario, lo que ésta representa es un intento de reconciliación entre dos tradiciones -- la cristiana y la pagana-- las cuales en verdad nunca fueron del todo horizontes irreductibles de la historia²⁶. La dupla hombre activo-hombre contemplativo es reflejo de todo este intento de reconciliación en la medida en que constituía una de las principales tensiones sociales del Renacimiento italiano. Lo que en todo caso lo que él pretendía era ayudar a la Iglesia. Permitiendo con ello que ésta dejara de ser acusada como la fuente de todo mal de su sociedad.

Es con relación a la *virtù* que la gloria le muestra a Maquiavelo el doble carácter sobre el cual se desplaza la acción. Pues para él, por un lado, la acción es en esencia la "inestable materia del mundo"; por otro, ésta, es decir, la acción, no evita que se le conciba como una

²⁶Sin duda alguna la posibilidad de liberar un poco a Maquiavelo de la serie de estigmas que se le han lanzado, sería a partir de establecer una estrategia hermenéutica mediante la cual se señale que el ideal maquiaveliano de la polis, no es otra cosa que un intento de equilibrio político entre el cristianismo y el paganismo. Desde este punto de vista lo que aquí se podría decir es que si bien tal posibilidad jamás puede estar exenta de críticas, esto sería en sí lo menos importante. Lo relevante es que se entienda que la filosofía política de Nicolás Maquiavelo, tal y como la entendemos nosotros quienes no dejamos de ser también críticos de esta religión, es una filosofía política crítica que no duda en señalar los límites como la incapacidad de los sistemas de la sociabilidad medieval de no poder realizar un intento mínimo orientado hacia tal reconciliación. De este modo el cristianismo "tal y como lo comprendió la sociedad medieval, pareció venir a multiplicar las dificultades de combinar los caracteres del hombre bueno y del buen ciudadano". Burd, L. Arturo. *MAQUIAVELO*. En Varios. *Monografías De La "Historia Del Mundo En La Edad Moderna"*. Edición de *THE CAMBRIDGE MODERN HISTORY. EL RENACIMIENTO*. T. I. Barcelona. Sopena. s.f. p. 323.

idealización sobre la conducta humana. Es en el campo estricto de esta problemática que la *virtù* sólo puede ser la expresión de una necesidad orientada hacia la búsqueda del bien común. Es decir, para Maquiavelo la *virtù* sólo puede ser el elemento sustantivo de la dignificación axiológica de la política. Elemento que al ser interpretado se le comprende como la verdadera piedra del escándalo que ha provocado esta filosofía política; pues en esencia lo que ella implica es la supuesta autonomía de la política²⁷. De esta forma, la *magnanimidad* renacentista refleja mejor lo que se buscaba a través de ella: el máximo grado de la virtud y de su invaluable recompensa: gloria²⁸. Desde esta perspectiva no quedaría más que decir que para nuestro autor la *magnanimidad* constituye el sustrato del que parte la "variante maquiaveliana de la idea de *renovatio*"²⁹. De una *renovatio* que sería incomprensible si se le ve ajena al *telos* maquiaveliano.

Conviene recordar en referencia a esto último que el verdadero supuesto de la hermenéutica maquiaveliana radica en lo siguiente: en el principio de inmanencia sobre el cual se desplaza la imagen del *nuevo príncipe* como lo que éste es, es decir, una estructura artificial. Pero en todo caso lo que Nicolás Maquiavelo se propuso fue extender la gloria más allá del hipotético acontecimiento histórico del que nacería la *nueva república*. Acontecimiento que colocaría a SU príncipe

²⁷Cf. Sasso, Gennaro. *NICCOLÒ MACHIAVELLI. STORIA DEL SUO PENSIERO POLITICO*. Bologna. Il Mulino. 1980. p. 428 y sigs.

²⁸La *magnanimidad* "consiste en obrar cosas grandes, a quienes sigue la honra de la virtud". Weise, G. op. cit. p. 231.

²⁹Sasso, G. op. cit. p.575.

en el camino hacia la *doble gloria*. Sin embargo, no está de más aceptar que con la supuesta instauración de dicha República, lo que él quiere es que también los hombres comunes y corrientes participen de la gloria de formar y ser parte de la *renovatio* de su propia sociedad. Lo que él ve con esto es la necesidad de ampliar los estrechos horizontes sobre los cuales hasta ese entonces habían caracterizado a este imaginario social. Si esto es así no cabe la menor duda de que la gloria constituye también para el secretario florentino un fin insustituible de la política³⁰. Lo que quiere es que la gloria deje de ser la simple recompensa del creyente para que se convierta —a través de los elementos estructurantes de su República como lo son: las buenas leyes, las buenas armas y las buenas alianzas en la ambición que se persigue a través de la ejercitación de las virtudes cívicas propias al hombre activo. Con esto lo que Maquiavelo reconoce es que la gloria sólo puede ser la máxima aspiración que debe tener todo mortal.

³⁰ Ver Santi, V. Op. cit.

EL TORRENTE DE LA FORTUNA

Para la modernidad el amplio léxico maquiaveliano nunca ha dejado de ser un campo cruzado por múltiples y diversas interrogantes. De entre todas éstas quizás sea la imagen de la fortuna la que más cuestionamientos despierta en cuanto que, al parecer, lo propio a dicha imagen es mostrarse como algo inconmensurable. Posiblemente, el que se haya elevado a esta filosofía política a nivel de enigma, parta de esto, es decir que fue el propio Nicolás Maquiavelo el responsable de hablar sobre la fortuna como una fuerza que actúa y participa de las cosas de este mundo. Seguramente para nosotros la fortuna es un ser extraño; una diosa ajena a nuestra realidad que ha perdido ya todo su encanto, significado e importancia. Por esto se le ve como parte de un mundo en el cual su esencia seductora y su erotismo estremecedor ha dejado de ser vital. La fortuna es ya parte de una visión encantada del mundo al que a veces la racionalidad moderna no evita recordar con cierta melancolía y extrañes. Pero, no debemos ignorar aquí que es ya costumbre entre nosotros encontrar que desde la Modernidad nunca se ha dejado de acusar a dicha visión encantada del mundo, como parte de una visión y de una práctica humana que se expresa como la cosa más ilógica e irracional que jamás haya existido. Como parte de una realidad en la que cualquier cosa es posible y todo puede ocurrir en ella.

Desde este punto de vista y en la medida en que al Renacimiento italiano le es imposible negar e ignorar los fuertes lazos que guarda aún con la tradición antigua y medieval, sin duda alguna la fortuna llega a constituir, al interior de todo el periplo renacentista, un *quid misterioso*. Es así, la fortuna, una cuestión que, a pesar del soslayo que encierra como elemento exotérico y esotérico de la cultura del Renacimiento, paradójicamente se ha convertido también en punto clave y como tal en parte de toda la hermenéutica historiográfica sobre el Renacimiento y de la filosofía política de Nicolás Maquiavelo.

Para un individuo del Renacimiento la fortuna era una imagen que formaba parte de una tradición alegórica de insondables raíces ancestrales. Su presencia al interior de la cultura del Renacimiento respondía a la herencia mitográfica de la Antigüedad en la que nada llegaba a ser ajeno. De ahí que para él la fortuna sea una especie de síntesis a través de la cual --a lo largo de los siglos-- han terminado por conjugarse la tradición cósmica con la tradición histórica. Es esta conjugación la que permite el establecimiento de un juego de paralelismos históricos, mismos que terminan por forjar la serie de sincretismos sobre los cuales se desplazó la cultura del Renacimiento italiano. Es en la pintura, por ejemplo, en donde más claramente se advierte la forma cómo para los hombres del Renacimiento, personajes o acontecimientos --profanos o sagrados- participaron de un juego sincrético en el que todo tenía sentido. Lo que no dejan de ser siempre cuestiones a resolver son las siguientes: ¿a qué fin respondía dicho

sincretismo? ¿Acaso a una simple inquietud por resaltar un hecho histórico como tal? O bien, ¿establecer un ideal o una enseñanza moral? O tal vez; ¿señalar la forma cómo se encuentra organizado jerárquicamente el orden cósmico así como el lugar que ocupa el hombre en él?

La discusión sobre la fortuna adquiere, necesariamente, una relevancia fundamental en cuanto que ella, como una deidad antigua, representa, para la mentalidad renacentista algo más que un simple dios caído o estigmatizado por la Iglesia católica. Las preguntas que cabe hacerse aquí son: ¿Cómo sobrevivió, entonces, el paso de los siglos una divinidad como lo fue la diosa fortuna? y, sobre todo ¿cómo se transformó adquiriendo a la vez rasgos diferentes a través del tiempo? Estamos de acuerdo con Jean Zeznec al sostener que en su inmensa mayoría los dioses antiguos en verdad jamás dejaron de existir¹. Pues de algún modo ellos se mantenían vivos no sólo en la cultura popular sino sobre todo entre las elites cultas las cuales, como sabemos, reclamaban una cierta dosis de autonomía e independencia en los albores del mundo moderno.

Quizás fue gracias a que dichas elites magnificaron la presencia de los dioses antiguos, que nos es posible valorar hoy la dimensión que tuvo para esa época la consideración burckhardtiana sobre el elemento pagano distintivo a la cultura del Renacimiento. La única

¹ Ver Zeznec, Jean *LOS ORIGENES DE LA ANTIGUEDAD EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO*. Madrid. Taurus. 1987.

cuestión que quedaría en el tapete de la discusión es si dicho paganismo responde a una ruptura o a una continuidad histórica. Del modo cómo a través de esta imperiosa discusión en la que seguramente se llegaran aclarar muchas cosas sobre el propio Renacimiento o sobre los orígenes de la Modernidad, lo importante aquí es que al parecer lo que siempre viene a cuestionar todo es la presencia y fuerza que tienen los componentes tradicionales a la configuración del fenómeno renacentista. Ahora bien, lo que determina la sobrevivencia de los dioses antiguos pero sobre todo que éstos se proyectaran con gran fuerza a lo largo y ancho del Renacimiento italiano, fue que ellos, como lo señala con gran acierto Jean Seznec, "encarnaban ideas".

Como podemos ver, la fortuna, al ser un componente cultural de gran trascendencia histórica, es una imagen mítica que se ha sometido a constantes cambios y transformaciones. Pero cabe advertir que desde los tiempos más inmemorables al parecer la relación más estrecha que ha tenido con el hombre radica en el deseo de éste por domeñarla. Pues el hombre nunca se ha apartado de la creencia que al hacerlo puede incluso, como lo sostiene también el propio Maquiavelo, conquistar la *doble gloria*. Para el Renacimiento italiano, pero sobre todo para Nicolás Maquiavelo, este deseo alcanzó como nunca un desmesurado interés. Mismo que hizo que la fortuna fuera considerada como una invaluable e incuestionable certeza sobre las cosas de este mundo.

Como parte de la realidad, la fortuna se caracteriza por ser una fuerza cósmica a la que sólo se le refiere en relación a la composición mitológica que contiene. De este modo, su naturaleza obedece a la herencia pagana misma que al interior de un mundo profundamente cristianizado, sólo se le puede mirar como si fuese una entidad incómoda. Será así esta divinidad la que sufrirá, junto con toda una estela de dioses paganos inventados por la antigüedad grecolatina, una degradación. Pero a pesar de ser sometidos a una degradación de proporciones tales que los llevan casi al borde del olvido, al parecer, como ya lo hemos observado, esto nunca los inmutó. En el caso de la diosa fortuna su desdén por esos desplantes estigmatizadores del cristianismo fue de una magnitud proporcional al grado de la acción como medio concreto de proyección de deseos y pasiones humanas.

Por ser esto así, lo que no deja de demostrar la presencia inquietante de esta divinidad en los asuntos humanos es que los hombres del Renacimiento creían en serio que vivían bajo un mundo en el que podían ser zarandeados violentamente y de un momento a otro, por una divinidad que de amiga y protectora pasa a ser enemiga y causa de tragedias y farsas. Es a esta diosa a la que finalmente se le atribuye ser la causa y razón de que participemos de un mundo cambiante. De un mundo que, como lo quiere Maquiavelo, es necesario controlar evitando así encontrarnos sometidos a los caprichos y a la voluptuosidad de una divinidad que influye y juega con la naturaleza mutable del mundo. Pero ¿de acuerdo con el secretario florentino cuál podría ser, entonces, el papel de *su* príncipe en un mundo en el cual

todo es así, es decir, cambiante y en el cual la acción política pasa a depender más del azar que de cualesquier otra variable posible?

Lo que Maquiavelo entiende es que la acción debe responder invariablemente a la estructura contingente del mundo. Es esto lo que obliga a la acción a comprender que el medio en donde se desenvuelve es el de la incertidumbre y no así el de un cúmulo de certezas entre las que se incluye a la gracia Divina. Si quisiéramos interpretar a Maquiavelo se vería que para él un personaje mítico de la historia como lo pueden ser los bíblicos (personajes entre los que podemos contar también a ciertos fundadores de estados como lo fue Moisés), pierde relevancia justamente porque la acción individual pasa a segundo término en la medida en que ésta depende de la gracia Divina. Al parecer con esto lo que pone en duda Maquiavelo es a la predestinación. Es decir, para él no existe ningún individuo que esté predestinado a realizar la titánica tarea de construir el *nuovo stato*. Pues esta construcción sólo puede ser producto de la habilidad o *virtù* de un *hombre-solo*. Ya que de lo que se trata es que *su* príncipe o, si se prefiere, la idea del político que concibe Maquiavelo, se empeñe -- con todo el ahínco posible-- en la tarea de controlar a un mundo cambiante en el que, como él tanto insiste en señalarlo reiteradamente, al parecer sólo la naturaleza humana es inmutable.

De este modo, es posible afirmar que Maquiavelo comparte la misma inquietud del hombre del Renacimiento al pretender éste no sólo domesticar a las fuerzas de la naturaleza sino, principalmente,

dejar de verse sometido a un tipo de determinismo que lo colocaba siempre bajo la presencia inevitable de todas las fuerzas astrales imaginadas. Dominar a la naturaleza y dominar a los designios astrales es una especie de mandato que se impone a sí mismo el hombre con el fin de librar una condición de existencia en la que todo es adversidad para él. Es bajo una realidad así planteada que no resulta extraño ver a la fortuna como la columna vertebral de la, a todas luces, válida preocupación sobre la relación intrínseca existente entre la esencia humana y la esencia mutable de la historia. Lo importante aquí es que la fortuna se convierte en un factor sustantivo en el problema del conocimiento humano. En parte fundamental de la *virtù* como lo que ésta pretende ser: el principio de una nueva racionalidad sobre los datos empíricos que tiene la conciencia de la relación entre las cosas de este mundo y los asuntos humanos².

Desde sus más remotos orígenes la fortuna siempre ha sido objeto de ilimitadas discusiones. Más aún cuando a ésta no se le ve como una humilde deidad pagana, sino con relación a la magia y a la astrología. Durante el Renacimiento italiano y como ya se ha comentado, la fortuna participa con gran vitalidad a grado tal que resulta imposible evitar su presencia en cualquier asunto que se quiera tratar de todo este complejo y amplio proceso histórico-cultural. Su presencia y persistencia en la cultura del Renacimiento italiano demuestra, como ya se ha dicho, que la fractura medieval al parecer

² Al respecto de la relación entre la noción de fortuna en Maquiavelo y el conocimiento social, ver en especial Nemer, Gerar. *MAQUIAVELO Y LOS*

nunca fue de las proporciones que solemos entenderla a partir de cierta historiografía dominante. Pues, por ejemplo, a través de los murales el Palacio Schifanoia en Ferrara o en *los Triunfos* de Francesco Petrarca³, la encontraremos envuelta de una composición mitológica de herencia diversa. Sin embargo, lo que en su conjunto todas y cada una de las diversas manifestaciones que tuvo la fortuna durante el Renacimiento, siempre fueron la viva expresión de que eran indicadores de un conflicto humano de más amplia envergadura: la relación entre la necesidad y la libertad⁴.

La fortuna es, pues, una imagen viva que se reproduce infatigablemente dando pie al origen de una nota desconcertante de una época en la que el largo legado del pasado no tenía ya razón alguna de existir. De una época que al llegar a su madurez más sensible, esto es, con la filosofía política de Nicolás Maquiavelo, no se agota y, por lo mismo, adquiere un nuevo giro que, al ser problematizado hasta el cansancio un recurso de tal naturaleza, no tenemos más remedio que --independientemente de las anteojeras científicas e ideológicas de nuestra preferencia-- interrogar si tenía o

ORIGENES DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO. Barcelona. Península. 1980.

³ Estos *TRIUNFOS*, como se sabe, eran una cantera inagotable de inspiración artística y poética. No es posible afirmar del todo hasta que punto fue Petrarca la personalidad más trascendente e influyente del Renacimiento. Pero si es posible observar que esos *TRIUNFOS* eran reflejo de una ambientación festiva en la que la guerra, el amor, la muerte como la fortuna participan con igual derecho de las pasiones, ambiciones y aspiraciones humanas.

⁴ "Estas imágenes plantean, a su manera, el problema de la Necesidad y la Libertad, cuyo conflicto van a esforzarse en resolver los pensadores del Renacimiento". Sez nec, J. op. cit. p. 61.

no Maquiavelo la necesidad de plantear de tal modo y a través de una deidad tan cuestionable su propia filosofía política.

Lo que nos queda por aceptar así es que Nicolás Maquiavelo no era un hombre ajeno a su época. Verdad de Perogrullo en la cual tanto insistimos aquí, pero que es harto frecuente olvidar. Mucho menos era ajeno a la sensibilidad y mentalidad de su ethos socio-cultural. Pues si bien él, independientemente de no haber formado parte del círculo neoplatónico florentino, sí gustaba frecuentar y participar vivamente de las discusiones que se realizaban en el Jardín de los Rucellai. Sin lugar a dudas hasta este Jardín se hacían sentir fuertemente los ecos del neoplatonismo, así como el alud de cuestiones que dieron vida a toda la cultura del Renacimiento. Pero, quizás de todas preocupaciones y discusiones sostenidas en tan agradable lugar, la obra que en que mayormente se percibe la forma cómo la fortuna afecta la vida de los hombres, sea en la única biografía que escribió: *LA VITA DI CASTRUCCIO CASTRACANI DA LUCCA*⁵.

Nicolás Maquiavelo, al igual que los humanistas, visitó frecuentemente el bazar de los dioses. Demostrando con ello, por un lado, que a ese bazar no sólo iban de compras artistas y poetas. Por otro, que al hacer esto lo que queda en claro es que el sincretismo nunca fue monopolio facultativo de artista y poetas. Sin embargo, lo que llega a diferenciar a todos es que si bien como florentinos o como italianos eran capaces de compartir una misma identidad de

⁵ Machiavelli, Niccolò. *TUTTE LE OPERE*. pp. 613-628.

pensamiento, esto nunca ocurría cuando se trataba de proyectar su propia individualidad a través de sus propios medios como recursos discursivos. Lo que no termina de ser admirable de esta época es que aparentemente bajo un mismo pensamiento se hayan producido sistemas discursivos tan diversos.

Ahora bien, en donde encontraremos también otro punto de interés de este pensamiento es en la reacción antiastrológica. Curiosamente dicha reacción comprende todo el arco de tiempo aquí considerado, esto es, la llamada reacción antiastrológica que comprende un arco de tiempo que va de Petrarca hasta Maquiavelo, pasando, necesariamente, por todas las críticas que desde diversas posiciones religiosas y filosóficas se formularon sobre los supuestos fundamentos que comprende un conocimiento como éste. Entre las crítica antiastrológicas más relevantes debemos considerar las del sacerdote dominico Girolamo Savonarola y las del filósofo Pico della Mirandola.

La reacción antiastrológica se comprende desde la Modernidad como la más promisoría actitud que acerca al Renacimiento al saber científico moderno. Lo que se sostiene es que a partir de dicha reacción es posible detectar los gérmenes que acabaran por destruir a todo el sólido edificio del saber tradicional. Recordemos que al participar la fortuna tanto de la astrología como de la magia, ella no renuncia a su natural derecho a seguir suscribiéndose como parte de la tradición. Su inconmensurabilidad como su multiplicidad simbólica

parten del modo de imbricación que guarda con respecto a la transmisión cognitiva tradicional. Será frente a tal característica que tiene la fortuna que los dilemas de las creencias se agudizaran; pues, por un lado, la vieja rivalidad magia-religión adquiere nuevas características; por otro, el paulatino nacimiento de una nueva racionalidad no dejará de cuestionar por doquier a todo ese saber tradicional. Como elemento pagano es bastante claro que lo que la nutre sea el lado activo del reino de la superstición. De ahí porque será para la religión el objeto de múltiples enconos y su rival más peligroso. Y de ahí también porque no podrá dejar de ser incluso considerada o bien, como una divinidad menor o una divinidad que a su vez se encuentra supeditada a una voluntad superior⁶. De acuerdo con esto último no es posible evitar interrogarnos si esta divinidad fue cristianizada durante el Renacimiento o si sólo participa de un intento encaminado a humanizar un mito que, como decimos, desde tiempos inmemorables ha fascinado a la humanidad.

Pero si resulta que la fortuna es simplemente un *hado* su papel se reduciría exclusivamente a marcar el destino de los hombres⁷. No sería así una deidad voluble tal y como lo advierte Maquiavelo. Si la fortuna

⁶ "...La metáfora de la rueda circular, introducida por Boecio en la interpretación cristiana de la historia, alude a la respetabilidad de todo acontecer, que no puede introducir nada fundamentalmente nuevo en este mundo, en todas sus vicisitudes y hasta el Juicio Final. Al mismo tiempo se podría colocar a Fortuna –probablemente con Boecio– como símbolo de lo inconmensurable para la justificación de Dios". Kosellek, Reihardt. *FUTURO PASADO. PARA UNA SEMANTICA DE LOS TIEMPOS HISTORICOS*. Barcelona. Piados. 1993. p. 157.

fuese sólo un Hado, lo más seguro es que al actuar éste sobre las cosas de los hombres a éstos les resultaría imposible poder cambiar la naturaleza de las cosas. Pues todo se encontraría determinado de antemano y no existiría ninguna posibilidad de proyectar la voluntad y la libertad humana. Pero en todo caso ya sea que el destino se manifieste a través de un Hado o a través de la fortuna, lo importante es llegar a domesticarlo por medio de la voluntad.

Como una entidad a la que se le atribuían poderes y fuerzas reales, lo que reflejó la fortuna fue al *ingenioso y fantástico animismo*⁸ bajo el cual se desplazó la cultura del Renacimiento. Por ser la fortuna parte sustantiva de dicho animismo renacentista, ella no puede seguir siendo considerada como el núcleo de una época, sino como el núcleo de una mentalidad de raíces insondables. Por esto merece que se le vea también en el marco de la *credulidad* como lo que ésta fue: la conducta más típica del hombre del Renacimiento. Es una creencia y una conducta como ésta lo que explica por qué incluso el autor de *EL PRINCIPE* no deja de lanzar sus lamentos para reprocharle a la fortuna

⁷ Ágnes Heller establece una diferenciación entre Hado, destino y fortuna. Ver Heller, Ágnes. *EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO*. Barcelona. Península. 1980. pp. 371 y sigs.

⁸ Ruggiero, Guido de. *RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA*. Bari. Laterza. 1977. Vol. y. p. 140. Como lo observa este autor, dicho animismo era reflejo a la vez de una multiplicidad de inquietudes provenientes de diversos horizontes históricos. Como también un punto de encrucijada de un cúmulo de tradiciones que desde tiempos pretéritos no dejaban de rivalizar entre sí. Las tendencias animistas del Renacimiento, fueron así expresión de un "racionalismo más o menos latente, cargado de todos los pensamientos de la historia". *Ibidem*. Ese animismo es, si se quiere, producto de una conjunción histórica en la que terminan por encontrarse formas del saber como lo fueron en particular: la magia, la astrología y ciertos componentes de la filosofía griega.

que ésta lo haya abandonado o, incluso, haya sido ella la principal fuerza que intervino para ocuparse de las cosas de la política. Para Maquiavelo la fortuna es, pues, una diosa a la que invoca ya sea con la idea de que vuelva a ser un hombre activo o para que ella se acerque a un hombre que sea capaz de crear el *NUOVO STATO*. Pero en todo caso lo que termina por demostrar esta fuerte creencia era la clara ausencia de un nuevo fundamento metafísico y cosmológico sobre el hombre y su destino. Como demuestra también que se creyera seriamente en que era el azar y la fatalidad lo que gobierna a la historia⁹.

El problema que enfrentó la crítica antiastrológica implicó varias cosas a la vez. La primera de todas ellas es algo que en líneas generales se ha comentado aquí: que a través de esta crítica ni el Medioevo ni el Renacimiento pueden ser definidos como dos horizontes históricos irreductibles. En particular, porque el simple hecho de que se hable de la fortuna o que se haga referencia a alguna

⁹ “Dicho temporalmente, el azar es una categoría pura del presente. Ni es deducible desde el horizonte de esperanza para el futuro, aunque sea como irrupción repentina; ni se puede experimentar como resultado de los motivos pasados; si lo fuera, ya no sería azar. Así pues, en tanto la historiografía apunta a clarificar los contextos en su extensión temporal, el azar sigue una categoría ahistórica. Por eso no es todavía una categoría no-histórica. Más bien el azar es apropiado como perífrasis de lo descorcentante, lo nuevo, lo imprevisto y todo lo que de esta especie se experimenta en la historia. Así, un contexto pudiera fundarse principalmente en una casualidad, o en contexto frágil precisar del azar como algo subsidiario. Siempre que se pretende historiográficamente el azar, indica una consistencia deficitaria de los datos y una incommensurabilidad de sus consecuencias. Precisamente ahí puede estar contenido lo específicamente histórico...la metodología histórica moderna evita el azar si es posible. Por el contrario, era usual hasta el siglo XVIII recurrir al azar o a la suerte, bajo el aspecto de la Fortuna, para la interpretación de las HISTORIEN...Fortuna era una de las

divinidad de estirpe pagana como lo hizo Maquiavelo al invocar al dios Marte –por fuera de todo posible contenido alegórico que tal cosa pueda implicar– no resulta ser del todo suficiente como para que se le determine en proporción a la ambigüedad que encierra. Lo que a nuestros ojos indica este tipo de invocaciones es que los individuos se saben incapaces de poder superar al peso de su propio tiempo¹⁰. Pero el problema no es, como ya se ha dicho, cuestionar si el pensamiento histórico-político de Maquiavelo respondía más a una visión medieval que a una visión moderna. Esto no es en sí lo importante. En todo caso lo que hoy más se suele reconocer sobre dicho pensamiento es la forma cómo éste participó de la configuración del mundo moderno. Lo verdaderamente relevante es que a través de la idea de fortuna por él forjada, pretende realizar algo que quizás no se quiere entender de todo lo que fue su tiempo: una síntesis o, mejor aún, una epistemología para la comprensión de su época.

Lo que se tiene a partir de este presupuesto es la doble imagen que se encuentra en esta filosofía política sobre la fortuna: el reconocimiento de su esencia pagana y la inquietud más importante por secularizar a la historia. Lo que hace Maquiavelo es establecer los

pocas diosas paganas que fue trasladada al cuadro histórico cristiano”. Kosellek, R. op. cit. pp. 155-6.

¹⁰“En lo que a mí respecta –escribe Maquiavelo consciente de su propia condición individual, social e histórica–, dada mi edad avanzada, poco podré hacer ya. Desde luego, si el destino me hubiera concedido tiempo atrás el poder suficiente para llevar a cabo esta tarea, estoy seguro que en poco tiempo habría demostrado al mundo el valor de las antiguas instituciones, y lo hubiera aumentado gloriosamente, o hubiese sucumbido sin deshonor”. Maquiavelo, N. DELL ARTE DE LA GUERRA. México. Gernica. 1994. p. 240.

parámetros de una estructura mental a través de la cual se quiere que hombres y pueblos dejen de ser determinados como marionetas del azar y la fatalidad. De este modo, para él la única razón que termina por justificar la necesidad de domesticar a la fortuna, es hacerle imposible que ella siga haciendo de las cosas de los hombres su reino. Lo que entiende así Maquiavelo es que la *volontà dell'azione* sería lo más inocuo del mundo si esta dependiera realmente de los poderes y caprichos de tan voluble divinidad. Por otro lado, lo que quería también es que la historia no sea más un campo fértil del que profetas y astrólogos se valen para llevar a cabo sus desmesurados desplantes¹¹.

En segundo término a esta crítica se le debe ver en un doble sentido: como una cuestión que quiere centrar todo de nueva cuenta bajo fundamentos religiosos tal y como fue el caso particular de Girolamo Savonarola. Y, como una seria inquietud humana tendiente a superar al viejo dogma que habla sobre el influjo que ejercen los astros sobre los hombres¹². Así, esta actitud se planteó a la vez como lo que

¹¹ Tal vez la más puntillosa crítica de Maquiavelo hacia la astrología se encuentre en su obra satírica *L'ASINO (EL ASNO DE ORO)*. Lo que en todo caso se propone es arrancar a la historia del dominio de los astrólogos. "...Así como el astrólogo había proyectado en los cielos la vicisitud humana para identificar allí sobre un plano "divino" los ritmos profundos y las estructuras ocultas, el historiador devuelve el cielo a la tierra y restituye datos, relaciones y acontecimientos a sus dimensiones originales". Garin, Eugenio. *EL ZODIACO DE LA VIDA. LA POLEMICA ASTROLOGICA DEL TRESCIENTOS AL QUINIENTOS*. Barcelona. Península. 1981. p. 11. Superar la astrología fue, pues, la tarea que se propuso realizar la crítica antiastroológica. Cf. Kosellek, op. cit. p. 28.

¹² "Afortunadamente, el conocimiento de la esencia espiritual del hombre no se inició sobre la base de una psicología teórica —pues para esto ya bastaba con Aristóteles—, sino que tuvo por instrumento la aptitud para la observación y las

fue, esto es: la crítica más visible a la tradición oculta. Pero también como una crítica que, efectivamente, al no poder resistir al influjo neoplatónico, ni participa ni se reconoce con lo que se podría considerar que fue el paradigma aristotélico. Es más, se podría decir, que dicha crítica tampoco intento evitar lo que se suele conocer como el hundimiento de dicho paradigma¹³. De este modo "...el hundimiento del paradigma aristotélico, y su sustitución por un saber basado en la tradición artesanal, genera una experiencia del mundo típicamente mágico-animista, en la cual todo conocimiento es posible de antemano. Se abren así las puertas a un pensamiento crédulo y primitivo donde la totalidad del cosmos estará regida por extrañas fuerzas ocultas de tipo animal, y reducibles, a fin de cuenta, al binomio simpatía-antipatía de tanta tradición en el mundo alquímico y astrológico. Desaparecidas las barreras legales del teleologismo natural y la intervención divina sobrenatural, el mundo queda sumido a un dinamismo general que

dotes para la descripción. El indefectible lastre teórico se reduce a la doctrina de los cuatro temperamentos en su combinación —entonces en boga... con el dogma del influjo de los planetas—. Burckhardt, Jacob. *LA CULTURA DELL RENACIMIENTO EN ITALIA*. Madrid. Edaf. 1996. p. 238. Para la edad del Renacimiento al hombre se le concebía también como un ser que se encuentra prisionero de los cuerpos celestes. Aparece así como víctima, como mártir e impotente "atravesado, como si fueran flechas, por los rayos de las doce constelaciones—, el cuerpo descuartizado en una serie de pedazos cada uno de los cuales pertenece a un planeta, o a una estrella...Las imágenes del microcosmos ilustran esencialmente la influencia de las fuerzas celestes sobre el ser físico del hombre; otra serie iconográfica nos muestra esta influencia sobre un ser moral y sobre su destino". Zeznec, J. op. cit. p. 61.

¹³ Con respecto al problema del aristotelismo y la ciencia del Renacimiento, véase el importante estudio de: Beltrán, Antonio. *REVOLUCION CIENTIFICA, RENACIMIENTO E HISTORIA DE LA CIENCIA*. Madrid. Siglo XXI. 1995.

sólo permite la descripción y recopilación de sus manifestaciones prodigiosas¹⁴.

De acuerdo con Felix Gilbert la fortuna, junto con la *virtud*, constituían el verdadero *leit motiv* del pensamiento humanista. Eran, siguiendo a este autor, un campo privilegiado de la verdad¹⁵. Si esto es en verdad así, entonces no se dudaría en afirmar que en el caso particular de Maquiavelo, la fortuna sólo se puede ver como el eje vertebrante de toda su filosofía política. De hecho quizás fue el propio autor de *EL PRINCIPE* un claro ejemplo de lo que es la fortuna cuando ella se atreve a jugar con los destinos del hombre. Pues no deja de ser una ironía que él que tanto solicitó de sus favores, haya recibido en vida sólo su desprecio; sin embargo, con los siglos esta diosa lo ha favorecido a grado tal que lo ha convertido en la máxima gloria de la literatura política moderna.

La fortuna en Maquiavelo señala, de este modo, cuáles llegan a ser los límites humanos cuando estos son desconocidos o ignorados por los hombres. En especial por los hombres de acción. Quienes en la mayoría de los casos cegados o ensoberbecidos por la ambición terminan por ser destruidos. Más que ser aquí la fortuna una fuerza finita, es algo que se destruye por lo que es para Maquiavelo la violencia de las ambiciones. No es casual, pues, que para él sea la

¹⁴ Turró, Salvio. *DESCARTES. DEL HERMETISMO A LA NUEVA CIENCIA*. Barcelona. Anthropos. 1985. p. 109.

¹⁵ Gilbert, Felix. *NICCOLÒ MACHIAVELLI E LA VITA CULTURALE DELL SUO TEMPO*. Bolonia. Il Mulino. 1964. p. 11.

ambición el pecado capital de la política. Es decir, que sea un factor que influye con gran negatividad ante la negligencia política de los hombres. Tal y como fue el caso de los florentinos quienes dejaron que la fortuna, en su adversidad, los azotara una y otra vez. Es esto lo que la fortuna les deparó a esos hombres que quería ignorar lo que significa vivir bajo un "mundo descoyuntado". El mismo que tanto preocupó a Nicolás Maquiavelo. Y el cual quiso, por todos los medios a su alcance, evitar que se hundiera más. Las *ISTORIE FIORENTINE* son, de este modo, producto de una extensa reflexión sobre una realidad que, de acuerdo con Sebastián de Grazia, le confirma a Maquiavelo lo que él ya intuía desde sus primeros escritos políticos, esto es: "Primero, que los hombres son por naturaleza de perverso corazón. Segundo, que deben encaminarse hacia el bien común del Estado, o están perdidos"¹⁶. Como le demuestra también, siguiendo a este mismo autor, que la verdad "de este mundo descoyuntado es la de que está habitado por brutos racionales que se precipitan a su ruina"¹⁷.

Como parte del conocimiento humano la fortuna es en sí la esencia del arte de la política. Particularmente si por ésta, es decir, por política, se comprende lo siguiente: 1) como una relación social en la que lo fundamental a ella es la coyuntura. Desde esta perspectiva la política no sería más que el *arte de la coyuntura*. Es decir, la capacidad que tiene el hombre de acción para comprender, determinar y valorar a la oportunidad o a la ocasión que participa e influye en el cambio de

¹⁶ Grazia, Sebastian de. *MAQUIAVELO EN EL INFIERNO*. Colombia. Norma. 1994. p. 354.

circunstancias sobre las cuales interviene la acción, y; 2) como el establecimiento de un perpetuo balanceo entre todo el conjunto de fuerzas que en ella participan. Lo que convierte al arte de la política en algo frágil y peligroso, es justo lo que de éste percibe Maquiavelo, es decir, que las cosas de los hombres nunca permanecen quietas.

Por último, es importante no olvidar que la fortuna era parte sustancial del universo moral del paganismo. Era, si se quiere, un universo político en cuyo centro mismo habitaba la magia. Era, en otros términos, un universo al cual sólo se le podía representar simbólicamente. Por ello que la fortuna comprendía una emblemática que, al igual que toda la emblemática de la época, su carga iconográfica se encontraba estructurada, en gran parte, en clave hermética. Cosa que no le quita ni un ápice a su pretendida intención didáctica. Es bastante claro que la carga didáctica que contiene la fortuna sólo puede ser de un sentido, es decir, como una divinidad que tiene por pretensión educar para la *virtud*. De esta forma lo que vemos, a través de la filosofía política de Nicolás Maquiavelo, es que esta divinidad pierde de este modo a la ambigüedad que, aparentemente, desde los tiempos antiguos siempre la caracterizó.

¹⁷ *Ibidem*.

POLITICA E HISTORIA EN MAQUIAVELO

***"QUOD EST ENIUM ALIUD OMNIS
HISTORIA QUAM ROMANA LAUS?"
("¿QUÉ OTRA COSA ES, PUES,
LA HISTORIA SINO UNA
ALABANZA DE ROMA?")
FRANCESCO PETRARCA***

En el esquema historiográfico que se encuentra presente entre los humanistas florentinos de los siglos XIV, XV y XVI, la cuestión sustancial que subyace en lo que tal vez se considere que fue esa alabanza desmesurada hacia la antigua cultura romana, es su propio deseo de que Florencia iguale, aunque sea mínimamente, el poderío imperial de Roma. Desde esta perspectiva es claro que si algún significado llegó a tener para ellos el arte de la imitación es justamente éste: pretender igualar la grandeza de la antigua República romana. Desde Francesco Petrarca a Nicolás Maquiavelo lo que se observa es cómo el sentido de esa alabanza madura hasta construir, por un lado, los grandes cimientos de la cultura moderna; por otro, los presupuestos de los que parten los orígenes del nacionalismo italiano. Sin embargo, resulta exagerado sospechar que por haber pretendido llevar a cabo un explicable como comprensible deseo de libertad, se le achaque al Humanismo florentino y, en especial a Maquiavelo, haber despertado a los incontrollables demonios del nacionalismo. Pero, debemos ser bastante claros con respecto a

debemos ser bastante claros con respecto a esa alabanza y sobre todo del por qué ésta adquirió a niveles que hoy nos parecen más que desproporcionados.

Tal vez lo que sea más importante resaltar de esta cuestión sea comprender cómo mediante el arte de la imitación los humanistas en general instalan ciertos ideales antiguos, mismos que sirven a lo que en términos genéricos definimos como liberación moderna. Esto es, lo que ellos hicieron al adoptar a Roma como la verdadera raíz de la cultura del Renacimiento, fue simplemente provocar un profundo cambio de mentalidad en el que al relativizar de paso a los valores cristianos, los cuestionan y ponen en entre dicho. En particular, de frente al tipo de subjetividad que pretendieron forjar. De una nueva subjetividad que se comprende mejor si se considera que el movimiento humanista fue también un interesante proceso que va de las letras a hombres que vivieron más de cerca los asuntos del Estado. Desde este punto de vista no es posible reconocer que prácticamente toda la extensa como rica historiografía humanista adolezca de lo mismo: de una implicación ideológica entendida como una extralimitación valorativa hacia todo aquello que fue o llegará a representar para ellos la antigua cultura romana. Pensando este problema desde esta perspectiva, conviene reconocer que por lo general los grandes movimientos como corrientes historiográficas conocidas hasta hoy, presentan el mismo síntoma: inspirar o inspirarse en un determinado nacionalismo.

En el caso de la historiografía humanista es importante reconocer que en modo estricto los humanistas nunca fueron simples seguidores de la admiración e inspiración que provocaban esas ruinas entre los artistas. Lo que en todo caso ellos pretendían demostrar era que en Italia y en particular en Florencia la magnanimidad alcanzada se explica porque ahí –más que en ningún otro lugar del mundo– los recuerdos antiguos estaban por doquier. Es esta presencia inocultable lo que convierte a la historia en parte sustantiva del proyecto humanista. Es decir, para ellos la historia fundamentalmente es un conjunto de acontecimientos que al haber ocurrido del modo como ocurrieron, su significado no puede ser otro que un conjunto de lecciones para el espíritu. La relación entre los presupuestos éticos de dicho proyecto con la revalorización que los humanistas hicieron de la historia, es un hecho innegable en la configuración del mundo moderno.

Volver la mirada al pasado fue al parecer la consigna que permea a toda la subjetividad humanista como a toda la sensibilidad característica del arte del Renacimiento italiano. Existe así entonces una especie de acuerdo entre el arte y la historia; consistente dicho acuerdo en: construir una nueva civilización a través de los viejos ideales republicanos localizados en la antigua cultura romana. Pero, construir una nueva civilización no implicaba, en modo alguno, ignorar o suprimir a los valores de la religión; sino lo que implicaba era reformularlos significativamente.

El arte de la imitación histórica se vuelve, de esta forma, una actitud tan común que incluso pudo bien dar fuertes motivos para hacer de

éste el motivo de numerosas sátiras como de múltiples condenas. Particularmente cuando en ese arte no se hacían los matices históricos correspondientes. Por esto en infinidad de casos todo tiende a terminar en un irrefrenable sincretismo. Sin embargo, es importante decir que a pesar de que el sincretismo fue con mucho la tendencia determinante de todo lo ocurrido bajo la cultura del Renacimiento, en modo alguno merece que se le condene como si hubiese cometido el pecado más grande del mundo. Pues lo que reflejó dicho sincretismo fue la forma en que esa cultura asume el conflicto de tener que afrontar dos temporalidades evidentemente tan disímiles: la antigua y la medieval. Temporalidades que respondían también a horizontes simbólicos totalmente ajenos.

El sincretismo renacentista más que ser el objeto de una fácil por su, aparentemente, falta de rigor y sistematicidad, debe ser analizado como la extraordinaria cualidad de una cultura en la que los prejuicios científicistas nunca llegaron a ser insalvables normas del saber. En todo caso no está de más insistir en que para esa cultura como para la mentalidad que forja, las referencias antiguas *adoptadas* eran sencillamente eso: simples referencias elevadas a rango de paradigma ético o político y jerarquizadas de acuerdo a las exigencias de un nuevo ideal social a construir. En otras palabras dichas referencias obedecían a la inquietud por establecer los fundamentos de sus propios anhelos de conducir a los destinos humanos por nuevos senderos de la historia. Cosa que sólo es posible si se dota al individuo de una nueva sensibilidad social y de una nueva mentalidad en la que

la vida activa pero sobre todo la acción en la historia, lograran adquirir un sentido totalmente diferente. La dimensión que adquiere la libertad a partir de su relación con el naciente republicanismo moderno, muestra hasta que punto esos moldes antiguos influyeron en el curso histórico seguido por Italia a lo largo de toda la cultura del Renacimiento.

Ahora bien, conviene advertir que el centro de las preocupaciones historiográficas entre los humanistas florentinos era su propia ciudad. Es decir, para ellos Florencia fue el objeto más relevante y privilegiado de sus propios discursos históricos¹. Pues, al haber convertido a Florencia en el epicentro de sus propias estrategias historiográficas, los historiadores humanistas, a la par de abrir una de las más relevantes y significativas expresiones de la conciencia moderna, se percataron de que esa ciudad, por la magnificencia que adquiría, sólo podía ser considerada como un personaje histórico. Como un objeto privilegiado de la meditación histórica. Como tal esa ciudad lo que permite es señalar que para ella el sincretismo no tiene el mismo valor que llega a tener en una obra de arte. Lo que al parecer ellos entendían ya era que el sincretismo si bien puede ser parte del discurso histórico, éste no deja de ser una imagen, un recurso metafórico que se emplea justo para dar vida al cuadro histórico que se representa; pero no tanto

¹ "La historiografía humanista no se desarrolla libremente más que en Florencia; sólo en la ciudad de Salutati formó cuerpo naturalmente con otras producciones de la literatura y del arte". Fueter, Ed. *HISTORIA DE LA HISTORIOGRAFIA MODERNA. I*. Buenos Aires. Nova. 1953. P. 41.

así un elemento sustantivo de la explicación histórica. En todo caso, el uso de imágenes de tales características se establecía con el fin de reforzar el aspecto pedagógico que supuestamente debería contener el discurso historiográfico como tal. Aspecto que incluso era más notable a través de lo que llegó a ser uno de los géneros historiográfico más importante entre los humanistas: la biografía. Al igual que los artistas, lo que resulta importante resaltar de este género historiográfico es que este nuevo saber cultivado por los humanistas no niega encontrarse también al servicio de una sed de gloria personal.

A diferencia de los artistas, los historiadores humanistas contaban hasta cierto punto con una gran ventaja: que en gran parte los restos antiguos sobre los cuales se inspiraban se encontraban, por decirlo así, más completos. Pues los libros de Polibio, Tito Livio, Cicerón, Plutarco, etc., como se sabe, habían llegado hasta a sus manos de forma casi completa. Cosa que no ocurría del mismo modo en el caso de los artistas cuyos ejemplos vivos que inspiraban sus creaciones, los tenían que hacer o bien sobre la base de fragmentos que sobre el arte habían sido escritos por Platón, Aristóteles, Apuleyo, Polibio, etc. Pero tanto para unos como para otros lo invariable fue esa especie de obsesión que para todos ellos en general representó adoptar a los antiguos como única *autoridad* a partir de la cual se podía construir su propio mundo real y simbólico.

Necesariamente para los humanistas su época fue un tiempo que se vio presionada a establecer una nueva jerarquización de las virtudes

humanas. Pues fue sobre la base de la tensión entre las diversas virtudes inspiradas por la vida activa o por la vida contemplativa, que el discurso historiográfico busca afanosamente en la ética a su propia fuente de legitimidad. En este sentido vemos cómo para los humanistas la historia, más que ser un simple relato descriptivo, se aferra a una normatividad que, por fuera de los excesos retóricos que llegó a expresar, es un discurso al cual le resulta imposible autonomizarse de la ética. Posiblemente ya se habrá comentado con anterioridad que los humanistas establecieron los fundamentos primigenios de los que se desplazará con el tiempo el saber histórico moderno en su doble sentido: como reflexión del pasado y como especulación sobre el futuro humano². Sin embargo, ellos, los humanistas florentinos, a pesar de ser también quienes incitan a la modernidad a que ésta supere cualesquier tipo de dualismo que se presente, no pudieron como no quisieron jamás dissociar a la historia de la ética. Es más, se podría decir que fue la exigencia y necesidad de no realizar lo que tal vez hubiera constituido una gran hazaña, lo que

² Para la Modernidad la relación experiencia-expectativa constituye tal vez el criterio interpretativo de mayor importancia para la determinación de todo lo que solemos entender estrictamente por *tiempo histórico*. Como se sabe este criterio que fuera hasta hace algunos años tan vital para la historiografía, empieza a vivir una especie de abandono prácticamente absoluto en la medida en que, por un lado, se establecen o adquieren vitalidad otras propuestas metodológicas todas ellas tendientes a “cientificar” más a la historia y sacarla así de los atolladeros ideológicos, políticos, filosóficos o éticos con los cuales comúnmente se le ha relacionado; por otro, en la medida en que el *futuro* ha dejado de ser un tiempo “real” para la mentalidad moderna. El supuesto fin de la historia queda así establecido a partir de lo que representa tal abandono. Al respecto de la relación experiencia-expectativa, ver Koselleck, Reinhart. Op. cit.

permite comprender al proyecto humanista como una viva inquietud que no oculta ni niega sus pretensiones políticas. Mismas que en el caso de Nicolás Maquiavelo fueron más nítidas y evidentes. Especialmente cuando a éstas se les asocia con lo que es el famoso enigma del Capítulo XXVI de *EL PRINCIPE*.

Tal vez fueron los propios humanistas los primeros en percatarse de que la historia puede ser objeto de múltiples usos. Pero lo que se observa es que al parecer lo que propusieron a partir del cuadro de virtudes bajo las cuales se movían que ésta necesariamente debe estar centrada en una única inspiración. Inspiración que para ellos ésta no podía ser otra más que la siguiente: la de promover y fomentar a las virtudes ciudadanas como la mejor vía para el engrandecimiento y fortalecimiento del Estado. Para los humanistas en esto último consistía el problema del arte de la imitación histórica. Un arte que por cierto, como ya se ha dicho, ve en Cicerón a su más grande maestro.

El método historiográfico característico del humanismo cívico florentino era esencialmente crítico en un doble sentido: Por un lado, como expresión de la toma de consciencia de su situación histórica particular; situación en la que el elemento *bárbaro* cumple un papel de gran relevancia al fomentar a ese indeclinable deseo de libertad que se manifestó desde Dante Alighieri hasta Nicolás Maquiavelo. De igual forma esta consciencia se desplegó también como una inquietud por establecer sólidamente las instituciones republicanas como garantía mínima para evitar el surgimiento de una nueva tiranía y para evitar el arribo de cualquier eventual nuevo principado que se quisiera instalar

en la ciudad del Arno. Es sobre la base de esta consciencia del presente que la alabanza a la antigüedad adquiere todo su esplendor como su dramático contenido.

Por otro lado, esa historiografía fue crítica en la medida en que se dio el admirable lujo de no reconocer al ser humano como portador de una naturaleza positiva. Para los humanistas la historia en general es siempre una condición humana en la cual el mal está latente y éste llega a ser, invariablemente, inevitable. Es a partir de esta lamentable situación a la cual hemos sido arrojados los seres humanos, que el individualismo humanista (como equilibrio entre actos e intereses, es decir, entre el conjunto de habilidades individuales, es dimensionado realmente al adquirir éste su máxima expresión al conjugarse con la *prudencia y la virtud*) se convierte, por un lado, en la más significativa actitud que se debe adoptar; por otro, en la más deplorable causa que aleja a los individuos de los asuntos del Estado.

Independientemente de que entre los humanistas y Maquiavelo existan muchas diferencias sustantivas sobre la historia, lo importante aquí es el hecho de que al haber convertido al arte de la imitación en el paradigma de su meditación histórica, se percataron de que la historia si bien ocurre obedeciendo a una cierta uniformidad misma que hace posible establecer cuáles son sus fuerzas fundamentales, esto no necesariamente obliga a que todo tenga que ser así eternamente. Es decir, que todo el decurso de la historia tenga que depender o bien de un círculo en el cual ya todo está establecido de antemano por la

estructura de su propia lógica; o bien, por la presencia inevitable de fuerzas sobrenaturales como lo son la *fortuna*, los astros o la misma providencia. Fuerzas frente a las cuales el acto individual como la acción histórica en esencia no llega a alterar nada. Por no ser nada para tal visión de la historia. En otras palabras, el punto de identidad entre los historiadores humanistas y Nicolás Maquiavelo consistió en que al plantear la cuestión sobre la necesidad de conocer a la historia desde nuevos horizontes, el problema de la libertad humana deja de ser una mera cuestión especulativa. Pues ésta adquiere, sobre todo a partir de la política y de la economía, una nueva dimensión. Pero tratando de aclarar el punto, esto es, la forma en cómo vieron los humanistas y Maquiavelo a la historia, la diferencia fundamental es que el secretario florentino hizo de la historia el sustrato de la praxis política moderna.

Volver la mirada al pasado, volver la vista hacia Roma en particular deja de ser así un simple ejercicio especulativo que sirve únicamente para explotar las extraordinarias dotes retóricas localizables en el discurso histórico entre los humanistas. La historia es, entonces, el medio de comprensión idóneo sobre las cosas de este mundo. En particular de la experiencia sobre las cosas de los hombres. Pero es también sobre todo el mejor instrumento con el que se cuenta para romper con esa férrea imagen que se traduce en el lastre de impotencia y fatalismo que llevan a los hombres a aceptar que no es posible hacer nada frente a fuerzas tan poderosas como lo son la *fortuna*, los astros, la providencia o los propios ciclos que marcan al auge y decadencia de

los tiempos históricos. Desde nuestro punto de vista el horizonte reflexivo-especulativo sobre el cual se desplaza el fundamento hipotético de *EL PRINCIPE* de Nicolás Maquiavelo es justamente el siguiente: la necesidad que ve de romper, por un lado, con el fatal círculo del tiempo; por otro, de domesticar un conjunto de fuerzas sobrenaturales que en esencia niegan a toda posibilidad de dignificar a la política.

Lo que Nicolás Maquiavelo acepta de los humanistas es que la historia como experiencia sobre las cosas antiguas es verdadera y, por lo mismo, nunca puede dejar de ser un criterio de gran valía al interior de un proyecto de reforma general del Estado. Acepta, pues, Maquiavelo, la incuestionable autoridad de los antiguos historiadores. Como acepta también que la historia bien merece el esfuerzo de que deba ser escrita de acuerdo a los cánones de la elegancia y la elocuencia establecidos por toda la tradición humanista. Sin embargo, a lo que se resiste Maquiavelo es a que la historia quede solamente como un simple discurso más o, peor aún: como un simple discurso oficial. Para él esto es tanto como aceptar que el *ozio cattivo* realmente llega a tener un valor que se coloca por encima de cualquier otro interés.

Pero, lo importante para Maquiavelo no es hacer solamente un discurso que se encuentre escrito con las leyes de oro de la retórica humanista, es decir con apego a los moldes clásicos y especialmente con apego al canon ciceroniano, esto es, con la mayor elegancia y con

la mayor elocuencia, pues al parecer a él no le interesaron jamás los aplausos del salón. Por lo que se ve, Nicolás Maquiavelo estaba muy lejos de enumerarse como un escritor más de “*espejos para el príncipe*” que llegaron a ser tan comunes como efímeros en la cultura del Renacimiento italiano. Para él, en efecto, la historia es experiencia; pero *experiencia viva*. Lección en el más estricto sentido del término. Como tal tiene que ser conjugación de temporalidades en las que el pasado y el presente se sintetizan y se proyectan hacia el futuro y con miras a establecer los cimientos de una nueva realidad histórica. Es esto último lo que nos permite decir que para el secretario florentino la historia se entiende también como un medio para romper al fatal círculo del tiempo. Dicho esto mismo con otras palabras, es bastante claro que para él lo importante de la historia es que ésta sea también un instrumento fundamental para la edificación del futuro.

Ahora bien, Nicolás Maquiavelo era bastante consciente de que siempre la historia es un saber limitado. Pero que no se conozca “toda la verdad de las cosas antiguas³”, no implica que esto sea motivo para falsificar a la historia⁴. De hecho no creemos que Maquiavelo haya ignorado los usos que se le dan a la historia para determinar así a la especificidad de sus combates. Lo que creemos que él critica es que se manipule a la historia, pero no tanto por vestirla con los más finos

³ DISCURSOS. L. II. Proemio.

⁴ “...que no se conoce toda la verdad de las cosas antiguas, porque la mayor de las veces se ocultan las infamias y se magnifican las glorias”. *Ibíd.*

atuendos de la retórica humanista, sino por hacerla parte de un sistema de poder cuando ésta se convierte en otro “espejo del príncipe”. Lo que crítica así es a la historia oficial. Pues bien sabemos que él, al convertir a la historia de Tito Livio en su propia Biblia, lo que hizo fue justamente un *uso* específico de la historia. Un uso que acentúa el valor como la dimensión de la política sobre cualesquier otro factor relevante de la historia. O, si se prefiere, lo que realizó fue una valorización, es decir, una subjetivización en la cual considera que ciertos datos, relaciones o fenómenos históricos de la antigua historia romana eran de mayor relevancia que otros.

Pero el problema para él no es que este saber tenga que depender de tan considerables criterios. Pues lo fundamental es hacer de esas verdades a medias, de esas débiles luces, verdaderas lecciones y ejemplos que al proyectarse en la mente de los individuos, les permita comprender por qué conviene evitar cualquier forma de servidumbre⁵. El mito humanista de la historia en cuanto centra la mirada en los supuestos contenidos pedagógicos de la historia, no niega ser la fuente del error o defectos historiográfico que terminan por hacer del historiador un individuo de poca confianza. Tal y como es el caso de Maquiavelo. Pues, como se sabe, Maquiavelo como historiador no goza de un reconocimiento equiparable al que ha tenido durante siglos como filósofo de la política. Tal vez los historiadores de hoy prefieran,

⁵ “...Conocemos ahora por la lección de la historia cuántos daños reciben los pueblos y las ciudades con la servidumbre”. *Ib.* Libro II. Cap. 2.

por lo mismo y con cierta razón, ignorar olímpicamente las supuestas contribuciones que hizo Maquiavelo al saber histórico. Lo que creemos que no es justo hacer es ignorar el valor que incluso tiene para la propia historia de la historiografía, las grandes aportaciones que los humanistas en general hicieron al saber histórico a partir de la valorización que le dieron a los antiguos textos de historia. Pero en todo caso lo importante es no dejar de reconocer a la historiografía humanista como un modelo, como una forma particular de plantear ciertos problemas humanos a partir de un material historiográfico sumamente escaso.

Como toda historiografía la desarrollada por el Humanismo era también producto de una cierta implicación ideológica. Al discurso historiográfico del Humanismo justo por ser fraguado y templado por los valores del Humanismo cívico florentino, como ya se ha insistido, le resulto imposible reconocer a la historia como un saber sin fundamentación ética. En el caso de Maquiavelo dicho saber contiene una agravante mayor misma que para algunos historiadores constituye el más grave desplante herético que se pueda hacer a la historia: condicionar y relacionar al saber histórico a la política. Con Maquiavelo, como puede observarse, el abrazo entre la historia y la política es definitivo. Es la necesidad de tal imbricación lo que lleva a los humanistas a jamás plantear como necesario separar a la historia de la ética, y a Maquiavelo a no mostrar ni el más mínimo interés por establecer una disociación entre la historia y la política. Por este motivo que vemos de forma evidente que sus juicios sobre la grandeza

romana o sobre los personajes mitológicos y heroicos a los cuales recurre, son parte de una estrategia, de una necesidad de ejemplaridad a partir de la cual quiere motivar también los valores de la República sobre cualesquier otra forma de gobierno.

Vale la pena recordar que el tiempo de Maquiavelo es producto de una compleja estructura mental en la que todo se teje sobre la base de una rígida normatividad extraída generalmente de los viejos ecos antiguos. Si adopta a Tito Livio de la forma como lo hizo, fue por ver en sus discursos históricos al referente empírico que exigía la fundamentación normativa de su propia obra⁶. Es en este punto en donde afloran todas las contradicciones entre el político y el historiador. Pero también en donde esta obra llega a ser más desconcertante. La obra de Tito Livio es así para Maquiavelo su principal paradigma. Es decir, es la que le ofrece mayores criterios y fundamentos normativos para su propia obra. De este modo la obra de Livio es normativa como lo es la Biblia al creyente⁷. Y, si se quiere, los

⁶“...el campo de investigación se torna mostrenco, indiviso, ilimitado, y de la pura narrativa histórica Maquiavelo salta a cada instante a una morfología histórica y de ésta a una normativa, sin que los límites entre los campos cognoscitivos y los distingos entre los procedimientos instrumentales alcancen significación para su preocupación esencial de patriota...Esta contradicción es fundamental...El Maquiavelo historiador está traicionado por su propio tema, que no es sino la historia del fracaso de su ideal político y, en cierto modo, una CAPITIS DIMINUTIO para su concepción historiográfica”. Romero, Luis. Op. cit. pp. 124-5.

⁷ Al responder la pregunta de cómo debe leerse la obra de Maquiavelo, Leo Strauss dice lo siguiente: “Debemos leerla de acuerdo a aquellas reglas de lectura

textos de Livio fueron desmesuradamente privilegiados con respecto a toda la historiografía que llegó a conocer el secretario florentino.

“Este distingo --señala Romero-- entre fuentes clásicas y no clásicas es fundamental en Maquiavelo, porque el índice de duda metódica que adopta frente a las primeras es mucho más bajo que el que adopta frente a las segundas. Maquiavelo conoce, seguramente, la casi totalidad de las obras griegas y romanas que circulan en su tiempo; sus fuentes predilectas son las que proporcionan mayor cantidad de materiales para su concepción de la vida histórica bajo la faz de la vida política; así, la serie constituida por Platón, Aristóteles y Polibio --en orden inverso de estimación y fidelidad-- constituyen uno de los pilares de su labor historiográfica; de sus obras obtiene datos y noticias, cierto criterio de concatenación de los hechos históricos, y de Polibio, en especial, una concepción de la estructura legal de la vida histórica y de la estructura del plano político; junto a ellos Tito Livio le proporciona los datos para la comprensión de la república romana y constituye, en consecuencia, otro de sus pilares fundamentales, en

que considera Maquiavelo que son imperativas. Pero dado que él jamás estableció dichas reglas, debemos observar en que modo las aplicaba al leer a aquellos autores que adoptaba como modelos. Y por qué su autor principal es Tito Livio, debemos prestar una atención particular al modo en cómo él lo leyó. Su lectura de Livio nos puede enseñar mucho sobre su forma de escribir. El no leía a Livio como nosotros lo haríamos. Para Maquiavelo, la obra de Livio era normativa, como si fuera su Biblia. Su modo de lectura se acerca más al modo en cómo los teólogos leen la Biblia, que nuestro modo de leer ya sea la Biblia o a Livio”. Strauss, L. Op. cit. p. 25. Para una mayor profundización de este parangón entre Livio y la Biblia, véase *ibidem*, cap. IV. Pp. 205 y sigs.

tanto que Tácito, cuyo tema atrae menos a Maquiavelo, influye considerablemente en él en la concepción de la forma de la obra histórica y quizá también en la conformación del estilo. Al lado de estos autores, otras obras clásicas han sido decisivas como paradigmas de la composición historiográfica. Diodoro y Diógenes Laercio han configurado su tipo del príncipe en alguna medida, sobre la base del tipo de tirano griego, y Jenofonte le ha dado, en la *CIROPEDIA*, el modelo de la obra histórica con una línea tendida hacia la normativa política, esquema que se repite en la *VITA DI CASTRCCIO CASTTRACANI* y que no está ausente de las *ISTORIE FIORENTINE*. Maquiavelo usa, además, otras obras clásicas, algunas citándolas explícitamente como Plinio y Frontino, y otras sin citarlas”.⁸

Al apropiarse de este modo de la antigüedad republicana, la idealización de la misma permite ver a esos hombres y a esos sucesos más allá de cualquier desplante melancólico sobre los murmullos del pasado. La tarea del historiador es así un proceso continuo de enriquecimiento de la memoria colectiva. Una tarea en la que el historiador debe reconocerse como un hombre político. Un hombre que es capaz de darle vida otra vez a un cadáver, es decir, a una serie de acontecimientos y personajes que formaban, en la mayoría de los casos, parte ya de los paisajes del olvido. Son, pues, esos ejemplos los mismos que hacen que Maquiavelo establezca a la historia como memoria viva del pasado en la que el juicio sobre la supuesta grandeza

⁸ *Ibidem*. Pp. 109-10.

o miseria de tales hombres o sobre la supuesta trascendencia de dichos acontecimientos pasan, necesaria y obligadamente, por el cedazo de la política y no así, como puede suponerse, por el ojo de la moral. En otras palabras, lo que hace y pide Maquiavelo es que se sepa juzgar a la historia con las fórmulas que la política establece para tal fin, en tanto que esos ejemplos en esencia no son más que acontecimientos históricos, es decir, acciones políticas que no pueden ser valoradas como tales siguiendo exclusivamente determinados presupuestos de carácter moral.

Si existe, pues, una supuesta como pretendidamente extralimitada politización en el discurso historiográfico de Maquiavelo, esto obedece a que para él la tarea de historizar lo conduce inevitablemente a la necesidad de romper también con la pretendida explicación naturalista de la *impostazione polibiana*. En este sentido, el tiempo, por fuera de que éste sea o no el padre de todas las verdades tal y como se desprende de la visión inmanentista que caracteriza a la filosofía política de Maquiavelo, necesariamente exige ser fracturado sustancialmente. Más aún bajo ese momento —el *momento maquiaveliano*-- en que el conocimiento de la historia y el conocimiento de la política exigían llevar a cabo soluciones audaces. La fractura del tiempo constituye de este modo la verdadera clave hermenéutica que encierra este pensamiento. Fue esta necesidad lo que llevó a Maquiavelo a establecer su distanciamiento con toda la tradición historiográfica del Humanismo. Como fue también lo que lo llevará a ser acusado de haber abierto la verdadera caja de Pandora de todos

los males que han azotado desde entonces a la Modernidad. Pues para Maquiavelo la verdadera dignificación de la política implica necesariamente realizar la hazaña histórica de tener que fracturar al sentido de la continuidad de la historia. Particularmente cuando dicha continuidad se comprende más como parte y producto de un cierto naturalismo que como el resultado de la acción humana y su hipotética implicación historicista, es decir, del sentido que adquiere para la Modernidad la libertad.

Es, pues, en este horizonte que la *verità effettuale* se manifiesta ante nosotros como criterio metodológico de la comprensión histórica en Maquiavelo. Pero esto no necesariamente significa que se tenga que reconocer a Maquiavelo como el peor historiador jamás conocido. Por el contrario, lo que demuestra dicho criterio es que siempre ha sido difícil para la historia conciliar lo esencialmente histórico y el problema del modo de sistematicidad y exposición elegido. Esta dificultad es mayor aún cuando no se evita dejarse arrastrar por las tareas del presente. En este caso es bastante cierto que en ocasiones ocurre que la historia sea prisionera de las deformaciones voluntaristas que subyacen en el discurso histórico. Cosa que se acentúa en la medida en que esta inquietud voluntarista quieren conjugarse con dicho discurso a partir del sustrato subjetivo del historiador.

En el caso de Maquiavelo, como se sabe ampliamente, dicho sustrato se establece a partir de su declarado amor hacia su patria. Fue, pues, este sentimiento maquiavélico el que influye

determinantemente en él como un verdadero absoluto, lo que provoca descuidar y prescindir, hasta cierto punto, de toda sistematicidad rigurosamente historiográfica. Pero si quisiéramos ser justos con Maquiavelo diremos que sus *DISCORSI*, si bien adolecen del "fatal error" de privilegiar a la política sobre la historia, tal vez sea por la razón que considere que el oficio del historiador no se reduce a hacer de la historia una labor de sepulturero. Revivir el pasado, darle vida y fuerza a esos mitos a través de una lectura *intencional* como sesgada a un tiempo histórico tal y como lo fue el tiempo romano, no es sinónimo de frustración o de traición a su vocación de historiador. Por ser más bien una habilidad que exalta y engrandece como el gran filósofo que fue de la política.

Nicolás Maquiavelo no se engaña ni se equivoca al comprender que la historia --al igual que Jano-- tiene dos caras. Una que no deja de ver siempre hacia el pasado y otra que siente una profunda atracción por las cosas del porvenir. Al distanciarse del Humanismo florentino, comprende que la historia no puede ser reducida a una de las manifestaciones más acabadas del *ozio*. Pues su espíritu pragmático lo hace suponer que el estudio de la historia debe suponer algún otro fin de mayor trascendencia que éste. De este modo coincide en el hecho de que la historia es esencialmente enseñanza, *lección pragmática*. Al ser esto así podemos comprender, entonces, cómo en Maquiavelo opera este saber que pretende ser, fundamentalmente, el arte de la imitación. Un saber en el cual se imbrican de modo peculiar la inducción con los datos empíricos en su doble registro: como cosas

antiguas y como cosas modernas. Para Maquiavelo la reflexión histórico-política no deja de ser, de este modo, una infatigable ejercitación de un método de relación analógica del tiempo⁹; y en el que siempre aparece, de manera inevitable, el "IO narrante"¹⁰. Maquiavelo nos ofrece, de este modo, un caudal de situaciones a través de las cuales llega hacer de la analogía el instrumento idóneo de la observación histórica. Pues en su método de reconstrucción historiográfica acontecimientos y personajes no dejan de ser contrastados a partir de un solo y exclusivo propósito: darle objetividad histórica al juicio político.

El autor de *EL PRINCIPE* seguramente llegó a comprender que la historia no deja de ser jamás un juego entrecruzado de tendencias temporales. De este modo comprendió también que la actividad del historiador se reduce a señalar cuál de todas esas temporalidades es la más determinante y significativa de toda una configuración histórica. Seguramente nunca se dejará de señalar a esta historiografía como el producto de un claro determinismo. Pero, debemos advertir que este determinismo opera también como parte de toda la captación comprensiva de lo "individual histórico". Ahora bien; ¿qué tipo de determinismo se encuentra en la mentalidad histórica de Nicolás Maquiavelo? Lo que se encuentra en esa mentalidad es un

⁹CF. Matucci, Andrea. *MACHIAVELLI NELLA STORIOGRAFIA FIORENTINA. PER LA STORIA DI UN GENERE LETTERARIO*. Florencia. Olschki. 1991.

¹⁰Ibidem. pp. 205-6.

determinismo claramente político. Pues para Maquiavelo la temporalidad política es lo que determina al curso de los acontecimientos históricos. Al colocar a la política como el factor determinante de la historia, lo que se dice es que para Maquiavelo la política fue también el elemento determinante de todo lo ocurrido bajo la cultura del Renacimiento italiano. Pero si la política era, de acuerdo con él, la causa del estado al que habían llegado las cosas, habría que plantearse si a partir de ella era posible revertir todo. Es decir, si es posible reformar a todo el universo bajo el cual se mueve la política a partir de nuevos principios y fundamentos para su regulación normativa.

Si la historia es para él el campo privilegiado de la lucha entre los hombres que buscan la realización de ciertos principios, pasiones o fines, el problema no es solamente suponer que la posible dignificación de la acción política implica necesariamente el nacimiento de un nuevo hombre a través de quien dicha lucha llegará a su eventual fin. En este punto Maquiavelo, al igual que toda su filosofía política, es sumamente pesimista. Él continuara sosteniendo –hasta el fin de los tiempos-- su famosa afirmación sobre la naturaleza negativa e inmutable de los hombres. Naturaleza que es, como se sabe, la perversidad y la maldad. Quizás la problemática de todo el pensamiento histórico-político de Maquiavelo sea en el fondo más simple y relativa de todo lo que hemos llegado a sospechar. Si bien su idea de la historia se encuentra embarcada en su imaginario de inmanencia, su problema siempre fue responder qué fuerza y sobre

todo quién debería ser el responsable de concretizar la hazaña de fundar el *nuevo Estado*.

Efectivamente, Nicolás Maquiavelo nunca fue tan ingenuo como para no suponer que dicha hazaña misma que en términos prácticos debería realizar un *hombre-solo*, su príncipe, era en el fondo una tarea más que imposible. Más aún cuando frente a su escenario histórico ya no encuentra quién debe llevar a la práctica tan impresionante como vital empresa. El secretario florentino plantea, pues, una posible solución a una situación histórica negativa en términos políticos. Construyendo, de esta manera, un escenario que en sentido práctico implica contar con el hombre idóneo así como con los guerreros que lo acepten como su guía. Sin embargo, como bien se sabe, él nunca tuvo a la mano ni a ese hombre ni a esos guerreros. Es por esta razón tan evidente que ese escenario por él construido se vino abajo al igual que el componente fáctico que encierra su filosofía política. Quedando así, por otro lado, siempre abierta la solución historicista, esto es, el inmanentismo que engloba una filosofía política como es la de Nicolás Maquiavelo. Es a partir de comprender a una filosofía política estructurada en tales términos, lo que hace que se olvide que el autor de los *DISCORSI SUPRA LA PRIMA DECA DI TITO LIVIO*, enfrentó a su circunstancia tomando siempre en cuenta al *compromesso* que implica para la conciencia histórica moderna la estructura contingente de las condiciones históricas bajo las cuales vivimos.

Nicolás Maquiavelo comprende así que estos dos campos, el de la historia y el de la política, constituyen una absoluta incertidumbre. Más aún cuando todo quiere ser llevado a un tiempo inexistente como lo es el futuro. De un tiempo que es pensado en términos ideales pero cuyas referencias son por un lado, la experiencia histórica en su doble temporalidad: como tiempo pasado y como tiempo presente. Y, por otro, la inmutable naturaleza humana. Si Maquiavelo estrecha como nadie a esta relación es decir, a la historia y a la política, y hace que ellas se fundan en ese fatal abrazo del que ya hemos tenido la oportunidad de hablar (el mismo que a lo largo de la modernidad tantas veces se ha intentado disolver) es a partir de ver que la política bien puede ser el *modo* o el *instrumento*, si se quiere, a través del cual en la historia el hombre si bien se realiza como tal dicha realización puede llegar a tener dimensiones y orientaciones diversas hasta las hoy conocidas. Con esto queremos entender que para Maquiavelo la historia es siempre un horizonte abierto de posibilidades. Un horizonte en el cual él tomó la decisión y la responsabilidad de caminar siempre sobre un mismo sendero.

MAQUIAVELISMO Y ANTIMAQUIAVELISMO

La pretendida ubicuidad tónica del maquiavelismo se caracteriza por ser una historia que desde sus orígenes se ha tejido por el interés de dilucidar a un enigma que al parecer no tiene fin. Esta ha sido así una historia en la que su principal protagonista, esto es, Nicolás Maquiavelo, al parecer ha salido siempre victorioso contra sus más radicales detractores. La vulgarización universal de la que ha sido objeto este pensamiento político demuestra solamente un hecho: que aún nos es imposible remontar las sólidas columnas sobre las que se han montado las coordenadas de la filosofía política moderna. La herencia que dejó a la Modernidad el secretario florentino es bastante clara, pues ésta consiste en esa necesidad que tiene la propia Modernidad de superar a esos principios de la política que estableció Maquiavelo a través de su famosa como tal vez imperecedero *PRINCIPE*.

Paradójicamente la apología maquiaveliana coincide con la crítica a esta filosofía, es decir, con el antimachiavelismo, en un mismo punto: en esa irremediable necesidad de fundamentar una nueva visión de la política más allá de quien ha sido reconocido, por propio y extraños, como el padre de la filosofía política

moderna. En esto último consiste la ubicuidad tópica del maquiavelismo y no así en pretender aclarar a un enigma que al ser anunciado como tal, no nos brinda la más mínima oportunidad ni los medios o recursos para su solución. La crítica al estigma crociano que forma parte ya de la literatura maquiavélica de este siglo, parte de la necesidad de prescindir de un parámetro hermenéutico que en general no supera el enredo que ha provocado. En todo caso si algún rasgo contiene esta obra es haber convertido a su momento más vibrante y dramático, esto es, a *EL PRINCIPE* de Nicolás Maquiavelo, en el objeto privilegiado de un amplio debate a través del cual se han manifestado los más grandes talentos conocidos hasta hoy de toda la filosofía política moderna.

Las múltiples estrategias de interpretación a las que se ha sometido a esta filosofía política obedecen no sólo a la natural inquietud por conocer a un pensamiento calificado de enigmático o por determinar cuál fue la verdadera intuición que guía a Maquiavelo a escribir una obra en los términos en que la conocemos. Pues parten de un criterio que, por razones obvias, en general se considera más pertinente seguir. Este criterio es el siguiente: cuál llega a ser el significado actual de esta obra que acompaña a todo el trayecto de la Modernidad y que, en cierto modo, constituye parte del sustrato de lo que hoy se define como su proyecto.

Sería un grave equivoco no reconocer al maquiavelismo de nuestro siglo como producto de una extensa bibliografía que tiene por sello distintivo expresarse como una hermenéutica a través de la cual se busca la más equilibrada y justa adecuación entre el texto y el contexto maquiaveliano. Es por medio de este anhelado equilibrio que es por cierto con mucho producto también tanto del talento hermenéutico como de la erudición contemporánea, el mismo que quiere que Nicolás Maquiavelo como su obra, dejen de ser la raíz de las pasiones que producen las ideologías políticas de la modernidad. Es este maquiavelismo critico-contemporáneo el que, al contextualizar a la reflexión política efectuada por Maquiavelo, sugiere que este pensamiento se le vea como parte de un culto bio-bibliográfico que nunca debe exceder los límites de la crítica historiográfica.

De este modo y considerando la importancia que tiene hoy este criterio interpretativo sobre la obra Maquiavelo, lo que tenemos que cuestionar es si la supuesta dignificación que él quería darle a la política continúa siendo o no válida aún para nuestro tiempo. Como, por otro lado si de igual modo, el telos que implica toda esta filosofía política y que encuentra en el republicanismo moderno los fundamentos de sus pretensiones ético-políticas, tienen un mínimo de vigencia en nuestros propios imaginarios político-sociales.

Suponemos que hoy el maquiavelismo no sirve ya para

fundar Estados o para reformularlos en los términos que Maquiavelo proyectó y cuestionó a la estatalidad moderna en sus orígenes. Pero no por ser esto así no se puede dejar de sospechar que el sentido que puede adquirir el maquiavelismo sea el de toda una refundamentación de la estatalidad a partir de los presupuestos e ideales que configuran al llamado proyecto de la Modernidad. Lo que se piensa es que el maquiavelismo como lo que en gran parte ha sido a lo largo de cinco siglos, esto es, un compañero incómodo de la Modernidad, se resiste a dejar de ser un campo de olvido y, por lo mismo, prescindible en la racionalidad política futura. Racionalidad a la cual a partir de que para ella los dilemas de la historia han perdido ya toda fuerza como todo contenido de inmanencia, la disociación de la historia de la siempre conflictiva política, quiere verse como un triunfo. Como de un triunfo que –paradójicamente- se presenta como la más grave expresión de la perversidad política, pues ha convertido a la política en simple técnica de dominación y al Estado lo ha reducido a ser una inalterable maquinaria para el control y organización de las masas.

Es frente a esta realidad ante la cual la *virtus* del viejo humanismo florentino así como la *virtù* maquiavélica se ven únicamente como lo que fueron para Maquiavelo y su época: parte de toda la extraordinaria e inigualable fantasía renacentista a la cual el genio del autor de *EL PRINCIPE* contribuyó a dimensionar con gran brillantez. En otras palabras, a esa *virtus* como esa *virtù*

se les concibe como algo ajeno, como un simple referente histórico digno de ser estudiado con los mejores oficios. Pero ante los dilemas de la estatalidad moderna y ante las formas que ha adoptado el individualismo contemporáneo, pierden todo sentido y significado como algo sustancial a la praxia de este fin de siglo. Sin embargo, no se deja de reconocer, por otro lado, que ese Humanismo como ese pensamiento político, continúen siendo lo mismos que se resisten a ser reducidos a un capricho o a una veleidad academicista más. En especial cuando la propia Modernidad no deja de reconocerse a sí misma como parte de un telos. Pero de un telos que hoy, bajo la nueva dimensión de los tiempos, sabe que los nostálgicos ecos del pasado llagan a nosotros ya sin ninguna fuerza, como simples reflejos o murmullos incapaces de construir, a partir de ellos, la dimensión moral de nuestro propio ethos cultural y político.

El Humanismo florentino como la propia fantasía política de Nicolás Maquiavelo han dejado de ser para la modernidad campos sobre los que se mueve tanto la experiencia como la expectativa histórica. No constituyen ya, pues, ni los fundamentos ni los presupuestos de una subjetividad histórica en la que se insistió infatigablemente por evitar que el individualismo fuera la simple expresión de un desarrollo político-cultural para el cual lo que importa es romper al sentido de la comunidad, sino que, de acuerdo a sus pretensiones, lo que en verdad importaba era fundar al espíritu de la comunidad sobre nuevos lazos.

La apología maquiaveliana parte de un mismo problema: concebir a la obra de Nicolás Maquiavelo como una unidad sin fisuras. Como un sólido monolito que como tal es capaz de resistir, como lo ha demostrado ampliamente a través del tiempo, a los más crudos y ácidos combates. La historia del maquiavelismo como una historia que ha sido construida en diversos tiempos y a través de diversos humores, demuestra que los modos y estilos de pensar a la política ni son homogéneos y mucho menos llegan a ser lineales. No existe, por tanto, una línea ascendente de continuidad que permita ajustar las cuentas a una filosofía política a la que nunca se le dejan de reconocer sus signos negativos. Enquistados, dichos signos, en toda esa subjetividad política que simplemente preferimos denominar como antimachiavelismo.

Si de alguna manera fuera posible encerrar al antimachiavelismo en una sola imagen, ésta no podría ser otra que aquella que se ha acostumbrado a juzgar a los fenómenos políticos por lo que éstos deberían de ser y no por lo que son. Pero, como se sabe ampliamente, es a esta misma imagen de la política la que él más criticó. Para Maquiavelo nunca existió idea más falsa y alejada sobre las cosas de este mundo y sobre las cosas de los hombres que ésta que nos aleja, por cierto, de todo posible realismo y, por tanto, del único criterio de objetividad esencial a partir del cual se configura la racionalidad política moderna. Seguramente es sobre la base de tal terquedad en como

se ha comportado desde siempre el antimachiavelismo, lo que ha contribuido, por un lado, ha entender a la política como una realidad absoluta que actúa sobre nosotros y, por otro que sea el factor más influyente para determinar como un imposible la eventual conciliación entre la norma ética y la norma política.

Es a partir de esto último como el antimachiavelismo termina por reconocerse como parte también de una criterio de interpretación de la política y sobre la historia, en el que la hiperpoliticidad a la que en ocasiones ha llegado la Modernidad se entiende como el producto de una inevitable visión sobre las cosas de este mundo en donde las cosas de la ética se vuelven insustanciales al perder todo peso o relevancia. Pero esto no se puede decir que sea una cualidad propia de la política, la economía, cuando ésta adquiere una relevancia extrema y privilegiada, es decir, cuando se convierte en parte de una estrategia política de control y dominación de y sobre las masas - cosa que incluso hoy puede ocurrir a un nivel planetario--, presupone reducir a la ética a un problema insustancial de la sociabilidad. De este modo el antimachiavelismo, al encontrarse muy alejado de llegar a ser una crítica seria y constructiva de y sobre la política, ignora o pretende ignorar que la dichosa autonomía de la política radica principalmente en el hecho de haber logrado establecer ella sus propios parámetros de objetividad. De haber logrado crear su propia tradición cognitiva a la vez de determinar cual es su campo de referencia para la

formulación de criterios y juicios sobre los problemas teóricos, prácticos e históricos que le son constantemente planteados desde, sobre y por la política.

La llamada apología maquiavélica encuentra así que la mejor forma de afrontar a lo que sería este, si se quiere, maquiavelismo negativo, es mediante el reconocimiento sobre la unidad que contiene la obra de Nicolás Maquiavelo. El problema de la unidad de la obra del famoso secretario florentino se erige en el más grande reto y en la obsesión contemporánea por descifrar los supuestos enigmas que encierra esta filosofía política. En otros términos, se convierte en la necesidad que se tiene de no seguir pretendiendo fundamentar a la política moderna a partir de Maquiavelo o desde el maquiavelismo. De seguir pretendiendo fundamentar a la política sobre todo a partir de lo que él escribió en *EL PRINCIPE*. El reto no es, entonces, tener que sortear satisfactoriamente la dificultad de ajustar a esta obra a la dimensión de su tiempo. Sino cómo establecer las supuestas imbricaciones que contienen, por ejemplo, sus escritos históricos o políticos con sus obras literarias. Por otro lado, lo más complicado del asunto es el problema de tener que afrontar siempre de manera inevitable a la solución de inmanencia que él plantea a través de toda su extraordinaria fantasía política.

Efectivamente, las claves hermenéuticas que contiene esta obra y que invariablemente siempre nos abren las puertas para

comprobar la hipótesis de su unidad, en el fondo han resultado ser tantas como las que queramos. El talento hermenéutico aquí consiste en demostrar como a partir de lo que posiblemente es un hilo suelto de su obra, se comprende incluso hasta lo que se ha sugerido insistentemente y en infinidad de casos y situaciones cuál puede ser el oscuro meollo de su intencionalidad. Un criterio interpretativo como este no niega su derecho a insistir en la importancia que tiene para la explicación como para la comprensión de dicha filosofía política, el ethos histórico-cultural al que responde una filosofía política como la de Nicolás Maquiavelo. Es sobre la base de lo hasta aquí dicho que las claves hermenéuticas, como insistimos, se multiplican considerablemente. Haciendo de esta obra el objeto de un infatigable debate el cual, al parecer, no tiene fin.

Como sabemos todo modelo hermenéutico es también un medio de apropiación de un texto. De este modo la valorización a la que se somete un texto determinado -por fuera del innegable derecho que se tiene de pretender arrancarle a éste su pretendido contenido "oculto" como es quizás lo que reiteradamente se explota de la obra de Maquiavelo-- desde nuestro punto de vista, es un buen indicador de la necesidad que ven algunos de no asumir al problema sobre la implicación ideológica que encierra el texto. Por otro lado, tal vez lo más presuntuoso de un modelo hermenéutico como éste, radica en la obstinación que muestra por ¡querer aclarar al texto!

Pero, resulta que si interrogamos a esta obra, y en particular a *EL PRINCIPE* de Maquiavelo más allá del gran escándalo sostenido por un arco de tiempo cercano a los cinco siglos, tal vez a lo que se llegue es a la inevitable ironía de tener que reconocer que en esta obra a lo mejor realmente no hay *nada* y, por lo mismo, más valdría dejarla descansar en paz junto con su autor. De otro modo será muy cierto que Maquiavelo “rie aún después de muerto”. Pues es sobre la base de tal ironía lo que hace que se le vea como alguien quien siempre termina por reírse tanto de sus críticos viscerales como de sus más cercanos admiradores. Pero lo importante aquí no es si esa famosa sonrisa constituye el símbolo más irónico del maquiavelismo. Ya que el verdadero problema es que aún no nos sentimos resignados a dejar de imaginar mínimamente siquiera qué esta obra no pueda contener algo que bien llegue a ser adoptado como producto de su presencialidad histórica. Un elemento que sobre la base de su intencionalidad determine al sentido de su trascendentalidad histórica y, por lo mismo de su inevitable vigencia con relación a los combates y humores de la Modernidad.

Del modo en como se defina por hoy todo esto lo realmente relevante es que esta obra, como ya lo hemos advertido con antelación, no deja de lanzar interrogantes como respuestas con relación al siempre vigente problema de la estatalidad moderna. Problema al cual el maquiavelismo nunca ha dejado de husmear

desde su propia óptica de immanencia.

De este modo tenemos que una de las tendencias más preclaras de la historia del maquiavelismo ha sido pretender descifrar el sentido de la supuesta intencionalidad que Maquiavelo le imprimiera a su obra. Particularmente pensamos que para esta forma de abordar al problema no es necesario aclarar si al Maquiavelo que se tiene en mente es al filósofo de la política, al historiador o al literato. Pues es bastante claro que de quien se habla sea del filósofo de la política. Lo que interesa y al parecer siempre ha interesado es al político y, más específicamente, a un autor quien al escribir *EL PRINCIPE* lo hizo con una supuesta intención la cuál a pesar del tiempo no se ha llegado a aclarar del todo en que consistió ésta. Tal vez ésta nunca fue otra que la misma que él mismo confiesa al escribir este texto que le diera tanta fama: simplemente lograr ocupar un puesto de trabajo al servicio de su entrañable ciudad de Florencia. La primera sospecha que levanta *EL PRINCIPE* de Maquiavelo es que a este texto por fortuna no se le puede considerar dentro de la amplia nube de textos más o menos similares que se escribieron en su época. Textos que tenían en común la visible actitud zalamera y cortesana de servir de “espejos del príncipe”. No olvidemos que la intencionalidad de todos ellos era dar consejos al príncipe. Pero si Maquiavelo quería distanciarse de esta práctica generalizada entre los intelectuales de su tiempo, entonces no queda más que reconocer que al escribir su obra lo que quería era marcar su distanciamiento crítico

como intelectual frente al poder. Participando con ello en el origen de lo que con el tiempo será un nuevo tipo de intelectual. Del mismo tipo de intelectual que al ya no tener las limitantes que tuvo Maquiavelo, querrá asumir como un incuestionable mandato ético el compromiso de dignificar a la política a partir de la necesidad de reformular los principios y fundamentos de la estatalidad sobre nuevas bases políticas.

Pero, si esto no era lo que motiva a Maquiavelo a escribir *EL PRINCIPE*, entonces ¿por qué lo dedica a César Borgia? Suponemos que lo hace así por las razones ya aducidas. La primera de ellas, como se desprende por lo ya dicho, era bastante mundana y simple por cierto: por que necesitaba de un trabajo con cierta urgencia, de un trabajo que fuera, de ser posible, proporcional a sus ambiciones. De un empleo que estaría dispuesto a aceptar así fuera necesario tener que rodar una piedra, tal y como lo confiesa a su amigo Vittori. Al parecer de acuerdo con esto es bastante clara como justificada la intención que tuvo para escribir *EL PRINCIPE* con la premura en como lo hizo. Sin embargo, lo que ha demostrado la historia es que dicha intencionalidad no se agota en su inmediatez. De ahí que no sea en sí esta inmediatez lo que llama la atención sobre la intencionalidad que comprende dicha obra. Como tampoco que podamos sospechar que la intencionalidad de los *DISCORSI* haya sido motivada por el deseo de despejar ciertas “confusiones” sobre la historia de Roma.

LA FILOSOFIA FLORENTINA EN EL JARDIN DE ADAN

"Y, sin embargo, leer una página de los olvidados libros de Pico es como una mirada a uno de esos antiguos sepulcros con que a veces se encuentra el vagabundo por tierras clásicas, con sus viejos ornamentos y accesorios en desuso de un mundo completamente distinto del nuestro, allí todavía vivo".

Walter Peter.

Para la historiografía sobre el Renacimiento italiano la relación entre el Humanismo y la filosofía moderna nunca ha sido del todo ni afortunada ni satisfactoria. Pareciera como si al querer relacionar a la filosofía moderna con el Humanismo florentino, en el fondo a lo único que se llega es encontrar una relación que es más que inconmensurable. Seguramente serán muchas las razones que explicarían o que justificarían el por qué de una relación que a lo largo de los siglos pareciera como si se encontrase accidentada de múltiples formas. O bien, que las filosofías del Humanismo florentino como tales nunca llegaran a tener carta de cabal naturalización; pues todo apunta a comportarnos frente a ellas simplemente a partir de un reconocimiento honorífico. De ahí que sólo se acepten por los complejos sistemas y corrientes filosóficas distintivas de la modernidad como un producto relevante, pero a fin de cuentas

inacabado o simplemente incomprensible y por lo mismo objeto de fácil olvido. Por otro lado, la impresión más generalizada que se ha tenido sobre el Humanismo florentino es que éste nunca fue filosófico en un sentido moderno.

Pero, suponiendo que ese Humanismo encerró una gran vía filosófica, en general sus horizontes de reflexión siempre se le escatimarán en razón de suponer que éstos o bien fueron limitados o fueron sumamente confusos en la medida en que se considera que el Humanismo no se identificó cabalmente ni con la ciencia, ni con la religión como mucho menos con la teología a pesar de que sus dos más relevantes representantes como lo fueron Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, se empeñaron denodadamente por establecer los principios de una nueva metafísica. De una nueva metafísica la cual en cierto modo no pretende romper en modo alguno con la vieja tradición teológica medieval. Es con base a todo esto que lo único que realmente se le reconoce a estas filosofías sea ese indomable como inigualable e irreproducible sincretismo que las caracteriza y define desde siempre.

Para la Modernidad la enorme dificultad que ha tenido y tiene aún para reconocer plenamente al Humanismo como parte de toda su enorme e incuestionable tradición filosófica, de reconocer al Humanismo florentino a partir de sus propias propuestas filosóficas como lo que en esencia ellas son: representaciones concretas, históricas, del mundo, radican en esa especie de imposibilidad que

muestra de no poder o no querer superar sus propios parámetros y esquemas de explicación y reconstrucción histórica. Pues si algo es cierto es que filosofías como fueron las de Pico della la Mirandola, Marsilio Ficino, Poliziano, Pomponazzi e incluso las de Tommaso Campanella y Giordano Bruno, para la Modernidad todas ellas contienen una constante común: la dificultad de ser explicadas y comprendidas a la luz de la razón y de la cientificidad modernas. De ahí por qué se les ve en general como parte un hito ajeno al propio desarrollo histórico de la modernidad. Pues si algo tiene en claro la conciencia histórica de la modernidad es que la valorización filosófica o histórica de dichas filosofías, bien puede ser motivo de nuevos cuestionamientos a los orígenes como a ciertos fundamentos de la Modernidad. Tal vez por esto mismo sea preferible mantenerlas siempre como algo indeterminable e inescrutable, pues se considera que nunca será posible definir o determinar del todo cuál fue el verdadero papel que ellas jugaron en todo el amplio como sinuoso proceso de liberación moderna.

En el caso particular de las filosofías de Giovanni Pico della Mirandola, Conde de la Concordia (1463-1494) y de Marsilio Ficino (1433-1499), indudablemente que la cuestión de la gran dificultad que implica su eventual como pleno reconocimiento es considerablemente mayor. Pues es bastante claro que no basta reconocer --como lo hicieron en su momento sus contemporáneos-- que los individuos pueden, en efecto y de acuerdo a las creencias del tiempo, ser objeto de un desproporcionado privilegio otorgado por la fortuna o por la

providencia. Que pueden ser individuos a quienes por ejemplo la diosa fortuna los ha colmado de dones, habilidades y privilegios, mismos que hicieron que a Mirandola sus contemporáneos lo llamaran "*príncipe de los filósofos*".

Sin lugar a dudas Giovanni Pico della Mirandola fue, en efecto, un personaje con dotes y habilidades poco comunes. Quizá no se exageraría con decir que éstas llegaron a ser en cierto modo extraordinarias considerando la media de su tiempo. Pero en el fondo esto no sería lo importante si tomamos en cuenta que el Renacimiento fue un momento histórico caracterizado por una amplia gama de habilidades extraordinarias entre todos aquellos quienes fueron sus principales protagonistas. No es, pues, casual que tan relevante momento histórico en general sea más reconocido por sus inimitables "*genios*" que por el conjunto de sus propuestas filosóficas que nos heredó y a las cuales al parecer o bien hemos ignorado olímpicamente o hemos preferido prescindir de ellas al considerar que en el fondo éstas no contienen algo verdaderamente relevante. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que en el caso de los grandes artistas del Renacimiento sus dotes y habilidades extraordinarias se sujetaron a solución de un problema concreto en el campo de la técnica o del arte; las habilidades y dotes de Pico della Mirandola estuvieron siempre a disposición de resolver o esclarecer los más recónditos problemas filosóficos de su tiempo y a partir de un doble propósito: 1) establecer los principios de la dignidad humana a partir de la conciencia que el hombre adquiere sobre su propia libertad y sobre el lugar que ocupa el

cosmos y; 2) emprender la búsqueda de un camino que conduzca a superar la eternamente imposibilitada reconciliación de todas las filosofías.

El proyecto filosófico de Giovanni Pico della Mirandola es, en efecto tal y como se puede apreciar, de proporciones mayúsculas. Particularmente porque --habría que reconocerlo así-- él, debido quizá a su lozana juventud fue embargado por un inimitable e inenarrable optimismo. Mismo que contrasta radical y dramáticamente con el férreo como irrefrenable pesimismo de Nicolás Maquiavelo o con los lamentos y sollozos de un Girolamo Savonarola. O, si se prefiere, con los desplantes melancólicos de Ficino o con la inmodificable ironía de Alberti. Y, si quisiéramos agregar algo más a ese desenfrenado optimismo que nada a contracorriente de los tiempos, deberíamos considerar cómo éste quedó intacto debido quizás a que Pico della Mirandola, al ser blanco de los más repudiables odios y celos que movían al ánimo de los florentinos de su época, muere envenenado con una puntualidad tal que su muerte --adornada con los amplios ropajes de la fortuna-- le evita presenciar las inevitables tormentas que caían ya sobre su también entrañable Florencia.

Será así este joven filósofo quien no llegará a vivir el *momento savonaroliano* ni la muerte de su más entrañable amigo. Nos referimos, en efecto, a *il frate* de Ferrara, Girolamo Savonarola. Muerte la cual seguramente hubiera lamentado infinitamente si consideramos que cabe la posibilidad de suponer que Mirandola hubiese sido

seguramente uno de los más acérrimos defensores de Savonarola como del sistema de gobierno que impuso a la ciudad del Arno. Quizá fue esta casual fatalidad la que convierte a Pico della Mirandola en uno de los mitos más atrayentes y fascinantes del Renacimiento italiano. Como fue también esa casualidad la misma que nos negó del privilegio de conocer un pensamiento que indudablemente hubiera sido de mayores dimensiones y de mayor presencia y reconocimiento al interior de las construcciones filosóficas de la Modernidad. Pero especular en este sentido seguramente no tiene aquí ninguna relevancia. Por esto será siempre más conveniente atenernos a lo que él escribió. Es decir, a lo que hemos llegado a conocer de él a través de su obra filosófica. En todo caso en el fondo del asunto lo más seguro es que ese optimismo con el cual Pico se envuelve y se muestra al mundo --aislándose así de las grandes y graves contradicciones de su tiempo-- se hubiera visto empañado considerablemente. Cosa que no necesariamente implica que él hubiese abandonado las directrices que guiaron a su propia filosofía. Filosofía que se encuentra prácticamente toda ella bosquejada en sus famosas 900 tesis.

Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino son, como se sabe ampliamente, los dos más grandes filósofos del Renacimiento italiano. A ellos les corresponde el privilegio de haber tenido que compartir un tiempo y un espacio en el cual la mayor pretensión humana era alcanzar la gloria como una fatal resignación a la que se debe atar la consciencia humana cuando comprende que cualquier vía de trascendencia se encuentra pavimentada por incertidumbres de

todo tipo y calibre. La no cabal aceptación y, por lo mismo, la comprensible resistencia que ha mostrado la Modernidad para otorgarle el certificado de amplio reconocimiento a estas dos filosofías como filosofías que si bien nunca fueron del todo modernas, son filosofías que contribuyeron, indudablemente, a abrir las puertas por las cuales debería transitar la reflexión filosófica moderna, radica en el hecho que ni Pico ni Ficino pudieron jamás romper del todo con los presupuestos que engloba toda noción de transcendencia correspondientes a los sistemas filosóficos medievales.

La dificultad con la cual nos enfrentamos es cómo determinar a estas filosofías que cabalgan a caballo entre dos temporalidades en las que —como corresponde generalmente a una condición histórica con tales características; condición que por propia comodidad preferimos reconocer como transitoria— todo es ambiguo e incierto y en donde el perezoso búho de Minerva no decide levantar su famoso vuelo. Pero el problema no para aquí. Pues la discusión sobre el carácter de esas filosofías no se agota en la forma y modo cómo Mirandola o Ficino -- cada uno por su lado y siguiendo sus propios principios-- hicieron de la trascendencia uno de los motivos más sentidos y vibrantes de sus respectivas concepciones filosóficas. Si no que, al compartir un ethos embriagado por la antigüedad, les dieron a estas un sesgo de proporciones considerables y de grado tal que la Modernidad misma sólo ha querido ver en ellas una simple actitud irracional y las consecuencias de un sincretismo hipotéticamente mal encausado. Al parecer lo que ellos pretendían, en esa loable inquietud por conciliar a

lo antiguo con lo medieval, era mostrar la posibilidad de hacer coincidir dos temporalidades a través de la amplia gama de tradiciones que ellas mismas han generado a lo largo de su trayectoria e influencia histórica.

Pero que tales filosofías se hayan expresado del modo cómo lo hicieron, no quiere decir necesariamente que todo lo que ellas pretendieron decir quede reducido al hecho de esa inevitable pasión que vivieron de querer conciliar, cada una a su modo y con sus propias fuerzas, a Sócrates con Cristo. En cierto modo es bastante cierto lo que señala Ágnes Heller¹: que la cultura del Renacimiento italiano y en especial de la imagen que ella proyecta del hombre hacia la Modernidad, subyace en ese esfuerzo extraordinario por sintetizar las dos más grandes tradiciones culturales del mundo antiguo (la tradición griega y la tradición cristiana) que a través de sus constantes roces y tensiones históricas, contribuyeron a forjar toda la configuración definitiva del Renacimiento italiano. Pero, como tales, dichas tradiciones nunca se agotaron a sí mismas a partir de lo que serían sus dos símbolos más representativos: Sócrates y Cristo.

Efectivamente, el gran reto historiográfico que encierra el Renacimiento radica en su infinita resistencia a toda pretensión de reductibilidad que quiera encapsularlo o bien en una sola imagen, en un sólo símbolo o en un sólo referente dual como lo llega a ser el aquí indicado, esto es, con base en la tensión generada por en el encuentro

¹ Ver Heller, Ágnes. *EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO*. Barcelona. Península. 1980.

y forma de convivencia entre dos culturas sustancialmente disímiles. En el caso particular de las formaciones filosóficas de Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino lo que fácilmente se advierte es una indeterminable predisposición a reformular bajo nuevos principios al cristianismo a partir de determinar el papel que desempeña la figura de Cristo en el orden cósmico por ellos concebido. Al formular en tales términos la pretensión de sus respectivas filosofías, lo que no deja de ser sorprendente es la poca relevancia que a través de ellas le otorgan a quien supuestamente sería la otra gran figura de la antigüedad, figura sobre la cual supuestamente se logra completar todo el gran cuadro de lo que fue la cultura del Renacimiento italiano. Al parecer para Mirandola pero sobre todo para Ficino, la trascendencia de Sócrates es de otras proporciones y, por lo mismo, al mezclar a esta figura con sus respectivas inquietudes filosóficas encontramos que sus resultados son diametralmente opuestos a sus propias inclinaciones y propósitos. Particularmente porque al parecer el viejo filósofo griego no sería en el fondo un verdadero representante de esa concordia que ellos buscaron con gran vehemencia mediante sus respectivas actitudes filosóficas.

Desde nuestro punto de vista el problema no es si ellos conocían o no a Sócrates. Pues es evidente que lo conocían prácticamente del mismo modo en como lo hemos llegado a conocer entre nosotros. Es decir, a través de los escritos de Platón. Cabe señalar aquí un dato de gran importancia; que si de alguna manera sobrevive hasta nuestros días el platonismo, tal y como lo hemos heredado, es gracias al invaluable como excelente trabajo que ellos realizaron al traducir los

textos platónicos así como los de Plotino. En especial, en ese trabajo de traducción siempre debe existir un mayor reconocimiento a todo el extraordinario empeño de Ficino así como también al vivo interés de Lorenzo el Magnífico por el conocimiento del pensamiento griego. Con todo esto no se quiere decir que la filosofía de Pico della Mirandola como la de Marsilio Ficino sean antisocráticas. Por el contrario, fueron filosofías en las que las imborrables huellas de Sócrates se encuentran también profundamente dibujadas. Lo que en todo caso se quiere decir es que ninguno de ellos convierte a Sócrates en el héroe central de sus reflexiones. Cosa que señala hasta que punto se encuentra en estas filosofías un considerable distanciamiento con respecto al conjunto de inquietudes que caracterizaron y determinaron al Humanismo cívico florentino, así como a las más profundas preocupaciones políticas de Nicolás Maquiavelo. De esta forma, lo que se busca a través de estas filosofías no es "educar para la República", como tampoco es reformular desde las nuevas inquietudes políticas que introducen y reclaman los nuevos tiempos a las viejas virtudes perturbadas por los largos siglos de dominación feudal, sino reconducir de nueva cuenta y bajo nuevas propuestas y a partir de un modo específico de reinención de un imaginario de trascendencia, a la vida contemplativa. De este modo lo que debe quedar en claro es que el ideario ético socrático --si es que existe-- por sus propias pretensiones resultaba ser en el fondo una propuesta poco aceptable o que encontrara un incómodo lugar al interior de un cosmos como el que formularon Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino a través de sus respectivas inquietudes y propuestas filosóficas.

Si esto es así, es decir, si estas filosofías no responden a los reclamos, exigencias y necesidades que vislumbró el Humanismo cívico florentino para la regeneración del ser humano a partir de sus propios medios, circunstancias y tradiciones, esto es, mediante la historia, la economía, la política, el Estado moderno, el individualismo así como de la propia reinvención de la sociabilidad, seguramente será necesario reconocer que dichas filosofías sólo merecen verse como una expresión marginal al interior de todo lo que fue el Humanismo cívico florentino. Pero quizá, por otro lado, convendría mejor explorar a dichas filosofías desde otra óptica. Aceptando así que éstas, al igual que sus creadores, representan a un extraño como complejo complemento del Humanismo florentino. En todo caso lo que aquí se podría decir es que el debate sobre el modo de pertenencia como el modo de identidad entre estas filosofías con el Humanismo cívico florentino, sigue abierto y seguirá abierto por un tiempo que seguramente será de nuestra parte muy difícil de determinar.

Pero lo que en el fondo llega a emparentar más a estas filosofías con la gran herencia filosófica medieval, es que tanto Pico della Mirandola como Marsilio Ficino comprendieron cabalmente que la base para una reconceptualización del hombre, es decir, para la formulación de lo que hoy sería para nosotros simplemente una antropología filosófica, recae en esa especie de ansiedad e inclinación inescrutable que expresa el hombre hacia la salvación. Ansiedad que por razones de diversa índole no pueden ser tratadas aquí. Lo que si se puede

advertir es que esta ansiedad se manifiesta con peculiar fuerza a lo largo y ancho de toda la cultura Occidental. De acuerdo a la proporción cómo fueron formulados ciertos principios filosóficos es bastante claro que para estos filósofos del Renacimiento italiano en esencia el paradigma socrático se encontraba demasiado lejos de ser el fundamento de una antropología en la que todo lo hace depender de un principio de salvación, tal como lo sería el planteado por toda la tradición cristiana desde San Agustín hasta nuestros días. En este sentido y por fuera de otra posible consideración sobre este asunto, lo que esencialmente muestran estas filosofías es la enorme capacidad y habilidad que esgrimen para haber establecido las bases y los fundamentos de una nueva antropología filosófica a través de una no menos sugerente como inimitable platonización del cristianismo. De este modo, lo que se advierte es que al interior de la escala del orden cósmico como en la escala del conocimiento por ellos establecida, para ellos la filosofía es un saber que invariablemente se encuentra supeditado a la religión en cuanto que la religión es la única forma del conocimiento que nos señala cual es la verdadera vía hacia la trascendencia. Es decir, hacia Dios.

Si fuera el caso de que estas filosofías se hubiesen limitado exclusivamente a una refundamentación de la filosofía a partir del poderoso influjo neoplatónico que las caracteriza y define, seguramente la forma como éstas se hubiesen llegado a conocer sería solamente como una especie de filosofías tardo-medievales. Sin embargo, lo que concede un determinado interés así como una

profunda inquietud sobre las características de dichas filosofías, es el hecho de que ellas no se limitaron jamás a lograr la pretendida unidad entre dos tradiciones que en esencia deberían de ser irreductibles como lo es la tradición pagana representada por todo el platonismo y la tradición cristiana. Tradición que por cierto no sólo ha hecho de la figura-símbolo de Cristo, el epicentro de prácticamente todo imaginario de salvación que hasta hoy se conoce en Occidente sino que en su admirable obsesión por encontrar un principio de concordia (o de tolerancia como posiblemente es la lectura moderna sobre el problema) magnifican a su inocultable sincretismo al introducir en su orden cósmico así como en su escala del conocimiento otras tradiciones como lo fueron el ocultismo, la Biblia, el hermetismo, la magia, el Kabbalismo e incluso y aunque esto parezca aquí un contrasentido, al propio aristotelismo.

La nota común que distingue a las filosofías de Ficino y de Mirandola es así el enorme desconcierto que provocan al pretender reunir cada una de ellas tantos elementos y tantas fuerzas históricas que resultan ser --de frente al ojo moderno-- aparentemente tan dispares como contradictorias entre sí. No está de más insistir que estas filosofías tienen infinidad de puntos de contacto. Cosa evidentemente cierta. Pero así como mantienen una serie de identidades, cada una de ellas se comprende mejor en la medida en que se relativiza con relación a las inquietudes personales de su creador y en la forma como Ficino o Mirandola influyeron a su propio ethos socio-cultural.

En el caso particular de Giovanni Pico della Mirandola su filosofía se entiende como producto de una interesante experiencia individual en la que cada momento de dicha experiencia adquiere sentido con relación a todo el conjunto de su apasionante sincretismo filosófico. Y, en esencia, todo llega a tener sentido en cuanto que, como ya se anunció anteriormente, para él lo importante es comprender que si bien la filosofía sé práctica como una guerra, la forma en cómo ésta se ha ejercido puede cambiar drásticamente en la medida en que comprendamos que entre las diferentes filosofías no solamente llegan a existir estrechos puntos de relación, sino también y sobre todo *principios de unidad* a partir de los cuales es posible acercarse al verdadero conocimiento del ser.

Con tal concepción y con tal pretensión la filosofía de Mirandola, posiblemente a diferencia de la de Ficino, no comparte la opinión generalizada del Humanismo. Es decir, para el joven Conde si el espíritu de todo filosofar debe ser la búsqueda de la *concordia* o *paz filosófica*, será siempre un rotundo equivoco marginar a filosofías tan importantes como lo llegó a ser para su tiempo el aristotelismo o a las enormes influencias de éste en movimientos de más amplia dimensión como lo fueron el tomismo y toda la escolástica. Efectivamente, lo que se sostenía en esas irrepetibles discusiones filosóficas llevadas a cabo en Florencia y que tenían por escenarios a los bellos jardines de esta ciudad del Arno, eran posturas esencialmente neoplatónicas. Pero lo que sabía bien Mirandola era que en esas discusiones resultaba ser

siempre prácticamente imposible escapar a los efectos embriagantes del neoplatonismo. Cosa que no implicaba para él renunciar al importante conocimiento que adquirió en Padua y en París. Lugares que desempeñaron un vital papel al convertirse en una especie de verdaderas trincheras del aristotelismo y del tomismo. Fueron, si se quiere, Padua como París un fuerte contrapeso a todo el Humanismo florentino. Lo importante aquí es observar como Pico della Mirandola no comparte la crisis del aristotelismo. Pero, que no comparta tal crisis no quiere decir que lo que acepta del aristotelismo sea su lado científico o racional. Insistimos, pues, lo importante para Mirandola será también la salvación, es decir, buscar el modo que el alma vuelva a sus orígenes².

En cierto modo debemos reconocer que frente al aristotelismo la actitud de Mirandola se entiende también como un compromiso mediante el cual al no prescindir de toda la tradición aristotélica, se asume a ésta de un modo peculiar. Es decir, la transporta y la convierte en parte sustancial del orden cósmico por él imaginado. De este forma el aristotelismo en Mirandola se comprende también como parte definitiva para la comprensión de la relación entre el hombre y su divinidad. Reconciliar de esta forma supuestos opuestos es así para

²"si la ciencia aristotélica clásica era racional, ahora va a perder tal carácter. De lo que se trata ahora es de posibilitar la *salvación* del hombre. Porque ahora la salvación, la *sôteria*, será la finalidad por todos buscada. Conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen. O. como dirá Plotino: 'Hay que remontarse de nuevo al Bien al que tiende el Alma' (*anabatéon aûn pálin epi agathôn hou orégetai pâsa psykhê*) (I,6.7)". Alsina Clota, José. *EL NEOPLATONISMO. SINTESIS DEL ESPIRITUALISMO ANTIGUO*. Barcelona. Anthropos. 1989. p. 26.

Pico della Mirandola, lo único que nos posibilita y nos acerca al conocimiento del ser como lo que éste es en esencia: unidad cósmica que comprende en sí todo principio y todo fin.

A pesar del fuerte ingrediente aristotélico que preserva esta filosofía, ésta, al igual que la de Ficino, demuestra hasta qué punto nos resulta difícil afirmar que el Renacimiento italiano implicó también un renacimiento de las ciencias como es lo que tanto se ha hecho suponer. El Renacimiento italiano fue en todo caso un movimiento cultural de gran envergadura como de grandes y considerables efectos históricos. Pero su grandeza fue gracias a que en él se desarrollaron con inimitable maestría y habilidad un conjunto de saberes prácticos, mismos que constituyeron los fuertes andamios para hacer de Florencia una poderosa potencia económica y, si se quiere, una de las principales fuerzas vertebrantes de toda la configuración del capitalismo. Como grandes y hábiles artesanos que fueron y, al igual que sus pares en otras regiones del mundo y en particular del área mediterránea, ellos conocían y desarrollaron considerablemente cierto tipo de saber técnico. Pero que hayan hecho esto así no significa necesariamente que todos y cada uno de ellos así como en la irrepetible estela de artistas italianos de la época, se encontraban hipnotizados por una visión del mundo similar a la que surgirá más tarde. Nos referimos, en efecto, al cartesianismo. Pues en el fondo quizá nada resulte ser más ajeno a la cultura del Renacimiento y nada será más equivocado que pretender equiparar las inquietudes y presupuestos de dicha cultura, que esta imagen del hombre moderno

proyectada por el cartesianismo. Especialmente cuando éste es inequívocamente lo definitivo y propio al prototipo del hombre burgués moderno.

Para la reconstrucción histórica del Renacimiento italiano, la ciudad de Florencia nunca ha dejado de ser el mejor referente que se tiene a la mano para demostrar hasta qué punto las filosofías del Renacimiento fueron prisioneras del influjo neoplatónico. Por esto a estas filosofías sólo se les llega a comprender como la expresión de un afanoso misticismo que nunca supo evitar los misterios oníricos que encierra el platonismo. Por otro lado y en contraparte a todo lo que representó dicho influjo, la ciudad de Padua no deja de ser reconocida como un lugar marginal en el cual la filosofía nunca alcanza los templos que conquista el platonismo debido a que el aristotelismo invariablemente fue visto, no como algo superado o que en definitiva se debatía en una profunda crisis; sino como algo más frío en relación directa al tipo de práctica que inspira dicha filosofía. De este modo es hasta cierto punto natural que para filosofías como fueron las de Ficino y la de Mirandola, Platón es el filósofo que más se acerca a su pretendida inquietud de convertir a la filosofía en una especie de propedéutica teológica. Es decir, en un saber que al interior de la jerarquía del conocimiento por ellos establecida se encuentra en un grado inferior y supeditada siempre a la teología. En este sentido para ellos la filosofía no puede ser otra cosa más que una vía del conocimiento que, como ya se ha dicho con antelación, nos aproxima al conocimiento del ser y de la trascendencia. Por ser esto así, es

decir, por ser la filosofía un saber dependiente de la teología, en modo alguno ella puede ser reflejo del conocimiento verdadero del ser, sino, como ya de ha dicho, en todo caso es un medio, quizás el más adecuado, para el conocimiento verdadero del ser. No debe quedar la menor duda que tanto para Mirandola como para Ficino, la filosofía es, invariablemente, un tipo de saber secundario y como tal subsidiario de la teología.

Lo que evidentemente resulta ser una paradoja en la filosofía de Mirandola es la impresionante erudición histórica que subyace a todo lo largo de su reflexión filosófica. Pero conviene aclarar que él, a diferencia de los humanistas florentinos, dispone, efectivamente, de una admirable memoria histórica. Sin embargo, el hecho de que Mirandola haya sido privilegiado con tan admirable memoria, no es indicio para querer encontrar a través de ésta una interpretación sobre la historia. Pues como lo señala Eugenio Garin, a Pico della Mirandola sólo le interesaba el recurso de la memoria para defender sus propios puntos de vista. Es esta peculiar erudición lo que lleva a concluir que es en verdad una tarea poco atrayente pretender relacionar la filosofía del joven Conde con las más vibrantes inquietudes y presupuestos de todo el Humanismo cívico florentino.

Ahora bien, ¿qué es lo que en todo caso es posible detectar de las filosofía de Ficino y Mirandola? Sin duda alguna lo que se puede detectar sobre este punto, es decir, sobre la cuestión de la historia, es un *uso* muy particular de ella. Lo que hicieron ellos con la historia es

tal vez lo mismo que en múltiples casos han hecho de ella los filósofos: simplemente dotar de ciertos contenidos a determinados hechos o pasajes de la historia. Pero nunca, insistimos, se comprometieron a hacer una lectura de ella como mucho menos intentaron mínimamente escudriñar los misterios de su supuesto sentido. Si se quiere decir las cosas con otro tono, para ellos el dispositivo histórico o memoria histórica que está a su alcance sólo les interesa por motivos indudablemente individuales; y nunca como un espacio de reflexión que ahondara en el proceso de secularización del mundo moderno. En otras palabras, lo que dejan ver estas filosofías es que esa memoria se reduce a un uso a través del cual en ella se expresan una serie de fuerzas sincréticas. De fuerzas que ponen de nueva cuenta al orden del día ciertos valores y ciertas tradiciones supuestamente sepultadas.

Aceptando que dichas filosofías hayan constituido parte sustantiva del proyecto Humanista, importa mucho aquí plantear ciertos puntos de vista a partir de los cuales sería posible explicar el modo concreto de relación entre esas filosofías con el Humanismo florentino. Si entendemos al Humanismo como algo genérico, la aceptación de tales filosofías como un componente sustancial y como fuerza generadora de dicho movimiento, quedaría libre de toda duda. Pero si se reduce nuestra noción de Humanismo, necesariamente el problema se complica. Desde nuestro punto de vista la única posibilidad que se tiene para escapar de este embrollo es mediante la aceptación de que esas filosofías jamás pretendieron ser reductibles al caso florentino o italiano. Al parecer lo que ellas pretendían es

establecer un conjunto de principios universales a través de los cuales fuera posible reformular la imagen del hombre; y para que en referencia a dichos principios fuera posible determinar: 1) los términos del conjunto de relaciones que contrae consigo mismo; 2) el lugar que ocupa en el universo; 3) la forma de relación con su divinidad, y; 4) a su propio imaginario de trascendencia. Imaginario en el cual ahora el amor adquiere un sentido totalmente diverso en la medida en que éste se convierte en la expresión exacta de lo que tanto Pico como Ficino sostienen con respecto de la beatitud. El amor así es para ellos la clave para el conocimiento de Dios y, por lo tanto, la recompensa más alta a la que debe aspirar todo ser humano. Esto es, a lo que de acuerdo con ellos debe aspirar todo ser humano es a la contemplación eterna de Dios.

Desde este punto de vista lo único que podría quedar en claro es que este Humanismo sólo merece ser comprendido como un Humanismo filosófico³. Como un Humanismo universalizante y genérico que busca establecer un nuevo fundamento de trascendencia sobre la base de una distinción neta entre el individualismo y la individualidad. Es decir, entre el individualismo entendido como la base de un principio de identidad entre el "yo" y la comunidad. Y la individualidad comprendida como aislamiento en aras de una supuesta búsqueda de la trascendencia. Pero, por fuera de todo lo que llegue a implicar esta diferenciación sobre el Humanismo, lo que en todo caso

³ Cf. Barone, Giuseppe. *L'UMANESIMO FILOSOFICO DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA*. Milán-Roma. Gastaldi. 1949.

queda bastante claro es que en el tipo de Humanismo que proyectaron Mirandola y Ficino, se asume una actitud en la que es posible hablar de todo menos de la necesidad de establecer una reforma ya sea de la Iglesia, del Estado o de la sociedad.

En cuanto que todo apunta a tener que referirnos a una antropología filosófica en la que sólo es posible hablar de ella en términos abstractos, no tenemos de nuestra parte ningún reparo en aceptar –tal y como lo establece Eugenio Garin– que la *ORACION (DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE)* que es por cierto el escrito más célebre de Giovanni Pico della Mirandola, constituye, en efecto, el *MANIFIESTO* del Renacimiento. Podemos agregar que esta consideración de Garin es por demás bastante limitada. Pues dicho escrito del Conde della Mirandola bien pudo haberse adoptado como el Manifiesto del hombre moderno. O, si se prefiere, como el Manifiesto de la Modernidad. En cuanto que en dicho escrito su autor coloca al hombre en el “*JARDIN DE ADAN*”. Es decir, aquí en la tierra.

El problema no es si a la *ORACION* se le reconoce o no como un Manifiesto de gran trascendencia. Sino por qué –y ya por fuera de toda retórica sobre el reconocimiento y valor de tal escrito– los humanistas en general nunca se sintieron identificados con dicho Manifiesto. A grado tal ocurrió esto que lo que se encuentra es que ellos nunca hicieron propios los presupuestos de los que parte este famoso escrito de Mirandola. Como, por otra parte y de igual modo, el hombre moderno tampoco parece que se haya preocupado mucho del

contenido de esa *ORACION*, a pesar que en ella se encuentran ya en cierto sentido el viejo ideal cartesiano de ver al hombre como "amo y señor de la naturaleza". Es decir, como ese milagro al que se refiere Pico della Mirandola en la *ORACION*. Pero ya por fuera de la suerte que ha tenido ese Manifiesto, lo verdaderamente importante es entender que a través de él se percibe un proyecto de regeneración (¿salvación?) del género humano. Un proyecto en el que todo depende, insistimos, de la *reinención* de la idea de trascendencia, a partir de lo que refleja esta idea en la filosofía de Pico: la más acabada y más aguda expresión de su sincretismo filosófico.

Lo que a todas luces queda bastante claro sobre la valorización histórica que se le da a esta filosofía, es que el supuesto sentido que encierra como filosofía moderna radica en el hecho de haber planteado a una radical preocupación por devolver al hombre su dignidad. La *dignitas hominis* es así el centro en el que gravita toda esta filosofía. Por ser esto así entonces no se tiene la más mínima oposición a reconocer a esta filosofía como una filosofía la cual -- independientemente de los elementos que recoge de la tradición oculta-- justo por poner en el centro de ella al hombre hace recaer toda la fuerza de su modernidad en la cuestión de la libertad. No reconocer esto así es tanto como insistir en invalidar la importancia que tiene toda la meditación filosófica del Renacimiento sobre el problema de la libertad humana. Pues si algo entienden las filosofías del Renacimiento, es que resulta imposible pretender hablar de la dignidad del hombre por fuera del más mínimo reconocimiento de su libertad.

No dudamos que la forma cómo Pico establece los criterios para una nueva refundamentación filosófica de la relación entre el hombre y su Dios, haya implicado en el fondo una verdadera revolución teológica cuyos ecos se hicieron sentir mucho más allá de la Reforma Protestante.

Desde otro punto de vista es claro —como bien lo comenta Ernst Cassirer⁴— que el único criterio interpretativo que se tiene a la mano para explicar la unidad sistemática que subyace en las filosofías del Renacimiento, es considerar que en esencia todas ellas participan también de la problemática cusana⁵. Al ser esto así no es posible negar que dichas filosofía fueron en esencia fundamentalmente el resultado de una profunda reflexión teológica que supo poner el acento en lo que fueron las tres grandes cuestiones que todas y cada una de ellas pretendía resolver: el concepto de Dios el problema de la libertad y la inevitable cuestión de la inmortalidad.

Sin embargo, no por el hecho de disponer de un referente interpretativo sobre el sentido de la hipotética unidad sistemática que subyace en toda la filosofía del Renacimiento, debemos suponer que todas esas filosofías compartían la misma inclinación a establecer lo que pareciera ser una inevitable como necesaria restitución o reforma del cristianismo (*christianismi restituito*). Ya que filosofías como lo fueron las que se desarrollaron bajo un ethos cultural evidentemente

⁴ Ver Cassirer, Ernst. *INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO*. Florencia. La Nuova Italia. 1977.

pagano como era el que se vivió en Florencia, el cristianismo en general y a pesar del caudal de eventos heréticos que ahí se presentaron o de los llamados a la humildad del franciscanismo o de los desplantes de ira de Savonarola, estas filosofías supieron establecer sus propias fronteras con respecto a cualquier inclinación que las quisiera convertir en parte de una especie de cristianismo militante o confesional. Y justo por establecer en este sentido sus propias demarcaciones como tales, esas filosofías, y en particular las de Ficino y Mirandola, no fueron ajenas a hacer de la contemplación una virtud o, si se prefiere, una cuestión moral. Pero no por haber pretendido esto pudieron evitar caer bajo la inevitable sospecha de herejía. En especial lo que las hacía merecedoras de tal sospecha, era el fuerte ingrediente pagano que las caracteriza desde siempre. Pero que esto haya sido de tal modo, no implica que las ideas o preocupaciones que tanto Pico como Ficino mantenían, no lleguen a ser enlazadas con el heretismo renacentista o con los movimientos de Reforma protestante que se gestaron en Europa durante el Barroco.

Sin lugar a dudas lo que mejor define al Renacimiento como una cultura de inevitables como imprescindibles tintes paganos es la irrefrenable pasión con la cual el hombre del Renacimiento pretendía escrutar su propio destino. Pero que este hombre no haya podido reprimir su inclinación por conocer y determinar a la fortuna a través de diferentes medios, incluyendo entre todos estos a la magia, la astrología, no es indicio alguno para suponer que dicho hombre era

⁵ Ver *ibidem*

prisionero de una desmesura tal que resulta prácticamente imposible pretender encontrar en él algún mínimo referente de racionalidad. Ya anteriormente nos hemos referido al hecho “dramático” de que la idea que se recoge del hombre del Renacimiento sobre sí mismo, es la de encontrarse lacerado por todos lados. Tal laceración responde así a una imagen en la cual todas las fuerzas tanto divinas como astrales parecen estar dispuestas a evitar que el hombre conquiste su propia dignidad, es decir, su libertad o esencia a través de la imprescindible necesidad de dominar a su propio destino. La revolución cultural del Renacimiento es así un hito histórico en el que lo que se llega a encontrar en primera instancia es un irrenunciable deseo del hombre por liberarse de toda fuerza divina o astral que lo subyuga. Una revolución que participa del deseo de arrancarse el hombre de su mente y de una vez por todas la idea de encontrarse sometido a la inexorable fatalidad de los cielos. De sentirse prisionero de los cuerpos celestes. Es a partir de este deseo que el ideal de una *renovatio* encuentra, por vez primera en la filosofía de Mirandola, el reclamo de un valor absoluto en el hombre. Es decir, de un reclamo entendido de la única forma y medio a través del cual el hombre puede realizar los fines correspondientes a su esencia humana.

Es sobre la base de tal reclamo que a través de esa cultura se dimensiona una iniciativa encaminada a establecer los términos de una radical ruptura tanto con la magia como con la astrología. De esta forma no quedaría más que reconocer que una filosofía como lo fue la que construyó Pico della Mirandola participa viva y militantemente a

favor de toda una censura de lo fantástico como de ciertos modos de expresión de lo imaginario. En especial con todas aquellas formas de lo imaginario que tengan que ver con cuestiones mágico-animistas. Pero, que Mirandola haya sido uno de los más radicales exponentes de la reacción antiastrológica llevada a cabo durante el Renacimiento italiano, no lo inhibe a reconocer y a definir que el hombre —justo por su extraordinaria habilidad camaleónica que lo caracteriza— es un verdadero mago (o científico de acuerdo a la traducción que haríamos hoy de esta idea de Mirandola). Es decir, para Mirandola el hombre es un ser que debido a la posición privilegiada que ocupa en el orden cósmico como *cupula mundis*, puede hacer de la naturaleza (o libro de Dios o *JARDIN DE ADAN*), lo que él quiera a partir de la forma, modo y grado en cómo llegue a conocerla. Como es también un ser a quien le corresponde erigirse en “amo y señor de la naturaleza”. O, si se prefiere, en la viva encarnación del mito de Prometeo.

Lo que a Pico le interesa es llegar a establecer tanto los medios como los fundamentos para el conocimiento de la verdad, es decir, de la esencia divina. Su discusión con los astrólogos es así una discusión que sólo tiene relevancia en cuanto la proximidad en que se coloca de frente a la ciencia moderna. Es decir, en la medida en que esta filosofía es un intento de invalidar desde sus propios presupuestos, los fundamentos sobre los cuales se fundamenta la astrología con respecto a las leyes de la naturaleza. De este modo su discusión no puede pasar desapercibida; ya que su reacción en contra de los astrólogos (incluyendo entre estos al propio Tolomeo como a Bacon)

implica cuestionar el *modo* en cómo a través del conocimiento se expresan determinados niveles de experiencia que participan en la formulación y construcción de las visiones y prácticas mágicas⁶. De acuerdo con esto último, tal vez resulte necesario señalar que Pico establece una distinción tajante en la magia al dividirla en magia negra y magia blanca (o magia *naturalis* o verdadera). Es este último modo de la magia lo que a él le interesa y la que en definitiva lo acerca más en la ubicua tradición filosófica y científica de la modernidad. Lo que más lo acerca a una concepción moderna sobre el sistema de la naturaleza y le abre las puertas a la censura de lo imaginario.

Sin embargo, que Pico haya pretendido establecer las demarcaciones distintivas entre los modos y estilos de la magia, no resulta del todo suficiente para suponer que su filosofía haya podido romper con todo aquello que no deja de ser una extraña ósmosis entre lo real y lo fantástico. Es sobre la base de dicha mezcla, es decir, de la combinación entre lo real y lo fantástico, que la cultura del Renacimiento se mueve con gran vigor y dinamismo. Y por citar solo un ejemplo, basta recordar que Venus no fue solamente una deidad que ejercía su irresistible seducción entre los artistas del Renacimiento. Pues filósofos como Pico también se dejaron envolver

⁶Con respecto a la cuestión de la magia en el Renacimiento, ver en especial: Varios, *MAGIA E SCIENZA NELLA CIVILTÀ UMANISTICA*: Bolonia. Il Mulino. 1976. Ver también: Pico della Mirandola, Giovanni. *DISPUTATIONES ADVERSAS ASTROLOGIAN DIVINATRICEN*. Florencia. Vallecchi. 1946.

por sus encantos⁷. Pero volviendo a la cuestión astrológica por lo hasta aquí dicho, es indudable que para esta filosofía la magia en su sentido negativo es algo problemático para el conocimiento verdadero de las cosas o de los entes. Es, por decirlo en otros términos, un obstáculo epistemológico que nos aleja de lo que de acuerdo con Mirandola y con Ficino, sería en esencia el verdadero propósito de cualquier inquietud por investigar la naturaleza: la búsqueda de Dios⁸. Por otro lado, no podemos dudar ya que para el Renacimiento la cuestión astrológica constituyó todo un debate de grandes proporciones y el cual no deja de provocar entre nosotros la necesidad de seguirlo incluso de acuerdo cómo éste fue enfrentado en particular por Giovanni Pico della Mirandola. Lo realizado por Mirandola fue, si se quiere, una labor extraordinaria. Y fue esta labor lo que le permitió no dudar de su filiación a esa entrañable pasión humanista del amor hacia el texto. Mirandola no desconoce así el valor que tiene para el conocimiento la crítica filosófica con relación al amor al texto.

Mirandola, al igual que Ficino, fue sin duda alguna también un extraordinario lector de textos antiguos. Pero, a diferencia de Ficino, quizás su labor como traductor fue menos significativa. Pues es claro que Pico sentía una especial inclinación de abreviar en otras fuentes; mismas que le servirán para la construcción de todo el complejo andamiaje de su filosofía. Su inocultable preferencia por la Kabbala y el

⁷ Con respecto a dicha influencia de la diosa Venus en el ambiente florentino, ver particularmente: More, Thomas. *THE PLANETS WITHIN. MARSILIO FICINO'S ASTROLOGICAL PSYCHOLOGY*. Londres-Toronto. Associated University Press.

hermetismo, influyó considerablemente para ver en él siempre a un filósofo que no supo demarcar los límites de su propia erudición. Sin embargo, tal vez no sea esto lo más importante de su filosofía. Es decir, no creemos que el propósito de combinar tradiciones tan aparentemente ajenas entre sí como lo es el ocultismo, el hermetismo o el kabbalismo obedezca a la firme idea de ejercer desmesuradamente el esoterismo al interior de la reflexión filosófica. Como mucho menos pensamos que lo que tuvo en mente Mirandola era desconcertar a sus futuros lectores a través de los juegos sincréticos que refleja su filosofía como una filosofía que no pretende negar a todo la gran herencia cognitiva que se encuentra a su disposición.

Sin duda alguna la forma cómo Pico enfrentó a la serie de textos antiguos que influyeron en la construcción de su obra, responde a su propia inquietud por comprender que lo que en el fondo refleja el contenido de dichos textos es también una imagen del mundo. Es decir, una representación de la realidad en la cual los presupuestos filosóficos o prácticos que contienen son equivocados o acertados en cuanto nos aproximan o alejan del conocimiento verdadero de las cosas así como del conocimiento sobre la unidad y orden del cosmos. Si quisiéramos reconocer a esta filosofía en términos modernos, habría que aceptar en principio que la empresa del Conde della Mirandola se expresa como la inquietud por establecer los principios y fundamentos para una concordia filosófica (*PAX PHILOSOPHARUM*). Pero, en

⁸ "la investigación de la naturaleza era una búsqueda de Dios". Debus, Allen. *EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN EL RENACIMIENTO*. México. F.C.E. 1986. p. 41.

esencia: ¿cuál podría ser para este filósofo el sentido de llegar a esto, es decir, a una concordia filosófica? Ningún otro más que el de dignificar a la filosofía misma. De este modo Pico, y en otro sentido Ficino, se sienten preocupados por los derroteros de la filosofía. Es decir, por la forma cómo la filosofía ha llegado a alcanzar niveles tales que la convierte a toda ella en simple subjetividad o en mero desplante retórico. Lo que en sí quiere Mirandola es que la filosofía deje de ser la "desgracia de nuestro tiempo". Es en esto en lo que se resume todo su extenso alegato filosófico en contra de Hermolao Bárbaro⁹, como es en esto en lo que se resume también su invaluable pretensión por llegar a establecer su ambicionada concordia entre los filósofos.

A lo que se opone Mirandola es a seguir un tipo de racionalidad la cual --de acuerdo a los cánones del humanismo-- se puede expresar de la mejor forma, es decir, que se encuentra perfectamente bien escrita pero tal vez no bien argumentada o alejada de toda referencia con el mundo real. Es esta seria preocupación por la dignificación de la filosofía, lo que nos lleva a verlo como un filósofo embriagado por las aguas de su propia erudición, pero también y sobre todo como un tipo de filósofo quien, seguro de sí y bajo el entendido platónico de que la filosofía es tensión dialéctica, no teme despertar las más incómodas disputas.

⁹ Pico della Mirandola. "CARTA A HERMOLAO BARBARO". En *DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE*. Madrid. Nacional. 1984.

Ahora bien, lo que indudablemente constituye el centro de la admiración hacia esta filosofía, radica en la forma cómo a través de ella se determina al hombre como una criatura privilegiada. Pero si el hombre fuera sólo eso, es decir, criatura privilegiada, ¿tendría entonces algún sentido plantear la necesidad de su dignificación? Sería esto un contra sentido en cuanto que, por el hecho de encontrarse este ser colocado bajo tal condición de privilegio con respecto a todas las demás criaturas del universo, la dimensión de su propia libertad no tendría en sí más límite que el que la relaciona con su creador. Como tal, esto es, como ser creado, su naturaleza se encuentra dotada de espíritu libre.

La relación hombre-naturaleza constituye en sí un nexo indisoluble e inalterable en cuanto que su modo de relación se encuentra determinado por el acto mismo de la creación. Pero es un modo de relación en el cual al encontrarse el hombre en contra de la naturaleza, su fin será dominarla. De aquí se desprende la importancia que tiene para esta filosofía el conocimiento de la naturaleza como lo que ésta es: la suma de todos los entes. Y de ahí también por qué los desplantes de su invaluable erudición se comprenden mejor en cuanto que a través de esta filosofía nos es posible entender cuál era el ideal del hombre que subyace en toda la cultura del Renacimiento. Ideal que para el caso de dicha filosofía éste adquiere toda su dimensión al momento en que Giovanni Pico della Mirandola —a lo largo de su *ORACION*— define al hombre como un *microcosmos*. El definir el tales términos al hombre, lo que hace Mirandola es simplemente colocarlo

en el centro del *JARDIN DE ADAN*¹⁰. Por fuera de cualquier supuesta implicación que contenga la idea de *microcosmos* como la noción más dramática del Renacimiento, lo verdaderamente importante para Mirandola es que al ser colocado el hombre en la octava esfera, esto es, en la tierra, su misión no es convertir a la tierra en el reino de Circe; sino en el medio a través del cual se pueda efectuar la propia *celebración del hombre*. De hecho, con esta idea de MICROCOSMOS lo que invariablemente ha pretendido y ha buscado afanosamente la modernidad es esto: materializar dicha *celebración del hombre*.

La determinación del hombre como *microcosmos* es quizás por múltiples razones una de las ideas más trascendentes y revolucionarias de todo lo que fue y quiso ser la cultura del Renacimiento. En esta imagen, la de *microcosmos*, encontramos en sí sintetizado todo aquello con lo cual el Renacimiento quiso romper. Empezando, lógicamente, por esa imagen en la cual el hombre, como ya se ha mencionado anteriormente, se encuentra lacerado por todos lados, tanto por las fuerzas astrales como por los inconmensurables caprichos divinos. Sin embargo, así como la idea de *microcosmos* es una noción revolucionaria, ella encierra también, por otro lado, un contenido dramático en cuanto que la pretendida búsqueda de la dignidad humana es, como tal vez ya se comentó, una revolución

¹⁰"La criatura humana --dice José Luis Romero-- dejó de ser pensada como una abstracción para ser vista como una realidad de carne y hueso, como un *microcosmos* realmente anhelante de explayar su personalidad dual, como un individuo que se realiza en el mundo terreno. La nueva imagen del hombre fue también un derivado de la experiencia". Romero, José Luis. *MAQUIAVELO HISTORIADOR*. Buenos Aires. Signos. 1970. p. 14.

teológica consistente ésta en establecer sobre nuevos fundamentos la relación Hombre-Dios. La nota dramática que contiene esta idea del hombre radica en que a través de ella se muestra al hombre cuáles son propios límites en cuanto ser creado y finito.

Con su noción de *microcosmos* es bastante claro que Pico participa también desde su filosofía en esa inquietante pasión que tuvo el hombre del Renacimiento hacia esa sed de conquista de gloria e inmortalidad. La cuestión aquí no es por qué el hombre como criatura que contiene alma y cuerpo tiende a preocuparse por la muerte, si entendemos que la muerte, en relación a lo que establece esta filosofía, lo que implica es la privación del ser. Sino por qué el hombre deba --a través de la vida contemplativa, esto es, del conocimiento filosófico-- nutrir su alma para estar de este modo en posición más cercana a su creador.

Es claro que para Mirandola el conocimiento de los entes o conocimiento del mundo natural, es siempre un conocimiento que nos acerca al conocimiento del ser, esto es, de Dios. El afán de inmortalidad en el hombre es así para él reflejo de un deseo por encontrar a restablecer el sentido de la unidad fracturada o perturbada por el pecado. A través del *HEPTAPLUS* entendemos que lo que el hombre llega a conocer son los orígenes del cosmos a través de la creación¹¹. Como llegamos a entender también el por qué el hombre fue colocado en el centro mismo del universo como un ser privilegiado.

¹¹ Ver Pico della Mirandola. *HEPTAPLUS*. Florencia. Vallecchi. 1942.

Convirtiéndose así --tal vez debido a la presencia del pecado-- en el actor de un drama de proporciones cósmicas, en la medida en que este ser lo único que tiene ante sí es la aspiración a superar su propia condición humana mediante el perfeccionamiento de su propio ser. Si esto es así, entonces el problema de la libertad humana comprende también el problema ético de la elección en cuanto que --de acuerdo con Pico della Mirandola-- somos nosotros quienes decidimos --a través de nuestros actos-- si preferimos participar del mundo divino (*angélico*) o de un mundo inferior al nuestro. Desde este punto de vista es claro que para esta filosofía el fin de la existencia individual depende también del eterno juego del premio y del castigo. Juego en el que al parecer cualquier posible solución de inmanencia que pueda contener dicha filosofía, simplemente sería algo ajeno a ella.

Pero a Pico en verdad estas cuestiones no parecen preocuparle ni interesarle. Para él lo verdaderamente importante es que el hombre como ese Adán de la creación que es, se encuentre justo colocado en medio del Jardín de la creación, con el sólo fin de reencontrarse y reconciliarse con su divinidad. Lo que le preocupa a Mirandola es entonces el fin del hombre. Su destino entendido como la realización de un movimiento en el que principio y fin constituyen en sí una misma unidad.

En este Jardín adánico, como un orden que fue jerarquizado desde el momento de la creación, el fin del hombre no es realizar ni emprender una teodicea ni tampoco desplazar a Dios del centro del

Universo. Es claro que Mirandola no tuvo en mente jamás tal cosa. Lo que constituye la ubicuidad de toda su filosofía como lo que ella es: un platonismo cristianizante, que compite en los mismos términos con la de Marsilio Ficino, esto es, en la inquietud por realizar la síntesis entre el cristianismo y el platonismo; un platonismo al que se le incrustan los agudos colores del ocultismo, radicó en que su cristología permite comprender que para él sólo Cristo puede ocupar el verdadero centro del universo. La reivindicación de esta filosofía por el cristianismo es comprensible no sólo porque las propias inclinaciones de Pico lo llevaron a convertirse --al igual que su amigo Girolamo Savonarola-- en un sacerdote dominico, sino que en el fondo esta filosofía lo que quiere es insistir en el hecho evidentemente cuestionable para nosotros como para toda la Modernidad: que el verdadero filósofo es el filósofo cristiano. En esto último es en lo que concluye su discusión en torno a la necesidad de dignificar tanto a la filosofía como de establecer las bases para una concordia o paz filosófica.

La filosofía del Renacimiento y en especial las filosofías de Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola se expresaron, como bien sabemos y como se ha insistido aquí, como las más sensibles inquietudes de renovación de la filosofía platónica¹². Siendo lo esencial a dicha renovación sujetar al platonismo a los intereses del cristianismo. Cosa que no debe extrañar sobre todo si se quiere comprender a fondo el por qué estas filosofías pretendieron reducir

¹²Cf. Kristeller, P.O. *IL PENSIERO FILOSOFICO DI MARSILIO FICINO*. Florencia. Sansoni. 1953.

todo, es decir, al ocultismo, al kabbalismo, al hermetismo, al aristotelismo, etc., a un mismo interés, esto es, a un deseo de develación de la verdad cristiana. Es sobre la base de dicho interés que todo ese saber nunca dejó de ser un "método" como un "instrumento" para la interpretación de la verdad cristiana. De este modo, todo ese saber se comprendía como vías diversas que participan también del deseo de lograr la tan buscada unidad con Dios. Así, si algún sentido tiene el sincretismo por ellos ejercitado, éste consiste en que en su conjunto todo ese saber culto y oculto servía para hacer de la filosofía una especie de propedéutica teológica o vía para el conocimiento verdadero de Dios. Pero cabe mencionar que a pesar de que esto haya sido así, lo verdaderamente importante para la modernidad es el hecho que a pesar de que el hombre pueda llegar a disfrutar cabalmente de los medios y recursos que están a su disposición en dicho Jardín adánico, éste, en vez de realizar la posibilidad de su fusión con su divinidad, prefiere seguir siendo ese ser faústico. Un ser que, si bien como lo señala Pico della Mirandola concibe la idea del pecado porque ésta se encuentra en su memoria, al parecer sus preocupaciones para lograr su inmortalidad le son cada vez más ajenas.

CONCLUSIONES

La mayor dificultad metodológica que en una reconstrucción histórica que pretenda determinar un conjunto de aspectos relevantes de un proceso histórico-social de gran complejidad como le es el Renacimiento italiano, parte de la exigencia de romper una visión de la historia sobre dicho proceso en la que al parecer sus temporalidades jamás se entrecruzan. Y, si esto llega a ocurrir siempre es de forma circunstancial o relativa a la temporalidad que se privilegie en el discurso histórico sobre el Renacimiento italiano. En general, las narraciones históricas sobre este proceso histórico no demuestran ningún interés por afrontar a esta dificultad. Y tal vez es mejor pues siempre resultara más conveniente decir cualquier cosa sobre un personaje, un texto o de una temporalidad del Renacimiento italiano, dejando fuera al contexto histórico-social del que forma parte esa personalidad, ese texto o dicha temporalidad.

Sin duda alguna es quizás en Nicolás Maquiavelo así como su célebre PRINCIPE quien se ha convertido en el ejemplo de lo que aquí se quiere decir. Esto es, pensamos que en gran parte la amplia reproducción de los lugares comunes del maquiavelismo, obedece al hecho cuestionable de la descontextualización de la que es objeto esta filosofía política. Pero, una descontextualización como esta es la misma que se presenta en otros casos como lo son: el de Miguel Angel, Leonardo da Vinci,

Ficino, Savonarola, César Borgia, los condottieri o en la infinidad de obras de arte creadas a lo largo y ancho de todo el Renacimiento italiano. Con esto no necesariamente se quiere decir que una obra de arte, una personalidad, una temporalidad o un acontecimiento no muestran una determinada autonomía para los efectos de su reconstrucción histórica. Pues, efectivamente, éstos también son explicados históricamente prescindiendo de su contexto.

La cuestión que debíamos resolver era encontrar un elemento vertebrante que nos permitiera reunir en un mismo horizonte a personalidades y problemas aparentemente tan disímiles como lo fueron Savonarola, Maquiavelo, Ficino y Mirandola. La revalorización que aquí hacemos del Humanismo florentino fue la que nos permitió lograr resolver un problema metodológico el cual suele ser visto como irresoluble. Lo que nos interesó desde un principio fue analizar cómo dichas personalidades se expresaron frente a todo lo que para ellos significó dicho Humanismo. Como también, por otro lado, frente a todo un ethos socio-cultural que llevó a Florencia a ser la síntesis de una temporalidad que no deja de lanzar múltiples interrogantes de interés historiográfico.

Tal vez sea importante comentar por qué determinamos estructurar esta tesis del modo en cómo la presentamos. Desde que iniciamos una serie de estudios e investigaciones sobre el

Renacimiento, nos percatamos del hecho de que la cuestión metodológica de la que aquí se ha hablado siempre se presentaría de un modo u otro. Desde ese entonces, no dudamos en adoptar al ensayo como un método de exposición que permite, hasta cierto punto, agilizar ciertas cosas sin tener que romper necesariamente con la problemática de fondo que se aborda. Por esto, los capítulos de la presente tesis se han expuesto como si cada uno de ellos conservara una determinada autonomía. Pero la cual nunca pensamos que ésta fuera de tales proporciones que rompa o altere la unidad de lo que consideramos que es un aspecto fundamental de toda la problemática sobre el Renacimiento: la cuestión del Humanismo florentino.

Algo que es importante decir aquí es que esta investigación no fue realizada en los términos en que se proyectó originalmente. De hecho esta investigación era parte de algo evidentemente más ambicioso. Sin embargo, tuve que reconocer que realizarla tal y como se pensó originalmente, era algo que requería tanto de un lapso de tiempo como de una disponibilidad y dedicación mayor. Es por esta considerable razón que prácticamente me vi limitado al estudio del legado filosófico-político de Nicolás Maquiavelo. Dejando así para otros tiempos y en razón de que continuaré en su momento efectuando estudios sobre la filosofía y la política en el Renacimiento, mis investigaciones sobre Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Francesco Guicciardini, Girolamo Savonarola, Miguel Angel, Alberti, etc., etc.

Sin duda alguna en esta tesis la parte más importante es haber podido establecer las bases para una reconceptualización del Humanismo, a partir de la importancia que éste adquirió al calor de las inquietudes y actitudes cívicas que proyectó el ethos socio-cultural florentino durante el Renacimiento italiano. Por otra parte y con relación a dicho Humanismo, ha sido posible establecer a éste como el punto vertebrante de todo lo que fue la cultura del Renacimiento y para establecer las relaciones y puntos de desacuerdo, relación o conflicto que sostuvieron Maquiavelo, Savonarola, Ficino y Mirandola con todo lo que representó el Humanismo cívico florentino.

Con respecto a la serie de temáticas que giran en torno a la filosofía política de Nicolás Maquiavelo debo decir que mi interés se centro en puntos muy específicos y quizás poco tratados al interior de lo que constituye la enorme tradición maquiaveliana de la Modernidad. De este modo mi inquietud era analizar un lado del maquiavelismo en relación tanto de la complejidad que comprende tanto la condición de todo ese contradictorio ambiente político como de todo el impresionante ethos socio-cultural que forjó lo que para muchos constituye el elemento inescrutable del Renacimiento italiano. Por esto nunca se pensó analizar a esta filosofía política por fuera de ciertas formas en como se desplegaron tanto la mentalidad como los diversos y encontrados modos del desbordante imaginario renacentista. Pensamos así

que esto era más que suficiente para hablar de un pensamiento político al cual y a pesar del tiempo no pudimos evitar considerarlo como indomesticable. Pues Maquiavelo y el maquiavelismo seguirán siendo, sin duda alguna, parte de la forma y modo en como comprendamos y practiquemos a la política. Siendo esto así, cabe decir que lo que nos interesó de esta obra era verla de frente a su contexto y, en especial, con relación al Humanismo florentino. Por esta razón nunca quisimos concentrarnos en uno de sus textos. En particular, porque pensamos que aún nos resta mucho que decir sobre esta filosofía. Sobre todo en estos tiempos en los que al parecer de nueva cuenta se ha abierto el debate del maquiavelismo con motivo no sólo de cumplirse un centenario más de su inmortal *PRINCIPE*, sino principalmente de que la Modernidad no encuentre como superar una visión de la política en la que al parecer todo parte de él.

Pero de igual modo pensamos que queda mucho que decir también sobre Girolamo Savonarola, Marsilio Ficino o sobre Pico della Mirandola. En parte tenemos que reconocer que lo aquí expuesto es aún poco y limitado. Son solamente nuestras primeras aproximaciones a una serie de problemáticas que esperamos lleguen a ser con el tiempo estudios más profundos sobre estas y otras personalidades que fueron determinantes en el desenvolvimiento de todo lo representado por el Renacimiento italiano.

Estoy seguro que para cierta tradición explorar un universo mental así como las formas del imaginario que proyectó esta cultura nunca ha sido del todo plenamente aceptable. Sin embargo, lo que aquí se ha querido demostrar es que —sin compartir necesariamente todo lo que es y significó la tradición oculta en la configuración del Renacimiento y sin compartir tampoco todo lo que es el cristianismo— es necesario, para una mejor comprensión del fenómeno renacentista, tener que abordar estos universos mentales e imaginarios que en modo alguno dejan de ser considerados como exóticos e inconmensurables para todo lo que ha sido hasta hoy la racionalidad moderna.

Entendemos que un trabajo de reconstrucción histórica como éste es que la comprensión de significantes histórico-culturales que en apariencia nada o poco tienen que ver con nuestra racionalidad pasan, necesariamente, por la superación de ciertos prejuicios que forman parte de la tradición cognitiva ilustrada y científica. Nuestra problematización del Renacimiento depende también de un deseo por descifrar y comprender esos lados "oscuros" a los que la conciencia moderna prefiere negar, marginar, ignorar o evitar. Renunciando con ello a la inevitable obligación y compromiso que asume al tener que dar una explicación moderna, es decir, plenamente secularizada, sobre todo ese conjunto de mitos y fantasías que constituyen, como decimos, ese universo mental e imaginario desplegado bajo la cultura del Renacimiento italiano.

Si tomamos como ejemplo de lo aquí dicho solamente el caso de la FORTUNA o al problema de la astrología en el Renacimiento, necesariamente se tiene que concluir que para un individuo que vivió bajo un ethos socio-cultural como lo fue el del Renacimiento italiano, era más que natural que los caprichos de la fortuna o de los astros formaran parte de las cosas de este mundo. La llamada reacción antiastrológica pero también la titánica empresa de Maquiavelo por demostrar la necesidad que tiene la acción política de arrancarse a esa voluble deidad, sin duda alguna significa colocar al hombre bajo una condición totalmente diferente. Es decir, con esto se habla ya de la necesidad de tener que referirnos a la realidad en términos totalmente modernos. Y en esto consiste, desde nuestro punto de vista, la gran aventura histórica del Renacimiento italiano.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- Allen, Michael J.B. *ICASTES: MARSILIO FICINO'S INTERPRETATION OF PLATO'S SOPHIST. (FIVE STUDIS AND CRITICAL WITH TRASLATION)*. Berkeley. University of California Press. 1984.
- Aristóteles. *EL PROBLEMA DE GENIO Y MELANCOLIA. PROBLEMA XXX*. Prólogo de Jackie Pigneaud: Barcelona. Quaderms Crema. 1996.
- Batkin, Leonid. *GLI UMANISTI ITALIANI. STILE DI VITA E PENSIERO*. Bari. Laterza. 1990.
- Burckhardt, Jacob. *LA CULTURA DEL RENCIMIENTO EN ITALIA*. Madrid. Edaf. 1996.
- Cassirer, Ernst. *INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO*. Florencia. Sansoni. 1984.
- Ciliberto, Michele. *IL RINASCIMENTO.. STORIA DI UN DIBATTITO*. Florencia. La Nuova Italia. 1975.
- Collins, Ardis B. *THE SECULAR IS SACRED. PLATONISM AND THOMISM IN MARSILIO FICINO'S PLATONIC THEOLOGY*. Washington. Martinus Nijhoff/ The Hague. 1974.
- Couliano, Ioan. *EROS E MAGIA NEL RINASCIMENTO. LA CONGIUNZIONE ASTROLOGICA DEL 1494*. Milán. Mondadori. 1987.
- Craven, William. *PICO DELLA MIRANDOLA. UN CASO STORIOGRAFICO*. Bolonia. Il Mulino. 1984.
- De Lubac, Henri. *L'ALBA INCOMPIUTA DEL RINASCIMENTO. PICO DELLA MIRANDOLA*. Milán. Jaca Book. 1977.
- Doti, Ugo. *PETRARCA E LA SCOPERTA DELLA COSCIENZA MODERNA*. Milán. Jaca Book. 1978.
- Federico II de Prusia. *ANTIMAQUIAVELO O REFUTACION DEL PRINCIPE*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1995.
- Ficino, Marsilio. *SOBRE EL FUROR DIVINO Y OTROS TEXTOS*. Barcelona. Anthropos. 1993.
- *TEOLOGIA PLATONICA*. Bolonia. Zanichelli. 1965.
- *DE AMORE. COMENTARIO A "EL BANQUETE DE PLATON"*. Madrid. Tecnos. 1989.

- *DE VITA*. Padova. Edizioni Biblioteca dell'Immagine. 1991.
- *TEOLOGIA PLATONICA*. Bologna. Zanichelli. 1965. Dos vols.
- *THE LETTERS OF MARSILIO FICINO*. Londres. Shephard- Walwyn. 1978. 2 vols.
- *COMENTARIO AL BANQUETE DE PLATON*. Mendoza, Arg. Universidad Nacional del Cuyo. 1969.
- Garin, Eugenio. *RITRATTO DI MARSILIO FICINO. En varios. IL QUATTROCENTO*. Florencia. Sansoni. 1954.
- *GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA*. Parma. Paolo Toschi. 1963.
- *GIROLAMO SAVONAROLA*. En varios.. Florencia. Sansoni. 1954.
- Guccione, Eugenio. *GIROLAMO SAVONAROLA NEL PENSIERO POLITICO SOCIALE DI CATTOLICI ITALIANI TRA IL XIX E XX SECOLO*. Palermo. Atti dell'Accademia di Scienza e Arti di Palermo. 1978.
- Hele, John. *LA CIVILTÀ DEL RINASCIMENTO IN EUROPA. 145-1620*. Milán. Mondadori. 1994.
- Kristeller, Paul Oskar. *LA TRADIZIONE CLASSICA NEL PENSIERO DEL RINASCIMENTO*. Florencia. Sansoni. 1987.
- *IL PENSIERO FILOSOFICO DI MARSILIO FICINO*. Florencia. Sansoni. 1953.
- *CONCETTI RINASCIMENTALI DELL'UOMO E ALTRI SAGGI*. Florencia. La Nuova Italia. 1978.
- Löwith, Karl. *EL SENTIDO DE LA HISTORIA. IMPLICACIONES TEOLOGICAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA*. Madrid. Aguilar. 1956.
- Macek, Josef. *MACHIAVELLI E IL MACHIAVELLISMO*. Florencia. La Nuova Italia. 1980.
- Maquiavelo. Nicolás. *TUTTE LE OPERE*. Florencia . Sansoni. 1989.
- Misciatelli, Piero. *SAVONAROLA*. Milán. Alpes. 1929.
- Moore, Thomas. *THE PLANETS WITHIN. MARSILIO FICINO'S ASTROLOGICAL PSYCOLOGY*. Londres-Toronto. Associated University Press.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE*. Madrid. Nacional. 1984.
- *DISPUTATIOIONES ADVERSAS ASTROLOGIAM DIVINATRICEM*. Florencia. Vallecchi. 1942.
- *DE HOMINIS DIGNITATE. HEPTAPLUS. DE ENTE ET UNO*. Florencia. Vallecchi. 1942.
- *ANTOLOGIA*. Milán. Virgilio. 1973.

Ridolfi, Roberto. *VITA DI GIROLAMO SAVONAROLA*. Roma. Angelo Belardeti. 1952. 2 vols.

Rocca, Paolo. *GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA NEI SUI RAPPORTI DI AMICIZIA CON GIROLAMO SAVONAROLA*. Ferrara. Università di Ferrara. 1964.

Santi R., Antonio. *LA "GLORIA" NEL PENSIERO DI MACHIAVELLI*. Ravenna. Longo. S.f.

Scaltri, Giacinto. *L'ULTIMO SAVONAROLA. ESAMENE GIURIDICO-TEOLOGICO DEL CARTEGGIO (BREVI E LETTERE) INTERCORSI TRA PAPA ALESSANDRO VII E IL FRATE GIROLAMO SAVONAROLA*. Turin. Paoline. 1977.

Seznec, Jean. *LOS DIOSES DE LA ANTIGÜEDAD EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO*. Madrid. Taurus. 1987.

Tenenti, Alberto. *IL SENSO DELLA MORTE E L'AMORE DELLA VITA NEL RINASCIMENTO*. Turin. Einaudi. 1987.

Varios. *ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE SU IL PENSIERO POLITICO DI MACHIAVELLI E LA SUA FORTUNA NEL MONDO*. Florencia. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. 1969.

— *LA CRISI DEGLI ORDENAMENTI COMUNALI E LE ORIGINE DELL STATO NEL RINASCIMENTO*. Bologna. Il Mulino. 1979.

— *MARSILIO FICINO E IL RETORNO DI PLATONE. STUDI E DOCUMENTI*. Florencia. Olschki. 1986. Dos vols.

— *IL RINASCIMENTO. INTERPRETAZIONI E PROBLEMI*. Bari. Laterza. 1979.

— *(LE INTERPRETAZIONI DEL PENSIERO DI GIOVANNI PICO) L'OPERA E IL PENSIERO DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA NELLA STORIA DELL'UMANESIMO*. Convegno Internazionale (Mirandola: 15-18 di sep. 1963). Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Florencia. 1965. Dos vols.

— *STUDI SAVONAROLIANI*. Parte Terza. Ferrara. Atti e Memorie. Nuova serie. Vol. VII. Diputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. 1952.

— *MACHIAVELLI NEL CENTENARIO DELLA SUA NASCITA*. Bologna. Massimiliano Boni. 1973.

— *MACHIAVELLI AND REPUBLICANISM*. Cambridge. Cambridge University Press. 1990.

Weisi, Goerg. *L'IDEALE EROICO DEL RINASCIMENTO E LE SUE PROMESSE UMANISTICHE*. Nápoles. Edizione Scientifiche Italiane. 1961.

Westein, Donald. *SAVONAROLA E FIRENZE. PROFEZIA E PATRIOTISMO NEL RINASCIMENTO*. Bologna. Il Mulino. 1976.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Albertoni, A. Ettore. *HISTORIA DE LAS DOCTRINAS POLITICAS EN ITALIA*. México. F.C.E. 1986.

Alsina, Clota, José. *EL PLATONISMO. SISTESIS DEL ESPIRITUALISMO ANTIGUO*. Barcelona. Anthropos. 1989.

Antal, Frederick. *EL MUNDO FLORENTINO Y SU AMBIENTE SOCIAL. LA REPUBLICA BURGUESA ANTERIOR A COSME DE MEDICIS: SIGLOS XIV-XV*. Madrid. Alianza. 1989.

Aron, Raymond. "MACHIAVELLI ET MARX". En *Revista De Homini*. Italia. 1972. No. 41.

Aristóteles. *LA POLITICA*. Madrid. Alba. 1989.

Arteaga Nava, Elisur. *LA CONSTITUCION MEXICANA COMENTADA POR MAQUIAVELO*. México. Siglo XXI-UAM-A. 1987.

Barincou, Edmond. *MAQUIAVELO*. Barcelona. Salvat. 1986.

Baron, Hans. *EN BUSCA DEL HUMANISMO CIVICO FLORENTINO. ENSAYOS SOBRE EL CAMBIO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL AL MODERNO*. México. F.C.E. 1993.

Bausi, Francesco. *I 'DISCORSI' DI NICCOLÒ MACHIAVELLI. GENESI E STRUTTURE*. Florencia. Sansoni. 1985.

Beltrán, Antonio. *REVOLUCION CIENTIFICA, RENACIMIENTO E HISTORIA DE LA CIENCIA*. Madrid. Siglo XXI. 1995.

Berlin, Isaiah. "LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO". En *CONTRA LA CORRIENTE. ENSAYOS SOBRE HISTORIA DE LAS IDEAS*. México. F.C.E. 1986. pp. 85-143.

Bertoni, Italo. *SOLITUDINE ED ESEMPLARITÀ. SAGGIO SULLA STRUTTURA ETICO-RELIGIOSA DELL'UOMO BURGHESE*. Milán. Marzatori. 1970.

Bobbio, Norberto. *LA TEORIA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO*. México. F.C.E. 1987.

Bouthoul, Gastón. *LAS MENTALIDADES*. Barcelona. Oikos-tau. 1970

Brion, Marcel. *MAQUIAVELO*. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1977.

Braudel, Fernand. *IL SECONDO RINASCIMENTO. DUE SECOLI E TRE ITALIE*. Turín. Einaudi. 1986.

Bredenkamp, Horst. *BOTICELLI. LA PRIMAVERA. FLORENCIA COMO JARDIN DE VENUS*. México. Siglo XXI. 1995.

Brion, Marcel. *MAQUIAVELO*. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1977.

Brunello, Bruno. *MACHIAVELLI E IL PENSIERO POLITICO DEL RINASCIMENTO*. Bolonia. Riccardo Patron. 1964.

Buchheim, Hans. "*OBSERVACIONES SOBRE "IL PRINCIPE" DE MAQUIAVELO, I. REGLA Y MODELO. II. SOBRE LA INTERPRETACION DE LOS CAPITULOS XV Y XVIII*". En *POLITICA Y PODER*. Barcelona. Alfa. 1985. pp. 55-85.

Bullock, Alan. *LA TRADICION HUMANISTA EN OCCIDENTE*. Madrid. Alianza. 1989.

Burdach, Konrad. *RIFORMA RINASCIMENTO UMANESISMO. DUE DISERTAZIONI SUI FUNDAMENTI DELLA CULTURA DELL'ARTE DELLAPAROLE MODERNE*. Florencia. Sansoni. 1986.

Burke, Peter. *IL RINASCIMENTO*. Bolonia. Il Mulino. 1990.

---- *EL RENACIMIENTO*. Barcelona., Crítica. 1993.

Cantimeori, Delio. *HUMANISMO Y RELIGIONES EN EL RENACIMIENTO*. Barcelona. Península. 1984.

Castellan, Angel. *ITALIA Y FLORENCIA EN LA HISTORIOGRAFIA DEL RENACIMIENTO*. Buenos Aires. Tekné. 1986.

Cassirer, Ernst. *EL MITO DEL ESTADO*. México. F.C.E. 1974.

---- *DALL'UMANESIMO ALL'ILLUMINISMO*. Florencia. La Nuova Italia. 1967.

Cicerón, Marco Tulio. *SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSES*. España. Sarpe. 1984.

Cicerón y Séneca. *TRATADOS MORALES*. U.S.A. Grolier Jakson. 1974.

Ciliberto, Michele. *IL RINASCIMENTO. STORIA DI UN DIBATTITO*. Florencia. La Nuova Italia. 1975. Cloulas, Ivan. *LORENZO EL MAGNIFICO*. Argentina. Vergara. 1996.

Cohn, Norman. *EN POS DEL MILENIO. REVOLUCIONARIOS MILENARISTAS Y ANARQUISTAS MISTICOS DE LA EDAD MEDIA*. Madrid. Alianza. 1983.

Cole, Bruce. *ITALIAN ART. 1250-1550. THE RELATION OF RENAISSANCE ART TO LIFE AND SOCIETY*. New York. Harper & Row, Publishers. 1987.

- Conte, Pietro. *L'ERRORE LOGICO DEL MACHIAVELLI*. Roma. Paoline. 1956.
- Chabod, Federico. *ESCRITOS SOBRE MAQUIAVELO*. México. F.C.E. 1984.
 ---- *ESCRITOS SOBRE EL RENACIMIENTO*. México. F.C.E. 1990.
 ---- *LA IDEA DE NACION*. México. F.C.E. 1987.
- Checa Cremades, Fernando. *CARLOS V Y LA IMAGEN DEL HEROE EN EL RENACIMIENTO*. Madrid. Taurus. 1987.
- Chevallier, Jean-Jacques. "EL PRINCIPE DE MAQUIAVELO". En *LOS GRANDES TEXTOS POLITICOS. DESDE MAQUIAVELO A NUESTROS DIAS*. Madrid. Aguilar. 1962. pp. 3-36.
- Dante, Alighieri. *TRATADO DE LA LENGUA VULGAR*. México. SEP. 1986.
- Debus, Allen G. *EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN EL RENACIMIENTO*. México. F.C.E. 1986.
- De Grazia, Sebastian. *MAQUIAVELO EN EL INFIERNO*. Colombia. Norma. 1994. Ed. ital. *MACHIAVELLI ALL'INFERNO*. Bari. Laterza. 1990
- Dotti, Ugo. *PETRARCA E LA SCOPERTA DELLA COSCIENZA MODERNA*. Milán. Feltrinelli. 1978.
 — *NICCOLÒ MACHIAVELLI E LA FENOMENOLOGIA DEL POTERE*. Milán. Faltrinelli. 1979.
- Dubretón, J. Lucas. *LA EDAD DE ORO DEL RENACIMIENTO ITALIANO*. México. Herrero. 1965.
- Garin, Eugenio. *MEDIOEVO Y RENACIMIENTO. ESTUDIOS E INVESTIGACIONES*. Madrid. Taurus. 1986.
 ---- *EL RENACIMIENTO ITALIANO*. Barcelona. Ariel. 1986.
 ---- *LA EDUCACION EN EUROPA 1400-1600*. Barcelona. Crítica. 1987.
 ---- *LA REVOLUCION CULTURAL DEL RENACIMIENTO*. Barcelona. Crítica. 1981.
 ---- *EL ZODIACO DE LA VIDA. LA POLEMICA ASTROLOGICA DEL TRESCIENTOS AL QUINIENTOS*. Barcelona. Península. 1981.
 ---- *LA FILOSOFIA COMO SAPERE STORICO. CON UN SAGGIO AUTOBIOGRAFICO*. Bari. Laterza. 1990.
 ---- et al. *EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO*. Madrid. Alianza. 1990.
- Gilbert, Felix. *MACHIAVELLI. E LA VITA CULTURALE DEL DUO TEMPO*. Bolonia. Il Mulino. 1964.
 — *MACHIAVELLO E GUICCIARDINI. PENSIERO POLITICO E STORIOGRAFICO A FIRENZE NEL CINQUECENTO*. Turin Einaudi. 1970.

Goldtwaite, Richard. *LA COSTRUZIONE DELLA FIRENZE RINASCIMENTALE. UNA STORIA ECONOMICO SOCIALE*. Bologna. Il Mulino. 1984.

Gramsci, Antonio. *CUADERNOS DE LA CARCEL I. NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO*. México. Juan Pablos. 1975. Granada, Miguel Angel. *MAQUIAVELO*. Barcelona. Barcanova. 1981. — *COSMOLOGIA, RELIGION Y POLITICA EN EL RENACIMIENTO. FICINO, SAVONAROLA, POMPONAZZI, MAQUIAVELO*. Barcelona. Anthropos. 1988.

Grassi, Ernesto. *LA FILOSOFIA DEL HUMANISMO. PREEMINENCIA DE LA PALABRA*. Barcelona. Anthropos. 1993.

Heller, Agnes. *EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO*. Barcelona. Península. 1980.

Hers, Jacques. *CARNAVALES Y FIESTAS DE LOCOS*. Barcelona. Península. 1988.

Horkheimer, Max. *GLI INIZI DELLA FILOSOFIA BORGHESE DELLA STORIA. DA MACHIAVELLI A HEGEL*. Turín. Einaudi. 1978.

Huerga, Alvaro. *SAVONAROLA. REFORMADOR Y PROFETA*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1978.

Huizinga, Johan. *EL CONCEPTO DE LA HISTORIA*. México. F.C.E. 1980.

Horkheimer, Max. *GLI INIZI DELLA FILOSOFIA BORGHESE DELLA STORIA. DA MACHIAVELLI A HEGEL*. Turín. Einaudi. 1978.

Janni, Ettore. *MACHIAVELLI*. Milán. Dall'Oglio. 1989.

Jeambar, Denis y Roucaute, Yves. *ELOGIO DE LA TRACION. SOBRE EL ARTE DE GOBERNAR POR MEDIO DE LA NEGACION*. Barcelona. Gedisa. 1990.

Joly, Maurice. *DIALOGOS EN EL INFIERNO ENTRE MAQUIAVELO Y MOSTESQUIEU*. México. Muchnik. 1974.

Kofler, Leo. *CONTRIBUCION A LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD BURGUESA*. Buenos Aires. Amorrortu. 1974.

Koselleck, Reinhart. *FUTURO PASADO. PARA UNA SEMANTICA DE LOS TIEMPOS HISTORICOS*. Barcelona. Paidós. 1993.

Kristeller, Paul Oskar. *LA TRADIZIONE CLASSICA NEL PENSIERO DEL RINASCIMENTO*. Florencia. Sansoni. 1987.

---- *OCHO FILOSOFOS DEL RENACIMIENTO ITALIANO*. México. F.C.E. 1974.

---- *EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES*. México. F.C.E. 1982.

Kubovy, Michael. *PSICOLOGIA DE LA PERSPECTIVA Y EL ARTE DEL RENACIMIENTO*. Madrid. Trotta. 1996.

Lagerkvist, Pär. "EL ENANO". En *BARRABAS Y OTROS RELATOS*. Barcelona. Orbis. 1982.

Larivaille, Paul. *LA ITALIA DE MAQUIAVELO*. España. Temas de Hoy. 1990.

Le Goff, Jacques. *EL ORDEN DE LA MEMORIA. EL TIEMPO COMO IMAGINARIO*. Barcelona. Paidós. 1991.

---- *PENSAR LA HISTORIA. MODERNIDAD, PRESENTE, PROGRESO*. Barcelona. Paidós. 1991.

Mansfield, Harvey C. *MAQUIAVELO Y LOS PRINCIPIOS DE LA POLITICA MODERNA. UN ESTUDIO DE LOS DISCURSOS SOBRE TITO LIVIO*. México. F.C.E. 1986.

Maquiavelo, Nicolás. *EL PRINCIPE*. Madrid. Alba. 1996.

---- *DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DECADA DE TITO LIVIO*. Madrid. Alianza, 1987.

---- *DEL ARTE DE LA GUERRA*. México. Gernica. 1994.

---- *CARTAS PRIVADAS*. Buenos Aires. EUDEBA. 1979.

---- *EPISTOLARIO. 1512.1527*. México. F.C.E. 1990.

---- *LA MANDRAGORA*. México. Fontamara. 1995.

---- *OBRAS POLITICAS*. La Habana. Ciencias Sociales. 1971.

Marcel, Brion. *MAQUIAVELO*. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1977.

Mastrángelo, Stella. *ACERCA DE LA BIBLIOGRAFIA DE NICOLAS MAQUIAVELO EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MEXICO*. México. UNAM. 1990. Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones bibliográficas. 4.

Matucci, Andrea. *MAQUIAVELLI NELLA STORIOGRAFIA FIORENTINA. PER LA STORIA DI UN GENERE LITTERARIO*. Florencia. Olschki. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni di "Rinascimento" XIV. 1991.

Meinecke, Friederich. *L'IDEA DELLA RAGION DI STATO NELLA STORIA MODERNA*. Florencia. Sansoni. 1970.

Merleau-Ponty, Maurice. "NOTA SOBRE MAQUIAVELO". En *SIGNOS*. Barcelona. Seix-Barral. 1973.

Mignolo, Walter. *THE DARKER SIDE OF THE RENAISSANCE. LITERACY, TERRITORIALITY & COLONIZATION*. USA. University of Michigan Press. 1997.

Namer, Gérard. *MAQUIAVELO Y LOS ORIGENES DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO*. Barcelona. Península. 1980. Orcástegui, Carmen y Sarasa, Esteban. *LA HISTORIA EN LA EDAD MEDIA*. Madrid. Cátedra. 1991.

Orozco, José Luis. *LA INTELIGENCIA DEL PODER (NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO POLITICO ITALIANO)*. México. UAM-X. 1988.

Panofsky, Irvin. *IDEA. CONTRIBUCION A LA HISTORIA DEL ARTE*. Marid. Cátedra. 1989.

Pater, Walter. *EL RENACIMIENTO*. Barcelomna. Icaria. 1982.

Pocock, J.G.A. *TEH MACHIAVELLIAN MOMENT. FLORENTINE POLITICAL THOUGHT AND THE ATALNTIC REPUBLICAN TRADITION*. U.S.A. Princenton Universiy Press. 1975. Procacci, Giuliano. *MACHIAVELLI NELLA CULTURA EUROPEA DELL'ETA MODERNA*. Bari. Laterza. 1995.

Raimondi, Ezio. *POLITICA E COMMEDIA. DAL BAROALDO AL MACHIAVELLI*. Bologna. IL Mulino. 1972.

Rei, Darío. *LA REVOLUCION CIENTIFICA.CIENCIA Y SOCIEDAD ENTRE LOS SIGLOS XV Y XVI*. Barcelona. Icaria. 1978.

Renard, Jorge. *HISTORIA DEL TRABAJO EN FLORENCIA*. Argentina. Heliasta. 1980.

Rico, Francisco. *EL SUEÑO DEL HUMANISMO. DE PETRARCA A ERASMO*. Madrid. Alianza. 1993.

Romero, José Luis. *MAQUIAVELO HISTORIADOR*. Buenos Aires. Signos 1970.

Rossi, Annunziata. *EL RELATO DEL RENACIMIENTO ITALIANO*. México. UNAM. 1996.

Ruggiero, Gido de. *RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA*. Roma-Bari. Laterza. 1977. Dos vols.

Russo, Luigi. *MACHIAVELLI*. Bari. Laterza. 1983.

San Agustín. *CONFESIONES*. España. Sarpe. 1983.

Santoni Rugiu, Antonio. *NOSTALGIA DEL MAESTRO ARTESANO*. México. UNAM-CESU-PORRUA. 1994.

Sasso, Gennaro. *NICCOLÒ MACHIAVELLI. STORIA DEL SUO PENSIERO POLITICO*. Bologna. Il Mulino. 1980.

Skinner, Quintin. *LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLITICO MODERNO. I. EL RENACIMIENTO. II LA REFORMA*. México. F.C.E. 1985.

---- *MAQUIAVELO*. Madrid. Alianza. 1984.

Stadelmann, Rudolf. *IL DECLINO DEL MEDIOEVO. UNA CRISI DI VALORI*. Bolonia. Il Mulino. 1978.

Strauss, Leo. "NICOLAS MAQUIAVELO (1469-1527)". en *HISTORIA DE LA FILOSOFIA POLITICA*. México. F.C.E. 1993. pp. 286-304.

---- *PENSIERI SU MACHIAVELLI*. Milán. Giuffrè. 1970.

---- Summers, David. *EL JUICIO DE LA SENSIBILIDAD. RENACIMIENTO, NATURALISMO Y EMERGENCIA DE LA ESTETICA*. Madrid. Tecnos. 1987.

Spirito, Ugo. *MACHAVELLI E GUICCIARDINI*. Roma. Leonardo. 1945.

Symonds, J.A. *EL RENACIMIENTO EN ITALIA*. México. F.C.E. 1987. 2 vols.

Tenenti, Alberto. "CIVILTÀ' E CIVILTÀ IN MACHIAVELLI". En *IL PENSIERO POLITICO*. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociale. Florencia. Olschki. Año IV. No. 2. 1971. 161-174.

---- *CREDENZE, IDEOLOGIE, LIBERTINISMI TRA MEDIEVO ED ETÀ MODERNA*. Bolonia. Il Mulino. 1978.

Todorov, Tzvetan. *LAS MORALES DE LA HISTORIA*. Barcelona. Paidós. 1991.

Turró, Salvio. *DESCARTES. DEL HERMETISMO A LA NUEVA CIENCIA*. Barcelona. Anthropos. 1985.

---- *MENTALIDADES OCULTAS Y CIENTIFICAS EN EL RENACIMIENTO*. Madrid. LIANZA. 1990.

---- *IL PENSIERO POLITICO*. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociale. Florencia. Olschki. Año II. No. 3. 1969. Pp. 329-596.

---- *VARIA MAQUIAVELICA*. México. UAEM. 1997. (en prensa). Jorge Velázquez Delgado (comp.).

--- *HUMANISMO Y RENACIMIENTO*. Revista Iztapalapa. México. UAM-I. NO. 41. 1998. Jorge Velázquez Delgado (comp.).

---- *MAGIA E SCIENZA NELLA CIVILTÀ UMANISTICA*. Bolonia. Il Mulino. 1976.

--- *NUESTROS GRIEGOS Y SUS MODERNOS. ESTRATEGIAS CONTEMPORANEAS DE APROPIACION DE LA ANTIGÜEDAD*. Buenos Aires. 1994.

---- *HUMANISMO Y RENACIMIENTO*. Madrid. Alianza. 1986.

--- *MONOGRAFIAS HISTORICAS. DE LA HISTORIA DEL MUNDO MODERNA*. Edición española de "THE CAMBRIGE MODERN HISTORY". T. I. Barcelona. Sopena. s.f.

Velasco Gómez, Antonio. *TEORIA POLITICA: FILOSOFIA E HISTORIA ¿ANACRONICOS O ANTICUARIOS?* México. UNAM. 1995. ---- "*MAQUIAVELO Y TOCQUEVILLE: DOS PERSPECTIVAS EN LA CIENCIA POLITICA*". en Varios. *ENSAYOS FILOSOFICOS. CUADERNOS DE INVESTIGACION*. México. UNAM-ENEP. 1991.

---- y Karp, Lian. "*EL PRINCIPE DE NICOLAS MAQUIAVELO*". en *CUADERNOS DE INVESTIGACION*. México. UNAM-ENEP. 1983.

Velázquez Delgado, Jorge. *¿QUÉ ES EL RENACIMIENTO ITALIANO? CUATRO TESIS PARA SU INTERPRETACION HISTORICA: BURCKHARDT-HUIZINGA-GENTILE-GRAMSCI*. México. UNAM. FFyL. Tesis de Maestría. 1993.

---- *¿QUÉ ES EL RENACIMIENTO ITALIANO? LA IDEA DE RENACIMIENTO EN LA CONCIENCIA HISTORICA D ELA MODERNIDAD*. México. UAM. (en prensa).

Villani, Pasquale. *MAQUIAVELO. SU VIDA Y SU TIEMPO*. Barcelona. Gadesa. 1973.

Wolin, Sheldom S. "*MAQUIAVELO: ACTIVIDAD POLITICA Y ECONOMIA DE LA VIOLENCIA*". en *POLITICA Y PERPECTIVA. CONTINUIDAD Y CAMBIO EN EL PENSAMIENTO POLITICO OCCIDENTAL*. Argentina. Amorrortu. 1993. pp. 210-256.

Zamitz Gamboa, Héctor. "*LOS PRINCIPIOS DDE LA POLITICA EN EL PENSAMIENTO DE NICOLAS MAQUIAVELO*". México. UNAM-FCPyC. 1996. Tesis.