

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma De México



La transformación de los paradigmas políticos y de la filosofía política antigua a la moderna. Tres clásicos del pensamiento filosófico-político: Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSÉ GERARDO VALERO CANO.

TUTORA: DRA. CORINA DE YTURBE CALVO

México. Distrito Federal. 2012



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.

Gracias:

A Isabel, porque todo es por ti, por ser la alegría de mis ojos.

A Noemí, por tu amor, por tu paciencia, por ser mi incondicional apoyo, mi refugio.

A mi madre, por sostenerme siempre, siempre, siempre.

A Carola, porque todos los hijos somos tus hijos.

A mi padre, *in memoriam*.

A mi familia.

A la Dra. Corina Yturbe, por la enorme paciencia en el desacuerdo y el cuidado filosófico de su lectura.

A Antonio Marino y a los compañeros del seminario de Filosofía Política en la FES Acatlán.

εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὔ: εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

Aristóteles. Ética Nicomaquea 1098a

Omni quippe regno desirabilis debet esse tranquillitas in qua et populi proficiunt, et utilitas gentium custoditur. Hec est enim bonarum arcium decora mater. Hec mortalium genus reparabili successione multiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quesisse sentitur. Cassiodorus in prima suarum epistolarum hac serie iam premissa, tranquillitatis seu pacis civilium regiminum comoditates et fructus expressit, ut per hos tanquam optimos, humanum optimum, cius vite scilicet sufficienciam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest, ad pacem abendam invicem, et hinc tranquillitatem voluntates hominum excitaret.

Marsilio de Padua. Defensor Pacis. D.I 5-8

Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità.

(...)Nasce da questo una disputa: s'elli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Rispondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua. Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. (...)E li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere li uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non abbandona mai.

Nicolaus Maclavellus. Il Principe. XV, XVII

La transformación de los paradigmas políticos y de la filosofía política antigua a la moderna. Tres clásicos del pensamiento filosófico-político: Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo.

Introducción.

El trabajo que presento responde a mis esfuerzos por comprender filosóficamente la política contemporánea, es decir, por resolver las preguntas acerca de la justicia y la dirección de la vida política occidental actual. Sin embargo, sorprenderá al lector no hallar en sus páginas reflexiones filosóficas sobre los problemas de nuestros días. La razón es doble. Una, que considero como la pregunta fundamental de la filosofía política aquella sobre la mejor manera de vivir en comunidad, sobre el mejor régimen político, sus posibilidades y límites; la segunda es que un camino para entender la actualidad política, sus principios, pretensiones y crisis, puede iniciar, no como es usual, a través de los filósofos modernos, sino con el pensamiento premoderno a partir del cual se gestó. Me refiero, estrictamente, al de Nicolás Maquiavelo. Sin embargo, en el afán de comprender el giro copernicano con que el florentino concibió a la modernidad, consideré que no sería factible comprenderla siendo ya educado en sus teorías, así que debía iniciar por considerarla desde fuera. Pensé entonces que una vía para lograrlo sería retornar a los antiguos para así tomar distancia de lo propio, es decir, con consciencia del mundo en respuesta al cual surgió.

Esta es la razón de volver a Aristóteles, a Marsilio de Padua y a Maquiavelo. Los tres pensadores son paradigmáticos de las tres principales fuentes de que abreva occidente: el paganismo griego, el cristianismo romano y, el de mayor importancia para la modernidad, el maquiavelismo. El primero de los tres sentó las bases de los conceptos fundamentales de la teoría política que le sucedió, al menos por quince siglos, principalmente por su idea de la libertad como la causa y fin de la vida política óptima. El segundo porque explicó, de manera

inmejorable, la posibilidad de un régimen republicano en un mundo cristiano; de un régimen libre, soberano, y sobre todo constitucional. El tercero, porque terminó con la comprensión política de los viejos idealistas platónicos, aristotélicos y cristianos, y nos legó la *verità effettuale*, el principio político que nos volvió realistas.

En una segunda instancia, la tesis aborda las ideas sobre el ser del hombre y su excelencia en los tres pensadores. Esto porque la claridad sobre el mejor régimen político es inseparable de la idea de la mejor vida que se supone debe lograr la política. La labor de la filosofía política, como es claro en los tres pensadores en cuestión, debe tener claridad sobre las cuestiones éticas.

Así pues, en esencia, la tesis indaga sobre tres respuestas a la pregunta de la filosofía política dicha al principio. Su objeto pretende trascender la descripción erudita para comprender las ideas que se tornaron principios fundamentales de nuestra teoría y praxis políticas.

En cuanto al método, con la condición franca de todo estudio filosófico de ver por uno mismo, busco evitar comprensiones ajenas, por muy ciertas que fueren, o en el peor de los casos ideas que se volvieron lugares comunes. Consideraré adecuado a este propósito *comentar* los textos para comprender, concluir, relacionar y finalmente sintetizar las claridades y preguntas adquiridas. La tesis contiene tres comentarios engarzados en un diálogo cuyas afinidades y distinciones presento en su conclusión. Cuál sea el legado de esta interlocución a nuestras ideas políticas, se leerá al final del escrito que, si bien tiene pretensiones modestas, atiende preocupaciones genuinas.

Capítulo I

Naturaleza y virtud en la filosofía política Aristotélica y sus conceptos políticos elementales.

ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἶπεν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φασὲν τῆν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαυλός ἐστίν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος·

La asociación última de muchas comunidades es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que ella es el fin de las demás. Ahora bien, la naturaleza es el fin; así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y es su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor. De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existe por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por fortuna carece de ciudad está por debajo o por encima de lo que es el hombre.

Aristóteles. *Política*. 1252b 29 1253a 4

La tradición filosófica política sostiene que Aristóteles es padre del *iusnaturalismo* y de la explicación organicista de la comunidad política, de la explicación naturalista de lo político.¹ El hombre es un ser natural porque es un ser viviente, pero uno político, un *zoon politikón*; como viviente tiene un orden intrínseco dado por una finalidad (*telos*), en cuyo cumplimiento estará su plenitud, y si su modo de existir es social, debe existir un orden social óptimo por naturaleza. Para comprender estas ideas de la filosofía política aristotélica, es necesario indagar los principios naturales subyacentes a lo político, en el mismo pensamiento aristotélico.

Este apartado se apoya en la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, pues en la primera se encuentra la base psicológica y ética de su *Política*. A través de ambas se estudiará la relación entre naturaleza y virtud, los fundamentos naturales de lo político y los conceptos primarios de la política: la ciudadanía y el ciudadano, el régimen, la justicia y la educación.

¹ La fuente principal de esta tradición la encuentra uno en Tomás de Aquino. Cfr. Tomás de Aquino, *Tratado sobre la Ley; Comentario a la política de Aristóteles*; y *Comentario a la Ética Nicomaquea*. Más cercanos a nosotros son: Bobbio, N. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Cap. III. FCE. México 1996. Y, Carnes Lord, *Aristóteles*, en Strauss y Cropsey, *Historia de la Filosofía Política* FCE. México 1999.

Dividiré el texto en dos apartados. El primero tratará las características esenciales de la naturaleza humana según el libro I de la *Política*, pues en él se contienen los razonamientos “generales” (*katà hólou*) y según naturaleza (*katà physis*). En el segundo trataremos los conceptos fundamentales de la política en relación con la teoría aristotélica de la virtud.

Cabe aclarar que no pretendo ofrecer la idea de que la comunidad política sea una emanación inmediata de la naturaleza, una necesidad, sino que en el hombre, por ser racional y tener necesidades de subsistencia, tiene potencia y requiere de reunirse con otros. Las modalidades que en tal posibilidad se susciten son una confluencia de factores naturales, es decir, ambientales, y otros meramente atingentes a la acción humana, a la racionalidad, y que abarcan desde las normas de derecho hasta la comprensión religiosa.

a) Primer apartado. Naturaleza y política.

En todos existe por naturaleza una tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre completo es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos y aquél quien fundó primero la *polis* fue el mayor de los benefactores.
Política 1253a 29-32

1. El principio natural o funcional de la ética y la política Aristotélica.

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice que la política es la ciencia más benéfica para el hombre (1094a25-194b10); en la *Política* sostiene que existe una base natural subyacente a la política (1252b31-1253a3) y que se sintetiza en la definición del hombre como animal político por naturaleza (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον). Para comprender los objetivos principales de la política, a través de la *Política*, es necesario remitirnos a la *Ética Nicomaquea*². Aristóteles parte aquí de una premisa fundamental: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a un bien; por esto se dice que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (EN. 1094 a1-2). Todo lo que voluntariamente puede hacer el hombre

² Empleo varias traducciones sobre la *Política*: Gredos; Britannica Great Books y Loeb Classical. Escribiré las referencias con las siglas EN para *Ética Nicomáquea* y P para *política*, la numeración lineal del texto griego es como se lee en Loeb.

corresponde a alguno de estos ámbitos: lo que empleamos, lo que conocemos y lo que realizamos. El bien, desde una visión empírica, es el buen logro de la acción humana, aquello por lo que se hace todo, la respuesta última a la pregunta por las causas de nuestra actividad; por ello es el fin al que naturalmente tendemos.³ En el hombre, el bien es el mejor logro en cada movimiento, aquello por lo cual se mide lo útil, lo verdadero y lo conveniente. Sin embargo, entre los bienes, dice, debe existir uno supremo, y éste es la felicidad como el fin al que todos los otros se subordinan (EN 1095a 13-20). La felicidad es el fin al que tiende el hombre por naturaleza, pues todo hombre quiere una buena vida. La felicidad implica no precariedad, autonomía, inteligencia, libertad, gozo, y es un bien completo porque hace deseable la vida sin requerir de nada más. Así, Aristóteles define la felicidad como la virtud en una vida bienaventurada, la de un hombre de buena cuna y que posee *phrónesis*.

El significado de *phrónesis* es comprensible a la luz de la idea de *función*: “si el trabajo de un ser humano es un mantenerse-en-actividad (*energeia*) del alma de acuerdo con la razón, o no sin razón, decimos que la persona de esa suerte es la misma que esa clase de persona que es seria, como en el caso de un guitarrista y de un guitarrista serio” (EN. 1098 a 8).⁴ Aristóteles describe esta razón como el trabajo (*energeia*) del ser humano. La palabra (*ergon*) “trabajo” o “función” podemos entenderla, en tres sentidos: 1) Lo que algo *hace*, como hablamos de las funciones del cuerpo humano, de un capitán o un director; 2) Lo que algo *propiamente es*, según las cosas que *debe hacer*, como cuando decimos a alguien que

³ En (EN) I. c. 6, Aristóteles da razones para mostrar lo inaceptable de una idea del bien, de una forma: (1) Puesto que el bien se dice en tantos sentidos como el ser y según categorías; (2) Porque no hay una sola forma de conocer lo bueno, sino que depende de cada caso (*hékastos*); (3) Lo bueno no lo es más por ser duradero o eterno. (4) Una idea de bien no es lo que directamente se elige en la acción o en las artes. Sin embargo, existe una tensión sobre el punto, a raíz del argumento de pensar el bien como un principio ontológico; para ello, el estagirita nos remite a la Metáfisica. No trataré este asunto aquí por no ser materia de la acción en que se considera lo ético y lo político que aborda este apartado. Bastaría tener en mente la distinción y conservar el sentido diverso del bien en las elecciones y en los diferentes modos del ser y del juicio al respecto, y que son, por ejemplo, lo acertado en la acción, la oportunidad en el tiempo, lo moderado en la cantidad o lo útil, en la relación.

⁴ Un comentario excelente sobre la Ética Nicomaquea es el de Erick Salem. *In Pursuit of Good. Intellect and action in Aristotle's Ethics*. Paul Dry Books. Philadelphia 2010. El autor explica la idea de la función humana, la *energeia*, o el trabajo del hombre, a la luz de la finalidad: ser hombre es vivir en busca de la felicidad.

cumpla con el fin para el que se le mandó; 3) Aquello a lo cual algo tiende, y que es el *fin que organiza* sus acciones.⁵ Trabajo, ser-en-actividad o función, debe entenderse como la totalidad de acciones y facultades de algo y que lo constituyen como tal, de manera que las tiene, justamente, por ser lo que es, en unidad. Es indispensable que esta noción quede clara, pues como indica Aristóteles, “lo bueno y el bien están en la función” (EN 1097b26); la función del ojo es ver; el buen ojo es el que ve bien. Así, lo mejor para cada ente dependerá de su propio ser, de su naturaleza y finalidad; un ejemplo puede aclarar: los buenos alimentos, para cada viviente, son relativos a su propio ser y para mantenerse del mejor modo; los malos le son impropios y lo dañan.⁶

En la física aristotélica, la naturaleza es entendida como aquello a lo que se atribuyen los movimientos que algo efectúa por ser *tal o cual*,⁷ por sí mismo; por ejemplo, por naturaleza el hombre piensa por ser hombre y el perro ladra por ser perro. Si el *ergon* o función propia de algo es lo que lo hace ser tal, entonces la razón hace al hombre tal; esto porque todo lo hace por medio suyo: cultivar, pensar el ángulo, planear la batalla, bromear... El hombre es, existe, a través de la razón porque actúa razonando.⁸ Sin razón no hay

⁵ Cfr. Física. L. VI. Explica Aristóteles que la causa formal puede entenderse como anterior o primaria, porque es por ella que se ordena un ente en su mismo ser, y que por ello puede entenderse, también, como causa final, como el ser en que se da el trabajo por persistir.

⁶ La virtud es la excelencia en cuanto a la función, una la del varón, otra la del niño, otra la de la mujer. Generalizar la virtud es idealismo, mientras que Aristóteles, como veremos, mantiene como referente lo que aparece en la experiencia de las cosas.

⁷ Dos de las múltiples y complejas nociones de Naturaleza en *Física* que pueden retomarse sin hacer violencia a su sentido son: 1- La forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa (193b4); y 2- fin y aquello para lo cual (194 a 28). En ambos sentidos se colige la naturaleza como la esencia propia de cada ente que se dice es natural, como lo que propiamente es y hace.

⁸ No es mi intención escribir un análisis detallado sobre la deliberación, la elección y la recta deliberación, conducentes a la rectitud en la razón práctica, pues aunque es un asunto primordial para la comprensión de la política, se trata de un importante tópico cuyas tensiones rebasan el propósito del capítulo. Me limito a decir que si, como sostiene Trueba,* “la vida moral demanda casi siempre de algún tipo de racionalidad prudencial que requiere examinar con cuidado la situación particular para establecer cómo se debe actuar en cada caso”, este acierto en la apreciación de lo particular depende del uso de la razón soportada en la unidad de las virtudes éticas y *dianoéticas*, porque de ello depende evitar la perniciosa presencia de *akrasía* (Cfr. EN. L2, C I y II). Así pues, la función del hombre, en lo que corresponde a su vida práctica, a las acciones, es razonar adecuadamente sobre lo justo y lo bueno**, porque podemos decir, ese es el fin; esto significa que el acierto en lo práctico es el modo óptimo del ejercicio de las facultades que lo define: ser con logos, ser social y ser apto de modos de ser aptos para la buena deliberación. En el mismo lugar (**), al respecto de la relación entre racionalidad y *eudaimonía* que expone Aristóteles, Trueba explica: “Su prueba dialéctica no prescinde por completo de supuestos metafísicos tocantes a la naturaleza humana y su función propia, y va aparejada a una evaluación de las distintas nociones de la felicidad y la vida buena que se rige, en última instancia, por la norma de la *función propia (oikeion ergon)* del ser humano y el cumplimiento de lo que Aristóteles mismo entiende como nuestra naturaleza racional.”

deliberación, y sin deliberación elección, sin elección voluntad y sin voluntad acción. La implicación ética de nuestra racionalidad es que, si la plenitud de todo está en lo óptimo de sus funciones, la excelencia humana es la de una vida racional, sensata.⁹ Según Aristóteles:

“decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno, estas mismas cosas bien y hermosamente y cada uno se realiza bien, según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la más perfecta, y además en una vida entera.” (EN. 1098 a 11-19).

La virtud consiste en hacer lo debido y la sensatez depende de otras virtudes, por ejemplo, de la valentía, pues ni el cobarde ni el bruto pueden ser sensatos. Debe entenderse, además, que la prudencia, *phrónesis*, es referida por Aristóteles como una de las formas en que el alma se abre a la verdad.¹⁰ Lo hace porque es por ella que el prudente ve lo verdadero en lo cotidiano, acierta, y su razón no es afectada por defectos de carácter, ignorancia, pasiones incontroladas o torpeza, y no solamente entiende, obra;¹¹ un cobarde, por ejemplo, difícilmente acertará en sus cálculos y tomará decisiones inadecuadas. Es por esto que el estagirita dice que el hombre bueno actúa bien y bellamente. Si el hombre busca el bien, su función óptima, su mejor manera de vivir, deberá ser el ejercicio prudente de su racionalidad práctica.

* Trueba, Carmen, *Sobre los principios de la acción*. Revista Latinoamericana de Filosofía. Vol. XXIX N° 1 (Otoño 2003), p. 89. En adelante. (CT1)

** Cfr. Trueba, Carmen. *La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles*. Iztapalapa 54. Año 24. Enero-Junio de 2003, p. 86. En adelante. (CT2)

⁹ Leo Strauss explica el punto del siguiente modo: “everyone can be forced to admit that he cannot, without contradicting himself, deny that the soul stands higher than the body. That which distinguishes between the human soul from the soul of the brutes, that which distinguishes man from the brutes, is speech or reason or understanding. Therefore, the proper work of man consists in living thoughtfully, in understanding, and in thoughtful action. The good life is the life in accordance with the natural order of man’s being, the life that flows from a well-ordered or healthy soul” (*Natural right and history*. Chicago UP. 1992., p127).

¹⁰ Cfr. EN Libro 6.

¹¹ Conuerdo con Trueba: el agente puede equivocarse al pretender aplicar la regla al caso particular que tiene ante sí, y cometer un daño, no por negligencia ni forzado por las circunstancias externas, sino debido a un error de juicio proveniente de una percepción errónea de la situación” (CT1). Esta percepción errónea no debe entenderse independiente de los hábitos del hombre porque son determinantes para sus deliberaciones. Al respecto del yerro moral (*hamartía*) en la explicación ética aristotélica, explica Trueba las complejas relaciones entre la ignorancia, la elección en los medios, la apreciación los fines, la coacción, el agrado y el desagrado, el error en el silogismo práctico. Por mi parte, sólo pretendo indicar el lugar prioritario que en la ética aristotélica cobra la relación entre racionalidad y excelencia moral sintetizada en la sensatez, y que es valorada como paradigma para la acción recta y la buena vida política. Es decir, que la buena vida humana en gran medida reside en la sensatez y ésta en las facultades que definen al hombre.

Esto no significa que esa vida se da en todo hombre, sino que es la manera plena de ser humanos, de lograr las mejores potencias del alma. Debe tenerse en cuenta que para Aristóteles, la virtud es *héxis*, un modo de ser; y como los hábitos se gestan por las costumbres, la virtud resultará de hacer cosas virtuosas. Por ello, dice, la virtud, no es por naturaleza, no se nace con ella, pero tampoco es contra naturaleza; depende de la acción y la formación. Es improbable que un hombre sea virtuoso si es formado por padres viciosos o su condición lo orilla a acciones inicuas. La excelencia humana no es para todos ni depende de la ciudad, aún sea ésta su condición de posibilidad, sino del esfuerzo de formar el alma.

2. La Política.

Aristóteles consideró, sistemáticamente, lo político con el objeto de aclarar su naturaleza, para tener un saber preciso sobre las comunidades y los regímenes¹² y, en cierto sentido, para orientar el juicio y la acción políticas luego de señalar comprensiones políticas o filosóficas erróneas. Para lograrlo, el filósofo considera el carácter epistemológico de la política. La ciencia, en términos Aristotélicos (*Física*. 184 a), es el conocimiento de los principios (*archai*), causas (*aitia*) y elementos (*stoicheia*). La ciencia política los busca en lo político,¹³ *en la medida que la materia lo permite*. Esta ciencia debe ser moderada en sus aspiraciones, pues Aristóteles la ética y la política son saberes prácticos, tratan de objetos mutables y no aspiran a juicios universales; la universalidad política o ética sería para Aristóteles como pedir demostraciones al retórico y persuasiones al matemático. Ambas se estudian para comprender lo bueno, practicarlo y ser mejores, por ello deben ajustarse al entendimiento de

¹² “Debemos, observar los elementos de los cuales se compone la *polis*, en orden a ver en qué difieren las diversas formas de gobierno y si algún resultado científico puede obtenerse acerca de cada uno de ellos” (p. 1252a 23-24)

¹³ Jaffa explica que la idea de *política* no tiene mucho que ver con nuestra idea actual, pues si se entiende por ello lo que se deriva de la *polis*, o bien lo que hacen los políticos, ni estos ni aquella corresponden a nuestra manera de vida política. Cfr. Hary V. Jaffa, en Strauss & Cropsey. *What is political philosophy*. Rand M^cNally Publishing Company. Chicago 1963. pp 65-66. (En la edición en española de FCE, el capítulo sobre Aristóteles lo escribe Carnes Lord, en su momento nos referiremos a él.

cada caso (*hekastos*). Para Aristóteles, la universalidad ética o política sería idealismo o dogmatismo.¹⁴ En lo práctico el objeto siempre es lo particular.¹⁵

El concepto fundamental que enlaza la ética y psicología aristotélicas y que funda su idea de política es la idea del hombre como animal político. Decir que el hombre es un animal político, no es como decir que los peces son animales acuáticos, pues la *polis*, la comunidad mayor, es más bien un fin, la mejor forma de convivencia, y no una condición innata, necesaria, no al menos en su modo de ser superior; por ello no todos los pueblos la lograron. El hombre puede subsistir en una comunidad, literalmente primitiva, familiar o tribal, pero sólo puede vivir bien en una comunidad política, y esta buena vida es una finalidad, en ningún modo incipiente.

2.1 La condición comunitaria del hombre y el fundamento natural del orden político: *El organicismo político.*

Es evidente que todo hombre nace en una comunidad y que su subsistencia depende de ella. La vida humana es posible, por naturaleza, dentro de una comunidad. Aún si se objetase que un hombre puede vivir como eremita, incluso imaginando que pudiera su existencia durar, su vida sería precaria y salvaje, alejada de lo que la potencia humana es capaz lograr; viviría tal hombre inhumanamente, porque ser humano no es ser entre otros, sino en relación con otros, es ser parte de una comunidad.

Aristóteles sostiene que toda comunidad (*κοινωνία*), es establecida con vistas al bien; las comunidades se construyen por la acción y la voluntad humana que, a su vez, se originan en una natural tendencia humana hacia lo bueno. Toda comunidad se establece

¹⁴ Léase la crítica a las teorías políticas de Platón e Hipodamo en P. C. II

¹⁵ No obstante, no se puede rechazar que la sabiduría prudencial sea algún tipo de ciencia; no es, definitivamente, de lo universal y necesario, sino de lo que puede suceder en la mayoría de los casos (*hos epi to polú*), para los cuales, sin embargo, no hay reglas ni técnicas porque se trata de situaciones que admiten contingencia, fluctuación. Trueba explica el lugar de las máximas y su límite, pues aunque son direcciones útiles, probadas en la experiencia, su correcta aplicación en el momento oportuno, la cantidad o circunstancia, su ejecución depende de un cálculo prudencial. *Cfr.* CT II

para lograr un bien. Y si es cierto que la plenitud es la buena vida, el hombre solamente puede alcanzarla en una comunidad *política*; es decir, la buena polis es una condición para la felicidad porque la buena vida, *en sentido noble*, sólo es factible dentro de una ciudad bien provista, con educación y leyes que promuevan la virtud. Así, dado que el hombre tiende, por naturaleza a formar comunidades para lograr su fin, la felicidad, puede decirse que la comunidad tiene un origen natural. Pero no debe entenderse que se siga de aquí que la comunidad recta emana de la naturaleza humana, sino sólo la comunidad.

La *polis* es la comunidad que debe asegurar los fines específicos de cada comunidad. La razón de que existan diferentes comunidades es una diferencia de naturaleza, porque los fines humanos son diferentes. En este sentido, si existen finalidades varias, deberán existir órdenes y gobiernos para cada una; estos órdenes en los elementos, modos y fines determinan la organicidad. La organicidad o naturalismo en la política de Aristóteles es manifiesta en su empleo de términos de cohorte naturalista.¹⁶ Podemos hacer algunos razonamientos al respecto, pero evitando la reducción de lo político a lo biológico. La palabra griega para naturaleza es *physis* y el verbo *phyein* significa crecer o brotar, como las flores o los hijos. Lo que surge es natural y lo natural brota por sí mismo en la confluencia de causas y elementos. Aristóteles alude a la experiencia de lo natural para juzgar, cuando explica que la *polis* es una comunidad que abraza a las demás comunidades y que esto lo observamos (ὁρῶμεν), lo sabemos por experiencia. En efecto, *vemos* que formamos comunidades basadas en la prosecución de lo bueno y lo *vemos* como una consecuencia de la naturaleza humana: así somos, eso hacemos. Las comunidades *brotan*, y si bien son obras humanas, resultantes de la racionalidad y la técnica, se originan en las necesidades naturales del hombre. Esta es

¹⁶ Existen dos palabras griegas que dan luz a la organicidad: *ta érga*, los hechos, y *ta ginómena*, lo que surge. Los hechos son eventos que aparecen por obra humana, mientras lo que surge no depende de nuestra voluntad. Las cosas que surgen tienen necesidad, son lo que deben ser y su plenitud está en realizarse del mejor modo; por ello, todo lo natural es *ta ginómena*.

la razón por la cual nos dice que la visión más clara es posible cuando uno *observa* desde su origen *la evolución* de las cosas.¹⁷ *Evolución (phyómeta)* significa desarrollo, como en la semilla. Aristóteles considera que no entenderemos a la *polis* ni a lo político, si no comprendemos el fundamento natural de las comunidades. Empero, debe evitarse una idea biologizante en la interpretación de la polis. Si bien las comunidades aparecen en la naturalidad de las relaciones humanas, en sus necesidades, estas relaciones surgen por la voluntad humana. Y si la voluntad es un deseo razonado, toda comunidad, en una segunda instancia, es una formación humana racional. Existe, pues, una tensión entre la necesidad vital puramente biológica y la contingencia de la voluntad humana como causas de la polis, ambas condiciones, no obstante, tienen una relación dialéctica, unidad para la subsistencia y en la prosecución de una buena vida, pero no sólo de la vida.

En este marco debe entenderse una de las afirmaciones más polémicas del pensamiento Aristotélico:

“Es necesario (ἀνάγκη) que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro, como el macho y la hembra, con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas, los seres humanos tienen un deseo natural de dejar tras sí otro ser semejante a ellos mismos), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su preservación. Pues quien puede prever (προορᾶν) por el ejercicio de su inteligencia (διανοία) es, por naturaleza, tendiente a ser amo y señor (ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει) y aquél que puede con su cuerpo dar efecto a tal previsión es un esclavo por naturaleza (τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον). De aquí que señor y esclavo tienen el mismo interés.” (P. 1252 a 26 – 1252 b1)

La explicación naturalista y organicista de lo político en Aristóteles tiene como principio la necesidad. Lo primero, la existencia del hombre, es natural; brota y tiende a procrear, por ello es un ser sexuado. Su tendencia es su naturaleza. Aristóteles es tajante: *en principio*, la reunión humana no resulta de ninguna deliberación, sino de una tendencia natural. La mejor manera de lograrla es la organización óptima o *polis*, que sí requiere de un desarrollado nivel de suficiencia económica y virtud.¹⁸ Esta es la razón de que la *polis* sea

¹⁷ εἰ δὲ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν. P.1252 a 24-25

¹⁸ Ver nota 5.

anterior (p.1253a 19-27) al individuo y la familia; anterior no temporalmente, sino teleológicamente, porque el todo es anterior a la parte, en tanto que la parte es tal, sólo si pertenece a un todo. La totalidad, en sentido aristotélico, es la unidad funcional o natural que sólo se explica satisfactoriamente en su finalidad. En cuanto a lo político, la *polis* está en la potencia humana, los movimientos del hombre tienden hacia ella como su mejor manera de vivir.

En esta idea de organicidad debe entenderse que si el bien político es el buen gobierno y las acciones orientadas a la excelencia, y si toda excelencia obedece a una facultad, capacidad o talento potencial, entonces la buena vida en la *polis* sólo se logrará si el orden en el gobierno se dirige a lo que es bueno por naturaleza. Para Aristóteles existe una jerarquía en el alma humana: la razón es lo superior porque sólo ella ordena y logra el conocimiento de lo bueno. A partir de aquí se infiere la prioridad política de la sensatez y de que sólo los virtuosos *deberían* gobernar; prueba de ello es que todos lo deseáramos.

Con base en esto, el orden político óptimo consistiría, en analogía con los seres vivos, en que cada parte, de acuerdo con su naturaleza, haga lo que le corresponde en el todo. El principio organicista no es sino el orden en las actividades humanas con vistas al bien. Esto sería factible si cada parte realizara su función y se subordinase al principio del orden, al gobierno, y el gobierno óptimo sería tal si se ejerciera con base en la inteligencia y la virtud.¹⁹ Entonces, el organicismo político es un orden funcional; tal funcionalidad da sentido a las partes porque el todo es unitario por naturaleza. La consideración sobre la unidad

¹⁹ Jaffa explica el organicismo en los siguientes términos:

“Aristotle sometimes conceives of the *polis* upon the analogy of a living organism (nt. One must, however, be careful not to identify Aristotle’s use of such analogy with the organismic theories of nineteenth century, which attribute to the state, actual qualities of a real organism.). Just as the function of the human organism cannot be conceived as the sum of functions of the heart, liver, hand, and brain, so one cannot conceive of the functions of the *polis* as the sum of any parts or components. The function of the human organism is not a sum for the same reasons that it cannot be divided and located among its parts. It is a whole of which heart, liver hand and brain are parts. But it is not a mathematical whole. Without all the parts, the whole cannot perform its functions, or cannot perform it so well; but the function performed by the whole, is the whole alone.” (Jaffa. Op. cit. pp.66)

funcional es la base de los fundamentos organicistas de las comunidades y, por ende, de la comprensión de sus fines y mejores maneras de ser. Existe un principio potencial en el hombre y una necesidad natural para ser político. No obstante, no se sigue de ello que las ciudades y las mejores de ellas respondan a un modelo único; las formas políticas dependen de la razón tanto como de la geografía, los mitos originarios, las costumbres y, en última instancia, del cultivo de la virtud.

2.2 Los orígenes naturalistas de las comunidades y de la *polis*.

La *polis*, como comunidad que abarca a las otras, no se compone de familias separadas porque las comunidades unidas en pequeñas villas son, para Aristóteles, comunidades incipientes. Las villas o aldeas, dice, resultan de familias reunidas con objeto de satisfacer necesidades no cotidianas (p. 1252b 15). La aldea es una comunidad imperfecta, pues es precaria, débil, rústica. Por ello, no es sino hasta que varias aldeas se reúnen en una comunidad simple, y con el desarrollo y organización económicamente suficientes para ser autosuficiente, cuando nace la *polis*.²⁰ No obstante, que la familia sea el núcleo de la sociedad y que acontezca naturalmente, su conjunción con otras aldeas es, todavía, políticamente incompleta, en cuanto a que, más que un orden poblacional o una delimitación geopolítica, la ciudad es una comunidad ordenada para la buena vida.²¹ Por ello, la *polis* es la finalidad (*telos*) natural de las comunidades. La ciudad es la causa final porque es el objetivo mejor posible a que debe tender toda comunidad.

²⁰ Strauss explica que en un sentido, la polis significa patria (fatherland), además, dice, "City is not the same as "town", for "city" comprises both "town" and "country", yet the city, as Aristotle understands it is essentially an urban city" (Strauss. *The city and man*. P. 30). La *polis*, término que Strauss traduce como ciudad, no tiene mucho que ver con nuestras ciudades, sino que se acerca más al sentido empleado de quienes la distinguen del campo, pero en otro contexto se refiere a toda una región de urbe y campo.

²¹ J. B. Bury explica que el surgimiento de las ciudades comenzó por varias razones: el comercio, la influencia de un señor más poderoso, la protección o el ataque. Sin embargo, dice, muchas comunidades permanecieron aisladas. *Cfr. A history of Greece*. The modern library. New York. P. 48. La nota histórica muestra que el origen de la polis no está en una planeación completa ni previa a su acontecer, sino que surgen naturalmente desde las familias, aunque se perfeccionan por el uso de la razón y la forma de vida que adoptan por sus leyes.

No obstante, cabe enfatizar que, si es cierto que la ciudad es una tendencia natural, no es una determinación necesaria. Si bien incluso el azar puede propiciar las condiciones de su aparición, este tipo de comunidad es resultado de los hombres cuyo esfuerzo la forjan. La *polis* es la forma suprema de convivencia porque resulta de la forma superior del ser político, a saber, del hombre libre, pero libre por derecho ganado con la sangre. La ciudad griega se formó con base en la virtud militar y el esfuerzo de las labores de subsistencia. Esto hizo de sus integrantes ciudadanos genuinos, iguales²² y con igualdad poder para hablar en la asamblea; por ello fueron los propios gobernantes de su ciudad, por haberse ganado ese privilegio; para ellos no existía escisión: ellos eran su ciudad. Esto fue lo que se llamó civilización y lo opuesto barbarie; es el triunfo del señorío de la inteligencia, la fuerza y la virtud sobre la brutalidad y el desorden. Aristóteles es claro al decir que en el hombre hay una tendencia natural para formar comunidades. Por esto, en su explicación solamente la *polis* salva de una vida miserable, es decir, brutal y precaria. El hombre, dice el Estagirita, “cuando es perfeccionado, es el mejor de los animales, pero, cuando está separado de la ley y la justicia, es el peor de todos” (p. 1253 a 29-35). En la vida civilizada imperan las leyes y la justicia, la paz y el orden, que son ya de suyo la buena vida. El estagirita concluye que es evidente que la *polis* es por naturaleza, y que el hombre es un animal político.²³

²² Sobre el concepto de *isegoría*, véase. (Trueba 2011). Explica la autora la condición fundamental de ciudadanía para la toma de decisiones políticas en el marco de la democracia ateniense. En el trabajo se define la *isegoría* como: “the right to speak and to join in public debates, and that assigns them (citizens) a set of public offices and responsibilities”.

²³ Cfr. P. 1253 a 19-29

3. La autoridad.

Los dos últimos apartados del primer libro de la *Política*, tienen como tema el principio de la autoridad. A pesar de que no es una distinción suya explícita, en el pensamiento de Aristóteles debemos diferenciar autoridad y poder; a la primera subyace la naturaleza, mientras el segundo puede darse por ley o por fuerza, sin ser esto necesariamente justo u ordenado.

En el capítulo 12, Aristóteles explica que, con base en el orden óptimo de la casa, la autoridad la detenta el varón en tanto libre. El gobierno paternal es monárquico y el conyugal político, dice, porque la esposa es igual al varón y los hijos dependientes de ellos.²⁴ Esto deriva en una relación de obediencia basada en un principio natural de superioridad.

El estagirita explica la autoridad expedita (como en las relaciones amo-esclavo, padre-hijo, esposo-esposa) con base en un principio de superioridad jerárquico fundado, a su vez, en la posibilidad del ejercicio de la razón prudencial y que justifica tales relaciones. Aunque el punto entraña profundas tensiones al respecto de la razón y la condición humana, tal explicación no obedece a la justificación de ninguna práctica brutal ni violenta, no para fines mezquinos, sino para conseguir una buena vida. Esta misma razón prudencial sustenta la autoridad política.

Aristóteles sustenta la diferencia en una *finalidad hegemónica natural* (φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον), en la desigualdad humana (Cfr. 1259a 41-1259 b 1). El principio de la distinción es la posibilidad del uso óptimo del *logos*, de discurrir y pensar lo bueno y lo conveniente. A su vez, este uso político de la palabra solo puede darse entre iguales, pues de no ser así, no sería escuchada. La palabra, en sentido político, claro, la detentan los ciudadanos, sea cual fuere el régimen; por ello, los ciudadanos gobiernan. La palabra, en este orden, es el uso de

²⁴ οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς

la voz como privilegio que da la genuina práctica política. La argumentación se dirige a la persuasión, y tiene por fundamento y función el ejercicio de la autoridad y la libertad. Por ello, se entiende que el mejor régimen tiene por finalidad formar hombres libres, virtuosos y libres (Cfr. P. 1259 b 16-20).

En consecuencia, la virtud es el principio de la autoridad genuina por el cual, dice Aristóteles, en los gobiernos políticos o constitucionales, los de hombres libres, los cargos se suceden. Este es el caso de las democracias en sentido ateniense, de las aristocracias. Tal principio se sustenta en la naturaleza. Según Aristóteles: “La constitución del alma nos ha mostrado el camino: en ella una parte naturalmente gobierna y la otra es gobernada... una tiene la virtud de lo racional y la otra es la parte irracional” (P. 1260 a 5-8). Estos principios están presentes en todo hombre, sin embargo, dice, “los esclavos no tienen del todo facultad deliberativa; la mujer tiene, pero sin autoridad, y los hijos tienen, pero son inmaduros” (P. 1260 a 14). La filosofía política aristotélica plantea un principio político claro: la participación en la virtud, el cumplimiento del deber y la sabiduría política son principios de orden y de justicia que, de modo irrefutable, fundamentan la autoridad genuina.

b) Segundo apartado. Los conceptos fundamentales.

Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo. EN. 1103a 30-1103b 15

4. Ciudad, ciudadanía y régimen.

Sócrates formula en la *República* la renombrada ciudad “en palabras” (*kata logon*), con la finalidad de observar en un modelo ideal lo que sería justo. Como método para obtener claridad sobre lo factual, lo óptimo es paradigma de lo que acontece. El procedimiento es aplicable en la consideración de las cosas que dependen de la acción humana; un paradigma que busca dar comprensión y sustento a la acción, mas no una regla definitiva e invariable. Aristóteles no es ajeno a este proceder. En el análisis precedente, si

bien el paradigma fue la *physis*, esto sólo para entender que, si todo lo natural se define por su función, y si la función del ser humano es ser político y racional, entonces la manera óptima de ser tales, políticos y racionales, es el paradigma de la mejor vida. Es decir, moral y políticamente, la excelencia, la manera óptima de vivir, se deposita en la *phrónesis*, ya que la mejor vida y la más cercana al fin, a la felicidad, es la del prudente. Ahora, si la buena vida es la finalidad de la *polis*, el esfuerzo por clarificarla en el contexto particular de cada ciudad debería ser asunto de la filosofía política. Este principio guió las consideraciones generales del libro primero de la *Política*; ahora, que la política sea un saber práctico, no impide que el filósofo la estudie a la luz de lo mejor, de un paradigmático modo de vida superior o más deseable.

Esta nota es esencial para comprender el viraje argumental en la *Política*, desde las consideraciones generales a las particulares, específicamente, desde las ideas de ciudad y ciudadano, régimen y virtud hacia sus tipos fácticos. La consideración general de los elementos políticos es fundamental para la comprensión de la fortaleza o debilidad de los regímenes. Este saber, en consecuencia, es práctico y no termina con las definiciones, sino que lo desarrolla Aristóteles puntualmente hacia la segunda la mitad de su *Política*. Al buscar comprensión sobre los conceptos políticos fundamentales, la ciudadanía y el ciudadano, Aristóteles los trata en el libro tercero “en estricto sentido”, “sin más”.²⁵ Esto permite comprender la ciudadanía y el régimen en cuanto que la ciudad es, estrictamente hablando, la unidad de los ciudadanos, y el régimen su arreglo u orden. La pregunta por el régimen y la ciudad supone la cuestión del ciudadano.

Si se pregunta ¿qué es la ciudad?, dice Aristóteles, las respuestas difieren, pues algunos dicen que la ciudad ha realizado tal acción y otros que no fue la ciudad, sino la

²⁵ ζητούμεν γὰρ τὸν ἀπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα. *Política*. 1275a 16

oligarquía o el tirano (P. 1274b32-35). Además, dice que los ciudadanos son partes unidas del compuesto que es la ciudad. Su explicación es fiel a la experiencia, pero la sustenta filosóficamente. La palabra para causa (*aitia*), en uno de sus sentidos, indica aquello a lo que se atribuye la responsabilidad de algo; en la pregunta “¿quién fue responsable?”, se clama por el causante directo de una la acción.²⁶ Por ello, si preguntamos qué es la ciudad y respondemos con el principal elemento que la ordena, que es responsable de ella, aludimos al principio que la pone en acto, aquello por lo que se define, por lo que funciona de tal o cual manera. La ciudad, así entendida, no es una entidad abstracta, sino la organización específica de los elementos que deciden en ella, que la gobiernan. Toda ciudad será, en esencia, el arreglo de su gobierno; su ser se define atributivamente; por ejemplo, es una monarquía si uno decide o una democracia cuando la totalidad ordena.

La ciudad se define por sus partes *prevalentes*, como las calificará Marsilio de Padua, y a estas se les llama ciudadanos. ¿Qué es el ciudadano? “El ciudadano que estamos buscando definir es un ciudadano en estricto sentido y que por no tener ningún apelativo tal, no necesita corrección, y su característica es que participa en la administración de la justicia y en el gobierno” (P. 1275a 23-24). Es decir, son ciudadanos en sentido estricto quienes tienen poder de decisión y acción para delimitar las leyes y la organización de una ciudad. Esto obedece a la finalidad de la ley y del gobierno. Por ello es menester considerar la ley.

En sentido lato, las leyes son las órdenes que permiten o impiden las acciones de quienes deben observarlas, sus límites y consecuencias. Las leyes son las reglas de una ciudad y por ello constituyen su forma.²⁷ Su finalidad es la conservación de ese mismo

²⁶ No pretendo tocar el punto de la responsabilidad moral ni legal, pues no es el punto que aquí se discute. Remito al lector a la misma *Ética Nicomáquea* y a la exposición de Trueba (Op. cit. CT I). Las tensiones al respecto de los tipos de causalidad o no responsabilidad por ignorancia, coacción, involuntariedad o negligencia, se encuentran claramente expuestos en el escrito de la profesora.

²⁷ Cfr. De Aquino, Tomas, Santo. *Tratado sobre la Ley*, cuestiones 90-92.

orden, es decir, de la ciudad misma. Con base en ellas predicamos el tipo de ciudad; si son decididas, vigiladas y obedecidas por el pueblo, decimos que hay una democracia. Es por esto que, si las leyes hacen a la ciudad porque establecen su orden, quienes las deciden son su causa eficiente, su espíritu, por así decirlo. Los ciudadanos se definen, en síntesis, por su capacidad de legislar y legislarse, pues decidir y poner en obra lo que se debe o no hacer en una comunidad, eso es gobernar: tomar parte activa en la deliberación pública y las magistraturas.

En este sentido, y considerando la generalidad desde la que se habla, dice Aristóteles que “La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador” (P. 1278a 6). La razón es que no debe considerarse ciudadano a aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, no en lo referente a lo servil. Entonces, el poder político, el que se ejerce entre iguales, se deposita en aquellos de quienes depende, como su causa última, el bien común, en quienes la ordenan.²⁸ La soberanía no siempre es popular y esto no es, necesariamente, injusto.

En síntesis, el régimen (*politeuma*), es la ordenación del poder de los ciudadanos, orden determinado en la autoridad y la obediencia. Así, la ciudad la hace el gobierno, al gobierno lo hace el soberano en la ciudad, y el régimen es, de hecho, el gobierno.²⁹ El régimen es, entonces, tanto la determinación, como el orden determinante de la ciudad y la ciudadanía.³⁰

²⁸ Debe tenerse en cuenta que el argumento apunta a la ciudad “más perfecta”, y que, al mismo tiempo, posibilita la diversidad de tipos de ciudadano en las “imperfectas”. En la ciudad perfecta, los ciudadanos son los hombres libres de trabajos necesarios y que, además, son cívicamente virtuosos. Más adelante trataremos la virtud ciudadana, por ahora conviene clarificar lo referente a los regímenes y las ciudadanías. En la presentación de los regímenes políticos, Aristóteles habla de tres formas de gobierno rectas y de tres “desviadas”, pero ninguna de ellas es definida como perfecta o mejor (βελτίστη πόλις), no en sentido absoluto.

²⁹ ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει τὸ αὐτόν P. 1279a 26

³⁰ No consideraré las 6 formas de gobierno óptimas y corruptas que el Filósofo describe en la *Política* porque sería parte de un estudio más detallado que rebasa el propósito de este apartado. Para ello remito al excelente estudio de Norberto Bobbio sobre las formas de gobierno (Bobbio 1996), en el cual explica con claridad que Aristóteles las distingue según el principio que ordena las magistraturas, la intensidad que persiguen y el número de sus gobernantes, y explica que las formas *malas* resultan del apego o desapego al interés común. También, Carnes Lord, *Aristóteles*, en Strauss y Cropsey 1999.

5. La virtud, la justicia y la ciudadanía.

Debemos tratar de nuevo la cuestión de la virtud, pues en ella se da el cumplimiento de los fines de la ciudad y el gobierno, además de que determina la aptitud del hombre para dar cumplimiento a ese fin en cada ciudad. Para Aristóteles, la virtud del ciudadano difiere en cada régimen, pues si lo hace el fin y el gobierno, también lo hará el modo de comportarse. Es conocida la idea de que la virtud del ciudadano es diferente de la del buen hombre. El primero, nos dice Aristóteles, debe ser capaz de obedecer las leyes de su régimen y propiciar su cumplimiento; el segundo tiene como fin la buena vida. Ser buen hombre implica ser virtuoso o prudente, pues el fin es la felicidad del individuo en cuanto tal y en cuanto ciudadano; ser buen ciudadano tiene por objeto el bien común. Al parecer, se puede ser buen ciudadano sin ser, necesariamente, un buen hombre, un hombre prudente. Aristóteles prioriza el poder de la ley, pues conoce las debilidades humanas. No es posible, dice, que en la mejor ciudad todos los hombres sean virtuosos. Por ello la ley es prioritaria, porque su carácter de obligatoriedad es guía suficiente para el buen funcionamiento del régimen en cuanto que ordena los actos de la virtud, aunque, lo deseable, lo óptimo, sería la conjunción de ambas virtudes. Las leyes hacen que los ciudadanos vivan como si fueran buenos

Empero, existe la dificultad de que una genuina aristocracia de hombres buenos sería improbable; por ello, puede inferirse que todo régimen es, en esencia, imperfecto. Aristóteles patentiza la improbabilidad de un régimen aristocrático con la idea de que solamente existe un caso en que ambas virtudes pueden converger: El buen gobernante virtuoso, el conocedor del saber del mando y de la obediencia, de la justicia y del gobierno; que Aristóteles no abunde en ejemplos al respecto, indica la poca probabilidad del caso: No sólo los gobernantes, sino los hombres virtuosos son como cisnes negros, porque las cosas bellas, dice, son difíciles. Pero la aparente aporía no demerita al argumento, puesto que

señala los límites de los regímenes y sus leyes. Si el gobernante carece de virtud, entonces el régimen será endeble, y si los ciudadanos tampoco son virtuosos, entonces la ley corre el riesgo de volverse un paliativo ineficaz. Esto indica los límites y tareas de la misma ley.

Empero, surge otra aporía: ¿Cómo puede observar la ley quien no es virtuoso? ¿Cómo evitar, por ejemplo, consecuencias de la desmesura y la intemperancia como son el soborno o el perjurio? ¿Están separadas las virtudes del buen hombre y del ciudadano? En *Ética Nicomaquea V*, se plantea el problema desde la justicia.³¹ Comienza con una explicación que mencionaremos, aunque sus alcances se vean posteriormente. Si bien algunas ciencias son de los opuestos, como la medicina, estos no se mantienen por la acción mutua, la salud propicia lo saludable y la enfermedad lo insano. Por analogía, la justicia no resulta de la injusticia ni ésta la propicia, y todo aquello que fomente la justicia, el bien común, es benéfico. La dificultad para definir la justicia es que parece polívoca; no obstante, con base en el sentido común, lo justo se define como lo legal y lo equitativo. El principio de las injusticias parece claro: la codicia: “El injusto no siempre escoge la parte mayor, sino también la menor cuando se trata de males absolutos” (p. 1129b 8). El injusto nace en la desmesura de sus deseos; su hábito intemperante puede motivarlo a transgredir la ley y ser inequitativo; su característica es que sólo atiende al bien propio. Él es el *kakourgoi*, el vicioso. Su estado lo hace mal ciudadano cuando transgrede las leyes por lograr beneficios propios. Es imposible ser buen ciudadano, siempre, si se carece de un mínimo de virtud.

Empero, cabe preguntar ¿todas las leyes son justas? Las leyes, recordemos, dependen del tipo de régimen, las oligárquicas parecerán injustas a los pobres, como las democráticas a los ricos. Esta idea aporta vías para la solución. Dice Aristóteles:

³¹ En EN V, Aristóteles define lo justo como lo igual, entendiendo la igualdad como una relación proporcional en lo que toca al mérito; y éste es definido o establecido según el tipo de régimen. En una democracia por la libertad, en una oligarquía por la riqueza.

“Las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o alguna cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justicia a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.” (EN 1129b 15-20)

En consecuencia, lo justo es lo que propicia el bien común, sea cual fuere el régimen.

No obstante, si los hábitos opuestos a la virtud son causa de la desmesura y la desobediencia de las leyes, precisamente ellas deben propiciar las virtudes para toda ciudad:

“La ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal a nadie; e, igualmente, lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando hay una ley bien establecida y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida.” (EN. 1129a 20-25)

No existe divorcio entre la virtud y las leyes. Aristóteles es claro: las leyes *mandan*.

Las leyes rectas son benéficas, pues obligan al hombre a comportarse como si fuera virtuoso. Una consecuencia de esto es que, si las leyes determinan el modo de ser de una ciudad, las que no tiendan a propiciar la virtud en términos absolutos, la del *phrónimos*, o que no favorezcan el comportamiento sensato, necesariamente causarán desorden e infelicidad política. En este sentido, la justicia, entendida, como la virtud del hombre, es la “virtud cabal”, pues incluye las otras y no sólo aprovecha al justo, sino a todos. El mejor régimen es, pues, el que cuida la formación en la virtud o su práctica por medio de la ley.

Para concluir hagamos una observación sobre la justicia en sentido particular. Aristóteles es cuidadoso de no errar por falsas generalizaciones y por ello distingue entre la justicia perfecta, como virtud, y la justicia particular. Sobre la última, distingue entre la justicia distributiva, la correctiva y la recíproca. La primera se da conforme al mérito y es proporcional; la segunda tiene como fin la reparación en los tratos mutuos y es numérica; la recíproca busca la igualdad en la proporción adecuada, como sucede en los trueques. La justicia, entonces, tiene tres funciones regulativas en las relaciones entre los individuos: dar,

restituir y regular. Ahora, si la justicia tiene como fin lograr la paz, estos tres tipos son necesarios para conseguirla y al bien común, pues los hombres que consideran padecer injusticias exigen reparaciones. No obstante, que esto sea un principio general, no impide el carácter convencional de las leyes. La falsa generalización se evita atendiendo a la diferencia de regímenes, sus maneras de entender, por una parte, lo igual y lo equitativo, y por otra, los intercambios y las leyes que los regulan. Las leyes, son convencionales, decididas y postuladas por la voluntad y la razón de uno o varios hombres en determinadas circunstancias. Empero, Aristóteles refiere un tipo de justicia natural que “tiene la misma fuerza en todas partes y no está sujeta al parecer humano” (p. 1134b 21). Aunque su argumentación no es abundante al respecto, puede inferirse este principio a la luz de la necesidad humana de relacionarse unos con otros para vivir y vivir bien. En suma, los tres tipos de justicia no varían, aunque sí el modo como suceden y como se aplican.

6. La ciudad y la educación.

Los dos últimos libros de la *Política* tratan la cuestión de la educación. La pregunta de quien investiga las cosas políticas desde la filosofía, como explicamos al principio, versa sobre el mejor régimen político, sobre el mejor modo de vida y esta es del hombre virtuoso:

“Se sigue de ello, acudiendo a los mismos argumentos, que la ciudad feliz puede ser considerada como aquella que es la mejor y que actúa rectamente; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay buena obra ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia. Así, la valentía, la justicia y la sabiduría de una ciudad tienen la misma forma y naturaleza que las cualidades que dan al individuo que las posee el nombre de justo, prudente o templado”. (P. 1323b 31-36)

No obstante, la virtud no es apta de decreto, porque si es un hábito deliberativo y recto, sencillamente no se le puede ordenar a nadie volverse excelente; y si bien las leyes obligan a ella en las acciones normadas, no consiste la virtud en acciones involuntarias ni esporádicas, sino en la educación y praxis virtuosas. Aristóteles es firme al respecto: “hay dos cosas que están bien *para todos*: una consiste en poner correctamente la meta y el fin

de las acciones, y otras en encontrar las acciones que conducen a este fin” (EN 1331b 26-28). La diferencia radica en que sobre los fines no deliberamos, pues dependen de las tendencias de nuestro espíritu, y sí evaluamos los medios. Pero si no deliberamos el fin, entonces ¿cómo podríamos poner correctamente la meta? En el mismo lugar, Aristóteles define la política como una ciencia arquitectónica y como la más alta, pues ella decide las cosas que deben enseñarse en las ciudades (EN L. I). Esta es la razón por la cual los legisladores deben orientar el régimen hacia la meta más alta, el régimen virtuoso.

Para Aristóteles, son tres las cosas que ocupan a una ciudad: guerra y paz, trabajo y ocio, y acciones útiles y nobles, por ello, el fin es la vida con paz, gracia y nobleza.³² Su logro depende de tres virtudes necesarias: valentía, resistencia y prudencia. Las primeras para la guerra y el trabajo; la prudencia es prioritaria porque, al ser la única forma de vivir adecuadamente la bonanza, se requiere en tiempos de guerra y de paz. Así, siempre que se prefiera una buena ciudad, libre, autosuficiente y noble, la formación de los ciudadanos en esta virtud será el fin de la educación y de las leyes.

Debe destacarse el carácter comunitario de la educación. La comunidad es el punto nodal para la comprensión de la filosofía política aristotélica. La comunidad es el todo y los ciudadanos y su felicidad dependen de ella. Por esto, Aristóteles nos dice claramente:

“Y puesto que hay un único fin para toda la ciudad, es manifiesto también que la educación debe ser única y la misma para todos, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado (...). Es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y, al mismo tiempo, debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado al cuidado del todo” (P. 1337b 28-31)

La educación, entendida en sentido pleno, es el cultivo de la excelencia humana, pues debe tender a la formación de hombres libres y nobles, en oposición a los espíritus serviles, vulgares o viciosos. La razón de la preferencia es obvia: la mejor ciudadanía para el mejor

³² Cfr., P. 1333a 37-37.

orden político. Solamente los mejores hombres pueden ser los mejores ciudadanos, sea cual fuere el régimen. En consecuencia, la educación y las leyes persiguen lo mismo: libertad, nobleza y felicidad.

7. La Amistad y su trascendencia política.

La comprensión completa de la relación entre la educación, las leyes y la virtud precisa de valorar su nexos con la amistad. El tratamiento que le da Aristóteles es extenso,³³ por ello concentraremos la atención en su importancia para la vida ciudadana. En sentido amplio, la palabra *philia* abarca desde las relaciones de afecto y consanguineidad hasta la complicidad de los ladrones. La amistad es la unión de quienes persiguen fines comunes; por ende, es el fundamento de todas las comunidades. Para Aristóteles, la amistad tiene un fin común con la justicia y es que ambas son necesarias para la comunidad. Debido a ellas es posible la convivencia y toda comunidad es un modo de convivir: “las cosas de los amigos son comunes”. En este tenor, si el fin común de los ciudadanos es la buena vida, y si este fin es una cosa en común, entonces la ciudad deberá propiciar la amistad entre los ciudadanos. Sin embargo, cabe preguntar qué sucede con la amistad de los bandidos. Debe existir un tipo de amistad especialmente benéfico para la ciudad.

En su exposición sobre la amistad, Aristóteles menciona tres tipos correspondientes a las tres cosas que por lo general buscan los seres humanos: el placer, la utilidad y la virtud. De estas tres clases de relaciones, las dos primeras pueden darse entre *buenos* y *malos*; la última solamente cabe entre los buenos. No obstante que las tres sean esenciales para la ciudad, Aristóteles privilegia la última porque las virtudes “éticas” son de carácter comunitario: la valentía, la liberalidad, la amabilidad, la magnanimidad y la magnificencia se

³³ En las siguientes líneas me basaré en los libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea*.

ejercen en beneficio de la totalidad. Así, la amistad perfecta es la de los hombres nobles. Idealmente, la mejor ciudad sería la constituida por amigos nobles, por ciudadanos nobles.

En teste tenor, políticamente hablando, si la amistad es beneficio mutuo se asemeja a la justicia. Por ello, en cada régimen político, la amistad dependerá de la condición de ciudadanía de sus miembros, a veces como iguales, otras como desiguales. Será amistad política, si las igualdades o diferencias responden al fin de cada clase en cada régimen y, en última instancia, si satisface el fin último de la comunidad. Sea cual fuere la forma de gobierno, la amistad está en correlación con la justicia. La enemistad y la injusticia conducen a la animadversión y, por ende, a la inestabilidad política, mas la buena convivencia solamente es factible por la concordia. La concordia es, en palabras de Aristóteles, una especie de “amistad ciudadana” (EN. 1167b). El adjetivo “ciudadana” la restringe a quienes se ocupan de los asuntos comunes con objeto de lograr el bien político antes que el propio. Si la justicia política reside en la procuración del bien común, entonces podría definirse al régimen justo como el de los ciudadanos que son amigos y que son justos. La idea de Aristóteles es definitiva: no puede existir un buen régimen con malos ciudadanos. En el pensamiento ético y político de Aristóteles, no existe disociación, en este sentido, entre ética y política.

Conclusiones.

Las ideas del organicismo político aristotélico y del *iusnaturalismo* clásico, se inscriben en la pregunta sobre si existe un modo óptimo de ser del hombre y acorde con su naturaleza o si todo lo político es convencional. Esta es la discusión sobre si *physis* y *nomos*, naturaleza y costumbre, están o no separadas. La importancia de aclarar este punto es teórica, pero su trascendencia política; nuestra comprensión sobre lo político, los regímenes y las leyes, depende de ella.

En las páginas precedentes estudiamos la relación entre naturaleza y política. Para Aristóteles, la *polis* es la totalidad mayor que abraza a otras comunidades menores. Ella es el fin a que tiende el hombre como parte suya, por naturaleza, por esto el hombre es *zōon politikón*. Así, al fundar ciudades los hombres sólo ejercitan lo que su naturaleza los inclina a hacer. Los hombres por naturaleza son sociales, porque por naturaleza se inclinan a la felicidad cuya posibilidad, al menos materialmente, depende de que las condiciones de la ciudad brinden al hombre de la suficiencia necesaria para vivir bien. Aristóteles sustenta su planteamiento de la ciudad ordenada con base en la naturaleza, mas la naturaleza humana tiene un orden jerárquico, su fin es la felicidad y ella depende del gobierno de la razón sobre las pasiones. Por ello, las mejores leyes responden a las virtudes conducentes a la felicidad.

Aristóteles es el fundador de la filosofía política clásica porque es el descubridor de la virtud moral, es decir, porque explica que la buena vida política es factible sólo si la virtud es prioridad en la ciudad. Este descubrimiento explica que ser feliz y vivir en una ciudad cuya educación y leyes buscan la excelencia es lo mismo, porque el fin del hombre y de la ciudad es uno: la buena vida; y el medio también lo es: la virtud. Arendt tenía razón al decir que la *polis* fue una peculiaridad humana en que lo político alcanzó una forma óptima y que difícilmente fue vista de nuevo, mas Aristóteles enseña a apreciar el problema político desde la comprensión unitaria de naturaleza y virtud, sin ofrecer soluciones de manual. Su enseñanza, finalmente, es indiscutible: es imposible un buen régimen con malos ciudadanos.

Capítulo II

Marsilio de Padua: Un pensador de transición. La propuesta de un nuevo orden político popular y los orígenes del estado moderno.

Marsilio de Padua es uno de los pensadores políticos más olvidados. Esto obedece a dos razones: 1) La oscuridad sobre el destino de sus escritos y su presencia en la tradición del pensamiento político-teológico y medieval tardío,³⁴ 2) La dificultad de encontrar una categoría bajo la cual clasificar su *Defensor pacis* y su *Defensor minor*. ¿Se trata de un pensador político, un teórico político, un teólogo político cristiano, un filósofo político, un *atenórda*, como él mismo se nombra? Marsilio parece encajar en todas estas categorías. Por una parte, considera lo político en sus orígenes, por otra, lo hace con vistas a una reforma política radical en Padua; delimita la presencia, poder y lugar del papado y del sacerdocio cristiano, pero con base en los pilares de la política premoderna: el cristianismo y la filosofía política de Aristóteles. Entonces ¿cómo categorizar su pensamiento? La respuesta precisa de una advertencia previa. Marsilio de Padua fue un religioso declarado hereje, así que su pluma no era totalmente libre. Esto implica que debemos hacer el esfuerzo por leer con cuidado sus dichos como religioso que escribe un trabajo político y por clarificar, sin soslayar, por confuso que pudiera parecer, lo que aparece entre líneas.

³⁴ Recuerda Bertelloni, sobre Marsilio (1280), que fue hijo de una familia rica paduana. Estudiante en artes, filosofía, derecho y medicina; rector de la Universidad de París, Marsilio escribe el Defensor de la Paz (DP) en 1324. El marco que lo envuelve se remonta a la muerte de Enrique VII de Luxemburgo en 1326 y las disputas entre Luis de Baviera y Federico de Habsburgo. Sobre su obra, el *Defensor Pacis (DP)* fue publicado de manera anónima y tuvo una primera circulación muy limitada en la Universidad Parisina y luego en la Curia de Avignon. Sin embargo, debido a su tono antipapal fue condenado en 1327 por la bula *Licet iuxta doctrinam* de Juan XXII. Sobre el *Defensor minor*, fue un tratado de Marsilio en respuesta a las objeciones que Ockham hiciera al DP bajo el auspicio de Luis de Baviera. (Cfr. Bertelloni, Francisco. *Marsilio de Padua y la filosofía política medieval*. En: *La filosofía Medieval*. Madrid. 2000. Trota p 242, 257-258). Por su parte, Bernardo Bayona explica que el tono anticlerical y antidualista del Defensor, haría de Marsilio un escritor condenado como hereje y poco referido incluso por los reformistas; no obstante, en el siglo XIX sería elevado al carácter de precursor de Rousseau y Montesquieu, e incluso de la propia Reforma o de la Revolución. (Cfr. Bernardo Bayona. *El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua*. En ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política . N° 36 enero-junio, 2007. pp 197-200).

Consideramos que la teoría de Marsilio anticipa las bases del republicanismo en su sentido de régimen constitucional basado en la soberanía popular y la virtud cívica. Sin embargo, debemos ser cautelosos y no proponer hipótesis desorbitadas. Por una parte, podría pensarse que responde a su circunstancia; sin embargo, resulta más rico valorar su pensamiento político como un brillante esfuerzo por reconciliar lo del Cesar y lo de Dios con lo que está entre ambos: el pueblo. Si, dado su perfil cristiano, sería excesivo calificarlo como un pensador universal, no debe soslayarse su esfuerzo por responder a algunas de las preguntas centrales de la filosofía política: ¿Qué es una comunidad política y cuáles son sus causas, orígenes y fines? ¿Cuál es la mejor comunidad y cómo puede conseguirse? Marsilio orienta las respuestas a su teoría del poder popular.

Intentaré exponer esto a la luz de tales preguntas y a través del análisis de la primera parte del *Defensor de la paz*. Me limito a ella, porque la segunda trata sobre las bases eclesiológicas que sustentan la *dictio* I y la tercera es una síntesis de sus precedentes.

1. Tradición y transición. Los fines políticos y el nuevo problema político.

Marsilio abre el *Defensor* con un enunciado que sintetiza su propósito: “Así, a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la cual los pueblos progresan” (*DP.*, C.1, §1. p., 3). La finalidad de toda comunidad es doble. Toda acción política deberá tender hacia la paz y el progreso. Marsilio sustenta su aserción en las sagradas escrituras: Dios quiere la paz entre los hombres (*Job.*, 22:21; *Mc.*, 9:50). Así, un principio teológico-político guiará a toda acción política: la paz entre los hombres para que vivan bien. La lógica es teológicamente inquebrantable: Dios no puede querer el mal para los hombres, por lo tanto, todo lo que lo promueva es anatema. Este es uno de sus pilares teóricos. Sin embargo, la paz no solamente es benevolencia o fruto del Espíritu; la paz que Marsilio piensa es claramente política y se nota por su negación: “de la discordia contraria vendrá al régimen civil o reino cualquiera

resultados e inconvenientes pésimos” (DP., C.1, §2., p., 4). La paz que ha menester una comunidad política es la tranquilidad pública. Para no dejar dudas al respecto, Masilio menciona el ejemplo del mismo reino itálico. La discordia interna y las agresiones externas destruyen la vida política independiente y próspera. Esto ya lo conocían los antiguos griegos y latinos.

Pero Marsilio anuncia un nuevo problema político que no conocieron los antiguos griegos, la Iglesia papal y, particularmente, la opinión perversa “de derivar del sacerdocio instituido por Cristo una autoridad o un poder que excede su carácter puramente sacramental y espiritual”³⁵ (*plenitudo potestatis o jurisdicción universal coactiva*). Su juicio es durísimo: “con su sofisma y su cara de honestidad y del género humano y es apta para traer mal intolerable a toda ciudad y patria si no se le cierra el paso” (DP., C.1, §3. p., 5). Marsilio conoce el poder persecutor de la Iglesia, por ello no la menciona directamente. La Iglesia hubo causado la discordia con su irrupción en los asuntos políticos. Y si todo lo que es opuesto a la paz debe ser combatido, y el poder clerical lo hace, entonces él atenta, no sólo contra el designio de Dios, sino contra la tranquilidad pública. Apunta hacia aquí sus más agudas y cautelosas críticas y propuestas políticas: el poder de la Iglesia no está por encima de la voluntad divina ni humana. Por ello, todos los hombres, tanto por un deber religioso (*caridad*) como por civilidad, deben promover la paz, o bien “desenmascarar” el sofisma de la Iglesia. Sería pecado no hacer lo debido, el deber de todo hombre, él suyo como paduano y religioso: “enseñar la verdad, con la cual la sobre dicha peste de los regímenes puede caer”.

El lenguaje de Marsilio es sutil y debemos leerlo sin soslayar su doble aspecto, político y religioso: la fuente de los males que sobrevienen al hombre es el pecado, el evangelio es la verdad con la cual esta peste es vencida, pero la verdad puede también revelar el sofisma de la Iglesia. Marsilio no se propone una renovación de la fe, sino una

³⁵ Bertelloni, op. cit. p.245

reforma política para la cual usa una retórica religiosa: “por este camino (combatir el sofisma de la plenitud del poder papal) y no por otro puede abrirse paso franco al poder coactivo de los príncipes para derribar finalmente a los perversos fautores y pertinaces defensores de esta maldad”. La propuesta del paduano de sustentar el poder político sobre bases sólidas y reorientarlo hacia su verdadero fin, las cosas públicas, es revolucionaria, más si se formula con una retórica cristiana. Marsilio se nombra “atenóríde”, como el fundador de Padua, no un evangelizador. Parecería que existe un propósito franco de corregir la vida política de acuerdo con una auténtica vivencia cristiana, pero su fin siempre es el buen orden político. Es un deber, dice, dar frutos de los dones, “por reverencia al que lo da, por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error” (*DP.*, C.1, §6. p., 7).

Marsilio sabe del poder de su tesis anticlerical para restablecer el orden y el fin de todo gobierno, pero siendo un religioso, su labor, su deber, será “extirpar las herejías, defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad” (*DP.*, C.1, §6. p., 8). Marsilio habla de la nueva idea de virtud política y cristiana. En la tradición grecolatina, la virtud es la del ciudadano activo, que tiene excelencia moral y habilidades militares; en el cristianismo es la caridad. Entonces, la nueva virtud debe unir el deber político y la religiosidad para que de ambas emerja el buen ciudadano. Si este es un deber que ha de instaurarse, esa misma necesidad revela que el vicio y el pecado son origen de la corrupción moral, la discordia y la inestabilidad política. En última instancia, Marsilio reorienta la tesis aristotélica sobre la imposibilidad de un buen régimen con

ciudadanos malos, pero en un mundo cristiano en que los propios abusos de la Iglesia propician la descomposición política.

2. Los principios, elementos y fines de lo político: La ciudad, la autoridad y la ley; la paz y el progreso.

Como el objetivo de Marsilio es la paz del reino, define reino con varias acepciones: 1) Pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen; 2) Especie de política monárquica o régimen templado; 3) la suma de las anteriores; y 4) lo común a toda especie de régimen templado (DP., C.2, §2. p.,10). Marsilio sostiene que lo común a toda especie de régimen templado es la preeminencia de la paz, y es destacable que no aluda al derecho divino, de sangre o de conquista para definir un reino. En las cuatro definiciones un reino es una comunidad política bajo una forma de gobierno y cuya finalidad es el bien común. Marsilio identifica la paz con el bien común, porque sin ella la felicidad pública sería imposible.

Así, siguiendo la tradición naturalista de Aristóteles, Marsilio describe a la ciudad como una naturaleza animada³⁶. Cada parte de la ciudad es sólo eso y su existencia se explica por la totalidad que le da función y sentido; cada una trabajará para el bien de la totalidad y no el propio. La paz es a la ciudad como la salud al animal. Por esto, dice, la tranquilidad es la disposición óptima de la ciudad instituida según razón. Ella es el fin del reino y su condición *sine qua non*; todo lo que atente contra ella lo hace contra la posibilidad de la buena vida y del designio divino. Marsilio une cristianismo con aristotelismo político, pues el fin es la salud del todo, de la ciudad como unidad.

³⁶ Bertelloni plantea que Marsilio se separa de la tradición natural-ontológica aristotélica al respecto del origen de la ciudad, para arribar a una comprensión histórico-genética de la ciudad como un descubrimiento humano en la historia, movida por la razón y para satisfacer la vida suficiente del hombre. *Cfr.* Bertelloni, Op. cit. p. 247. Desde mi punto de vista, en el fondo Aristóteles no plantea algo diferente. La ciudad emerge de las necesidades vitales en búsqueda de la mejor manera de vivir.

Para Marsilio, la comunidad se origina en lo incompleto y progresa. El origen de la comunidad está en las familias, que al crecer forman aldeas y luego ciudades; es totalmente natural y se asegura con las leyes. Por ello, el principio político, por antonomasia, es el bien común en que se inscribe el individual.

Determinados ya el principio y el fin, el medio debe ser explicado. Para Marsilio, es comprensible que, cuando no existía la ley, quien tomaba las decisiones entre las familias era el más sensato. El principio de la autoridad del hombre más experimentado radicaba en su capacidad de conocer lo bueno.³⁷ En consecuencia, el principio natural del gobierno y lo que definirá al gobernante como tal, es el bien común, logrado a través de “la equidad” (Cfr. DP., c.3, §4. p., 13). La equidad es el principio del buen gobierno, pero debe ser decidida por la ley; el gobierno del *pater familias*, debe ser superado porque si alguna de sus decisiones fuera injusta, arriesgaría la equidad. Marsilio apunta hacia la forma más depurada de autoridad política que es la ley. La comunidad perfecta es, para él, una ciudad con ley. Recurriendo a Aristóteles, define a la ciudad como “una comunidad perfecta que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, creada para vivir y persistiendo para vivir bien” (Cfr. DP., C.4, §1. p., 14). Y si la comunidad es el conjunto de los individuos que la forman, entonces el objeto de toda ciudad es la buena vida de los ciudadanos, quienes, “no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que las daña” (Cfr. DP., C.4, §2. p., 15). Marsilio reorienta a Aristóteles, pues para él la autosuficiencia es capacidad de los hombres virtuosos, quienes son por naturaleza amos. Por su parte, Marsilio universaliza el deseo de autosuficiencia igualando a los hombres. Todos son iguales en tanto que todos quieren lo mismo, vivir bien, y pueden porque tienen un tipo de racionalidad suficiente para

³⁷ Aristóteles ejemplifica al político prudente con Pericles, pues conocía lo bueno y justo para todos los hombres. (Cfr., *Ética Nicomaquea*. L.VI)

lograr una ciudad con ley. La ley es la garantía del buen comportamiento y, por ende, del orden y la estabilidad, de la paz.

Para fortalecer su tesis sobre los fundamentos del poder político civil, su lucha contra la corrupción, el poder político clerical, la intranquilidad social y la discordia, pero basado en un *iusnaturalismo horizontal* y en considerar a la ciudad análoga al animal, Marsilio recuerda a Aristóteles en la taxonomía política. Agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sacerdotes y jueces o consejeros son enlistados según su importancia para el bienestar general.³⁸ Lo que es destacable en esta ordenación es colocar a los jueces, por encima de los militares y los sacerdotes. La preocupación principal del cuerpo político será la elaboración de buenas leyes. La parte de la ciudad que la ponga en efecto será la más importante porque en ella descansarán las decisiones necesarias para la autosuficiencia y la justicia. Esta parte primordial es la deliberativa, no la sacerdotal ni la militar.

Por último, no sobra señalar cuáles son las causas de la existencia y distinción de las partes de la ciudad. Según Marsilio, la naturaleza a algunos los engendró prudentes para la parte deliberativa y judicial; a otros vigorosos y audaces para la parte militar y a los otros para los oficios necesarios (*Cfr., DP., C.7, §1. p., 30*). Estas son las partes principales y sus causas. La religión es excluida de la actividad judicial y deliberativa, a las que sólo es útil la prudencia.

3. Religión y política: La autonomía de la política.

No obstante, los hombres son apasionados. Por ello, el fin se cumplirá sólo por medio de “una norma de lo justo y un guardián ejecutor” (*Cfr. DP., C.4, §3. p., 16*). Se trata de reinos donde el imperio de la autoridad no sea propiedad de un hombre o una junta de notables, sino de la ley. Marsilio da un fuerte golpe a la autoridad tradicional al relegar a los religiosos y a los sacerdotes a una labor meramente formativa, ejemplar para el buen comportamiento de los

³⁸ *Cfr. DP., C.5, §1. p., 18*

individuos, pero no para determinar las decisiones políticas. Marsilio de Padua, un religioso, separa a la Iglesia de los asuntos políticos. Esto lo hace por dos razones. Por una parte, a causa de los excesos del papado y de los religiosos; por otra, la que más nos importa, a causa de que su participación en la tierra debe subordinarse a los fines políticos: la paz y la tranquilidad. Marsilio hace converger dos tradiciones opuestas, Atenas y Jerusalén, en la idea de la paz. Él es “defensor de la paz”. Por ello, no solamente la reorientación de Aristóteles es notable en la teoría política de Marsilio, también lo es la del discurso religioso: “hay otra cosa de la que necesitan los que conviven en su vida civil para el estado del siglo venidero, prometido al género humano por revelación sobrenatural y útil también para la vida presente, a saber, el culto y honor y acción de gracias rendidas a Dios”. Marsilio emplea el principio de autoridad de la revelación para hacerla útil a la vida política. Culto, honor y gratitud son políticamente apreciables porque propician la rectitud moral

Marsilio conoce el poder de las pasiones y se pregunta cómo cuidar de ellas. Su respuesta es precisa: las artes se inventaron para moldear las pasiones,³⁹ es decir, para controlarlas. Entre las artes son superiores las que corrigen las inequidades. Para Marsilio las leyes son necesarias. Una ciudad debe cuidar de tener buenas leyes, pero también buenos oficios pues su fin, la autosuficiencia, depende de ambos, incluso de los religiosos.

Marsilio recuerda que los pensadores políticos de otros tiempos, incluso paganos, consideraron a los sacerdotes en su utilidad política, pues las religiones prometen, para la otra vida, premios a los buenos y suplicios a los malos. La utilidad de los sacerdotes sería sólo la de conducir los actos humanos a la honestidad. Así pues, si bien no es considerada indispensable, sí lo es su utilidad. Los religiosos son un medio y por ese mismo hecho no deben decidir cuestiones políticas. En el caso de la verdadera religión, dice, los sacerdotes

³⁹ *DP.*, C.5, §4. p., 19

cristianos deben ser educadores; la religión cristiana, políticamente, debe limitarse a promover “el deseo de huir de los vicios y de cultivar las virtudes” (DP., C.5, §11. p., 23).⁴⁰ La ruptura es radical. Los asuntos religiosos pertenecen a la conciencia pero inciden en la vida política. La labor de los sacerdotes importa porque ayuda a evitar la descomposición social, pero no es regia ni deliberativa.⁴¹ Esta idea, que costó a Marsilio la expulsión de Padua, sería en siglos posteriores, fundamental para el pensamiento maquiaveliano y su herencia al liberalismo inglés.

El asunto no es menor. Limitar el sacerdocio a una labor moralizante es someter el poder de la Iglesia y su acción a las previsiones del fin mayor que indique el gobierno civil. Por si fuera poco, Marsilio recuerda que los antiguos hacían sacerdotes, no a cualquiera, sino a hombres virtuosos y probos que pertenecieron a la clase militar y judicial o consultiva, desentendidos de los negocios y oficios, y sobre todo prudentes (Cfr., DP., C.5, §13. p., 24). Los casos son paradigmáticos, pues conforman dos de las principales partes para de la ciudad. Se trata de un sacerdocio político, ordenado a la causa que lo permite, la ciudad que precisa de moderación, pues, políticamente, lo principal no es la vida eterna, sino la paz, y si ellos han de ser parte de la ciudad, deberán participar en su fin.

Para demostrarlo, Marsilio parte de un punto doctrinal y emplea el lenguaje religioso para un asunto secular. Como efecto de la *caída*, el hombre deviene concupiscente, su forma de ser es, de continuo, puro mal (Gen. 6:5). A causa de esto, se vuelve necesario un orden político y religioso que precisa de los “oficios civiles”. Para paliar tal condición, Marsilio combina el *naturalismo* aristotélico y la doctrina de la providencia. Así, parafrasea a

⁴⁰ Al respecto de los sacerdotes en el pensamiento del paduano, Gilson explica: “Los sacerdotes existen con la finalidad de enseñar el Evangelio, en primer lugar con vistas a la salvación eterna, y accesoriamente, para facilitar el trabajo de la policía. Todo, pues, va bien mientras el sacerdote persiga su fin propio; pero todo andará mal en cuanto se mezcle con lo temporal”. Gilson, Étienne. *La filosofía en la edad media*. Gredos. Madrid 1995., p., 672.

⁴¹ Cfr. Bertelloni. Op. cit. p. 251-253

Aristóteles⁴² diciendo que: “el que nunca hace nada en vano ni falla en lo necesario, quiso poner remedio en el caso del hombre, dando ciertos preceptos de obediencia que guardara.” (DP., C.6, §.3 p., 26). Dios da la Ley, pero lo relevante es que, si bien Aristóteles sustenta el orden político y su forma óptima en la naturaleza, Marsilio, por su parte, lo hace en una especie de naturalismo providencial. El Deuteronomio y la *ley de la gracia*, contienen las directrices políticas, pero de ello no se sigue que los religiosos tengan facultades especiales. Marsilio no deriva de la teología política que los sacerdotes deban gobernar. En cambio, la síntesis del pensamiento político y del cristianismo se expresa en la obediencia a los gobernantes y la práctica de una vida política sana. La paz de Dios no es la paz terrena, pero sí la promueve. Ningún cristiano será asesino,⁴³ ladrón, perjuro, vicioso, sino buen ciudadano. Marsilio responde con agudeza a la pregunta de la filosofía política por antonomasia: el mejor régimen político, dado el poder de la Iglesia y el secular, está ordenado de tal forma que promueva la paz, la virtud y la autosuficiencia, *por naturaleza y por voluntad de Dios*.

Pero el argumento es de doble filo. Si los sacerdotes son los conocedores del mensaje evangélico y de los designios de Dios, esto los haría arquitectos ideales de lo político, ellos deberían instruir y designar a los legisladores y a los gobernantes. Empero, Marsilio es tajante. El sacerdocio debe someterse a la *causa final*: “los provechos y grados de suficiencia perfeccionadora de las acciones y pasiones humanas”. La salvación eterna es objeto de la fe; las repercusiones morales de tal doctrina son relevantes, pero indirectas a su fin propio. Es así como Marsilio de Padua sustenta la separación de la Iglesia y el gobierno.

⁴² “la naturaleza nada hace en vano” P., 1252b 2

⁴³ Matar no es problema para Marsilio, pues admite la necesidad de la guerra para la autosuficiencia de las ciudades.

4. La voluntad popular, el poder legislativo y el republicanismo marsiliano.

El matiz que Marsilio da a Aristóteles radica en que pone como causa política eficiente al legislador humano. La causa eficiente es la que primariamente mueve. Para Marsilio, las causas motoras son las voluntades, conocimientos y deseos humanos, pero los legisladores son quienes verán que se efectúen o no y en qué medida. El bien de los ciudadanos es la causa última. Esto concuerda con las doctrinas políticas aristotélica y tomista, pero la diferencia es que aquí la voluntad de los ciudadanos determina lo bueno.

En cuanto a la forma de gobierno, si recordamos que Marsilio propone que el legislador es quien organiza a las partes, y entre ellas al gobernante, puede inferirse que recomienda la republicana. Una forma templada le parece satisfactoria, en cuanto cumple con las causas genuinas del organismo político, “mirando al bien común y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos” (*DP.*, c.7, §3. p., 33). Es por esto que Marsilio ha sido nombrado como el padre del republicanismo moderno. Es mejor el gobierno con un hombre a la cabeza, por voluntad de los súbditos y dirigido al provecho común de los mismos, porque los electos gobiernan en conformidad con la voluntad popular (*Cfr.*, *DP.*, c.7, §5,6. p., 38), y sólo este gobierno se ocupa “de la cosa pública”. Partidario de un republicanismo monárquico (con un jefe a la cabeza) que deposita el poder político en la ley, Marsilio promueve una teoría política visionaria, aún se inscriba en el combate contra Juan XXII y en favor de Luis IV de Baviera.

Marsilio propone la monarquía electiva para solucionar la contradicción entre monarquía absoluta y república. Con ello evita las debilidades del populismo, del absolutismo tiránico y del poder romano. El *Defensor*, sería así una “estrategia consciente”.⁴⁴ La inclinación política de Marsilio por la monarquía electiva puede reducirse a una sola

⁴⁴ *Cfr.*, Strauss. 2001, Op. Cit. p., 276

consideración. La cualidad más importante del gobernante es la prudencia, que es también necesaria para hacer buenas leyes. Entonces, ¿quién tiene prioridad de legislar, el pueblo, los prudentes, o el gobernante? La respuesta de Marsilio: El pueblo, por su *parte prevalente*, superior o mejor, y el gobernante que él mismo elija. En el fondo, no hay contradicción en la figura de un republicanismo monárquico, pues la base de esto la coloca Marsilio en la ley.

4.1 La Ley.

Si el cuerpo legislativo es la causa eficiente de la ciudad, ¿qué es la ley? Marsilio responde que es una regla por medio de la cual el gobierno ha de regular los actos civiles (*cf. DP., c.10, §1. p., 41*). Subrayemos, los actos *civiles*, no los de conciencia. Marsilio mantiene la separación entre lo divino y lo terrestre. Solamente por medio de la ley conseguirán los hombres la buena vida hacia la que se debe orientar lo político. La ley es el gobierno de lo razonable y de lo conveniente al cuerpo político. Por ello, como la piensa Marsilio, no es “la natural inclinación a alguna acción o pasión” -es decir, no es la ley de la carne que describe San Pablo-, ni es un hábito operativo, ni la “ley evangélica”. Según Marsilio, se trata de “la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos” (*DP., c.10, §3. p., 42*). La ley política es exclusivamente un asunto humano, no una condición, una técnica de expertos, ni un dogma; es el conocimiento y aplicación de lo que es mejor para la ciudad.

Es por ello que Marsilio delimita su definición de ley: “una proposición procedente de una prudencia e inteligencia, política, se entiende (...) o una ordenación sobre lo justo y lo conveniente y sus opuestos, según la prudencia política, provista de fuerza coactiva” (*DP., c.10, §4. p., 43*). La ley es positiva y terrena. Es una ordenación prudencial, en la medida en que es capaz de distinguir lo mejor sobre la tierra y esto la distingue de la ley divina.

Marsilio limita lo político a las acciones prudentes; al hacerlo lo libera de ataduras dogmáticas. La Iglesia no puede ni debe emitir leyes y las leyes no se atan a concordar con

el evangelio, sino casualmente. Si la doctrina cristiana entrara en oposición a lo necesario y útil, se opta por lo justo. Empero, según Marsilio, eso no sucedería, ya que Dios quiere lo bueno para los hombres. Con esta aparentemente ingenuidad, Marsilio compromete a lo religioso con lo político: Toda doctrina “de falaz imaginación y vanas promesas” es nociva y debe ser proscrita. No es la Iglesia quien tendrá el poder de declarar herejías, sino la ley.

Nada ni nadie está por encima de la ley, tampoco el arbitrio del juez: “la primera y principal necesidad de la ley es de lo civilmente justo y útil común; la segunda es de la seguridad y una cierta diuturnidad de los gobernantes, máxime en el curso de sucesión hereditaria” (DP., C.11, §1. p., 45). Entonces, las funciones de la ley, de acuerdo con su finalidad, son varias: 1) Promover la temperancia; 2) fijar lo justo y útil civil; 3) cuidar de la seguridad y diuturnidad; y 4) por consecuencia, preservar la seguridad y prosperidad de la ciudad. Para Marsilio, una ciudad sin ley es frágil y propende a la injusticia y la inestabilidad.

Para evitarlo, la ley debe sustentar la seguridad en los juicios civiles, ya que sólo así se libera “a los actos humanos de todo defecto”. Marsilio propone la garantía de seguridad ante la ley, pues busca que los asuntos de justicia sean decididos conforme a la prudencia y utilidad civil, no por arbitrio del legislador. En esto su teoría política es enfática. Dado que los hombres estamos sujetos a nuestras pasiones, sería injusto y peligroso dejar los asuntos judiciales a la deriva de ellas. La ley, dice Marsilio, “...no se hizo para el amigo o el enemigo, útil o nocivo, sino universalmente para el que se comporta civilmente bien o mal”. Esto es la imparcialidad. La propuesta adelanta el fundamento del estado moderno: el poder supremo de legislar es del pueblo, emana de él y es para su bien; para nuestro pensador donde no existe la ley no existe la sociedad política (Cfr. DP., C.11, §3. p., 48).

Finalmente, cabe mencionar que Marsilio da a la ley dos características fundamentales: 1) Sólo ella, posee poder coactivo; 2) Es el conocimiento y resultado del

legislador que, en esencia, es el pueblo. La ley, la regla y medida de los actos humanos, la directriz de la vida humana, no se debe a Dios ni a ningún otro poder ajeno al hombre y su razón. La teología política es sustituida por la *scientia civilis*, que es la única forma de lograr el buen vivir a través de la organización política óptima.⁴⁵

4.2 Los legisladores.

Visto lo anterior, con respecto a quiénes tienen capacidad de legislar, si las leyes son decisiones de prudencia, deberían ser los prudentes. Pero Marsilio responde que esta virtud necesita mucha experiencia y tiempo. Además, resulta que, aun habiendo prudentes, no se garantiza su infalibilidad. Entonces ¿quiénes deben legislar? La ley, dice Marsilio, “es una comprensión cribada de muchas comprensiones, para evitar el error en los juicios civiles y para juzgar correctamente” (*DP.*, C.11, §3. p., 49). La ley debe ser el resultado de la experiencia de los ciudadanos. Las muchas comprensiones son las ideas que los ciudadanos tienen sobre lo que les conviene. Marsilio no otorga el poder de legislar a un hombre, sino en la experiencia ciudadana, porque “nadie, por muy virtuoso que sea, está libre de la pasión perversa y de la ignorancia como está la ley”. Si a ello se suma el poder coactivo, entonces se evitarán las causas de la corrupción de los gobiernos: las sediciones y las tiranías. Al proponer una ciudad unificada, deberá admitirse que el mejor legislador sea el conjunto de los ciudadanos. Nada está por encima del poder legislativo y éste no lo está sobre el bien común.

Los legisladores, según Marsilio, deberían ser, por antonomasia, los hombres que tengan oportunidad de vacar en ello (*Cfr.*, *DP.*, C.12, §2. p., 54), hombres prudentes y experimentados. Esto implicaría una aristocracia, pues “la causa eficiente primera y propia de la ley es el

⁴⁵ *Cfr.* Bertelloni. Op. cit. p. 247-254

pueblo, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea de ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal”. La idea de Marsilio es clara: el pueblo es el soberano, detenta el poder máximo para su propio bien. Entonces, la ley es la voluntad popular y el propio pueblo tiene el poder de coaccionarse a cumplirla. Los términos suenan más ilustrados que medievales, por ello Marsilio es un pensador que transita entre las ideas político-morales del cristianismo, el aristotelismo y los albores del Renacimiento.

Los ciudadanos aptos para legislar son quienes conformarán la “parte prevalente”. Esta, a su vez, “conviene fijarla **con arreglo a las honestas costumbres** de las comunidades civiles”. Marsilio se inclina por la elección, pues eso significa que el pueblo elegirá a quienes juzgue ser ciudadanos probos e inteligentes. El principio popular se conserva, pero también el aristocrático. Se debe notar que la parte prevalente no es la ley. Los legisladores son depositarios, dice “solo para algo y según la autoridad del primero y propio legislador” (*DP.*, C.12, §3. p., 54). Nada hay encima de la soberanía popular. El poder popular es tal, que “sea lo que sea de las ceremonias o solemnidades, que no se requieren para el ser de los elegidos, sino para su bien ser, el cual ceremonial, si se omitiera, no sería por ello menos válida la elección”. Esto es una anticipación del republicanismo moderno, que la voluntad del pueblo, las leyes y la forma del cuerpo político, no necesitan ser avaladas, sino por el mismo pueblo reunido en asamblea. La única obligación del pueblo es consigo mismo: promulgar leyes para que nadie excuse ignorancia. Marsilio defiende que la causa final es el bien común; a esto responde su teoría legislativa.

Con todo, el principio popular puede ser objetado por ser demasiado elemental. Pero Marsilio responde que “la autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas” (*DP.*, C.12, §5. p., 55). ¿No

implicaría esto que cada uno fuera sabio? Marsilio responde que “la ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud” (*DP.*, C.12, §5. p., 56). La multitud remedia los defectos de que tontos, ignorantes o malvados intervengan en las decisiones. En conjunto, el pueblo es sabio. Para sustentar la suprema autoridad popular legislativa, Marsilio ofrece al menos 10 razones; ⁴⁶ cabe resaltar que se excluyen de tal poder plutócratas, reyes y papas.

Para Marsilio la paz y el progreso son posibles cuando el pueblo, al legislar, se manda a sí mismo, lo cual logra la aspiración de la comunidad en su sentido más pleno: la autonomía y la autarquía. Sólo así el pueblo obedece “de buen ánimo” y no se siente tiranizado, sino libre, lo cual evita desobediencia, rebelión y sediciones. No obstante, se debe responder la objeción a la sabiduría popular. Marsilio no piensa que todo ciudadano conozca lo óptimo, sino que la multitud, o la parte prevalente, en asamblea, puede someter a necios, ignorantes y maliciosos al bien común. No es idealismo proponer que el pueblo sea el mejor juez de sus propios asuntos y, por ello, soberano, legislador y todo.

El punto fino es que Marsilio sabe que la seguridad depende de que el pueblo obedezca y guarde la ley, pero sin renunciar a ser él mismo su promotor, y que lo haga “con buen ánimo”. Esto nos alerta de no suponer que Marsilio considera un pueblo ilustrado que

⁴⁶ Las razones (*Cfr. DP.*, C.12, §5-7. p., 56-58) pueden sintetizarse como sigue:

- 1) “Toda la universalidad de los ciudadanos aplica su entendimiento y su afecto”. Es decir, que atiende a los intereses comunes como propios.
- 2) Está “más en condición de advertir un defecto”. Esto porque conoce lo particular, es decir, por sentido común.
- 3) “Como tota totalidad, al menos corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor”.
- 4) “Nadie se daña a sí mismo a sabiendas”.
- 5) Aludiendo a Aristóteles, “No es buena disposición de las leyes el parecer buenas leyes y luego no obedecerlas”.
- 6) “Todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el despotismo de otro”. La importancia del punto es notable; es el antecedente de los principios de la fundación de los estados y constituciones modernas: los ciudadanos nacen libres.
- 7) Como resultado de las dos anteriores, el pueblo guardaría las leyes.
- 8) “Aquello práctico en cuya debida institución consiste la mayor parte de la suficiencia de vida de los ciudadanos (...) ha de establecerse sólo por la universalidad de los ciudadanos”. Únicamente enfatizo el adverbio “sólo”.
- 9) Así se cumple la causa eficiente y final de toda comunidad política: “se juntaron los hombres en mutua comunicación civil para su mutua utilidad y para conseguir la suficiencia de vida y evitar lo contrario”.
- 10) Tampoco pertenece a uno o unos pocos, pues ello evitará la tiranía, la oligarquía e incluso la anarquía.

obedezca la ley por sola racionalidad, lo hace motivado por el gusto de saberse libre, pues el despotismo, dice, parece odioso a cualquiera. Entonces, no se trata de una racionalidad política que resulte de una firme convicción cívica, sino del interés popular; de ahí no se sigue su perfección. Marsilio no sobrevalora al pueblo; sabe que es imprescindible obligarlos y por esto habla del poder coactivo de la ley. Empero, la coacción no será odiosa al grado de la sedición. En consecuencia, no es el pueblo por el pueblo, sino por la estabilidad. Marsilio no duda: Si uno o varios, siendo minoría, atentaran contra la voluntad del pueblo, éste tiene el legítimo derecho de castigarlos; si fuese una mayoría, se abre una puerta a la rebelión.

5. El poder popular.

¿Qué sucede si el pueblo, por ser ignorante, malo o desobediente, se destruye a sí mismo? Si torpe o vicioso, su legitimidad se derrumba; si algunos, poderosos o sabios, están en desacuerdo con la mayoría sabia o idiota, ¿qué los obligaría a observar la ley? ¿El desacuerdo cancelaría la ciudadanía? El problema no lo resuelve el *Defensor*, a excepción de argüir que él sólo busca fortalecer, con razones y dientes, el poder popular.

Marsilio de Padua sabe que las principales objeciones a su teoría apuntan a las dudosas prudencia y calidad moral del pueblo. Para solucionarlo dedica todo un capítulo, el 13. Las objeciones son tres.

Primero, que “los hombres, por la mayor parte, son malos y necios” (*DP.*, C.13, §1. p., 59). Pero estos son los defectos que deben excluirse del legislador. La nota cuestiona quién tiene el derecho, por naturaleza, de ser la “causa eficiente” de una ciudad. Marsilio ofrece 4 respuestas (*Cfr. DP.*, C.13 §1-4) basadas en lo que es “por naturaleza”: a) Todos los hombres apetecen la suficiencia de vida y rechazan lo contrario;⁴⁷ b) Existe un impulso por naturaleza

⁴⁷ *Cfr.* Aristóteles., P.1253a 1

en cada hombre a la comunidad;⁴⁸ b.1) Es preciso que la parte que quiere la permanencia de la sociedad civil, también permanezca; b.2) Citando a Aristóteles: “Con los sometidos se juntan todos los que hay por la región con ganas de subvertir”; b.3) Es imposible que sea mayoría el número de quienes no quieren vivir civilmente; b.4) La parte que quiere que prevalezca la ciudad, también quiere aquello por lo que puede conseguirlo; c) Sería antinatural que fuera falso el deseo de la multitud a preservar la sociedad; y d) El todo es mayor que la parte, así que el bien común y el deseo de conseguirlo es mayor al de los intereses particulares. Entiéndase por “mayor parte” cualitativa o cuantitativamente.

Marsilio sustenta el poder legislativo del pueblo en la mayoría porque, por naturaleza, el hombre no subsiste, ni existe, fuera de la comunidad, sino que a ella debe su bienestar. Entonces, como su mayor bien, cada hombre tenderá a cuidarla. El argumento es fuerte: nadie mejor que la totalidad para cuidarse a sí misma. Por ello, los hombres tienen, por naturaleza, el deber y derecho de ordenar lo justo. Pero ¿si son indoctos? Él dice que “por inducción, porque muchos juzgan de la cualidad de una pintura, o de una casa o de una nave y de los demás artefactos, aunque ellos no sepan inventarlos” (*Cfr. DP., C.13 §3., p., 62*). La sabiduría popular -podría llamarse así-, radica en el conocimiento de lo particular. La maldad y la necedad de la mayoría no son impedimentos. Todos son buenos en conjunto.

La segunda objeción es que es más fácil que concuerden pocos que muchos. La respuesta de Marsilio es que, si la multitud conoce mejor lo práctico, entonces, en esa medida, es superior a los sabios. Este es el fundamento de la legitimidad parlamentaria.

Una tercera objeción al populismo, va en el sentido anterior: “porque aunque la ley se pueda dar mejor por el sabio que por el menos docto, no se sigue (...) que sea mejor que se dé por solos los sabios”. El centro de las respuestas a las objeciones es que, ya sea por

⁴⁸ *Cfr. Aristóteles., P.1253a 2,3*

naturaleza, costumbre o coincidencia, el pueblo no precisa de aristócratas, aunque puede ayudarse de ellos. La falacia democrática, es retóricamente necesaria para oponerse a la tiranía. Así, si bien se podría objetar a Marsilio que mil miopes nunca verán mejor que uno con ojos sanos, que la “inducción” ni la “intuición” del vulgo garantizan su óptima capacidad de decisión, esta objeción sería endeble a la luz de una posible estrategia política.

Pero Marsilio no pasa de largo la objeción de los miopes; responde limitando el poder deliberativo de los ciudadanos y rescatando a los prudentes. Por tal razón no da a la multitud miras tan elevadas: “aunque no pueda cualquiera ni la mayor parte de los ciudadanos inventar las leyes, puede, sin embargo cualquiera juzgar de las inventadas y propuestas a él por otro discernir si algo hay que añadir, quitar o cambiar.” (DP., C.13 §3., p., 62). Marsilio conjuga la fuerza de “la mole” con la prudencia cuando los ciudadanos escogen a los mejores entre ellos para que, en asamblea legislen (Cfr., DP., C.13 §8., p., 65). Las leyes las propondrán los mejores y las revisará la multitud; lo cual concilia la previsión de los sabios con el sentido común de los indoctos. La teoría legislativa del paduano se sintetiza en lo siguiente: “que la autoridad para dar o instituir leyes y para dar precepto coactivo de guardarlas, pertenece únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente, como a su causa eficiente, o a aquél o aquellos a los que la misma totalidad se lo hubiere concedido” (DP., C.13 §8., p., 66).

En cuanto a la prudencia, la teoría política de Marsilio la considera como una virtud indispensable y supeditada a la eficaz prosecución del bien común. La prudencia a que se refiere es la *jurisprudencia*, pues se trata de la capacidad de decidir de manera justa y útil sobre aquello que la ley no considera. Aquí sí se excluye al pueblo. Esto lo dice entre líneas; al convalidar el ejemplo de la acción de Cicerón con Catilina, no nos deja una idea muy apegada a la caridad cristiana, ni a la honestidad religiosa. Cicerón mandó asesinar a los cómplices de Catilina de manera discretísima para no suscitar una guerra civil. Es claro. La

prudencia política tiene por finalidad el bien del pueblo, no la verdad ni la caridad; el pueblo debe no saber ciertas cosas. Así, Marsilio abre un espacio a la discreción del gobernante, pero de inmediato lo acota con la soberanía popular.

Marsilio no confía grandemente en la virtud, y esto lo vuelve un cristiano y un político aristotélico peculiar. Él no pone todas las esperanzas de la buena política en la canasta de la fe, la prudencia ni las buenas intenciones, porque conoce el poder de las pasiones y la maldad. Entonces las deposita en la inducción de la multitud, en “las costumbres honestas” y la prudencia del gobernante. Pero, más allá de esto, se esfuerza por limitar las partes que detentan los poderes reales de la ciudad y desarrolla un sistema político con equilibrio de tales poderes. El caso del ejército es ejemplar. Debe tener suficiente fuerza para disuadir, pero no más que la multitud. La multitud no concentra todo el poder, pues no es ella quien toma las decisiones legislativas importantes; por otra parte, la ley los somete a todos: sacerdotes, guardias, pueblo, legisladores y gobernantes. Esta es una política republicana.

6. El gobierno y sus partes.

La razón por la cual Marsilio considera que el gobierno debe establecerse por elección es tajante: solamente por esta autoridad se constituye en acto el gobernante, “no por su ciencia de las leyes, prudencia o virtud moral” (DP., C.15 §1., p., 73). El gobernante no nace ni es erigido, es constituido. *Constituido* significa por poder y por causa de otro, así que su autoridad no le pertenece sino que la pone en acto en razón por la cual le fue otorgada temporalmente. Marsilio limita el poder de los gobernantes con la parte que los instituye, el legislativo. No existe ningún poder sobre el pueblo ni su parte prevalerte. El pueblo tiene el poder de modificar, corregir o quitar leyes contrarias a su fin. Pero Marsilio hace de esto algo inusual: “sustituyendo el término ley por el término gobernante” (DP., C.15 §2., p., 74), sugiere que el

pueblo tendría siempre el poder de remover a sus gobernantes. El pueblo adquiere un derecho inalienable: la autonomía.

El pilar naturalista que sustenta la autoridad del legislativo para constituir el gobierno y a quien lo detente se argumenta como sigue. Marsilio se basa en la *Física* de Aristóteles para mostrar que la forma es causa que organiza la materia, lo que es notorio en el despliegue de esa forma (Cfr. DP., C.15 §2., p., 74). En el organismo político, la forma es la causa del legislativo para ordenar las partes del cuerpo político. El legislador es a la ciudad como el arquitecto a la casa. Por tal razón, el legislativo tiene el poder absoluto. Este mismo poder, por naturaleza no enajenable, hace imposible cualquier gobierno de tipo hereditario. El gobernante sólo es una parte “instrumental” sometida a la ley y a la voluntad popular.

La parte mejor de la ciudad, en cuanto a su funcionamiento, es la ejecutiva, pero es puesta en orden y movimiento por el legislativo; es la más importante en el sentido de que hace ejecutar las leyes, sin ser la ley ni determinarla. Marsilio equipara la parte legislativa con el alma y la ejecutiva con el corazón. Sin embargo, hace énfasis en que es una parte, de manera que si bien es la que debe ser mejor, no por ello es mayor, sino sometida; su poder “debe ser regido por la ley en el juzgar, en el mandar y en el ejecutar lo que es justo para los ciudadanos.” (DP., C.15 §7., p., 78).

En síntesis: “queda claro que pertenece al legislador la determinación e institución de los oficios y partes de la ciudad, y que pertenece al gobernante el juicio de esta determinación, el mandato y la ejecución, según la ley” (DP., C.15 §8., p., 79). Pero si los oficios son dados de acuerdo con el funcionamiento óptimo de la ciudad, entonces, dice, no es lícito a cualquiera tomar el oficio que quiera, específicamente en los casos de la milicia y del sacerdocio. Marsilio da al gobierno y al legislativo el poder para nombrar religiosos; el giro es radical, pues lo tradicional era lo contrario. Sorprende lo duro del religioso de Padua cuando

nos dice que la ciudad se corrompe si predominan los pobres, como el cristianismo si predominan los sacerdotes. En la teoría política marsiliana, tan importante es el cuerpo como el espíritu, la economía como la moralidad. El gobierno debe ser cuidadoso de ambos.

Pero en el final del capítulo 15 de la primera parte, Marsilio nos conduce a una aporía. Dos afirmaciones son inquietantes: 1) “nunca debe cesar en la ciudad la acción del gobernante (...) aunque las acciones de las otras partes de la ciudad puedan cesar algún tiempo, sin daño a la comunidad”; y 2) “Queda suficientemente claro el orden de las partes en la ciudad entre sí, y que por el gobernante y por relación con él, como a lo primero de todo, se ordenan todas en el estado de la vida presente. Pues en la comunidad civil es la primera aquella parte que ha de instituir a las demás, determinarlas y conservarlas en su estado, en este mundo, es decir, para el bien civil; y esa es la parte gobernante según ley humana” (Cfr. *DP.*, C.15 §13., p., 81). La cuestión es que pareciera contradictorio que tanto la parte legislativa como la gobernadora sean, ambas, causas ordenadoras. Ya no basta decir que el legislativo es el alma y el gobierno el corazón, pues Marsilio les asigna una importancia equivalente. Incluso la parte legislativa podría ausentarse, pero no la gobernante. Entonces, cabe preguntar si lo que hace Marsilio con la exposición del poder legislativo no es una pieza retórica necesaria para despojar a los reyes y papas del cetro y del trono, dejando, más bien, una legislación apta para que un príncipe fuerte sea el centro y el operador del poder. Otra idea sería que propone una especie de monarquía parlamentaria, que limite el poder del príncipe, aunque no lo entorpezca. Es difícil decidir, pero parecería inclinarse a lo segundo, pues no debemos olvidar que la parte eficiente del gobierno es el pueblo. Finalmente, el gobierno, en el sentido esencial, es el acto legislativo, pero en el instrumental es el gobernante. Si esto es así, Marsilio preferiría la monarquía parlamentaria. Pero ésta en el significado literal de monarquía, del gobierno de uno, despojada de la figura del rey como

cuerpo místico, pero arropado por el derecho y obligación que le da la ley. El monarca sería sólo la parte ejecutiva del gobierno. Esta idea allana el camino a la paz, siempre que sea removida la enfermedad que la impide: el poder de la Iglesia. Pero una tercera opción sería simplemente operativa. Si el legislativo no legisla siempre y en todo momento, si el ejército no pelea, o los sacerdotes no ministran culto, la vida ciudadana puede continuar, pero no sin un orden constitucional. La falta de gobernante, del administrador de las leyes, los tratados o la economía, sería como un infarto. Así, constitución y gobernante son los elementos fundamentales de la ciudad.

Marsilio da extensos poderes al pueblo sobre las partes, como el alma al cuerpo; cada una de ellas debe obedecer a la ley como precepto ordenado para el bien común. Por ello, si los preceptos fallan, deben ser cambiados; cualquier cambio en las partes causa su modificación o remoción, incluso la parte prevalente, pues también es parte. La causa suficiente y fin de todo cambio o cuidado en lo político es el bien común o la voluntad popular; sin esta causa las partes carecen de valor. Entonces, ningún hombre tiene un valor superior ni propio si no es por esa causa. El pensamiento político moderno nace en el momento en que aparece esta causa incorpórea del poder, un cuerpo abstracto, inmaterial, que gobierna lo tangible y que es el marco de derecho o la Constitución.

7. Monarquía y república.

Marsilio quita a las partes de los reinos la organización piramidal o la conserva en tanto que instrumento. En este sentido, favorece la Monarquía electiva en comparación con la hereditaria. Pero no se opone a las monarquías hereditarias, sino en atención a la utilidad y al fin de la república,⁴⁹ a que la concentración del poder evita sediciones. Empero, esto

⁴⁹ Son doce los argumentos a favor de una monarquía hereditaria (*Cfr.*, *DP.*, C.16 §1-10., pp., 82-86). (1) La dinastía es mejor porque los reyes cuidarán de mejor del reino en la idea de que es algo propio; (2) por esa misma razón se evitará el trato despótico de los nuevos;

sólo en la idea de que el rey sea virtuoso, justo y benefactor. Con todo, Marsilio favorece la monarquía electiva, pues si bien la forma perfecta de gobierno sería una hereditaria y virtuosa la virtud no se delega a los descendientes. El régimen que él propone no es el óptimo, pero sí es el mejor para los fines políticos: la paz y el progreso dados por el orden, la ley, la justicia y la estabilidad. Así pues, Marsilio no se inclina fervorosamente a la república, pero sí la retoma por tener poderes equilibrados, sometidos a la ley y sus fines. Promover la monarquía cortesana, sería fortalecer el absolutismo y el poder del papado, fomentar la pobreza, el malestar común, y con ello propiciar discordia, guerras civiles y externas. Los argumentos ofrecidos por Marsilio buscan demostrar, por la experiencia y por el sentido común, que la salud pública es más probable en una república ordenada. El defecto que debilita a la monarquía hereditaria (Cfr., *DP.*, C.16 §14-16., pp., 88-89) es que será proclive al descuido de lo público por no requerir el monarca ni mérito ni virtud para permanecer en el poder y con ello permitir la impunidad. En cambio en la electiva, los electores, emanados del pueblo, pero probos, no otorgarán el poder a hombres ambiciosos o viciosos. Marsilio sólo nos ofrece la teoría de una forma de gobierno republicana, gobernada por un hombre (monárquica), y moralmente virtuosa y cristiana.

El elemento de la virtud es esencial, pues lo es para la formación de las buenas leyes. Por eso insiste Marsilio en ella; es la condición de la rectitud en todas las cosas de la república; de la virtud procederá la justicia o la injusticia. Es tal su importancia que Marsilio habla de sediciones justas si, por falta de virtud, se cometieran actos graves contra el bien

(3) los súbditos obedecen mejor si están acostumbrados a ello; (4) los que han beneficiado mucho al pueblo, tienen el derecho meritorio de ostentar el poder; (5) a un rey se le llama propiamente tal en cuanto a su virtud; (6) porque los descendientes serán virtuosos si provienen de padres tales; (7) los monarcas electos se rodean de consejeros que pueden suscitar sediciones a causa de su falta de concordia; (8) porque es más fácil conocer la índole moral del monarca sucesor por vía hereditaria; (9) si se mantiene reservado el poder, eso no deja mucha oportunidad de que otros quieran obtenerlo por cualesquiera fueren los medios; (10) el monarca no temerá hacer justicia ni castigar en la idea de futuras venganzas; (11) porque la herencia del poder da al monarca una forma más perfecta o completa en el poder; (12) porque el gobierno de uno es acuerdo con el orden más perfecto, y el hijo y el padre son como uno.

común (Cfr. DP., C.16 §21). El pueblo puede deponer a sus gobernantes, incluso a sus legisladores, si faltan al bien común y si carecen de virtud o de amor al mismo pueblo. En consecuencia, la soberanía popular requiere de la virtud. Marsilio propone unificar excelencia y fortaleza para la paz republicana.

En síntesis, esta rara forma de gobierno con rasgos monárquicos y republicanos, la resume Marsilio en la monarquía electiva, que hace del gobernante un instrumento del bien común. El pueblo no le sirve, sino él a ellos. Empero, un gobernante sin virtud podría traer los peores males, así que Marsilio deja abierta la posibilidad de una sedición justa. Esta teoría fue una genuina filosofía política y un discurso necesario para proveer argumentos útiles a Luis de Baviera, o a otros, contra la injerencia del clero en la política.

7.1 Poder político y orden constitucional: la *res publica*.

Marsilio es cuidadoso en mantener la unidad del cuerpo político. En cuanto a la diversidad de partes de la ciudad, el peligro es que alguna entorpezca la labor de la otra o que pierdan de vista la finalidad del cuerpo político. Por una razón de prudencia política, Marsilio explica que el poder supremo debe ser “numéricamente uno” (DP., C.17 §2., p., 97). Este poder deberá ser superior a los otros para que los reduzca y regule (Cfr. DP., C.17 §1., p., 97). El poder no es un hombre, ni un colegio, sino aquello por lo cual ambos tienen derecho temporal de obrar lo político, con la finalidad de la recta dirección del mismo cuerpo político. El poder, dice Marsilio, no se ostenta como una persona, sino que se da “según el oficio”. Se dice que, quienes gobiernan, “constituyen un único poder en cuanto al oficio, sentencia o precepto”, sean varios o uno. Poder es, como verbo, gobernar, como sustantivo, el gobierno, pero es, también, lo que da forma al gobierno. El gobernante es quien actúa políticamente, pero el gobierno es una institución impersonal. Marsilio es más específico, pues dice que “ninguna de tales acciones puede emanar de ninguno, por separado, sino por común decisión y

consenso de ellos o de la parte prevalente, según las leyes establecidas” (DP., C.17 §2., p., 98). Ningún individuo como tal tiene poder político, sino que lo tiene el cuerpo político en cuanto que es una comunidad que acuerda una ley que la rige.

En este sentido, Marsilio trata la cuestión cualitativa de la parte que llama *principado*.⁵⁰ El principado supremo, dice, es único en número, no muchos; sea un hombre o varios quien lo ponga en operación. Por supremo debe entenderse lo que ordena a otros. Este carácter de superioridad es, para Marsilio, una forma legal y un elemento necesario para mantener la unidad del reino. Los argumentos referentes a la unidad del principado se dan en el sentido de que esté cohesionado o que tenga concordia. Por ello, explica, la unidad del reino se da cuando los hombres se dicen en ella “por su referencia voluntaria a un principado numéricamente uno” (DP., C.17 §11., p., 103). La unidad no admite ciudadanos pertenecientes a otras ciudades ni a gobernantes ajenos, sin renunciar a ser parte del mismo y sólo del mismo, pues de cualquier otra forma su autonomía se perdería. Así mismo, dice, no es posible vivir en él sin “haber recibido del gobernante un cometido diverso, por el cual cometido diferenciado se organizan en oficios para diversas funciones” (DP., C.17 §12., p., 103). Marsilio propone una ciudad ordenada en extremo. Cada parte debe realizar lo debido y a eso le llama buena vida.⁵¹ Su empresa política así lo exigía. Si la ciudad se desordena a causa de la intromisión de oficios dañinos o de partes en oficios que no les corresponden,

⁵⁰ Luis Martínez Gómez traduce indistintamente *principans* (DP., 1ª parte, C., 18 § 2, ss.) por poder o principado. El sustantivo presenta dificultades porque puede referirse al gobierno, como la entidad política despersonalizada, o bien a la que preside un príncipe, ya en el sentido de hombre principal como de príncipe o monarca en el sentido absoluto. El mismo capítulo da muestras de que debe traducirse en el primer sentido, es decir, como una entidad política abstracta y legal. La idea de poder es similar pero tiene toda una carga ideológica moderna que puede malinterpretar la idea de Marsilio, así que será leída con reservas.

⁵¹ En su introducción al *Defensor pacis*, Annabel Brett da una explicación más sutil, con la que concordamos. Con relación a la libertad, Marsilio expone que la ciudad no solamente debe vivir, sino vivir bien; dedicarse a las artes liberales y ser, lo que en el sentido pleno es una ciudad: una comunidad de hombres libres. Empero, Marsilio no tiene una teoría explícita sobre la libertad, pese a que el *Defensor* iguala a los ciudadanos en cuanto a su derecho de autodeterminarse y de no ser siervos, sino ciudadanos que quieren vivir bien. Brett, entonces, se pregunta a qué se debe esta ausencia en la argumentación de Marsilio y su respuesta es: “Paradoxically, to win our full human freedom in the future, we need to think of ourselves as political animals in the present”. Marsilius of Padua., *The defender of the peace*. Edited and translated by Annabel Brett. Cambridge. 2005. p., xxiv.

entonces evitar esto sería promover la paz. Así, o la felicidad civil se subordina a la paz, o ella es la paz; en cualquier caso, no se trata de la felicidad individual que, por cierto, no aparece en ninguna forma en la primera parte. Si los individuos, no importa si son o no egoístas, no sacrifican sus deseos propios en favor del bien común o no son obligados a hacerlo, nunca se conseguirá una ciudad fuerte ni tranquila. La teoría política de Marsilio de Padua no hace el reino para el individuo, pues no existe tal, sino el ciudadano.

Marsilio desarrolla su teoría política del gobierno con base en su comprensión del poder como el gobierno unitario de las leyes, dentro del cual hay una parte instrumental llamada gobernante, cuya función es la de gobernar, y ciudadanos subordinados al bien común, educados en la virtud que les es propia. Tenemos, entonces, en la primera parte del *Defensor*, una teoría política republicana conducente a la paz pública, no una ética de la felicidad individual. La *parte principal* es la que concentra todo el poder y es la legislativa. Y esto tiene una consecuencia política mayor. A nadie, dice, “le corresponde el gobierno o jurisdicción coactiva sobre cualquiera en este mundo, sin que le haya sido conferida esta autoridad por el legislativo divino o humano” (*DP.*, c.17 §13., p., 104). Pero el legislador divino es Cristo y el humano es el pueblo o su parte prevalente. En consecuencia, el pueblo es claramente el depositario del poder y el ejecutor de su propia voluntad, mientras que no es seguro que un hombre tenga autoridad divina. Si la finalidad política suprema es la paz, la idea de gobierno del paduano termina por excluir al papado del gobierno y al gobierno de legislar. De tal suerte, sólo el poder legislativo, tiene poder supremo. Marsilio concentra el poder para la obediencia de los súbditos en un reino unificado y unánime; una sola ley y una sola autoridad humana.

7.2 La sumisión del principado a la república.

Para Marsilio, la paz y la tranquilidad solamente serán factibles por la obediencia de la ley. Su argumento toca el punto más riesgoso con la posibilidad de juzgar al príncipe que quebranta las normas. La figura del príncipe es fundamental en la vida del cuerpo político, pues él y sus acciones, dice Marsilio, son la medida de las de los otros. El gobernante adquiere una figura, quizá no necesariamente moral, pero sí observada. Si el gobernante no consigue respeto por su falta de rectitud, los súbditos verán una justificación a sus transgresiones. Empero, el príncipe “por su acción según la ley y la autoridad a él otorgada, es la regla y la medida de cualquier acto civil” (*DP.*, c.18 §2., p., 104). Entonces, el príncipe es la medida, sí, y sólo si, se comporta con apego a las leyes que lo constituyeron; si violenta la ley, será considerado indigno del poder que le fue otorgado. Marsilio ata al príncipe al poder de la ley por medio de una amenaza clara. Tal es este poder que puede, incluso “suspender el oficio del príncipe sancionado” (*DP.*, c.18 §3., p., 105). Empero, para evitar la tiranía del legislativo, la fácil justificación de las revueltas o una especie de ceguera legal, Marsilio explica que por prudencia, sólo deben castigarse las acciones graves que pudieran provocar escándalos, tumultos o detrimento de la autoridad, y si son leves, debe hacerse en el caso de que sean continuas (*Cfr.*, *DP.*, c.18., §4-7., p., 105-106). Esto, además, es peligroso para todo príncipe, puesto que, dice Marsilio, si se le juzga, “no es juzgado en cuanto príncipe, sino en cuanto súbdito trasgresor de la ley”. Marsilio despoja, o mejor dicho, sustituye la dignidad y honorabilidad del rey por la del ciudadano.

En síntesis, la ley y la prudencia son las bases de la política ordenada y estable. Todos los individuos son ciudadanos, súbditos de la ley, no del príncipe quien es un instrumento. Nada ni nadie está por encima de la ley ni del pueblo soberano que la configura

para el bien común. Este es el principio de las ideas republicanas sobre los fines del poder y sus formas.

7.3 La sumisión del clero a la república versus *Plenitudo potestatis*.

En el último capítulo de la primer parte del *Defensor Pacis*, Marsilio nos dice que debemos deducir de lo anterior las causas de su tranquilidad y sus opuestos (Cfr., DP., C.19 §1., p., 107): “me propongo, primero con la doctrina, y luego consiguientemente con la obra exterior a mí posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles a Cristo... un malsano apetito, origen de todos los escándalos dichos, se ha apoyado y a la continua se empeña en apoyarse” (DP., c.19 §13., p., 117). Para erradicar el poder de la Iglesia de los asuntos políticos debe eliminar el principio de la *Plenitud de poder* del papado, extensivo al poder político. La supuesta superioridad del poder espiritual sobre el terreno, explica Bayona, se funda en analogía a la superioridad del alma sobre el cuerpo; al asumir los religiosos la autoridad absoluta sobre lo espiritual, se seguiría que todo está subordinado a este poder (*plenitudo potestatis*). Para Marsilio, este *accidente*, la iglesia desordenada y su supuesta superioridad, obstaculiza la acción del príncipe y priva al reino de paz y tranquilidad, otorgándose derechos que no le corresponden, ni por doctrina cristiana, ni por demostración filosófica. Su argumento se basa en decir que solamente la acción del príncipe es la causa eficiente de la ciudad, pues sólo por su acción, apegada a las leyes, se logra la concordia, la ejecución de la ley, la autonomía y la soberanía.

El argumento teológico contra la *plenitud de poderes* tiene consecuencias políticas de suma importancia. Sólo por medio del combate a este principio es factible despojar a la Iglesia y al papado de una supuesta autoridad divina para lo secular. El argumento teológico-político, es sencillo (Cfr., DP., C.19 §1., p., 107). Cristo cedió a Pedro las llaves de reino y a los apóstoles el poder para atar y desatar pecados. Posteriormente, dio a los apóstoles el poder

de realizar los sacramentos para restablecer la gracia o mantenerse en ella: la transubstanciación de la Cena, la *potestad de las llaves* y el poder de ceder a otro estas facultades. Este poder sacerdotal es una capacidad impuesta por Dios en sus corazones y se limita a propósitos soteriológicos y evangélicos. Otro poder es, en cambio, el de ordenar al cuerpo de fieles y de establecer jerarquías dentro de la iglesia; este no es un poder divino, sino “autoridad concedida a los sacerdotes por concesión humana”. Entonces, si el papado no es institución divina sino humana, sólo puede ostentar los poderes sacramentales y limitarse a los cánones evangélicos. Su pretendido poder sobre otros sacerdotes, príncipes y personas es falaz porque esas funciones no le vienen de Dios (*Cfr., DP., C.19 §8., p., 112*).⁵² Marsilio califica de usurpadores a quienes de entre los sacerdotes y papas, poco a poco, han intervenido en la jurisdicción de los príncipes.

Así pues, para Marsilio no existe otro fin de lo político que la paz y esta sólo se logra con la autonomía de lo político. Él no planteó una teoría de la doble espada o de la conciliación entre los dos poderes, ya que el único poder terreno es el civil y no el que se sigue de una falacia. El poder es sólo poder político; si bien la vida cristiana es santa, eso no implica que la vida política deba aspirar a la santidad, pues se trata de especies distintas, a saber, la vida terrena y del alma inmortal. La única solución factible es que la religión eduque al ciudadano en las virtudes conducentes al bien común, a la felicidad pública.

⁵² Para confirmar su idea explica Marsilio que, con base en la prerrogativa dada a Pedro por Cristo, *las llaves del reino*, los religiosos “se dicen y afirman”, ellos, a sí mismos, ser poseedores de la misma. Si los papas fueran los sucesores de Pedro, supondrían tener el poder de las llaves, el mayor poder sobre lo absolutamente importante para los hombres, la salvación y, por ende, presumirían tener poder sobre todo lo que a ella compete en la tierra, es decir, los asuntos seculares (Brett: “The ‘power of the keys’ claimed by the pope and other priests is not a power of judgment, but a power of demonstrating in human terms the act of divine judgment. No priest, then, rightly exercises this or any other function of principate”. (p., xxix.)). Este “sofisma”, se arraigó en el tiempo posterior al Emperador Constantino (la famosa *Donación de Constantino*, decreto imperial apócrifo); empero, ese don o privilegio, dice Marsilio, o bien no es claro, o expiró o no se extiende a los principados humanos (*Cfr. DP., C.19 §9., p., 113*).

Conclusiones. La trascendencia política del *Defensor* en la filosofía y teoría política.

Antes de concluir este comentario, permítaseme hacer una observación final con respecto a la sugerencia de considerar a Marsilio de Padua como pensador de transición. La idea fundamental de la política moderna es la igualdad humana expresada en la convicción de que todos los hombres nacen libres e iguales, ya para matarse, ayudarse o seguir cada uno su búsqueda de la felicidad. Para esta teoría política no existen categorías ontológicas humanas, sino, tal vez, diferencias de talento, virtud o inteligencia. La idea Aristotélica de que algunos hombres son amos y otros esclavos, por naturaleza, sería el bastión ideológico que sustentara una organización política piramidal. El pueblo común carecía de actividad política en cuanto que era tutelado o gobernado como un ser incapaz de decidir lo mejor. Combatir tales teorías sería necesario para la fundación del Estado y del poder político moderno.

En este sentido, la aportación de Marsilio de Padua es fundamental. Es en su idea de la ciudadanía donde encontramos la condición de igualdad. Tal idea la explica Marsilio desde los principios que sustentan el *Defensor*: el cristianismo y el secularismo. En cuanto al primero, el argumento es sencillo. Todos los hombres fueron creados en semejanza al Creador; luego de la *caída*, adquirieron por igual la condición de pecadores. El hombre es, por igual, un ser concupiscente y apasionado. Para poder vivir, y vivir bien, es decir, para temperar sus pasiones, necesitaba de dos ayudas: las artes y los sacramentos. En cuanto a los sacramentos, son dados por Cristo para todo hombre, de manera que Él no hace distinción. Por su parte, las artes contienen a la política, que es la construcción de una forma de gobierno y un orden legal. Ambos, gobierno y ley, tienen por base una segunda forma de igualdad: que todos los hombres quieren lo que es bueno y para lograrlo están igualmente

capacitados, quizá no como individuos, pero sí como asamblea, pues la ley es la *concepción cribada de muchos* sobre lo bueno. Marsilio combate la política piramidal con la idea de que la multitud tiene tanta capacidad como los sabios para decidir lo que es mejor. El gobierno y la capacidad de legislar, no son ya privilegios de un hombre o de un grupo, sino deberes ciudadanos. La igualdad ciudadana que nos ofrece Marsilio, tiene dos sentidos, uno activo, del legislador, y otro pasivo, consistente en que la ley se aplique a todos por igual. Entonces, se deriva de esta igualdad otro derecho fundamental para la modernidad: la libertad. Todo pueblo es libre de determinar su propia manera de vivir, de manera que también lo es todo individuo, dado que él no está separado del cuerpo que decide esa forma. Si el legislador es la causa eficiente de la comunidad, Marsilio propone un sistema político basado en dos principios: la igualdad y la libertad, constituidas por un solo fin: el bien común, fin que las leyes, como expresión obligatoria de la voluntad popular, deben asegurar. Igualdad, libertad, ley, paz, bien común, legislador y gobierno, autonomía, autosuficiencia y progreso son los principios de la teoría política moderna y son los principios de la teoría política de Marsilio de Padua.

La labor de Marsilio es política. Para lograr su lucha antipapista, diseña un sistema político y una teoría que, además de ser un arma poderosa, responde al lugar de la Iglesia en un esquema político republicano *templado*. Para Marsilio, el príncipe debe tener un poder no compartido, pero sí sometido a la ley. Su doctrina del legislativo y el gobierno parece cuidadosamente ambigua en relación con quién deba dirigir. Pero tal ambigüedad no obsta para subordinar al clero a un papel meramente educativo y bajo la tutela de los gobernantes.

Finalmente, Marsilio ha dejado un fuerte instrumento de defensa del pueblo: el poder no lo posee un hombre, sino por concesión del pueblo, en quien verdaderamente radica, a través de su parte prevalente. Solamente este poder puede cambiar la ley. Pero si el

legislador es la causa eficiente del cuerpo político que asigna a cada parte su función y sus límites, entonces no habrá ningún poder por encima del legislativo. Marsilio cierra su tratado sintetizando los principios de su pensamiento. Vale citar largo:

“Por él –el *Defensor pacis*- tanto el príncipe como el súbdito pueden comprender cuáles son los primeros elementos de **cualquier ciudadanía**, que hay que observar para la **conservación de la paz** y de la propia **libertad**. Porque el primer ciudadano o la primera parte del régimen civil, a saber, el príncipe, ya sea un hombre o muchos, comprenderá, por las verdades escritas en este libro, humanas unas, divinas otras, que **a él sólo compete la autoridad** de mandar a la multitud sometida colectiva o individualmente, y de castigar a cada uno, si es preciso, **según las leyes** dadas, y de no hacer **nada fuera de ellas**, sobre todo en lo dificultoso, sin el **consentimiento de la multitud** sometida, o del **legislador**, ni provocar a la multitud ni al legislador, porque en la **expresa voluntad** de éste estriba la] **autoridad** del principado, y la **comunidad** sometida, o cualquier individuo de ella puede obtener conocimiento, por este libro, de cuál y cuáles gobernantes consiga instituir, y qué está obligado a **obedecer** sólo a los preceptos de la parte gobernante en lo que tienen de coactivo, para el estado y en el estado de la vida presente, y sólo de acuerdo con las **leyes promulgadas**, y sabrá también en qué cosas están éstas determinadas y en cuáles no (...), y, en cuanto fuera posible, habrá que mirar a que el gobernante, o cualquiera otro de la comunidad, **no imponga** su arbitrio en el **juzgar** o hacer alguna otra cosa al margen de las leyes. Entendidas estas cosas, retenidas en la memoria y guardadas y observadas diligentemente, **se salvará el reino** y cualquiera otra comunidad civil templada en su ser **pacífico y tranquilo**, mediante lo cual, los que viven civilmente conseguirán, y sin lo cual de necesidad se privarán de **la suficiencia de vida en este mundo** y mal se dispondrán también para la felicidad eterna.” (*DP.*, parte 3. C., 3. p.541, 542. Énfasis míos.)

Bayona (2007 pp. 200-203) tiene razón al decir que la filosofía política de Marsilio de Padua constituye una teoría racional del poder de validez general, y cabe decir que derivaría en una idea sólida sobre la autonomía de lo político y la soberanía del pueblo. Empero, concuerdo con Strauss en que Marsilio dice menos que Aristóteles, y que su obra podría ser un apéndice de la *Política*, apéndice que complementa la forma del mejor orden político posible en un mundo cristiano.

Capítulo III

El Príncipe de Maquiavelo. El origen de la nueva historia de la política.

The new Moses will not be sad if he dies at the borders of the land which he had promised, and if he will see it only from afar. For while it is fatal for a would-be conqueror not to conquer while he is alive, the discoverer of the all-important truth can conquer posthumously.

L. Strauss. *Thoughts on Machiavelli*. P83

Introducción.

La dificultad de escribir acerca de Nicolás Maquiavelo surge al preguntar qué decir sobre él entre la vastísima bibliografía existente; quizá lo sensato sea hablar de lo aprendido en su lectura, directamente. Este no pretende ser un escrito erudito, sino un comentario y un análisis en la sospecha de que Maquiavelo inaugura el cambio radical en la filosofía política.

Consciente del panorama, limito el estudio al *Príncipe* por dos razones. Encuentro en él las fuentes del llamado maquiavelismo, cuya claridad es necesaria para entender la filosofía política de sus herederos modernos. Si bien Maquiavelo es uno de los pilares del republicanismo moderno, no fue precisamente por estas teorías, escritas principalmente en *Sobre la Primera década de Tito Livio*, por lo que pasó a la historia, sino por los terribles dichos de su *Príncipe*, tanto como por sus ideas acerca del poder como el asunto fundamental de la política. La segunda es su lugar en este trabajo de investigación: Maquiavelo responde radicalmente a los modelos de Aristóteles y Marsilio de Padua sobre la pregunta por el mejor régimen, sus principios y fines. Él tiene la segunda gran respuesta sobre el problema político y es consciente de ello.

En este sentido, me propongo poner a prueba la hipótesis de que Maquiavelo, más que el padre del realismo político, de la objetividad en el entendimiento de lo político, es el creador de la nueva teoría política que entiende lo político como lo referente al poder y *sólo al poder*, teoría que lo hizo padre ideológico de pensadores como Hobbes, Locke, Weber y

Schmitt. Si esto es así, es necesario aclarar su pensamiento para la filosofía política contemporánea.⁵³

1. El propósito en la dedicatoria. Maquiavelo como fundador y maestro.

La figura que, a mi juicio, es la más superficial en la interpretación de la persona de Maquiavelo, es verlo como el funcionario infortunado que tocaba las puertas del poderoso para mejorar su condición. Esto se colige de sus palabras a Lorenzo, cuando le recuerda que es costumbre del súbdito menesteroso regalar al poderoso con adornos y objetos suntuosos, mientras que él le ofrece un “pequeño tratado”,⁵⁴ aunque “digno de su magnificencia”, para así ser favorecido. Otra interpretación, si bien aventurada, puede sustentarse con la estructura de la dedicatoria: Maquiavelo, no sólo formula una nueva ciencia política, crea un nuevo mundo.

a) La primera palabra del *Príncipe*, es “costumbre”, la última es “fortuna”, entre ambas discurre sobre los propósitos y el contenido de su tratado. ¿Qué hay entre la costumbre y la fortuna? El *Príncipe* ofrece el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, el saber adquirido con diligencia en el estudio comparativo de lo antiguo con la experiencia de

⁵³ Para una idea general de las diferentes interpretaciones sobre la figura y obra de Maquiavelo, uno puede referirse a las obras eruditas de Quentin Skinner, *Maquiavelo*, y de Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, C. II *La originalidad de Maquiavelo*. En el primero se describe la obra de Maquiavelo como fiel reflejo del Renacimiento Italiano. Berlin hace un recuento de las diferentes formas de comprenderlo en la historia de su interpretación. Otro texto en la misma línea de Berlin que explica a Maquiavelo como fundador de la teoría política moderna, a quien se debe la clara distinción de lo político y lo moral, y quien recuerda la dureza de la política en oposición al idealismo y utopismo, es el de Luis Salazar: *Para pensar la política*. N. Bobbio, expone con claridad las teorías de las formas de gobierno en la obra que dedica a las últimas y explica el *Príncipe* como un escrito de carácter militante; expone también el Estado en la Europa de del florentino; en una veta paralela, es insoslayable la erudita obra de Pocock, *El momento maquiavélico*, para comprender al Maquiavelo histórico y el contexto del príncipe en el mismo. Dos estudios muy cuidadosos son, también, de Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* y *Natural right and history*. Harvey Mansfield escribe, quizá, los más profundos estudios contemporáneos sobre la filosofía política del Florentino: *Machiavelli's virtue* y *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Pocock, Strauss y Mansfield desarrollan con amplitud la vertiente republicana del Florentino. El primero según su época; los últimos en su teoría política. A mi juicio, esta veta asoma a penas en el *Príncipe*, específicamente al hablar sobre los principados mixtos y sobre la encomienda a Lorenzo; por esto el estudio no versará sobre ella.

⁵⁴ En cuanto que el escrito es un comentario, las citas textuales del *Príncipe* pueden localizarse en el capítulo comentado. Cuando así no fuera, la referencia indicará el número de página de la edición de *El Príncipe (EP)*. Lozada. Buenos Aires 2002.

lo presente. Esto significa que presume del más cribado análisis de la historia y de quienes la ponen en obra; presume conocer la fuerza constante en el devenir de la historia.⁵⁵ Maquiavelo, no dice fundamentar su aprendizaje en la revelación ni en la metafísica, como hiciera la tradición política que él juzgó errática, no en ideales, sino en la facticidad de la política; para él, la política no debe entenderse ni guiarse por ninguna clase de axiología, sino por los hechos. Su método “histórico” sugiere un carácter de objetividad y claridad novedoso en su obra. No obstante, el *Príncipe* abunda en juicios de valor y ejemplos “escogidos”, aunque se presenta breve, útil y despojado de adorno y rebuscamiento –según dice el florentino-, y conteniendo el universo condensado y práctico de lo político. Es por ello que muchos han identificado estas características con el nacimiento de la ciencia política moderna: claridad, precisión y practicidad. Sin embargo, cabe preguntar si puede un “hombre de ínfima y baja condición” “establecer reglas sobre el gobierno de los príncipes”. ¿Tendría esto interés para quien ya es príncipe? ¿A caso para conservar el poder? Una hipótesis. Si Nicolás Maquiavelo no ofrece al Lorenzo lo que debiera para ganar su favor, si es factible que el príncipe ni siquiera leyera su obra, ¿acaso no sería una pésima táctica ésta de escribir? El exilio del florentino, ¿no es indicador de su poco éxito como consejero? Él mismo dice, en el prólogo del *Príncipe*, no hacer lo acostumbrado ni lo que debiera. Así, el oxímoron y su infortunio posibilitan una vía de interpretación, a saber indagar sobre si la finalidad expresa de Maquiavelo era la verdadera.⁵⁶ Pero esto ¿cómo responde a la pregunta sobre la costumbre y la fortuna?

⁵⁵ Bobbio, sobre el carácter de historiador de Maquiavelo, apunta la idea de las leyes naturales de la historia y recuerda: “El que estudia las cosas de ahora y las antiguas, conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y los mismos humores; de suerte que, examinando con atención los sucesos de la antigüedad, cualquier gobierno republicano prevé lo que ha de ocurrir” (Discursos, libro I, cap. XXXIX). *Cfr.* Op cit. p. 75, 76

⁵⁶ Las ideas sobre el doble carácter de Maquiavelo que rastreo están sugeridas por Strauss y Mansfield. Ver nt. 54 para las referencias.

La costumbre es la forma de vivir de un pueblo determinada por las leyes, el ideario político, religioso, moral, estético, que le dan regularidad e identidad. Por otra parte, la fortuna es lo mutable, desconocido e irregular. La historia sucede entre ambas, pero el poder de la fortuna, como sabe Maquiavelo, es enorme. Así, el problema es sobre el poder que queda a la voluntad y a los príncipes sujetos a la fortuna, si es que ella puede hacer de toda intención, plan y acción esfuerzos vanos. Para Maquiavelo la fortuna es mujer y hay que forzarla a ser favorable; sólo si el gobernante es suficientemente sabio y atrevido, para conservar lo conveniente y forzar a la fortuna, puede realmente tener capacidad de gobierno, puede realmente ser príncipe. Luego, entre la costumbre y la fortuna, el poder y la impotencia, se ubica la sabiduría maquiavélica, la ciencia política necesaria para el ejercicio del poder, para el imperio. Se diría que las antiguas tradiciones, pagana y medieval, menguan con la aurora maquiaveliana. Esto haría del florentino un nuevo maestro político.

b) La intensión creadora del florentino puede apreciarse desde otro ángulo. Es juicio comúnmente repetido que Maquiavelo ofrece una consejería útil para la conservación del poder. Pero ¿es su intención educar a un príncipe? La dedicatoria ofrece otra alternativa. Dice allí Maquiavelo: “Quienes proyectan aldeas se sitúan abajo en el valle para considerar la naturaleza de los montes y de los lugares altos, y para considerar la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipes, y para conocer bien la naturaleza de los príncipes es necesario formar parte del pueblo”⁵⁷. Luego, si Lorenzo no es parte del pueblo, carece de la sabiduría ideal para todo príncipe; en tal caso es factible pensar que Maquiavelo, al

⁵⁷ La referencia completa es: “Né voglio sia reputata presunzione se uno uomo di basso et infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi; perché, così come coloro che disegnano e' paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongano alto sopra monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe, et a conoscere bene quella de' principi, bisogna essere popolare”.

ostentarse conocedor de la naturaleza del hombre común y del poderoso, se sugiera a sí mismo como quien tiene el saber de los príncipes y que, por extensión, se iguale a ellos,

c) En esta misma dirección, según la dedicatoria, existen montes y valles, príncipes y pueblos, no más; la humanidad se divide en dominantes y dominados. En consecuencia, podría colegirse que el saber principesco, el saber político, entiende que: (1) que la humanidad se agrupa entre los polos irreconciliables de una contradicción esencial: unos quieren mandar y tienen afán de gloria y otros se conforman bien con una vida limitada a la supervivencias, la propiedad y la comodidad; (2) que la historia política es un continuo esfuerzo por el dominio; (3) que, por ello, el conflicto es permanente e ineludible; razón por la cual (4), la victoria y su conservación son las principales motivaciones políticas; y finalmente (5), que, justo por lo anterior, el poder es el principio, medio y fin de lo político, lo necesario para que emerja, se sostenga y progrese. Esta es la sabiduría que enseña y posee Maquiavelo y que debe tener el príncipe: la política es el afán por el poder. Por ello, quizá Maquiavelo no pretenda sólo persuadir a Lorenzo de esta explicación, sino a todo lector suyo; quizá su intención no fuera la de un mezquino cortesano, sino la mayor empresa política, la creación de un nuevo universo moral y político. Al enseñar las reglas por las que tan mala fama adquirió, Maquiavelo se propone ser teóricamente honesto y curar a la política del idealismo, lo cual equivale, en realidad, a fundar una nueva comprensión y un nuevo mundo moral y político.

d) Maquiavelo escribió perfectamente consciente de las implicaciones de su pluma, por ello es príncipe y maestro. Para él, el príncipe en sentido mayor es el fundador de un nuevo pueblo, como Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. Y si es cierto que él: Maquiavelo fundó la modernidad política y, con ello, descubrió un nuevo mundo político. Esta idea es recurrente en algunas de sus obras. En el prólogo de la *Mandrágora*, Maquiavelo se describe como el

relator de una “historia nueva”, al principio de los *Discursos* se dice descubridor de un nuevo continente, mientras que en el *Príncipe* se sugiere arquitecto de nuevas ciudades. Él se supo, no un consejero, sino un fundador, y supo que su ciencia política, o la aceptación de sus escritos como fuente ciertísima de la ciencia política, lo elevarían de la condición de funcionario infortunado y desempleado a la de fundador de un nuevo orden político.

La novedad de Maquiavelo no es, finalmente, exponer la malevolencia humana, eso lo habían hecho ya Calicles, Trasímaco, Boccaccio, sino persuadir a sus estudiantes de que ella es el fundamento de la política y de la moral. Así, entre la costumbre política y la fortuna, emerge Maquiavelo creando un nuevo mundo, un mundo regido por una dialéctica de negación y renovación: es necesario bajar las miras de lo político, renunciar a idealismos, pues el régimen fundado en consideración de la condición humana real, el egoísmo, es el que no yerra por ingenuidad alguna.

e) Por último, cabe destacar un aspecto formal que ayuda a valorar adecuadamente el doble carácter en la enseñanza del florentino. Por una parte, el *Príncipe* comienza con una afirmación general, universal, sobre los principados y las potestades, pero termina con un llamado patrio a la liberación de Italia, evocando, además, un conocido y efusivo verso. Maquiavelo da a su escrito un carácter de tratado, pero su llamado a la liberación y a la acción de un príncipe vivo, lo hacen un escritor de su tiempo. Maquiavelo habla sin restricciones sobre lo que espera de un príncipe italiano contemporáneo y su descendencia; esta esperanza no puede ser más que la imitación y reavivamiento del antiguo valor italiano. La esperanza, no es de una gloriosa y novedosa hazaña, la emulación de Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo, a lo sumo es la imitación de las proezas de los grandes fundadores. En

cambio, nada es más novedoso como un régimen nunca visto.⁵⁸ No obstante, proponer un nuevo orden siempre es riesgoso, revolucionario, porque implica la ruptura de la ley, la sustitución de lo antiguo por lo nuevo. Así, en el doble carácter de su escrito, Maquiavelo es maestro y fundador en sentido genuino. Veamos, pues, qué es lo que dice enseñar y fundar.

2. El poder como esencia de lo político. Capítulos I-XI.

C.I) Maquiavelo ofreció su sabiduría política y abre su *Príncipe* con una afirmación que no parecería sustentada: “Todos los estados, todos los gobiernos (tutti e’ domini), que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados”.⁵⁹ La afirmación es tajante y se basa, a lo sumo, en la sabiduría aprendida en la historia. No hay más argumentos. Pero, cabe preguntar, ¿por qué no sigue Maquiavelo el método tradicional de iniciar con alguna idea de naturaleza humana, de clases de pueblos y regímenes o según el principio de dominio en cada uno? Su tratado, dice, supone ser para los tiempos actuales, un escrito práctico para un príncipe que no tiene tiempo para la contemplación. Las respuestas apuntan a varias direcciones no excluyentes: 1) Porque su afirmación se verifica en la historia romana; 2) Porque Maquiavelo no es un idealista, no pretende hacer abstracciones políticas, sino que le interesa la “verdad efectiva”; 3) Porque no es un filósofo; 4) Por alguna clase de estrategia retórica. Si consideramos la cuarta respuesta, veremos que en ella convergen las demás. La exclusión de las teorías clásicas de los regímenes con el recurso de ignorarlas, sin más, no puede ser accidental, no si se recuerda que fueron explicaciones dominantes por siglos. El silencio sobre las tradiciones bien conocidas, es útil como una estrategia pensada para sustentar el poder en los regímenes. Particularmente, el *Príncipe* tratará sobre principados y si el fin es su poder, no

⁵⁸ Cfr. Strauss. *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press. 1992. p. 61

⁵⁹ Cfr. Bobbio, N. *Maquiavelo, en La teoría de las formas de gobierno*. Se explica a detalle el origen de esta clasificación. En cuanto a la tradición próxima a Maquiavelo sobre los escritos políticos, *El momento Maquiavélico* es una fuente excelente (Cfr. C. I –III).

importa filosofar. El tema superior, el *quid*, del *Príncipe*, es el imperio, cómo se consigue, cómo se sostiene y cómo se pierde. Si el problema político primordial para Maquiavelo es el dominio, él es consecuente con lo esperado de un tratado, pero de un tratado maquiavélico, no clásico.

No obstante, la diferencia con los clásicos es otra. El *Príncipe* calla sobre la distinción entre príncipe y tirano, entre bien común y del gobernante, entre piedad e impiedad y, principalmente, entre el derecho natural y las leyes de cada régimen. El poder es lo único real, lo *efectivo*. Así, insistimos, la teoría de Maquiavelo versará sobre el poder, no sobre su justificación.

Lo anterior explica la dicotomía en los principados: hereditarios o nuevos. No obstante, como los hereditarios alguna vez fueron conquistados o ganados, ya por armas, fortuna o virtud, el origen del poder político debe ser explicado en términos de la conquista.⁶⁰ Según Mansfield, la palabra “adquisición” es un término “económico” que en el lenguaje de Maquiavelo equivale a conquista. En esencia, el asunto del poder exige la explicación de su conquista y conservación.

C.2) Esto se entiende con mayor puntualidad en el segundo capítulo. Maquiavelo expande allí los asuntos políticos que desarrollará todo su tratado: “gobierno”, “conservación”, “agravios” e “innovación”. En orden a esto, califica a los principados hereditarios como los naturales y más estables. Con ello destaca que el fin del poder es la conservación y el gobierno, para los cuales basta, en esa clase de principados, un hombre medianamente sensato, capaz de mantener el orden interno y la protección frente a los extraños. Se sigue, entonces, que los fines del poder político son la libertad y el imperio; libertad entendida como no ser sometidos, e imperio como la obediencia de los ciudadanos

⁶⁰ Cfr. Mansfield, Harvey. *Machiavelli's virtue*. The University of Chicago Press. 1996. P. 181

que logra estabilidad y orden; lo opuesto son los principales problemas políticos: la inestabilidad y la conquista.

Ante la pregunta sobre cómo lograr conquista, imperio y libertad, la respuesta es clara. Las armas son el medio principal para someter a los propios al poder político y detener a los extranjeros. El temor es el primero de los medios. En este sentido, no hay fines más dignos ni políticamente nobles o loables que la gloria del propio príncipe, la plenitud de su poder. En la idea del florentino, la política no buscará lo naturalmente deseable, lo virtuoso, lo santo. Lo político es el principio y el fin; y lo político por lo político mismo inicia con su aislamiento de los paradigmas morales con que se comprendía. La teoría política maquiaveliana se ciñe a la *verità effettuale* como la necesidad que gobierna las cosas políticas. Esta necesidad es clara si se considera el principio expuesto arriba: las armas y las ofensas son necesarias si se quiere la conservación, ya sean contra ciudadanos, vencidos o enemigos. La necesidad es la respuesta a la pregunta sobre la amoralidad, inmoralidad e incluso impiedad y maldad maquiavélica: todo debe ajustarse a lo que es necesario hacer, ya para vencer, conservar o estabilizar porque la debilidad o la anarquía aniquilan a los pueblos; incluso lo recto y lo pio que justificaban a la teoría y la acción políticas, debieran supeditarse a lo necesario.

C.III) El tercer capítulo considera la relación entre necesidad y ambición. La dificultad en la conservación y el gobierno de los principados es la inestabilidad causada por la insubordinación: “Los hombres cambian contentos de señor, creyendo mejorar, y esta esperanza les hace tomar las armas contra su señor”. Esta causa no es exclusiva de los principados nuevos, sino una “dificultad natural”. Según esta antropología, los hombres son naturalmente desleales porque son ambiciosos, tienden a preferir el bien propio por encima del común. Por ello, Maquiavelo explica que el gobernante debe entender que las acciones

políticas son originadas por el deseo natural de bienestar individual, no común. El capítulo entero exhibe la comprensión ética de Maquiavelo, fundamental para su teoría política. Esencialmente, el hombre es egoísta; se sigue de ello que la ambición, el miedo, la venganza y la envidia sean causa de insubordinación y desorden, lo cual justifica su represión cuando sea *necesario*.

La necesidad es un problema fundamental en el pensamiento político de Maquiavelo. Lo necesario se excusa de lo justo, de lo bello o lo bueno porque logra un fin imperioso. Este es el principio de la “razón de estado”: la conservación del gobierno, del mando, justifica hacer lo que sea necesario para lograrla. Esta necesidad lleva a Maquiavelo a formular “reglas” para evitar la anarquía,⁶¹ reglas cuyo objeto es mantener control y dominio sobre lo conquistado, pero que resaltan por la ausencia de la noción de justicia en su aplicación. La necesidad la suple. Por ello, el príncipe no debe ser justo, sino sabio; su sabiduría radica en reconocer las oportunidades de la fortuna y advertir los peligros de los otros, pues sin ambas capacidades no haría *lo necesario*. Su prudencia es la aplicación de los medios necesarios; mas, carente de nobleza y justicia, no es prudencia aristotélica, es *prudencia maquiavélica*.

A partir de lo anterior se sigue la regla, que completa el decálogo político maquiavélico: “La guerra no se elude, sino que se posterga sólo para ventaja ajena”. El príncipe virtuoso, quien domina por mérito propio, es un príncipe guerrero; su sabiduría es estratégica: prever, en el vaivén de la Fortuna, el momento preciso para su victoria. La enseñanza maquiavélica es, finalmente, una: “El que propicia el poder del otro, labra su

⁶¹ (1) Ofender a los súbditos, ya con gente de armas, ya con otras “infinitas violencias”. Entendiendo que el príncipe carece de amigos, pero que no puede usar “medicinas fuertes” para eliminar a quienes necesite, él debe (2) ganarse el favor del pueblo, aunque nunca dice Maquiavelo que esto sea para beneficio de del aquél ni como su fin; y debe el príncipe, además, (3) asegurarse el poder castigando a los que delinquen, haciendo luz sobre los sospechosos, afirmándose en las partes más débiles; así como, (4) extinguir a la sucesión del príncipe y (5) mantener las costumbres, leyes y tributos; (6) residir en el lugar para actuar con eficacia ante las nacientes insurrecciones; (7) usar armas que mantengan temor entre quienes han sido despojados y empobrecidos por favorecer el príncipe a otros nuevos pobladores; (8) tratar bien a los hombres o aplastarlos para evitar su venganza; y finalmente, (9) en función de lo anterior, fortalecer a los débiles y debilitar a los poderosos.

propia ruina”. La enseñanza es drástica: los príncipes deben obrar solamente para beneficio propio; los otros en la cita pueden ser el extranjero, el cortesano o el pueblo. Así, la política, lo esencialmente público, se vuelve beneficio privado, porque si el príncipe es fuerte, lo será su principado. El príncipe no debe incrementar el poder del pueblo, de los poderosos, ni de sus allegados, sino para prevalecer él. No obstante, si el poder del príncipe asegura la libertad, podría decirse que en él radica el bien del pueblo. Esto, se diría, es concederle demasiado poder sin paradigmas morales ni políticos, sin idea de bien, que lo limite. Pero Maquiavelo renuncia a todo idealismo; como prueba anota al final de su primer capítulo que hablará sobre el cumplimiento de la palabra empeñada. La respuesta es: no hay por qué hacerlo.

La consecuencia inadvertida de la *verità effettuale*, del *realismo político maquiavélico*, es el olvido de la justicia como fin. Este es el centro del maquiavelismo. Los medios justos son los necesarios, y siempre que “los hombres adquieran porque pueden hacerlo, serán alabados y no censurados”. La victoria es la medida de la justicia y la victoria justifica los medios: el fin justifica los medios. Para mostrarlo, Maquiavelo recurre a la historia.

C.IV y V) El famoso dicho: “el fin justifica los medios”, se explica en el capítulo cuarto, que es, en esencia, un ejemplo de conquista, victoria y conservación, de Alejandro Magno, el príncipe más glorioso en la historia. El capítulo muestra las cualidades y habilidades necesarias del príncipe, cuya virtud mayor es la guerrera. El capítulo no se centra en la conquista, sino en la conservación. La clave de la conservación está en el modo en que se ejerza la autoridad. Para Maquiavelo esto sucede de dos maneras, con un príncipe y servidores o con un príncipe y nobles. El primero es el caso turco, el segundo el francés. Ambos casos convergen: el peor error es descuidar la codicia, causa principal del cambio o de la conservación. Alejandro, cuenta el florentino, tuvo éxito sobre Darío porque su imperio

era como el del turco: no solamente venció en la guerra, sino que supo conquistar los apetitos. Él y sus sucesores son ejemplo de la más difícil conquista y las virtudes del nuevo príncipe; ellos fueron leones y zorras. En cuanto al caso francés, el mensaje es claro: sólo se pueden evitar las rebeliones si se extermina el recuerdo de todas las familias antiguas.

En síntesis, si el principio del gobierno estable y duradero es la autoridad, el príncipe deberá disponerse al cohecho, la masacre o ambas, según lo juzgue *prudente*. Cabe resaltar que en este capítulo, Maquiavelo tampoco hizo mención de la justicia ni de la nobleza, sencillamente no parecen importar. La eficacia de la nueva ciencia política es inversamente proporcional a su nobleza intrínseca si el fin lo dan la gloria y la eficacia.

C. VI) Es indispensable comprender los ejemplos, más aún si Maquiavelo advierte de su importancia; en ellos está contenido lo que no dice abiertamente. En el capítulo VI, anuncia Maquiavelo que hablará de ejemplos grandísimos de principados totalmente nuevos; a través de ellos es comprensible su idea de historia. La historia no la hacen los pueblos, sino quienes los constituyen. La historia es el movimiento causado por los grandes hombres; por ello la soberanía popular no es la fuente del poder político, sino la voluntad del poderoso. Los asuntos políticos se explican por la voluntad de los grandes hombres. Los ejemplos de este capítulo se explican por las virtudes de sus fundadores. La rueda de la historia gira por la voluntad de poder.

El conocimiento de la historia, según dice Maquiavelo, sirve para imitar e intentar alcanzar la virtud de los grandes hombres, y si esto no es posible, al menos sí un “cierto aroma suyo”. La advertencia se dice entre líneas: ¿Para qué estudiar ejemplos de hombres antiguos si no es posible imitarlos? ¿Para qué describir ejemplos de príncipes armados si quien los estudia no lo está? Y, finalmente, ¿por qué elevar las miras, como el arquero, para apuntar más abajo, cuando justamente eso era lo que el florentino criticaba a los filósofos

antiguos? Los ejemplos responden. Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo tienen características comunes: 1) fundaron pueblos, 2) supieron tomar la oportunidad que la Fortuna les presentaba, y 3) no dudaron en usar las armas. En esto radica su ejemplaridad. En primer término, dieron gobierno, autonomía y leyes a sus pueblos, constituyeron su modo de vida y lo hicieron conservar con armas y acciones. Por otra parte, ninguno fundó pueblos intrascendentes, sino los más perdurables y de mayor impronta moral y política, pueblos paradigmáticos en la historia, fuentes de principados y ejemplos para la posteridad. Así, ¿qué pretende o sugiere Maquiavelo imitar de ellos? No imitar, sino fundar un nuevo orden teórico. En esto reside la fundación de un nuevo régimen, el maquiavélico. Lo enorme de Maquiavelo es su uso de la historia para su proyecto político.

Por lo anterior, se comprende que para el florentino la mayor dificultad es hacerse promotor de nuevas instituciones, deviniendo príncipe de simple ciudadano, pues esto requiere de las virtudes según él las entiende, porque es peligroso intentarlo. La explicación es que el promotor siempre atenta contra lo antiguo y tradicional, contra el orden establecido y los intereses fácticos. Innovar exige la mayor virtud, pues es refundar un pueblo. Por ello, según explica, solamente los profetas armados son exitosos. En otros términos, el éxito político está en el uso prudente de la violencia.

C.VII) Sin embargo es necesario reformular algunas preguntas: ¿Es Maquiavelo un innovador armado de papel y tinta? ¿Es factible fundar un nuevo régimen sin espadas? Según dice, hay dos medios adecuados, prédicas y armas, y cuando los hombres dejan de creer, las últimas cumplen con el fin. Savonarola fue ejemplo de predicación desarmada, Hierón, en cambio, prevaleció por las armas. Sin embargo, ¿qué hay con respecto a Maquiavelo si, de hecho, fue acusado de conspiración? Sin duda, es cuestionable que todo profeta desarmado y que toda prédica fracasan. Maquiavelo lo sabe y su silencio es

elocuente, pues el profeta desarmado más exitoso, cuyo imperio moral prevaleció, fue Jesucristo. Me permitiré hacer una analogía sólo por su valor para la comprensión del nuevo mundo fundado por Maquiavelo, del famoso Maquiavelismo. El florentino guarda un terrible paralelismo con el judío. El éxito del cristianismo se basó en la prédica sin armas, en la propaganda que Maquiavelo imita en varios sentidos. (1) Jesús dice la verdad que indica el mejor modo de vida; el florentino, se dice poseedor y revelador de la verdad de la historia y la escribe en un libro que presenta como el *nuevo testamento* político que mostrará cómo lograr un imperio exitoso y, con él, una vida estable, una buena vida; (2) Jesús es la máxima autoridad de sus enseñanzas, su palabra es verdad porque la dice como Dios; Maquiavelo es la autoridad de su nuevo reino: él lo crea, lo ordena, explica sus causas y las hace fácilmente comunicables. (3) Ambos profetizan reinos venideros, uno de paz perpetua, el otro constante conflicto. Por último, (4) Maquiavelo enseña lo opuesto que Jesús: los mansos no heredarán la tierra; los hombres no deben, no pueden y no hacen del amor su norma; los pacificadores no son bienaventurados, afortunados; los pobres de espíritu son arrasados por los amantes de la gloria; los benévoloos son ingenuos porque los hombres, dice, son capaces de olvidar su sangre si peligran sus bienes. La nueva enseñanza de Maquiavelo puede resumirse en un enunciado: los hombres, los príncipes, deben aprender a no ser buenos. Él enseña que el mal es admisible y lo justifica. El éxito de su pluma borró las virtudes antiguas, por idealistas, y las cristianas por ilusas; con ello predicó el realismo político o la aceptación del mal en la teoría y la praxis política, prédica de la cual él es la autoridad, el maestro. Maquiavelo es el segundo gran profeta desarmado.

A esto responde su admiración por César Borgia. Maquiavelo soslaya la obvia objeción del peligro de la tiranía, calla y se limita a definir al príncipe autónomo como el sabio armado que obliga a la Fortuna. César Borgia, fue quien le pareció el modelo de

príncipe virtuoso, pero infortunado. Su virtud fue notable por sus méritos: “Adquirió su Estado gracias a la fortuna de su padre y al morir también lo perdió, a pesar de emplear todos los medios y de haber hecho todas las cosas que un hombre prudente y virtuoso debía hacer”. Pese a su infortunio, Borgia es el modelo de príncipe que usó de los medios adecuados; el florentino no duda en nombrarlos: “turbar”, “desarticular”, “disimular”; dar “grandes recompensas”, “cargos militares y políticos”, “cortesías”, “dinero, vestidos y caballos”; propinar “engaños”, “temor”, “crueldad y ferocidad”; “eliminar a los jefes”; Borgia, “no confiándose”, “mató a todos los que pudo atrapar” y a otros los “honró”. En resumen, “la ocasión se le apareció en el justo momento y la aprovechó mejor todavía”.

Esto no parece necesariamente escandaloso, son acciones que se leen en toda historia bélica y política, y para Maquiavelo la historia y la política son un continuo combate. Ante la disyuntiva sobre si es preferible la justicia a la injusticia, él responde que el fin, el buen gobierno, la ciudad “pacífica y obediente al brazo regio”, justifica los medios, o bien que los medios justos son los que logran el imperio. La virtud maquiavélica es habilidad política. Con el ejemplo de Ramiro de Orco, Maquiavelo muestra que el príncipe no está interesado en ser virtuoso ni justiciero, tampoco en decirlo, pero sí en parecerlo. Lo único que debe atender es si su actuar le trae conveniencia o peligro; los consejos citados lo resumen. La voluntad del príncipe precisa sólo de vigor y buena fortuna; el buen logro de las leyes, la educación y la justicia dependen de ambas cualidades.

C.VIII) Maquiavelo intensifica su discurso en el capítulo VIII, sobre quienes llegaron al principado por medio de crímenes. Allí, el florentino habla sin reparos sobre los peores medios y distingue dos formas de conquista: 1- por medios perversos e impíos; 2- con el favor de los ciudadanos. Es de consideración que los separe de otros modos, pues si bien “no son totalmente atribuibles a la virtud o a la fortuna” sí parecen resultar de la decisión y sabiduría

del príncipe. El punto es que deja abierta la posibilidad de que “el necesitado de hacerlo los imite”, pues sería falso que la política sea contraria a la religión o a la dignidad, ya que tal oposición implica que ambas dependan de lo que el pueblo crea, de la retórica principesca.

En este tenor, es casi un lugar común decir que Maquiavelo separa lo político de lo moral y lo religioso, dándole autonomía, reglas, categorías, especificidad; quizá se deba ser más puntual. Maquiavelo relata ejemplos antiguos y modernos. Agatocles, dice, mantuvo en su vida una conducta criminal, pero “acompañó sus maldades con tal virtud de ánimo y de cuerpo”... “conservando con violencia y sin obligación con los demás” que, traicionando a Amilcar, tirano de Siracusa, lo sustituyó. No obstante, dice Maquiavelo, “no puede llamarse virtud al exterminio de sus conciudadanos, a la traición a los amigos, al hecho de carecer de fe, de piedad, de religión; estos medios pueden llevar a la conquista del poder, pero no a la gloria”. Entonces, si el asunto central de la política y del pensamiento sobre ella es el poder, tal independencia o autonomía será solamente relativa, puesto que sin gloria el principado peligra por volverse odioso. El príncipe debe ser tan astuto como feroz. La autonomía es relativa, dado que es imposible que simplemente actúe como si la moral y la religión no existieran. Lo cierto es que no las considera como paradigmas, sino como medios. La separación no es absoluta, es, mejor dicho, una jerarquización del poder terreno. El capítulo enseña que el poder no es el único fin, también lo es la gloria, el renombre sempiterno. En consecuencia, si la gloria es, también, fin de lo político, porque es el honor en sentido máximo, la virtud *honorable*, por distinguirla de la eficaz, no es de poca estima para el político. ¿Nobleza o astucia? La historia resuelve la disyuntiva. Si el político o el príncipe aspira al poder puede ser impío y pérfido; si quiere gloria, también, pero debe cuidar de no parecerlo. Maquiavelo separa lo político, lo moral y lo religioso, pero sabe que están entreverados, y si el príncipe no debe ignorarlo tampoco el teórico político debe hacerlo. La

conclusión es que “todo depende del buen o mal uso de las crueldades”. Existen crueldades necesarias, buenas y ejecutadas “con la ayuda de Dios”, lo sabio es combinar favores con ofensas y hacer de la apariencia realidad. Dignidad, piedad, bien y religión son medios útiles.

Por último, es fundamental observar en el capítulo que el príncipe no puede fiarse del pueblo ni de los grandes. Él debe tener el favor de aquellos y puede comprarlo. Si tal es el caso, en la idea de Maquiavelo la amistad no será el fundamento de lo político, sino la desconfianza. Sin embargo, la amistad, fundamental en la explicación política aristotélica, no es la única diferencia entre los clásicos grecolatinos y Maquiavelo, pues la virtud, la amistad y el bien común se distinguen del poder como principio, medio y fin. Sin embargo, esto es excepcional en el principado que Maquiavelo llama civil y que trata en el siguiente capítulo.

C. IX) Pensar en un principado civil apuntaría a uno regido por los ciudadanos; empero, Maquiavelo se refiere al principado que se logra con la ayuda o anuencia del pueblo, pero no con él gobernando. El principado civil no se logra con “crímenes intolerables e infinitas violencias”, sino con “acertada astucia” (*astuzia fortunata*). Este medio es amable y favorecedor; su principio es el convencimiento de que todos los hombres, en última instancia, actúan motivados por la ambición. La astucia acertada se basa en el conocimiento de los espíritus -humores, les llama-, y la medida de sus acciones: los seduce.

Maquiavelo explica el orbe político con la bipartición de los humores. Su antropología escinde al hombre en dos tipos que comparten un mismo principio, el deseo. Unos, dice, quieren dominar, otros no quieren ser dominados; los primeros, que quieren gobernar, precisan oprimir a los otros, al pueblo. En el *Príncipe* no existe o no es explícita, una distinción clara entre someter, dominar y gobernar y frecuentemente los verbos se emplean como sinónimos; la distinción no existe porque el bien común no figura como principio ni fin político. En cambio, sí se describen las pretensiones de los dos humores. Los grandes

oprimen a causa de sus ambiciones, por ello son peligrosos; los más son pusilánimes y se contentan con no ser violentados. Entonces, si son dos los tipos políticos de hombre, son dos los tipos de sustento político en los principados.

En el caso del civil, éste se sustenta en el favor de los más. Maquiavelo no lo llama democracia, pues el gobernante es el príncipe, quien debe gobernar de forma que el pueblo “crea” que tiene necesidad de él. Además, como los regímenes sólo se sostienen con una cabeza virtuosa, la democracia es, en ojos del florentino, esencialmente débil. Por otra parte, ni el bien común ni la voluntad popular soberana son fines, sino medios. Es por esta razón que el capítulo ubica como problema fundamental de lo político a la confianza y concluye el problema de la amistad en el anterior.

El segundo principio es la habilidad del gobernante. El príncipe no puede fiarse de los grandes, pues son ambiciosos y se consideran sus iguales; el pueblo, por su parte, es desigual a él, así que debe ganarse su beneplácito. La astucia acertada radica en hacer que el pueblo se fíe de él como su protector, como la causa de su bienestar. La “civilidad” o estabilidad del principado será el resultado del arte retórico del príncipe, no el ejercicio pleno del bien común.

Una tercera consecuencia que se lee en el capítulo es la lucha. Maquiavelo plantea que si la única constante es la lucha entre opuestos, o peor aún, entre ambiciosos o pusilánimes ávidos de mejorar su condición, si esto es así, la política es una incesante lucha por el poder. Poder es la dominación de los súbditos y la capacidad de defensa. La razón del poder es que sólo con él se logran los fines políticos máximos de la libertad y el gobierno, fines necesarios para el progreso. En el *Príncipe* el poder se justifica por sus fines.

C. X) Si la política es esencialmente lucha, es comprensible por qué el siguiente capítulo trate sobre el modo en que debe medirse la fuerza de los principados. Su ubicación

en el tratado es coherente. El capítulo es un puente entre la política interna y la externa, pues la primera busca lograr estabilidad y la segunda preservar la libertad. La fuerza del principado se mide en tanto “pueda regirse por sí mismo”, en tanto sea autónomo: “diré que pueden sustentarse por sí mismos los que, en virtud de la abundancia de hombres o de dinero, puedan organizar un ejército poderoso para dar batalla a quien quiera los ataque”. El poder bélico, la guerra, es el medio óptimo de la autonomía y autosuficiencia.

C. XI) El capítulo XI, referente a los principados eclesiásticos, refuerza esta idea. No obstante este tipo de principados sean rarísimos, pues, dice, no se mantienen por virtud ni por fortuna y sus príncipes no los defienden ni los gobiernan, convirtiéndose así en principados apolíticos, esto es, “regidos por causas superiores”, sólo ellos, dice Maquiavelo, son seguros y felices al ser regidos y mantenidos por Dios. Pero si, como dice Strauss, nunca es Maquiavelo tan maquiavélico como cuando habla de Dios, entendemos su cautelosa ironía; él relata que Alejandro VI “demostró que un papa puede prevalecer por el dinero y por la fuerza”, además de un astuto uso de la crueldad, la benevolencia y la Iglesia misma. El dios que rige lo político, el dios maquiavélico es Ares. Las ciudades de Dios, simplemente no existen, por ello, explícitamente, Maquiavelo renuncia a tratarlas.

3. La guerra: El corazón del *Príncipe*. Capítulos XII-XIV.

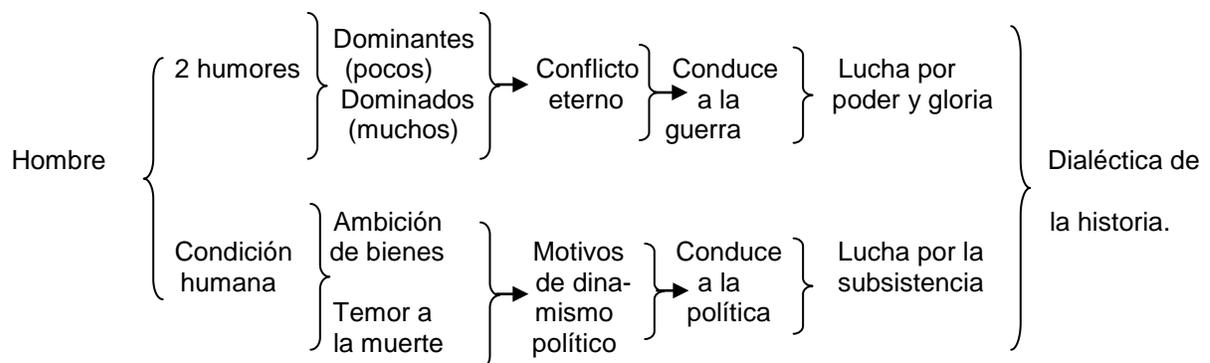
C. XII-XIV) El análisis sobre esta sección será sucinto, pues condensa lo expuesto en la precedente. El asunto es el de la guerra como principal preocupación de todo príncipe.⁶²

En el apartado XII leemos una de las más afamadas máximas de Maquiavelo:

“los principales fundamentos que deben poseer todos los estados, y tanto los nuevos como los viejos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas. Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas hay buenas leyes, dejaré de lado el discurrir de las leyes y hablaré de las armas”.

⁶² A riesgo de cometer una transgresión al texto, me parece pertinente una observación sobre su estructura. *El Príncipe* consta de XXVI capítulos; el centro numérico es el XIII, así que el conjunto XII a XIV delimita el corazón del libro. El asunto común entre ellos se refiere a los medios de ataque y defensa, lo cual sugiere, solamente, que el problema central del *Príncipe* es la guerra.

Las implicaciones son profundas, pues priorizar las armas, no la ley, significa depositar la vida política en manos de quien se encargue de la guerra (el príncipe), y de volver al ciudadano un súbdito. Las armas, la guerra, son, en la política de Maquiavelo, los últimos fundamentos, porque de ellas depende el imperio. Maquiavelo hace de la guerra el principio, causa y medio de lo político, pues es inherente al género humano si, en última instancia, todo depende del poder y éste de las armas: “ningún príncipe está seguro si no tiene armas propias. Más aún, queda totalmente sujeto a la fortuna, al no haber virtud que lo defienda con lealtad en las adversidades” (EP p. 186). La situación humana es, naturalmente, perpetuo conflicto y disputa constante. Tal antropología da a luz un ser humano egoísta, desconfiado y ambicioso. Esta es la esencia humana que, según el florentino, enseña la historia antigua y los eventos actuales. Por ello no debe forjarse un gobierno basado en la buena voluntad, la confianza o la generosidad. El realismo de Maquiavelo conduce a la idea de que la política sin las armas es debilidad, utopía o milagro. Otra forma de presentarlo es al siguiente.



Si el esquema es correcto, se entiende que escriba: “un príncipe no debe tener otro objeto ni otra preocupación, ni cultivar otro arte fuera de la guerra y su organización y dirección, porque ésta es el único arte que compete a quien manda” (c XIV). El príncipe no necesita de filosofía, teoría política, ni moralidad, sino de victoria. El realismo maquiavélico

enseña que el arte del mando es el arte de la guerra. Conflicto perpetuo y guerra, sumisión y obediencia significan gobierno y ciudadanía; el fin es doble: imperio y gloria; el medio, la sabiduría para dominar a la fortuna y las armas. Toda la historia puede comprenderse a la luz de estos principios que Maquiavelo califica como “reglas”, cuya imitación resulta en una gloria coronada por “la pureza, afabilidad, la humanidad y la liberalidad”.

4. El príncipe y su virtud: El arte retórica. Capítulos XV-XXIV.

C. XV-XVII) La revolución maquiavélica en la historia moderna de la política y la moral radica en un nuevo paradigma: La eficacia. No obstante se diga un mero re-descubridor de la constante histórica, sus nociones de virtud y sabiduría son inauditas. La prudencia “consiste en saber reconocer la calidad de los inconvenientes y adoptar el menos malo por bueno” (EP p.242), pero es también el arte de parecer y hacer como conviene.

Mucho se dice del utilitarismo maquiavélico y de su *verità effettuale*. Los hombres, dice, yerran por considerar lo político según el deber ser y no según el ser; planean repúblicas imaginarias ruinosas porque no consideran que quien profesa de bueno en todo causa su ruina. La revolución maquiavélica consiste en enseñar, sin reparos morales, que los hombres poderosos, que “un príncipe, si quiere conservarse, debe aprender a poder no ser bueno y valerse de ello o no según la necesidad”. Es imprudente ser malo, pero no “no bueno”; si los límites de política los determina la eficacia, bien y mal son meras apariencias.

Ser *no bueno* es hacer lo que *parece* malo. El juicio moral, entonces, es relativo al parecer; lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto carecen de evidencia, son criterios relativos sujetos al momento y a la opinión. Crueldad, soborno, desunión, división, causar enemistades, edificar o arrasar,⁶³ entre otros, son medios eficaces, no obsta si son *no buenos*. Para Maquiavelo el fin es lo bueno, no el bien el fin; otra doctrina pervierte el juicio

⁶³ Cfr. EP XX

político. La enseñanza *efectiva* es la conclusión de la teoría política que reeducó a los pensadores modernos.

4.1 La política del fin y los medios. El León y la zorra.

C. XVIII) La reeducación maquiaveliana es una mezcla de claridad y oscuridad. Si el bien no es el fin, sino el fin lo bueno, y si la distinción entre justicia e injusticia se vuelve relativa, entonces el príncipe no tiene que ser justo, sino parecerlo. La apariencia es la excelencia del príncipe, la virtud de la zorra.

Uno de los capítulos más renombrados del *Príncipe* es el XVIII, en el cual Maquiavelo sintetiza el *leit motiv* de la obra. El capítulo se intitula “De qué modo debe el príncipe guardar la palabra dada” o “de qué modo debe el príncipe ser fidedigno”. El problema no es menor, pues trata sobre la lealtad y la confianza, sobre la amistad. Vimos ya su importancia en la *Política* de Aristóteles. Para Maquiavelo, es mejor confiar en las propias armas, en la astucia que “envuelve” al cerebro y, principalmente, “no guardar la palabra de los hombres porque la mayoría de los hombres son malos”; si esos son los recursos recomendables, entonces la amistad, la lealtad y la justicia, basadas en la confianza que da guardar la palabra, es decir, en la buena voluntad, son políticamente fatales.

El capítulo XVIII sintetiza, con base en esta idea, el pensamiento político del Maquiavelo del *Príncipe*. El fin de las acciones del gobernante es el Imperio, término que en el lenguaje de la época significaba, orden y dominación, capacidad de mando, obediencia, autonomía e independencia.⁶⁴ Imperio es el ejercicio pleno del poder en todas las esferas de la vida política, esto es, en la fundación, la conservación y el gobierno y su fin es lograr libertad, estabilidad y progreso. Los medios son tres: armas, acciones y discursos, de ahí las figuras del león y la zorra. El león simboliza la guerra; la zorra la astucia útil para los tiempos

⁶⁴ Cfr. Skinner, Q. Op Cit.

de paz. La paz, paradójicamente, debe ser preparación para la guerra, porque si el hombre es malo, vive en estado de guerra. Sin embargo, como la vida en la guerra es inestable, riesgosa e indeseable, el león deberá alternar con la zorra. La astucia se vuelve la mayor virtud política, la prudencia del príncipe. Únicamente si el príncipe actúa como bestia o como animal político obtendrá dominio. Para conservarlo, dice Maquiavelo, el príncipe debe ser temido, aunque no odiado, sino estimado; eventualmente no debe temer ser considerado infame. Así, los medios políticos son los de la sagacidad y el poder para destruir, es decir, las capacidades para infundir temor y respeto; la política es el arte de alternar a la zorra y al león; es el arte de la *astuzia fortunata*, el poder de aparentar y de hacer lo conveniente. La sabiduría maquiavélica es la combinación de la retórica y la acción.

4.2 La Retórica.

Merece especial atención el uso de la retórica principesca. Por retórica puede entenderse, no sólo el uso forense y convincente del lenguaje, sino el modo de vida de quien busca persuadir. Si recordamos la famosa fábula de la zorra y del cuervo, es comprensible decir que la retórica es la vida zorruna, por decirlo así, lo aparente en el actuar y en el decir. El príncipe debe buscar mostrarse glorioso y temible, por todos los medios.

C. XIX) En los capítulos XV a XIX, Maquiavelo explica que debe parecer liberal o mezquino, cruel o prudente, temido o amado: “Y, ante todo, un príncipe debe ingeniárselas para que cada una de sus acciones le proporcione la *forma* de hombre superior y de excelente ingenio”.⁶⁵ El príncipe debe ser considerado cruel o magnánimo y clemente según sean los tiempos. La buena fama la trae la opinión por la cual será estimado y obedecido por el pueblo, que es, según el florentino, la mejor fortaleza. Esta es la sabiduría retórica.

⁶⁵ EP. p.239. Las cursivas son mías.

Es por ello que la política procura la buena voluntad, pero si no logra imperio, se debe recurrir al dolor. Esto porque los hombres: "...en general son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ávidos de ganancias (...) y como el amor se mantiene por un vínculo de gratitud, ese vínculo es roto en cualquier ocasión que se considere de utilidad, porque los hombres son perversos. En cambio, el temor se mantiene por el miedo al castigo que nunca te abandona". (EP p.201) El énfasis no sobra, el príncipe no tiene que ser justo ni virtuoso, no en sentido tradicional, sino parecerlo. No obstante, él debe cuidar de que "siempre que el conjunto de los hombres no se les quite hacienda u honor, ellos viven contentos" (EP p.210). La política, la esencial búsqueda la mejor manera de vivir, es en realidad egoísmo y mezquindad; esta es la realidad política que se infiere del *Príncipe*.

4.3 Prudencia y justicia.

C. XX-XXII) La antropología maquiavélica conlleva una importante y peligrosa responsabilidad política. Él dice: "Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque el ver pertenece a todos, pero el palpar a pocos. Todos ven lo que parecen, pero pocos palpan lo que eres (...) Porque el vulgo siempre se atiene a las apariencias y a lo que sucede, y en el mundo no hay más que vulgo". Deshonestidad, abandono de lo alto por lo bajo y realismo ético, conducen a una teoría política vulgar. Las preguntas sobre la buena vida y la justicia son respondidas desde el hedonismo, bajo o sofisticado. Lo bueno, finalmente, radica en preservar la vida, la propiedad y la honra. El problema que se sigue de esta teoría política no es secundario. Las preguntas sobre la justicia y la buena vida son las cuestiones políticas por antonomasia. Maquiavelo también las responde. La justicia es relativa, y si se quisiera universalizar algún principio, se deberá partir del respeto a la propiedad y la honra. Estos son los límites de las potestades políticas. Por su parte, la buena vida es una vida libre, no dominada. En síntesis, los fines de lo

político resultan ser la propiedad y la libertad para disfrutarla; para asegurarlas existe un sólo medio efectivo, el imperio. En última instancia, Maquiavelo renueva la justicia trasimáquea, pues lo justo es lo que beneficia al más fuerte. No obstante, el problema en esta teoría si el fuerte no sabe qué es lo bueno, entonces logrará su daño. En última instancia, el problema del conocimiento del bien es ineludible. La respuesta de Maquiavelo es clara: el poder. El príncipe no precisa de ley, sino de espada.

En esa medida Maquiavelo escribe en clara oposición a Aristóteles. Para el estagirita únicamente el educado en lo noble y justo, es capaz de reconocer y practicar lo bueno; para Maquiavelo el bien es un peligroso ideal. Así lo demuestra en el capítulo XXIII, al tratar sobre los aduladores y los consejeros. El príncipe genuino deberá ser sabio, tanto para evitar la adulación, como para escoger buenos consejeros. Estos no deben ser quienes le digan la verdad sobre todo, sino sobre aquello que a él interese y siempre que lo quiera. Es decir, que deben ser medios para su voluntad. Un príncipe voluble como Maximiliano I, ejemplifica el capítulo, es incapaz de rodearse de consejeros útiles por la falta de constancia y firmeza en su voluntad. La sabiduría es estratégica; es la característica del príncipe que sabe imponerse. En todo el capítulo, y en la obra entera, nunca se relaciona a la prudencia, la sabiduría ni el buen consejo con el bien, la piedad ni la nobleza, sino con la victoria.

En su paráfrasis a Hesíodo, Maquiavelo omite la nobleza y la justicia que Aristóteles sí consideraba en un pasaje paralelo de su *Ética Nicomaquea*⁶⁶. En el *Príncipe*, nobleza se refiere a la aristocracia y la justicia nunca se menciona; en su lugar leemos los principios del utilitarismo ético y político: Lo bueno es lo que conserva, ya fuera el Papa Alejandro II o Ramiro de Orco. En última instancia, a la objeción sobre la ignorancia del bien, Maquiavelo

⁶⁶ “Hay tres tipos de inteligencia. La primera entiende las cosas por sí misma, la otra discierne lo que otros entienden; la tercera no entiende ni por sí misma ni por otros. La primera es de orden superior, la segunda excelente, la tercera inútil” (EP p.245). Cfr. Aristóteles, *EN* Libro 1 Capítulo 3.

responde que el príncipe sí conoce lo bueno y es bueno, pues por ello es fuerte y puede reconocer a los ministros útiles.

4.4 Los motivos del príncipe. La gloria, la prudencia y la técnica.

c. XXIV-XXV) En este tercer segmento, es necesario examinar una característica esencial del príncipe, el amor a la gloria. La pregunta es: si este amor es el motor del príncipe nuevo, ¿cómo habría de actuar con mesura? Algunos ejemplos son paradigmáticos. Xerxes fue advertido de ser derrotado si combatía contra libres, lo hizo y sucedió; Alejandro Magno murió y perdió su ejército por llevarlo hasta donde era imprudente hacerlo; Bonaparte y Hitler sucumbieron de manera similar a Alejandro, enceguecidos por su deseo de gloria. En términos clásicos, la *filotimia* del poderoso puede arruinarlo. Así, ¿cuál es la respuesta de Maquiavelo a la soberbia? El capítulo XXIII responde: Prudencia y técnica serán los instrumentos del dominio y del progreso. Estos cuatro poderes, prudencia, técnica, dominio y progreso, son los únicos medios para prevalecer sobre la Fortuna, tema con el cual Maquiavelo cierra su *Príncipe*.

En el capítulo XXIV, explica el florentino que muchos estados no se pierden por la fortuna, sino por la indolencia e imprudencia de un príncipe que descuida los dos mejores medios a su alcance: las armas y su buena relación con el pueblo, asuntos que debe cuidar en la paz para prevención de las futuras guerras. Por ello, en el capítulo XXV explica:

“juzgo como verdadero que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad, o casi la otra mitad. Y comparo a la fortuna con uno de esos ríos impetuosos que, cuando se encolerizan, invaden llanuras, derriban los árboles y las casas, quitan de un lado la tierra y del otro la agregan. Y todos huyen ante él, todos ceden ante su ímpetu sin poder resistir en lado alguno. Y aunque sea tal su carácter, no quita que los hombres, en tiempos de tranquilidad, no puedan tomar precauciones mediante espigones y diques (...) Con la fortuna sucede lo mismo: ella muestra su poder donde no hay virtud organizada para resistirle, y entonces dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han construido diques”.

Es decir, si bien el poder de la fortuna es grande, puede dominarse con la previsión y la técnica. La técnica política se concentra en dos direcciones: la guerra y la retórica. Las

acometidas del río tienen estrecha relación con las consecuencias de la volubilidad e indolencia de un príncipe imprudente: sedición e invasión. Se entiende mejor la razón de que el príncipe debe preocuparse de la guerra por sobre todas las demás cosas. La guerra garantiza la paz en que se posibilitan la felicidad y la prevalencia, a esto también se le llama progreso y buen gobierno. Ambos se basan en el dominio de la naturaleza, incluida la humana. La técnica política maquiavélica se orienta a la capacidad de someter a los hombres, bajos y nobles, extranjeros y consejeros, a la voluntad del príncipe.

Sin embargo, causa perplejidad que Maquiavelo afirme que “no hay hombre tan prudente que sepa adaptarse a este hecho, ya porque no puede desviarse de aquello a que su propia naturaleza lo inclina, ya también porque al haber prosperado siempre recorriendo un único camino, no se puede convencer de la necesidad de apartarse de él”. Si esto es cierto, el destino del príncipe es trágico, pues él no puede escapar de su *filotimia*. Entonces, ¿qué caso tendría hablar largamente sobre reglas y consejos si el príncipe, finalmente, no puede escapar de su naturaleza y no existe ciencia que le ayude a lograrlo? La conclusión de Maquiavelo se aleja de la tradición.⁶⁷

“Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.”

Antes de hacer su exhorto a la liberación de Italia, Maquiavelo termina su tratado con la concluyente enseñanza de que el vigor es superior a la prudencia en sentido aristotélico y que no es ella la que evita los infortunios, sino que la victoria es de los arrojados. La política es el ejercicio del poder y nada más; por ello, el único asunto de consideración política que

⁶⁷ Cfr. Jenofonte. *Hierón*. El tirano sufre por no poder disfrutar del poder como un hombre cualquiera. La paradoja es que para poder vivir felizmente los beneficios del poder se debe renunciar a poseerlo.

vale la pena es cómo obtenerlo, cómo ejercerlo y cómo preservarlo, cómo lograr gloria y dominio sobre los hombres por haber dominado las oportunidades de la Fortuna. Sin embargo, es digno de mención un curioso suceso relacionado con la fortuna, la sagacidad y el poder que es digno de mención. Se trata del fracaso en el proyecto naval del Arno, de da Vinci, Maquiavelo y los Médici. La ruinosa empresa muestra que dotar de omnipotencia a la técnica y al vigor es peligrosa arrogancia; siempre puede existir una crecida cuyo ímpetu rompa los diques, por sólidos que estos sean.

No obstante, pese a su propio infortunio político, Maquiavelo transformó la historia. La mayor muestra de vigor, inteligencia, sagacidad, sutileza, ferocidad y autonomía en la obra del florentino es su misma pluma. Su escritura fue persuasiva; logró convencer al mundo de la esencial mezquindad humana, del realismo político que se sigue de ella, y de que su obra lo describe sin engaño alguno, objetivamente. Este convencimiento hizo de *El Príncipe* la obra de política más leída de todos los tiempos y a Maquiavelo el incuestionable maestro y fundador de la teoría política moderna. Maquiavelo, puede decirse sin dudar, es el nuevo príncipe, el creador de un nuevo modo político, de un nuevo continente teórico; uno desarmado, sin ciudad ni territorio, temporalmente infortunado, como Moisés.

Veamos las razones.

Conclusiones.

Reservamos a esa parte el último capítulo del Príncipe porque completa la circunferencia que iniciara la dedicatoria. Maquiavelo se dirige directamente a Lorenzo, pero esta vez no le ofrece, sino que pide de él. Las implicaciones completan el sentido de la obra.

El título: *Exhortación a apoderarse de Italia y a liberarla de los bárbaros*, indica que el llamado a la liberación está precedido por la conquista. El florentino invita a Lorenzo a volverse un príncipe nuevo formando un nuevo principado, a la mayor empresa política, la

conquista, la liberación y el imperio. Lorenzo debe iniciar una guerra *piadosa*. El llamado a la liberación puede leerse como la concusión esperada. Maquiavelo denuncia la ineficacia de los ejércitos italianos y los responsabiliza, y a sus señores, de la esclavitud y la humillación. Lorenzo debe ser un príncipe guerrero y con armas propias. Sin embargo, el capítulo es mudo de las dificultades para lograr la liberación. Dada la condición fragmentada de Italia, el llamado es en suma problemático, hecho que hace sospechar de su intención. Existen varias razones. En su papel de libertador, Lorenzo debía hacer lo que Moisés, una limpia; tendría que ofender a muchos de los ciudadanos beneficiados por el *status quo*. También recomendaba a Lorenzo la formación de un ejército propio, pero algunos estudiosos sugieren lo dudoso de que venecianos y milaneses lo quisieran como su príncipe. Si esto fuera así, la liberación sería, más bien, una conquista terriblemente sangrienta. Además Lorenzo debía secularizar el poder religioso, pero sobre la forma de enfrentar a la Iglesia, Maquiavelo solamente recuerda las consecuencias de engrandecerla y que ella es la responsable de la corrupción moral y de la pérdida de la virtud política. Por último, en cuanto a Lorenzo como libertador, él carecía de la sabiduría teórica de Maquiavelo; lo más que podría haber hecho sería imitar a Borgia y, como él, observar su posición frente a la Iglesia. El ejemplo explícito del capítulo es Moisés. Maquiavelo dice a Lorenzo que las señales están dadas: “el mar se ha abierto”, “el cielo indicó el camino”, “ha llovido maná”, “ha brotado agua de la roca”. Sin embargo, lo que Maquiavelo no dice, es que el gran peligro de Lorenzo, como el de Moisés, es no entrar a la tierra prometida. La liberación era una empresa demasiado grande para él y su poder político, así lo explica Skinner en acuerdo con Strauss. Lo que es más, en el mismo capítulo le atribuye a Lorenzo más suerte que virtud, y califica a la liberación de ser un milagro. En síntesis, estas ideas hacen sospechar que no es Lorenzo

el nuevo príncipe, porque ni tiene la fortuna ni la virtud requeridas para ser fundador, ni para imitar a sus predecesores.

Empero, si pensamos que el nuevo proyecto lo traza Maquiavelo y que su libro abrió una nueva forma de entender y hacer política, entonces cabe sospechar que es él el nuevo y desarmado fundador de pueblos. Si el propósito del *Príncipe* no es el del último capítulo, es posible pensar que Maquiavelo no escribe para Lorenzo y que su llamado a la liberación es una invocación para formar un nuevo orbe político, una liberación, no de los bárbaros, sino del orden teórico-político antiguo. Maquiavelo dice ofrecer reglas para el gobierno eficaz, así que, en cuanto fundador y legislador, es par de Moisés. Como él, no necesitó pisar la tierra prometida, sino que le bastó con haber mostrado el camino; pero como profeta desarmado, Maquiavelo usa de la propaganda. Su retórica funda un nuevo orden político y moral al sustituir la virtud de la tradición greco-latina y la cristiana por la virtud republicana y pagana. Él revolucionó al mundo en el sentido inverso a su configuración clásica pagana y tomista.

Podemos, finalmente, enunciar las ideas principales del escrito. 1- El bien común, la virtud o la piedad ya no son fines, sino el imperio; la nobleza no es el ideal ciudadano, sino la sumisión a las razones de estado, cuyo fin es la conservación del mismo. 2- La armonía no es el estado normal de la política, sino que es esencialmente conflicto; de ahí se infiere que tampoco la paz es el estado normal, sino la guerra. 3- La astucia y el vigor son los mejores medios porque son los necesarios; crueldad, engaño, traición, perjurio, son sólo medios, válidos, si fortalecen al poderoso o empoderan al ambicioso; la piedad y la virtud en sentido clásico son ruinosas. 4- El buen ciudadano es el obediente, más que el libre. 5- Dios es políticamente impotente, a no ser como medio, pero no la Fortuna. 6- la Iglesia no es más autoridad, sino secta. 7- El hombre no es bueno, sino malévolos, siempre. Este es el realismo

por el que Maquiavelo es loado como un pensador objetivo, como el fundador del utilitarismo moral y del realismo político.

IV CONCLUSIONES GENERALES.

A manera de conclusión presento una síntesis comparativa sobre los principales aspectos de la filosofía política de los pensadores estudiados y una valoración, según los criterios previstos sobre la filosofía política y los aprehendidos en su análisis.

1. El contexto.

Comencemos por el marco de nuestras reflexiones. La idea pascaliana de la filosofía política es la de una labor de responsabilidad.⁶⁸ El filósofo político debe encargarse de educar en la moderación, porque los hombres ambiciosos de honor y gloria son locos, locos peligrosos y voraces. El filósofo político sabe y entiende que la vida política generalmente carece de sensatez y que es inmoderada. Escribe, entonces, para que esos locos se ciñan a ciertos límites, porque los deseos inmoderados son tiránicos y porque la tiranía, el cumplimiento absoluto de las ambiciones de poder y gloria de uno o de varios, es terrible. En este sentido, la filosofía política puede entenderse como el constante esfuerzo por asegurar la libertad y la buena vida, una vida autosuficiente, independiente y civilizada. En autores como Aristóteles y Marsilio de Padua, la idea común entre ellos es doble: la mejor manera de vivir la vida política es hacerlo moderadamente y toda ciudad viciosa está condenada a la barbarie, a la vida de los esclavos tiranizados. Este principio sería la antigua piedra basal de la educación -redundantemente ciudadana-, de las leyes, de lo permisible e incluso de lo sacro.

En este tenor, una manera de entender la filosofía política es definirla como el arte o ciencia que tiene un fin forense, práctico y efectivo: Instruir legisladores en la generalidad de la justicia para que ellos, a su vez, establezcan lo justo. Pero también, en un segundo

⁶⁸ Cfr. Pascal. *Pensamientos*, n° 294. Aguilar. Buenos Aires. 1966

sentido, su objeto es comprender lo político, al arte o a la ciencia política, entender los límites y posibilidades para actuar en congruencia, sin ingenuidad, ni idealismo, y evitar, en la medida de las posibilidades, las injusticias políticas.

El problema, sin embargo, está en el tipo de idea de justicia con que los filósofos pretendan educar a los legisladores. A su vez, a toda pedagogía y doctrina de la justicia subyace una comprensión ética o antropológica que las dirija. Por ello, el problema es la pregunta sobre la mejor manera de vivir, sobre la excelencia humana. Una forma de entender la historia de la filosofía política es a través del acontecer de las diferentes respuestas a la pregunta sobre la excelencia humana y sobre la ley, pues la vida política gira en torno a ellas. Sin embargo, es necesario preguntar si toda filosofía política es como Pascal escribió, si aún busca la filosofía política el mejor régimen *por naturaleza* u otra cosa.

2. Visión comparativa del pensamiento político-filosófico de Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo.

Hemos estudiado tres autores clásicos de la filosofía política clásica con la idea de comprender qué son la política y la filosofía política en tres tradiciones paradigmáticas de occidente, el pagano, el cristiano y el moderno. Si bien cada uno escribe para su propio tiempo, sí existe una constante: interesa a los tres comprender los inicios, modos y fines de lo político a partir de una particular idea de hombre. Sin embargo, existen diferencias fundamentales en su pensamiento, cuya comprensión es imprescindible, no para redundar en la discusión banal sobre cuál tuvo razón, sino para avanzar en el esfuerzo de entender los fundamentos de la vida y la teoría política contemporánea, nutrida como está de tradiciones tan divergentes. Nuestras ideas de política y de ética se componen tanto de elementos aristotélicos como cristianos y maquiavelianos. Intentaré sintetizar los principales aspectos de nuestros teóricos bajo los rubros que me parecen más relevantes para la

filosofía política. Esto para mostrar luego en qué sentido es que nuestro entendimiento político se fundamenta en ellos y cuál es su consecuencia.

a) La Naturaleza.

Las concepciones de naturaleza explican el modo de ser de lo que se dice la tiene y si existe en ello alguna clase de orden o nada semejante; si el hombre es un ente natural, lo que se piense sobre la naturaleza, sea del modo que fuere, dará luz sobre las posibilidades humanas. Por ello es fundamental en la comprensión de la política.

a) Para Aristóteles, la idea de naturaleza implica que existe un orden en que cada ente se inscribe y que determina la mejor manera de existir. Este orden es invariable y obedece, específicamente, a la posibilidad de plenitud del ente vivo, al mejor modo de realizar sus capacidades. El mejor de los vivientes es el ser humano.

b) En la idea de Marsilio de Padua, la naturaleza es una creación divina que obedece al fin de su creador. Sin embargo, ese fin resulta del mejor orden entre las partes de la totalidad. En el viviente, las partes se subordinan a un principio de gobierno superior que les da función y sentido. La naturaleza es una ordenación al bien de la totalidad; como creación, su fin la trasciende, pero no impide su perenne organicidad. La naturaleza no tiene fines trascendentes, a no ser el bien de lo existente.

c) Maquiavelo parte de dos principios diferentes. El primero explica que la naturaleza se rige por la constante presencia de la Fortuna. El segundo introduce el concepto de una constante lucha. La naturaleza es esencialmente un conflicto porque es agreste; el hombre debe dominarla para vivir bien.

En síntesis, mientras que para Aristóteles y Marsilio existe un modo de ser ordenado en lo natural, ordenado hacia lo óptimo, para Maquiavelo son determinantes la fortuna y la lucha. Mientras que Aristóteles y el paduano consideran que el conocimiento de los órdenes

naturales es guía necesaria para la preservación y la buena vida, el florentino considera que la naturaleza, que la fortuna, debe ser obligada a obedecer al designio humano. La razón que entendía *lo que es en cuanto que es*, se transformó en calculadora e instrumental, el medio insuperable para lograr *lo que se quiere*. Por ello, para los primeros el bien es el criterio; para el segundo es el dominio. Con Maquiavelo, el bien se entiende como el dominio útil, técnico o político, de la naturaleza, incluso la humana. La política es, así, una constante lucha por el dominio como garantía de bienestar material, orden y libertad de los pueblos.

b) La idea de naturaleza humana y sus implicaciones políticas.

Si el hombre es un ser natural, un animal, se sujeta a los principios de la naturaleza. La comprensión, por muy diversa que sea, de la naturaleza humana, vale redundar, da sentido a lo humano, a la vida política.

a) Aristóteles entiende que la naturaleza es una forma de ser estable, que el alma humana tiene una forma de ser constante y que su principio superior es la razón. La vida humana sana depende del gobierno de la razón, de la sensatez. El punto de partida en la filosofía aristotélica es que el hombre es un ser con *logos* y que por ello es político. El *logos* es la capacidad de entender órdenes y, en lo práctico, de distinguir entre lo mejor y lo peor. No obstante, que sea racional no implica que todos los hombres se comporten de modo razonable ni que la razón lo logre todo. Lo cierto es que la capacidad de comprender, prever y dialogar hace al hombre político porque la política es la actividad en que los iguales buscan el mejor modo de resolver los asuntos comunes, y ese mejor modo se logra ya al razonar.

En el pensamiento de Aristóteles el hombre es *esencialmente* comunitario; lo es porque su existencia depende de la comunidad y porque razona, porque esto le posibilita vivir en unidad con otros, trabajar para fines compartidos y buscar lo bueno; lo es porque solamente en la comunidad es posible su subsistencia y la posibilidad de una buena vida. El

hombre es naturalmente político porque solamente en la ciudad encuentra las posibilidades de su felicidad y este es su fin, por naturaleza. Esta base, no obstante, es flexible, pues Aristóteles explica que diferentes regímenes pueden tener una vida política ordenada.

Por último, es importante mencionar que Aristóteles considera que el régimen configura al hombre porque dicta su educación, pero el régimen nunca es absolutamente determinado por la razón humana, nunca puede ser completamente calculado o planeado, sino que su configuración depende de condiciones en gran modo ajenas a la voluntad. No obstante, en los mejores regímenes la educación en las virtudes elementales de moderación y valentía, de prudencia, forman ciudadanos rectos y hombres felices. Esto no significa que se cumpla, cual si fuera un entrenamiento o una condición, sino que su ausencia necesariamente deviene en injusticia.

En síntesis, la filosofía política aristotélica enseña que el hombre es racional y político; por ello, existen dos tipos superiores de vida humana: la que se conduce con prudencia y la filosófica. Para Aristóteles, son pocos los hombres excelentes, menos los filósofos, pero más escasos son los regímenes políticos óptimos.

b) Marsilio de Padua parece compartir con Aristóteles la idea de hombre, al menos en cuanto a la vida terrena; sin embargo, divergen en cuanto al fin. Para Marsilio, el fin es la paz, por ello el principal problema político es cómo lograrla. Aristóteles, por su parte, no prioriza la paz, sino la excelencia ciudadana que eventualmente brilla en la guerra, aunque tampoco juzga a ésta como lo primario. En segunda instancia, Marsilio, a diferencia de Aristóteles, considera que el hombre progresa porque puede vivir del modo que su razón dicte, de suerte tal que el poder humano está en el uso de la razón, facultad a la que atribuye un poder que Aristóteles no le concede.

En cuanto a las implicaciones políticas de su antropología, Marsilio parte de que el

hombre, dotado de razón, puede errar. El alma humana tiene pasiones que, inmoderadas, conducen al vicio y al error en el juicio. La comunidad humana es un remedio. La ciudad es la única oportunidad para la felicidad del hombre si él, antes que individuo, es ciudadano. Marsilio de Padua casi no hace cualificaciones sobre la ciudadanía, pues al reconocer en todo hombre la razón común le concede el derecho de gobernarse, indistintamente de sus condiciones económicas, de su casta o credo. Para Marsilio el hombre es primordialmente un ciudadano libre y dotado de entendimiento; con base en esta igualdad, puede decirse que el hombre es esencialmente político y que tiende a la racionalidad política, al acuerdo. Es por ello que confía plenamente en el sentido común como la mejor disposición para lo político. Así, se sigue que el hombre sólo pueda vivir bien en un régimen político como el descrito por Marsilio, en una república legislada por ciudadanos honestos, con sentido común e interesados por el bien común en cuanto que importa al bien de cada uno.

Finalmente, cabe señalar una última diferencia. Marsilio de Padua asume el principio cristiano de la inmortalidad del alma humana y de la salvación como su fin trascendente. En este sentido, él no considera que el buen cristiano deba distinguirse del buen ciudadano, pues la paz, fin de la vida humana, es encomienda de Cristo. Al procurar los fines naturales de toda ciudad, a saber, la paz y el progreso, por medio del acuerdo honesto, los ciudadanos no subordinan lo político ni lo moral a la fe, sino que lo hacen coincidir; incluso los propios sacerdotes no deben ser más que promotores de la virtud cívica y de la obediencia a las leyes que los mismos ciudadanos, libres y autónomos, deciden. Marsilio, el sacerdote, no considera a la fe cristiana como criterio político, pero sí a la moralidad honesta, a las virtudes ciudadanas, como paradigmas, incluso, del cristianismo. En última instancia, si el hombre tiene una doble naturaleza, su vida política no tiene por qué ser impía ni la piedad debe determinar los criterios de la política.

c) Para el Maquiavelo del *Príncipe*, los hombres son deseosos de bienestar, egoístas y ambiciosos, todos, invariablemente. La diferencia radica en el tipo de deseo y el poder necesario para lograrlo. Algunos son pusilánimes y otros ambiciosos; los primeros son dominados, los otros dominantes. El ser humano es, por necesidad, conflictivo y con mucha frecuencia combativo. La *necesidad* de sobrevivencia, de satisfacción, de dominio, es causa de esta condición. El hombre no es, por naturaleza, cooperativo ni amigable; la política parte de esta condición: la vida humana es lucha y por ello la política es, en principio, amoral en tanto que el fin, el dominio, justifica los medios. Los criterios del cristianismo son ingenuos y los de la *polis* idealistas porque lo último y lo primero es la necesidad. Empero, si la necesidad es constante y satisfacerla exige mucho, puede inferirse que el hombre carece de límites. Es así que el signo distintivo del hombre es su necesidad de poder, poder para dominar a la naturaleza y a otros hombres, tanto como sea posible: los imperios carecen de límites porque sus demandas son proporcionales a sus necesidades. Lo que el hombre precisa no es una razón moral, sino una instrumental, regida por la eficacia. Ahora, si la técnica, en cuanto tal, es amoral, también deberá serlo la técnica política. El hombre es político porque es racional, pero en su racionalidad o sus intenciones la bondad ni la moralidad son prioritarias.

Por último, si el hombre es o no una creatura divina, eso es irrelevante para la política real, para la *verita effettuale*. Maquiavelo da el paso definitivo que iniciara el Paduano: lo político es independiente de otros principios que no correspondan a sus fines y que pretendan determinarlo de origen. La conservación y el progreso, la libertad y el imperio son los principios, modos y fines de lo político; lo son porque de ellos depende la conservación y bienestar de toda ciudad, y más aún, lo son porque el hombre es profundamente egoísta. Maquiavelo plantea la idea del Estado como una construcción adecuada a las naturales

malevolencia, egoísmo, ambición y necesidad humanas.

c) La ciudad y sus fines.

La ciudad uno de los principales temas de la filosofía política. Puede definirse como un orden de acuerdo con una forma de gobierno y de buen gobierno que efectúa la parte más poderosa de los ciudadanos. Además, si la ciudad determina los modos de vida, ella es *el tema* del pensamiento político.

a) Aristóteles es fundamental en la explicación de la ciudad. No obstante se trate de la ciudad griega antigua, sus razones al respecto han sido paradigmáticas en la historia de la teoría y la praxis políticas. Bastarán algunas ideas para la comparación.

La *polis*, desde una perspectiva histórica, es un orden comunitario que se remonta a la Grecia antigua, particularmente, a la Atenas democrática. En ella, el poder o la capacidad tomar decisiones comunes se ejercía directamente por ciudadanos de la aristocracia terrateniente. La ciudad se conformó de hombres que por proteger lo suyo tuvieron el derecho incuestionable a la voz y al voto, pues habían dado su sangre para mantenerse libres y soberanos. La ciudad mejor lograda, la *polis*, tal como la entendía Aristóteles, es en esencia una comunidad de hombres libres; así se la distinguía de los grupos bárbaros. La libertad no resultaba de ninguna abstracción, sino de la alternancia entre gobernantes y gobernados, porque esta alternancia constituyó la *cosa pública*, al hacer a todos responsables de la ciudad. Es por ello que la asamblea era la reunión de los libres con autoridad y la *polis* una comunidad de hombres libres e iguales. Así caracterizada, no es una cosa común, pues requirió de un alto grado de disciplina, principalmente militar. Aquí no caben explicaciones idealistas, la defensa de la polis hizo necesaria la práctica de las virtudes aptas para tal fin.

En la *Política*, Aristóteles define a la *polis* como la comunidad mayor o superior, en la

medida en que comprende las comunidades subordinadas a ella y cuya existencia depende de su unidad, fortaleza y protección. La ciudad es la comunidad mejor lograda cuando consigue un nivel de fortaleza económica, legal y militar suficiente y autónoma. Es por esta razón que la ciudad es la mejor posibilidad de la vida humana; solamente en ella puede el hombre desplegar las más refinadas formas de vida, las más disfrutables o liberales. Su fin es claro: la vida buena, la felicidad. La ciudad es una reunión de hombres en vista de la felicidad. En este sentido, Aristóteles sugiere que la mejor de las organizaciones políticas es aquella cuya educación y leyes tienen por directrices la libertad y la vida virtuosa.

El fin de la ciudad no resulta de un cálculo, sino de la afortunada confluencia de factores diversos que muchas veces escapan al poder humano. Por ello, Aristóteles no trazó ciudades ni modelos políticos, sino que describió las cosas políticas. Al hacerlo destacó la excelencia que experimentó el mundo griego. Sin embargo, su enseñanza universal, a mi juicio, es una: no puede existir una *polis* virtuosa con malos ciudadanos ni hombres viciosos.

b) La explicación de Marsilio de Padua sobre la ciudad muestra el tránsito del pensamiento político antiguo al moderno. Marsilio explica la naturaleza de la ciudad desde una perspectiva organicista de la política. Fundamentalmente, la ciudad es comparable con un animal, un todo ordenado y articulado. El bien común es la finalidad de cada elemento, órgano y poder político, les da sentido y legitimidad a las partes. Las partes las constituyen las organizaciones ciudadanas; sin embargo, la fuerza de este cuerpo es la legislación. Este es el paso al pensamiento moderno, pues para Marsilio las ciudades no son como acontecen, sino como pueden ser planeadas. Es decir, el régimen está confinado por las leyes, y estas resultan de la voluntad del pueblo. El pueblo, a su vez, es soberano y ejerce su poder plenamente cuando se legisla, pues así logra autonomía. La ciudad, en consecuencia, es esencial y materialmente la cosa pública; la conforma el pueblo como su

causa eficiente; él legisla su régimen, como su causa formal; la sostiene, como su causa material; y lo hace para su propio beneficio, como su causa final. La ciudad tiene una causa última, que dirige sus esfuerzos y es la felicidad de la colectividad, causa que depende siempre de la instauración de la paz. En la paz surgen el orden y la justicia, que son las bases del progreso.

Es por esto que para el paduano la ciudad no es la ciudad de Dios, pues es un constructo humano para el bienestar terreno. Su finalidad es la felicidad de la mayoría, objeto para el cual es necesarísimo el fomento de las virtudes cívicas, no las teologales. Es por estas razones que el gobierno en las ciudades no puede estar bajo el poder clerical de ninguna forma administrativa ni política, ni siquiera de consejería. La ciudad es laica y el poder y la voluntad humana son su principio; su objeto, el progreso. La política no precisa de justificaciones ajenas al logro del progreso. Marsilio subordina la política al progreso y con ello se torna fundador del pensamiento político pre-moderno.

No obstante, en última instancia, el esfuerzo de Marsilio es sustentar los principios teóricos conducentes a la formación de una ciudad de hombres libres, del pueblo gobernándose de manera autónoma y con principios legales para evitar la tiranía. Esta es la razón de que el paduano haga del cuerpo legislativo, de la *parte prevalente*, el núcleo de la ciudad libre. Su llamado a Ludovico para la liberación de Italia es ejemplo de ello, pues no pide un tirano, sino un gobernante que favorezca una genuina ciudadanía.

c) La idea de ciudad en el *Príncipe* es un tópico cuya dificultad excede las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, podemos señalar algunas características a diferencia de las posturas anteriores. Cabe remarcar que lo dicho se limita al *Príncipe*.

Para Maquiavelo hay dos clases de régimen y, por ende, de ciudad: repúblicas y principados. Las repúblicas, según se explica en el *Príncipe*, se constituyen por hombres

libres y no son los regímenes más estables. Estos regímenes buscan, fundamentalmente, un tipo de vida para el que la riqueza es necesaria, pues si gobiernan en ella los hombres dominantes, ellos buscan las prácticas liberales, la vida confortable y bella o la lujosa; si dominan los siervos, estos sólo quieren sobrevivir. En ambos casos, la ciudad es una construcción a favor del contento o de la subsistencia; para lograrlo se requiere riqueza y sumisión u orden. Por ello, los fines de la ciudad, no obstante su carácter, son los mismos: libertad e imperio; libertad del sometimiento extranjero o de poderes facciosos, como el clerical, y para el ejercicio de las prácticas liberales; imperio para asegurar la libertad y la riqueza necesaria para disfrutarla. Entonces puede decirse que la ciudad es la determinación de un pueblo en torno del poder, del poder que la organiza, que la libera, somete y defiende, del poder que asegura la libertad y el imperio como condiciones del progreso.

Para Maquiavelo la ciudad no resulta ser el cuerpo político de la unidad ciudadana que de manera soberana se autodetermina, libremente y con buena y común voluntad, pues la política es, en esencia, lucha y pluralidad de intereses. La ciudad la hacen sus gobernantes, razón por la cual, en *El Príncipe*, la ciudadanía no tiene mayor relevancia o la tiene, pero de manera subordinada, como un instrumento del poder. El *pueblo* mismo no es un concepto político fundamental para la organización del régimen, sino que es el objeto, no el fin, del gobierno. El poder está en manos de los gobernantes y ellos son quienes deciden, porque ellos legislan, administran y hacen la paz o la guerra. La ciudad es lo único importante, aquello para lo cual todo medio es justificable, incluso los que cuesten el sacrificio de la salvación del alma. Nada hay con valor fuera de la ciudad, ni sobre ella; la naturaleza y la fortuna, tanto como la religión, deben someterse a sus fines. Paradójicamente, si el principado es la concentración del poder con el fin de la conservación del mismo poder y del cuerpo político, la ciudadanía adquiere un carácter pasivo, pues en

los principados, ella es lo que el príncipe ordena, por ello se subordina a su voluntad.

En síntesis, ya se trate de repúblicas o principados, la ciudad es una determinación del cuerpo gobernante. En este sentido, Maquiavelo concuerda con Aristóteles. Sin embargo, una diferencia fundamental con él es que Maquiavelo no distingue entre tiranías y regímenes legítimos,⁶⁹ porque la legitimidad, en sus términos, es resultado de la virtud del gobernante, de ahí que el poder resulte la principal ocupación del príncipe.

3. La herencia de la teoría política clásica.

A partir de lo estudiado en las obras políticas escogidas, puede colegirse que dos de los asuntos políticos fundamentales son la libertad y el imperio, lo cual leemos en antiguos y modernos. La política, donde exista, tenderá a asegurar estos fines, porque responden a la indiscutible aspiración humana: la felicidad. En consecuencia, la filosofía política debe buscar, afanosa y honestamente, la más razonada y libre comprensión de los mejores modos de vivir la libertad y el imperio. Una forma de entender la filosofía política, podemos decir, es pensarla como el esfuerzo por comprender y en cierto modo procurar la libertad.

Este es el esfuerzo que impulsa el razonamiento de los tres pensadores estudiados. Y dado que el asunto común es el de la libertad y el imperio retomaré las ideas que me parezcan fundamentales. Un primer punto es que, si bien la idea del mejor régimen es el eje de los escritos políticos de los tres, Aristóteles escribe al respecto en tiempos, digamos, de paz: el mejor régimen propicia la excelencia humana; Marsilio escribe para lograr la paz: el mejor régimen es el régimen legal; Maquiavelo lo hace desde la evidencia de la guerra: el mejor régimen es el más estable y esto exige que sea el mejor preparado para la lucha.⁷⁰

⁶⁹ *Cfr.* Bobbio. Op cit. p.70,71. Al tirano “nuestro autor lo considera como un príncipe más... no tiene ninguna connotación negativa...” El tirano bueno es el que conserva, quien hace buen uso de la crueldad.

⁷⁰ Bobbio. Op cit. pp.78 y 79. Explica Bobbio la condición perenne del conflicto y del antagonismo, incluso como causas de la “salud de los Estados”.

Por otra parte, en cuanto a la forma, Aristóteles se concentra en las excelencias de algunos pueblos griegos y los defectos de los bárbaros; Marsilio fija la atención en la renovación del espíritu republicano y Maquiavelo, en cambio, considera en el *Príncipe* que el conflicto es prioritario y que, por ende, la libertad depende de la lucha. Mientras que Aristóteles y Marsilio consideran los múltiples factores de los que depende una vida libre, el Maquiavelo del *Príncipe* enseña que la vida humana es un incesante combate, razón por la cual entiende la política como un constante conflicto.

En un nivel simple, podría decirse que Maquiavelo redujo la comprensión de lo político, en otro, más preciso, que la complementó. Por extensión, sería mejor decir que la sabiduría política de los tres pensadores es complementaria y que entenderlo así es necesario para el pensador político moderno. Marsilio y Maquiavelo amplían la *Política* de Aristóteles. El primero responde a la pregunta por el mejor régimen en un mundo cristiano; el segundo termina el trabajo iniciado por el paduano referente a la necesidad de dotar a la política de autonomía y de subsumir toda otra esfera de la vida pública a sus fines.

Empero, las diferencias, u opuestos complementarios, son notables. Marsilio escribe que no hay nada por encima de la ley; Maquiavelo prioriza las armas y hace descansar a las leyes en ellas. Aristóteles y Marsilio concuerdan en que la virtud es imprescindible para la vida libre y políticamente deseable, de suerte que la moral es inseparable de la política; para Maquiavelo, eso es idealismo, la verdadera virtud es el vigor.

Finalmente, es posible apreciar el legado de la filosofía política antigua y de la pre-moderna. Para Aristóteles, la aspiración política era lograr la excelencia del ciudadano, execrable el desafuero del tirano arrogante, inocuos el cálculo y el idealismo políticos, y falaz el espíritu prescriptivo del teórico universalista. Con él aprendemos que la política no es técnica ni ejercicio silogístico. Por su parte, Marsilio de Padua intentó demostrar que en el

mejor régimen los ciudadanos son soberanos, dueños y responsables de sí mismos, y que en su prudencia o imprudencia radica la buena o mala vida que decidan libremente en sus legislaciones; pero más trascendente, quizá, sea señalar que el paduano fue un creyente del progreso humano, del dominio de la razón sobre la naturaleza y la política. En este punto se separa de Aristóteles y se acerca a Maquiavelo: para ellos la política puede volverse técnica, si bien no a la mano de cualquiera, sí de los más sobresalientes. Maquiavelo enseñó que la condición de la vida libre es el imperio, mismo que se consigue con la técnica del príncipe vigoroso porque ese es el propósito de los que por naturaleza quieren dominio. El afán de imperio y de libertad maquiavelianos, hacen caer en el olvido a la virtud antigua; la sustituye un defendido realismo que no duda en aconsejar los medios más impíos, crueles y engañosos, si son eficaces, útiles, aunque no nobles. En respuesta, Aristóteles y Marsilio enseñaron que no existe un buen régimen sin priorizar la vida libre. Ambas comprensiones, la antigua y la moderna, son, por lo visto, necesarias para lograr una sabiduría política sobria, sin idealismo ni fanatismo. Ambas comprensiones clarifican la dualidad que compone lo político como hoy lo atestiguamos: libertad e imperio, paz y guerra, virtud y sagacidad, progreso y felicidad y la dualidad humana que se revela igualmente capaz de nobleza que de vileza. Estos son los problemas que el pensamiento estudiado ha mostrado ser los propios de la filosofía política.

Bibliografía

1. Aquino, Tomás, Santo de. *Tratado sobre la ley*. Porrúa. 2001
2. Arendt, H. *¿Qué es Política?* Paidós. Barcelona. 1997
3. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Gredos, Madrid. 2000
4. Aristóteles. *Política*. Gredos, Madrid. 2000
 - Versiones en griego o bilingües:
 - Aristóteles. Versión en griego por Loeb Classical disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=aristotle&target=en&collections=Perseus%3Acollection%3AGreco-Roman>
 - BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA. UNAM 2011.
5. Bernardo Bayona. *El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua*. En ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política . N° 36 enero-junio, 2007.
6. Bertelloni, Francisco. *Marsilio de Padua y la filosofía política medieval*. En: *La filosofía Medieval*. Madrid. 2000. Trota
7. Bloom, Allan. *Gigantes y Enanos*. Gedisa, España. 1999
8. Bloom, Allan, *The Republic of Plato*, Basic Books, EUA, 1998
9. Bobbio, Norberto. *Teoría General de la política*. Trotta, Madrid, 2003
10. Brann, Eva, *The music of the Republic*, Paul Dry Books
11. Gilson, Étienne. *La filosofía en la edad media*. Gredos. Madrid 1995
12. Hary V. Jaffa, en Strauss & Cropsey. *What is political philosophy*. Rand McNally Publishing Company. Chicago 1963.
13. Isaiah Berlin, *Contra la corriente*. CFE. México. 1983
14. J. B. Bury. *A history of Greece*. The modern library. New York.
15. Jenofonte. *Hierón*. En Strauss, L., *Sobre la Tiranía*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2005.
16. Kantorowitz., *Los dos cuerpos del Rey*. Alianza Universidad. Madrid.
17. Mansfield, Harvey. *Machiavelli's virtue*. The University of Chicago Press. 1996-
18. Mansfield, Harvey. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
19. Marino, Antonio, *Eros y hermenéutica platónica*, UNAM, ENEP Acatlán, México 1995.
20. Marsilio de Padua. *El Defensor de la paz*. Tecnos, Madrid 1989
21. Marsilius of Padua., *The defender of the peace*. Edited and translated by Annabel Brett. Cambridge. 2005
22. Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe* (DP). Lozada. Buenos Aires 2002
23. Platón. *República*. Varias ediciones.
24. Quentin Skinner, *Maquiavelo*. Alianza, Madrid 1984
25. Salem, Erick. *In Pursuit of Good. Intellect and action in Aristotle's Ethics*. Paul Dry Books. Philadelphia 2010.
26. Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Alianza editorial, Madrid, 2002
27. Strauss & Cropsey. *Historia de la filosofía política*. Comps. FCE. México. 1996.
28. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires. Katz, 2006
29. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago UP. 1992

30. Strauss, Leo. *The city and man*. Chicago UP. 1984.
31. Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press. 1992
32. Strauss, Leo. *What is political philosophy?* The University of Chicago Press. 1992
33. Trueba, Carmen, *Sobre los principios de la acción*. Revista Latinoamericana de Filosofía. Vol. XXIX N° 1 Otoño 2003.
34. Trueba, Carmen. *La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles*. Iztapalapa 54. Año 24. Enero-Junio de 2003.
35. Trueba, Carmen. *To eph'heimin: Political Deliberation and Responsibility in Aristotle*. Trabajo presentado en el Taller de Filosofía Antigua, IIF-UNAM, 2011
36. Yturbe. *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*. UNAM. 2007.

Índice

Introducción.	4
Capítulo I Naturaleza y virtud en la filosofía política Aristotélica y sus conceptos políticos elementales.	6
a) Primer apartado. Naturaleza y política.	7
1. El principio natural o funcional de la ética y la política Aristotélica.	7
2. La <i>Política</i> .	11
2.1 La condición comunitaria del hombre y el fundamento natural del orden político: <i>El organicismo político</i> .	12
2.2 Los orígenes naturalistas de las comunidades y de la <i>polis</i> .	16
3. La autoridad.	18
b) Segundo apartado. Los conceptos fundamentales.	19
4. Ciudad, ciudadanía y régimen.	19
5. La virtud, la justicia y la ciudadanía.	23
6. La ciudad y la educación.	26
7. La Amistad y su trascendencia política.	28
Conclusiones.	29
Capítulo II Marsilio de Padua: Un pensador de transición. La propuesta de un nuevo orden político popular y los orígenes del estado moderno.	31
1. Tradición y transición. Los fines políticos y el nuevo problema político.	32
2. Los principios, elementos y fines de lo político.	35
3. Religión y política: La autonomía de la política.	37
4. La voluntad popular, el poder legislativo y el republicanismo marsiliano.	41
4.1 La Ley.	42
4.2 Los legisladores.	44
5. El poder popular.	47
6. El gobierno y sus partes.	50
7. Monarquía y república.	53
7.1 Poder político y orden constitucional: la <i>res publica</i> .	55
7.2 La sumisión del principado a la república.	58
7.3 La sumisión del clero a la república <i>versus Plenitudo potestatis</i> .	59
Conclusiones. La trascendencia política del <i>Defensor</i> en la filosofía y teoría política.	61

Capítulo III El Príncipe de Maquiavelo. El origen de la nueva historia de la política.	64
Introducción.	64
1. El propósito en la dedicatoria. Maquiavelo como fundador y maestro.	65
2. El poder como esencia de lo político. Capítulos I-XI.	70
3. La guerra: El corazón del <i>Príncipe</i> . Capítulos XII-XIV.	82
4. El príncipe y su virtud: El arte retórica. Capítulos XV-XXIV.	84
4.1 La política del fin y los medios. El León y la zorra.	85
4.2 La Retórica.	86
4.3 Prudencia y justicia.	87
4.4 Los motivos del príncipe. La gloria, la prudencia y la técnica.	89
Conclusiones.	91
IV. CONCLUSIONES GENERALES.	95
1. El contexto.	95
2. Visión comparativa del pensamiento político-filosófico de Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo.	96
a) La Naturaleza.	97
b) La idea de naturaleza humana y sus implicaciones políticas.	98
c) La ciudad y sus fines.	102
3. La herencia de la teoría política clásica.	106
Bibliografía.	109