



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**SOBRE EL CONCEPTO DE TIRANÍA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO
MODERNO Y LA FILOSOFÍA CLÁSICA; UN ESTUDIO DE EL PRÍNCIPE Y
LOS DISCURSOS DE NICOLÁS MAQUIAVELO**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
FABIÁN GUTIÉRREZ LÓPEZ

Tutora : Dra. Corina de Yturbe Calvo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Ciudad Universitaria, CDMX.

marzo 2019



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.

AGRADECIMIENTOS

Al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a todas las personas a cargo de los procesos administrativos y coordinación de dicho programa, por proporcionarme los recursos necesarios para realizar esta investigación.

A la Doctora Corina de Yturbe, por haberme dado la oportunidad y aceptar ser mi tutora, pendiente en todo momento del desarrollo de mi investigación y siempre con un comentario o recomendación certero para dar.

Al Doctor Antonio Marino, por acompañarme una vez más en una nueva tesis y por la abundante paciencia que siempre ha tenido conmigo.

A la Doctora Julieta Lizaola, al Doctor Ambrosio Velasco y a la Doctora Leticia Flores, que aceptaron participar como sinodales de esta tesis y que tuvieron la cortesía de hacerme sugerencias sobre la investigación, entregando su voto con diligencia.

DEDICATORIA

*A mi querida Alma Rosa, que me acompañó con ánimos en esta difícil temporada en
que estudié mi posgrado.*

*A mis padres, a mis suegros y a mis amigos (los que estuvieron cerca y los que
escribían desde lejos) que creyeron en mí.*

ÍNDICE

Introducción

I. Planteamiento del problema	1
II. Plan de trabajo	3

Capítulo 1 - Una aproximación al concepto de tiranía a través de la historia

1.1 Introducción	5
1.2 Tiranía y despotismo en Aristóteles	7
1.3 La ambigüedad de la tiranía en Maquiavelo	10
1.4 Observaciones finales de esta aproximación	15

Capítulo 2 - Maquiavelo, Hobbes y el tema de la tiranía en El Príncipe y el Leviatán

2.1 Introducción	17
2.2 La naturaleza humana en Maquiavelo	18
2.3 El poder del estado y el temor en El Príncipe	21
2.4 La razón de estado en Maquiavelo	24
2.5 Distinción entre política y moral	26
2.6 La naturaleza humana en Hobbes	27
2.7 El poder soberano hobbsiano	34
2.8 Moral y gobierno en el Leviatán	36
2.9 Observaciones finales sobre Hobbes y Maquiavelo	37

Capítulo 3 - Quentin Skinner, Harvey Mansfield y los Discursos De Tito Livio

3.1 Los discursos según Quentin Skinner	41
3.2 Los discursos según Harvey Mansfield	49

3.3 Observaciones finales sobre los discursos	62
Capítulo 4 - Maquiavelo, Jenofonte y el Hierón	
4.1 Introducción	64
4.2 El contenido del Hierón	65
4.3 Relación entre el pensamiento político de Jenofonte y el de Maquiavelo	74
Conclusión	82
Bibliografía	90

INTRODUCCIÓN

I. Planteamiento del problema

¿Tiene sentido investigar hoy sobre el concepto de tiranía? ¿Acaso no es anacrónico indagar sobre un concepto forjado hace más de dos mil quinientos años por una civilización que, se dice, no experimentó la vida política tal como hoy la conocemos? ¿Por qué debería indagarse sobre el concepto de tiranía precisamente en la teoría política de Nicolás Maquiavelo, un pensador que habla de un mundo aparentemente ajeno al nuestro, que teoriza sobre cosas como *principados* y *virtud* y, en ese sentido, al que podríamos considerar *superado*? Puede responderse que dicha investigación se hace sencillamente por *amor a la sabiduría*. Al responder de este modo, no habría una manera clara de distinguir entre este supuesto *amor a la sabiduría* y la erudición. Es mi deber intentar responder las preguntas arriba formuladas, eso explicaría en qué sentido esta investigación no es un mero intento de erudición y por qué es necesario hoy indagar sobre el concepto de tiranía específicamente en el pensamiento del pensador florentino aludido.

Para comenzar a revelar la pertinencia de la discusión sobre el concepto de tiranía, vale la pena tener una visión, aunque sea somera, de la política contemporánea, pues sólo tiene caso reflexionar hoy sobre tiranía si el concepto de tiranía cabe en la discusión y circunstancias actuales.

Quizá el acontecimiento más importante en la historia de la política contemporánea ha sido la Segunda Guerra Mundial. Podría decirse que, hoy por hoy, la política internacional opera en función del recuerdo y las lecciones derivadas de esa guerra. La ONU, la prevención nuclear y quizá hasta el mercado internacional tal como lo conocemos hoy, probablemente son efectos del afán de no repetir la experiencia de la guerra global. Como es bastante sabido, el nazismo alemán, el comunismo soviético y el fascismo italiano fueron elementos clave en dicha guerra. Muchos pensadores se han esforzado por entender qué pasó y cómo es que estas formas de gobierno pudieron producirse. Personas como Hanna Arendt y Carl Schmitt propusieron conceptos como *totalitarismo* y *dictadura* para tipificar estos regímenes. Y dichos conceptos fueron bastante útiles para captar las características de los mencionados regímenes. Pero, como señala Mark Lilla en su ensayo *La nueva era de la tiranía*, parece que el fenómeno al que se referían esos conceptos ha desaparecido. Hoy el liderazgo carismático, el militarismo explícito, la ideología movilizadora y la vigilancia exacerbada, por mencionar algunas de las características de las dictaduras y los totalitarismos, ya no forman parte de los regímenes actuales, y en ese sentido clasificarlos como

totalitarismos o *dictaduras* parece inadecuado (Lilla, 2002). Pero el hecho de que no encajen en esas tipologías no significa que no son regímenes ineficientes o, incluso, injustos. ¿Cómo deberíamos llamarle al régimen chino, al de Cuba, de Venezuela, de EEUU, de México? ¿con qué concepto deberíamos tratarlos? Siguiendo a Lilla, quizá la respuesta se encuentre en el concepto de *tiranía*, pues es un concepto más profundo y más abarcador que los conceptos de que nos hemos servido para hablar de los fallidos regímenes totalitarios y, además, quizá es un concepto aún no agotado¹.

No obstante, al intentar volver al concepto de *tiranía*, encontramos una dificultad ineludible e inaugurada en la filosofía política moderna, a saber, su aparente negación y explicación como una valoración subjetiva. Quizá Thomas Hobbes fue la persona que expresó con los menos rodeos posibles esta negación, pues, como dejó dicho en su *Leviatán*, lo que la mayoría de las personas nombra *tiranía* no es otra cosa que una monarquía con la que estamos descontentos (Hobbes, 2012, p. 151). Para Hobbes, y por extensión para el pensamiento político moderno², entretenerse en discutir sobre la *tiranía* es estéril porque a lo que llamamos *tiranía* simplemente es *un gobierno que no nos gusta* (que no es necesariamente igual a *gobierno injusto*). Decimos que un gobierno es *tiránico* cuando no nos gusta, cuando *creemos* que no es *bueno*, es decir, que es *malo*. Pero en la ciencia política moderna no caben las valoraciones de *bueno* y *malo* porque son subjetivas. ¿Cómo vamos a usar un concepto cargado de subjetividad para hacer ciencia política?

Sin embargo, Hobbes sólo es portavoz de una incipiente comprensión moderna de la política que se estaba abriendo camino en la Europa del siglo XVII. Aunque Hobbes es quizá el vocero explícito más citado con respecto al abandono del concepto de *tiranía*, podría decirse con mucha seguridad que Maquiavelo es el precedente (por no decir fundador) de la renuncia a las categorías *tirano* y *tiranía*. Para muestra de ello, baste con notar que, en una de sus dos obras más importantes, *El Príncipe*, Maquiavelo nunca usa el concepto de *tiranía*, pese a que en sus páginas habla extensa y explícitamente de personajes considerados, hasta el momento en que escribe, como eminentes tiranos³. Como indica con precisión Strauss, para poder esclarecer cómo es que se dejaron de lado las categorías de *tirano* y de *tiranía*, es necesario volver a Maquiavelo porque éste es el primer

¹ Para conocer los pormenores de esta reflexión sobre la pertinencia de recuperar el concepto de *tiranía* en la política actual, revítese el artículo *The New Age of Tyranny* de Mark Lilla, publicado en *The New York Review of Books* el 24 de octubre del 2002.

² Sobre la decisiva influencia de Hobbes en el pensamiento y dirección de la política moderna, véase Bobbio, 2014.

³ Para conocer más detalles sobre la estructura formal de *El Príncipe*, véase Strauss, 1958.

pensador en hacerlo de manera explícita. Además, Maquiavelo es, en general, uno de los pilares más importantes de la ciencia política moderna (y precisamente es “moderna” porque, se dice, supera la filosofía política clásica al abandonar las limitaciones subjetivas que se reflejaban, por ejemplo, en la categoría de *tirano*) y en particular porque el giro que ocurre, al interior de su pensamiento, con el concepto de *tiranía*, tiene repercusiones incluso para nosotros, la humanidad del siglo XXI⁴.

II. Plan de trabajo

Teniendo presente la actualidad del problema del concepto de tiranía y la necesidad de investigarlo, especialmente en la teoría política de Maquiavelo, es mi deber enunciar cómo lo exploraré.

A manera de prefacio, en el primer capítulo voy a hacer una breve aproximación histórica al concepto de tiranía. voy a comentar de modo muy sintético las comprensiones más destacables de dicho concepto, desde la filosofía clásica (Aristóteles) hasta Maquiavelo. El objetivo de esta aproximación no es ser exhaustivo, sino que el lector tenga un esbozo del camino que recorrió el concepto de tiranía desde sus orígenes hasta su problematización en la ciencia política moderna. Para esta aproximación voy a utilizar algunas ideas de Norberto Bobbio referidas en su obra *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, así como las reflexiones del artículo *Tiranía: variaciones sobre un tema entre historia y teoría* de Mario Turchetti.

Después de lo anterior, en el segundo capítulo voy a explorar *El Príncipe* de Maquiavelo con la intención de identificar los pasajes más relevantes de esta obra para el desarrollo de la consecuente ciencia política, concentrándome especialmente en aquellos que tienen que ver con el tema de la tiranía. Después de mis comentarios a *El Príncipe*, realizaré una lectura comentada del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Con estos comentarios no pretendo explicar en su totalidad el *Leviatán*, me limitaré sólo a hacer señalamientos donde se vea con suficiente claridad la influencia del pensamiento de Maquiavelo en Hobbes, específicamente con relación al tema de la tiranía. Mi objetivo en este capítulo es mostrar la problematización de la idea de la tiranía en la ciencia política

⁴ La discusión en extenso sobre la necesidad de volver a Maquiavelo para captar el problema de la tiranía en la política moderna se encuentra en Strauss, 2005.

moderna, y justificar que esta problematización tiene sus orígenes en la obra política de Maquiavelo. Para esta exploración del *Leviatán* y *El Príncipe* voy a apoyarme en el artículo *Hobbes y la filosofía política moderna* de Luis Salazar y, una vez más, en los comentarios de Norberto Bobbio referidos en su *Teoría de las formas de gobierno*.

Una vez revisado *El Príncipe*, habida cuenta de que es un texto crucial para entender los fundamentos de la ciencia política moderna, pero insuficiente para captar plenamente la postura de Maquiavelo con respecto al tema de la tiranía, en el tercer capítulo pasaré a revisar y comentar los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Esta es la obra más larga del pensador florentino, de modo que no la examinaré completamente. Mi intención será examinar sólo aquellos lugares de la obra donde se explore el tema de la tiranía. Vincularé las conclusiones que se obtengan de esta lectura con las conclusiones previas al leer y comentar *El Príncipe* para que, con ello, pueda obtener una idea más completa sobre el concepto de tiranía para Maquiavelo. Para leer y comentar los *Discursos* voy a retomar los estudios de Quentin Skinner de su obra *Los fundamentos del pensamiento político moderno* y las reflexiones de Harvey Mansfield en su trabajo *Maquiavelo y los principios de la política moderna*.

En el último capítulo realizaré una lectura con comentarios sobre el *Hierón* de Jenofonte. Como se verá en dicho capítulo, la relación de Maquiavelo con la tradición filosófica política, en especial con respecto al concepto de tiranía, es más compleja y difícil de descifrar que lo que una primera aproximación a las obras *El Príncipe* y los *Discursos* sugieren, y precisamente dicha complejidad se divisa mejor cuando leemos de manera directa la filosofía política clásica que aparentemente Maquiavelo “abandona” o “supera”. Esta es la razón por la que comentaré el *Hierón* de Jenofonte, a saber, porque es un texto crucial para captar la postura clásica con relación al concepto de tiranía. Con estos comentarios al *Hierón* pretendo mostrar en qué sentido Maquiavelo recupera y en qué sentido abandona la tradición filosófica política. Para la elaboración de este capítulo me apoyaré en los comentarios de Leo Strauss al *Hierón* de Jenofonte de su texto *Sobre la tiranía*.

Después de haber recorrido el pensamiento de Maquiavelo a través de estos cuatro capítulos, elaboraré una conclusión final con la intención de formular de manera explícita cuál es la postura de Maquiavelo con relación al tema de la tiranía, cómo es que llegó a esa postura y por qué tiene esa postura en específico.

CAPÍTULO 1 - UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE TIRANÍA A TRAVÉS DE LA HISTORIA

1.1 INTRODUCCIÓN

El Diccionario Etimológico de Joan Corominas menciona que la palabra *tirano* viene del latín "tyrannus", que a su vez viene del griego τύραννος ("tyrannos"). Se indica que, aunque el griego τύραννος aparece ya en autores muy antiguos, como Esquilo, Aristófanes, y Píndaro (aunque no en Homero), Heródoto apellida τύραννος al antiguo gobernante Creso, rey de Lidia, emperador de toda la mitad oriental de Anatolia (en el área de Asia menor). Esto ha llevado a los estudiosos a estar más o menos de acuerdo en que τύραννος fue un extranjerismo tomado del lidio, una antigua lengua asiática (Corominas, 1987, p. 504). Entre las maneras en que se usaba la palabra *tirano*, Corominas menciona "reyezuelo" y "soberano local". Sin embargo, no hay que perder de vista que Sófocles, contemporáneo de Heródoto, usa el término τύραννος en el título de su obra *Edipo rey*. Pero el título original no es, como hoy lo conocemos, *Edipo rey*, sino Οιδίπους τύραννος, cuya traducción literal sería "Edipo tirano". Y no es que Sófocles no conociera la palabra precisa para rey, la cual sería βασιλεύς ("basiléus"). ¿Por qué la preferencia por el término "tyrannos" antes que "basiléus" para "rey"? Tal vez por la característica decisiva de Edipo de no ser en sentido estricto un "rey legítimo", como se comprende en el transcurso de la obra. A esta información hay que sumarle que, además de "reyezuelo" y "soberano local", Corominas indica que τύραννος se utilizaba también para "déspota". Pero los griegos antiguos no concebían el concepto de "déspota" en sentido negativo como hoy lo hacemos. Para decirlo brevemente, el concepto de "déspota" se utilizaba con mayor precisión para hablar de los regímenes mediorientales, específicamente cuando se hablaba del poder paterno, como indica Aristóteles en su *Ética* (tal como se mostrará en páginas siguientes) y el hecho de que fuera un gobernador oriental no implicaba necesariamente que era injusto, como se ve desde la perspectiva de Jenofonte en su *Ciropedia*.

Al confrontar estas primeras indicaciones sobre el sentido prístino del concepto de tiranía con el uso cotidiano actual del término y con la noción de tiranía de la ciencia política moderna, sobreviene una confusión abrumadora. ¿Tiranía en un sentido no negativo? ¿Es eso posible? ¿La ciencia política moderna acepta una idea tal como la de "tiranía no negativa"? ¿Existe siquiera la posibilidad de usar el concepto de tiranía en la ciencia política moderna? A estas preguntas habría

que sumar la confusión entre las voces totalitarismo, dictadura, despotismo e incluso fascismo con la tiranía, pues en la experiencia cotidiana suelen usarse como si fueran sinónimos.

Podría decirse que la confusión conceptual no es sino un problema en el uso de la lengua, y que todo podría resolverse dejando perfectamente distinguidos a qué nos referimos con cada uno de los mencionados conceptos. Pero, ¿realmente ese es el problema? ¿Realmente sólo se trata de elaborar definiciones claras y distintas? Ante estas preguntas, vale la pena tener presente lo que sugiere Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, a saber, que en la reflexión política no se puede aspirar a un grado de exactitud como el que hay, por ejemplo, en ciencias como la física y la matemática (Aristot. *Nic. Eth.* I.1, 1094b). Esto no es abogar por la ambigüedad, sino acotar los alcances que la reflexión filosófica puede aguardar en el examen de un concepto político como el de tiranía. En última instancia, podría decirse que la exactitud de ciencias como la física y la matemática sólo es legítima cuando sirve para transformar el mundo, como se ve, por ejemplo, en las ingenierías y en las tecnologías espaciales. Sobre las ciencias que no han demostrado suficiente poder de transformación existen reservas, como es el caso de la neurología⁵. Lo que quiero decir es que no hay que perder de vista que la complejidad y aparente imprecisión de la ciencia política quizá sólo son reflejo de la limitada capacidad discursiva para asir con suficiencia los conceptos y, en último caso, para transformar la realidad.

Como punto de partida de la investigación que pretendo realizar, es pertinente conocer de qué modo se ha entendido el concepto de tiranía a través del tiempo. Revisaré, aunque se de manera breve, las concepciones que considero más importantes de la tiranía, tanto en la premodernidad a la modernidad, mientras voy trazando la diferencia entre ésta (la tiranía) y el concepto de despotismo, que fue el término mayormente empleado en la teoría política moderna para nombrar al gobierno en su mayor estado de corrupción, antes de que irrumpieran los conceptos de totalitarismo o dictadura⁶.

⁵ Para una discusión detallada sobre las limitaciones de la neurología, véase Sacks, 1985.

⁶ Para las definiciones de totalitarismo y dictadura, consúltese Arendt, 1951 y Schmitt, 1968; yo prescindo de hacerlo en este texto sobre el supuesto de que explorarlos como punto de partida, más que aclarar el concepto de tiranía, lo complica.

1.2 TIRANÍA Y DESPOTISMO EN ARISTÓTELES

Para comenzar a explorar el concepto de tiranía, es importante rastrear una de las tipologías de formas de gobierno más importantes en la historia del pensamiento, especialmente con relación al mundo premoderno, a saber, la tipología de Aristóteles. Aristóteles elaboró una amplia tipología de las formas de gobierno, en la cual figura la forma que de momento nos interesa, a saber, la tiranía. En su *Política* nos dice que:

“[...] Cuando el uno, pocos o la mayoría ejercen el poder en vista del interés general, entonces forzosamente esas constituciones serán rectas, mientras que serán desviaciones los que atienden al interés particular de uno, de pocos o de la mayoría [...]. Tenemos la costumbre de llamar monarquía al gobierno unipersonal que atiende al interés general, y aristocracia al gobierno de pocos [...] cuando se propone el bien común; cuando es el mayor número el que gobierna atendiendo al interés general recibe el nombre común a todas las constituciones: politeia [...]. Las degeneraciones de las mencionadas formas de gobierno son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la politeia. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada al interés del monarca.”

(Aristóteles. *Pol*, III.5, 1279a).

Como se puede notar, Aristóteles usa las categorías de monarquía, aristocracia y *politeia* para denominar las formas rectas del gobierno de uno, varios o muchos respectivamente; y, asimismo, usa las categorías de tiranía, oligarquía y democracia para nombrar a los regímenes injustos (en el sentido de que no velan por el bien general) de uno, varios y muchos. Aristóteles apela a dos criterios para ensamblar su tipología, a saber, *quién* gobierna y *cómo* gobierna (Bobbio, 2014, p. 34). De este modo, en la monarquía, ante la pregunta: *¿quién gobierna?*, se responde: uno; mientras que a la pregunta: *¿cómo gobierna?*, se contesta: orientándose al interés general. En este sentido, podría decirse que la tiranía para Aristóteles es el gobierno de uno orientado al interés particular, a saber, el interés de quien gobierna.

Además de esto, es necesario poner atención en lo que dice Aristóteles sobre el gobierno despótico en la *Ética Nicomaquea*:

“La comunidad de padre e hijos se parece a un reino (βασιλείας – “basileia”), puesto que el padre vela por sus hijos: de ahí que Homero llame a Zeus “padre”. El reino aspira a ser semejante al dominio paterno (Πατρική - “patriké”). Entre los persas, sin embargo, la autoridad paterna es tiránica (τύραννική – “tiranniké”), puesto que los padres tratan a sus hijos como verdaderos esclavos y tiránica es también la del amo (δеспοτον – “despóton”)

hacia el esclavo, el interés del amo prevaleciendo siempre. Si bien la primera parece ser la forma justa, la segunda es errada. En realidad las formas de gobernar de individuos diferentes son diferentes.”

(Aristot. *Nic. Eth.* I.1, 1160b).

El estagirita indica que, entre los persas, la autoridad paterna es tiránica porque el padre trata a los hijos como esclavos, y también es tiránica la relación entre amos y esclavos porque aquellos, los amos, gobiernan buscando solamente el beneficio de ellos mismos. Esto nos muestra, pues, dos características fundamentales de la tiranía en la comprensión aristotélica, a saber, que implica tratar a los súbditos como esclavos (aunque no lo sean) y busca únicamente el provecho de quien manda. Esto contrasta, según Aristóteles, con la autoridad paterna con la que gobiernan los griegos a sus hijos, la cual, *aunque despótica*, se parece a un reino (como en una monarquía), porque los padres griegos mandan sobre sus hijos buscando el bien de éstos.

Independientemente de la polémica que pudiera suscitar esta declaración de Aristóteles con relación a los aparentes prejuicios del filósofo sobre los pueblos de Asia, lo que interesa aquí es remarcar la comprensión aristotélica de los conceptos de tiranía y despotismo. Como bien señala el final del pasaje, las formas de gobernar de individuos diferentes son, asimismo, diferentes. Cuando el que gobierna regiamente gobierna en beneficio de los súbditos, entonces decimos que gobierna como monarca. Cuando el que gobierna lo hace en beneficio de sí mismo, entonces decimos que gobierna tiránicamente. Pero Aristóteles también habló del despotismo. ¿Qué podría decirse de ese concepto? Como señala Bobbio, el carácter absoluto del poder despótico está estrechamente conectado con el carácter de los súbditos, naturalmente dispuestos a la obediencia e incapaces de gobernarse por sí mismos (Bobbio, 2014, p. 39).

No obstante, es importante tener presente que, como se vio con la cita antepasada, para Aristóteles el gobierno despótico es privado, es decir, se ejerce sobre los hijos, no sobre el pueblo, por lo que decir que un gobernante es despótico sería tanto como decir que es un gobernante que trata a los gobernados como hijos y no como personas capaces de gobernarse a sí mismas. Esto explica, pues, que en realidad tiranía y despotismo son distintas “modalidades” de la forma de gobierno unipersonal y que refieren a dos circunstancias diferentes. Colocaríamos, pues, en primer lugar, al gobierno regio (monárquico) como la forma recta del gobierno de uno sobre muchos, y el despotismo y la tiranía después, en ese mismo orden, como variaciones del gobierno (de uno), aquél (el despotismo) como la manera de gobernar de uno sobre aquellos que no se saben gobernar

(como los hijos) y ésta (la tiranía) como el modo de gobierno de uno sobre aquellos que, aunque saben gobernarse, se ven obligados por la fuerza a obedecer (como esclavos).

Como se mencionó, el gobierno griego de los padres sobre los hijos es despótico en la medida en que estos, los hijos, no saben gobernarse por sí mismos. Esto no quiere decir, pues, que el gobernante, es decir, el padre-déspota, se condujera de manera injusta con sus hijos. Aunque un gobierno sea despótico, para Aristóteles esto no significa que es injusto. Esto aplica precisamente para muchos gobiernos asiáticos, a los que constantemente aludían los griegos como despóticos, en el sentido de que, al llamarles despóticos, querían destacar, como mínimo, dos hechos, a saber, que los gobernados no se podían gobernar por sí mismos (como los hijos) y que el gobernante, en el ejercicio del gobierno, no se atenía al consenso de muchos (como en la democracia) o de algunos (como en la aristocracia), sino que él era idéntico a la ley; si ejercía este gobierno de manera justa, se decía que era como un déspota; si lo ejercía de manera injusta, se decía que era un tirano.

De este modo, podemos notar que el gobierno tiránico y el gobierno despótico, aunque parten de una base común (el gobierno unipersonal), son muy diferentes. En recapitulación: para Aristóteles, el gobierno tiránico es poder político y, además, se ejerce buscando sólo el interés de quien gobierna, es decir, del tirano mismo, por eso es el tipo de gobierno más injusto; un gobierno despótico, por su parte, es poder privado y trata a los gobernados (los hijos o los esclavos) como seres que no se saben gobernar sin que eso implique buscar sólo el interés de quien gobierna. En otras palabras, el poder despótico, ejercido tanto como padre o como amo, e incluso cuando se utiliza de modo metafórico para decir que un gobernante es “despótico”, no implica que el déspota gobierna injustamente; de hecho, en la medida en que el déspota gobernara de manera injusta a los gobernados, sepan estos gobernarse o no, diríase que, más que déspota, éste gobernante sería un tirano.

Todo lo dicho muestra, pues, que la tiranía siempre está fuera de la justicia, y por extensión, de la legalidad, mientras que el despotismo no es necesariamente injusto y, por ello, no se le puede considerar ilegal, lo cual explica que no sea ilegal que los padres castiguen a los hijos. Esto mismo podría explicar, como menciona Turchetti, que las tiranías generalmente son breves y los despotismos, en cambio, pueden llegar a ser estables y perdurables, porque las tiranías, siendo el ejercicio del gobierno injusto sobre un pueblo que obedece por la fuerza, se encontrará constantemente en tensión (el pueblo querrá liberarse del yugo tiránico en cada ocasión que lo

permita), mientras que en los llamados despotismos, en la medida en que el déspota no sea injusto, el pueblo podrá soportar el régimen, aunque sea unipersonal (Turchetti, 2008, p. 23).

Los comentarios hasta aquí realizados ayudan a entender por qué Aristóteles llamaba “déspotas” a algunos gobernantes orientales, a saber, porque eran una especie de monarcas que gobernaban sobre un pueblo no apto para gobernarse, como los padres en Grecia a sus hijos. Pero si esto sugiere una posibilidad de “monarquía despótica”, en ningún caso podría existir una monarquía tiránica, lo cual es de suyo una contradicción.

En estas breves líneas no se puede exponer en su totalidad la amplitud de la tipología aristotélica de las formas de gobierno, pero para los intereses del presente texto, basta con tener presente que gracias a Aristóteles el pensamiento político antiguo puso fin a una prolongada imprecisión con respecto a los conceptos de tiranía y despotismo.

El tratamiento que se le dio al concepto de tiranía después de Aristóteles es variado. En el pensamiento medieval, por ejemplo, sucedieron variadas concepciones porque el medioevo fue una época larga y con diversas nociones incluso sobre los mismos temas. No es posible tratar aquí todas las ideas medievales de tiranía. Sin embargo, me interesa retomar un señalamiento que Turchetti sugiere, a saber, el de la novedad en el medioevo en el uso de la palabra “príncipe” para nombrar a los reyes y la de “principado” para nombrar los gobiernos de príncipes: las monarquías. Esto lo vemos, por ejemplo, en Guillermo de Ockham, quien se adhiere a la discusión de la tiranía y el despotismo y señala a aquélla, la tiranía, como el mayor grado de corrupción del principado (Turchetti, 2008, p. 30). No obstante, es destacable que, aunque el concepto de tiranía persistía como el vocablo preferido para referirse a la peor forma de gobierno, la palabra “déspota”, en cambio, fue adquiriendo aceptación, pues se utiliza con mucha fuerza como título honorífico para los soberanos orientales, así como para calificar el poderío de un gobierno sobre los súbditos. Incluso las emperatrices occidentales, para afirmar su propia autoridad, llegan a atribuirse el título de “déspota” (Turchetti, 2008, p. 28).

1.3 LA AMBIGÜEDAD DE LA TIRANÍA EN MAQUIAVELO

De todos los pensadores políticos que sucedieron al medioevo, Maquiavelo representa un cambio drástico, pues realiza una acción extraordinaria sobre el vocablo *tiranía* con relación a la

tradición del pensamiento político. Por una parte, Maquiavelo continúa usando algunas categorías políticas que ya eran comunes en su tiempo, especialmente la categoría de príncipe. Por otro lado, en su trabajo *El Príncipe* revoluciona la tipología de las formas de gobierno hasta ese momento conocidas. En esta revolución maquiavelina, la voz *tirano* padece un cambio inédito.

Apenas inicia *El Príncipe*, Maquiavelo comienza a establecer su tipología de las formas de gobierno:

“Todos los Estados, todas las dominaciones que ejercieron y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados”.

(Maquiavelo, 1999, p. 37)

Como se puede notar, Maquiavelo se separa de la tipología clásica, establecida y continuada de manera más o menos regular desde Aristóteles, donde se enunciaban, por principio, tres formas rectas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Como nos indica Bobbio, en la tipología maquiavelina el principado corresponde a la forma regia de gobierno, es decir, la monarquía, con la novedad de que se reúnen la comprensión de la aristocracia y la democracia, dos formas de gobierno antes claramente distinguidas, ahora en una sola, a saber, la república (Bobbio, 2014, p. 64).

Poco después de la afirmación del pasaje anterior, Maquiavelo distingue entre los principados hereditarios y los principados nuevos (Maquiavelo, 1999, p. 37), y entre los principados nuevos, Maquiavelo distinguirá, a lo largo de la mayor parte de los capítulos que conforman *El Príncipe*, cuatro subespecies, de acuerdo con el distinto modo en que el príncipe se hace del poder: 1) por virtud, 2) por fortuna, 3) por maldad (con el uso de la violencia) y 4) mediante el consenso de los ciudadanos. Precisamente una de las novedades que introduce Maquiavelo es con respecto a su apreciación del “príncipe nuevo que se hace del poder mediante maldad”. Maquiavelo usa a Agatocles, antiguo rey de Siracusa, como ejemplo de un príncipe nuevo que llegó al poder mediante el uso de la maldad. Maquiavelo llama *príncipe*, es decir, con el término que la tradición designaba a un rey legítimo, a quien desde antiguo se le había considerado como *tirano*, es decir, como un señor ilegítimo. En pocas palabras, Maquiavelo le llama príncipe a un tirano.

Para entender por qué le llama príncipe a alguien a quien todos los teóricos le habían llamado tirano, hay que prestar atención en que la valoración de Agatocles por parte de Maquiavelo no es moral. Para Maquiavelo, lo que el lector (tanto el lector contemporáneo de Maquiavelo como el lector actual) considere que es “bueno” o “malo” que haga el gobernante es trivial para saber identificar quién es o quién ha sido en realidad un buen gobernante. En la medida en que buen gobernante estabiliza la nación y acrecienta el poder del Estado, los teóricos deben dejar de lado lo que se supone que está “bien” o “mal” hacer, pues hacer lo que está bien, lo que la mayoría dice que es bueno, no siempre es lo mejor para el Estado. Para decirlo en otros términos, Maquiavelo no habla con base en la moral popular, por eso no le interesa tanto la manera en que Agatocles se hizo del poder o si gobernó alineado a unas máximas morales populares. Le interesa más la capacidad con la que Agatocles supo conservar la unidad de su Estado (Bobbio, 2014, p. 71). Lo que legitima a Agatocles como príncipe es, para Maquiavelo, el éxito de su poderío, no el camino que éste haya decidido tomar para elevarse al poder.

Junto a esta inversión (por decirle de algún modo) del concepto de tirano en *El Príncipe* hay que colocar la idea de despotismo que Maquiavelo concebía. El hecho de que Maquiavelo dejara de lado el título de tirano, no significa que no haya tenido una idea específica del poder despótico. Como señala Bobbio, cuando Maquiavelo habla de los principados hereditarios, distingue entre dos tipos: 1) el de un príncipe que elige entre sus súbditos (que los son todos) los ministros que le ayudarán a gobernar y 2) el de un príncipe asistido por nobles que, debido a la antigüedad de su linaje (y no tanto por elección del príncipe) tienen la posición que ocupan (Bobbio, 2014, p. 68). Precisamente el poder despótico se encuentra entre los principados hereditarios del primer tipo, porque gobiernan sobre todos como gobierna un amo sobre un esclavo. Para dejar esto más claro, Maquiavelo menciona ejemplos:

“Los ejemplos de estas dos clases de gobierno se hallan hoy en el Gran Turco y en el rey de Francia. Toda la monarquía del Turco está gobernada por un solo señor, del cual los demás habitantes son siervos [...]. En cambio, el rey de Francia está rodeado por una multitud de antiguos nobles que tienen sus prerrogativas, que son reconocidos y amados por sus súbditos y que son dueños de un Estado que el rey no puede arrebatarles sin exponerse”.

(Maquiavelo, 1999, p. 47)

Para Bobbio, esto indica que para Maquiavelo la categoría de déspota les corresponde especialmente a los reinados orientales. En esto Maquiavelo se muestra consonante con la tradición que comienza con Aristóteles, quien también otorgaba el título de despóticos a algunos señoríos asiáticos. La razón de esto ya se había discutido precisamente cuando hablábamos de Aristóteles: los pueblos asiáticos, incapaces de gobernarse por sí mismos, soportan los regímenes despóticos; hecho que contrasta con los pueblos europeos, que, siendo libres y capaces de autogobernarse, cuando son sometidos por un solo señor que gobierna injustamente, se dice que se les ha instaurado una tiranía.

De lo anterior podemos decir que el despotismo es, para Maquiavelo, lo que tradicionalmente se había entendido: el gobierno de uno sobre aquellos que no saben gobernarse, como el padre a los hijos o el gobernante a un pueblo “naturalmente” esclavo, lo cual es muy común (según la tradición filosófica) en los pueblos orientales. Si bien esta definición del despotismo nunca la dice explícitamente Maquiavelo, podemos deducirla del pasaje relacionado con el Gran Turco, que mencionamos arriba.

Más dificultades encontramos al momento de querer precisar la idea de tiranía en el pensamiento del florentino. Como se puede notar, Maquiavelo reformó las nociones tradicionales sobre la tiranía y elevó a famosos tiranos históricos a la categoría de príncipes. En un primer acercamiento a la obra de Maquiavelo, y especialmente al acercarnos primero a *El Príncipe*, esto nos podría hacer creer que Maquiavelo simplemente no cree que haya distinción alguna entre un príncipe y un tirano, o peor aún, que Maquiavelo esté a favor de las tiranías. Esto es refutado al poner atención a los *Discursos de Tito Livio*, donde Maquiavelo habla de la tiranía en contraposición al principado:

“Algunos de los que han escrito de las repúblicas distinguen tres clases de gobierno que llaman principado, notables y popular, y sostienen que los legisladores de un Estado deben preferir el que juzguen más a propósito. Otros autores, que en opinión de muchos son más sabios, clasifican las formas de gobierno en seis, tres de ellas pésimas y otras tres buenas en sí mismas; pero tan expuestas a corrupción, que llegan a ser perniciosas. Las tres buenas son las antes dichas; las tres malas son degradaciones de ellas, y cada cual es de tal modo semejante a aquella de que procede, que fácilmente se pasa de una a otra, porque el principado con facilidad se convierte en tiranía; el régimen de los notables en Estado de pocos, y el popular sin dificultad en licencioso.”

(Maquiavelo, 2012, p. 35).

Si con lo visto hasta ahora parece claro qué entiende Maquiavelo por despotismo, no ocurre lo mismo con el concepto de tiranía. La dificultad de extraer una idea precisa de la tiranía en Maquiavelo se debe, en buena medida, a la ambigüedad de su postura en sus dos más célebres obras: *El Príncipe* y los *Discursos*. Por una parte, vemos que en *El Príncipe* ensalza a antiguos tiranos (para él príncipes), como si no hubiera una diferencia entre príncipe y tirano; por otra parte, en los *Discursos* es totalmente claro al afirmar que del principado se pasa fácilmente a la tiranía. Si Maquiavelo dice que del principado se pasa a la tiranía, eso quiere decir que sí distinguía entre principado y tiranía (de otro modo no lo hubiera escrito en los *Discursos*), aunque no hablara de esa diferencia (o por lo menos no la hiciera explícita) en *El Príncipe*. ¿Esto es una contradicción por parte de Maquiavelo? Si no es una contradicción ¿por qué esta aparente ambigüedad?

Podríamos sugerir que esta ambigüedad es efecto de un desarrollo personal en la teoría política de Maquiavelo, y que su verdadera postura (o por lo menos su postura posterior y decisiva) con relación al tema de la tiranía está en los *Discursos*. Es decir, podríamos afirmar que al Maquiavelo al que debemos creerle es al de los *Discursos*, al que sí distingue entre tiranía y principado, y no al Maquiavelo de *El Príncipe*, que por alguna razón hasta este momento desconocida no hizo esa distinción. Sin embargo, no tenemos ningún argumento para creer que es “más verdadero”, por decirlo de algún modo, el Maquiavelo de una obra que el Maquiavelo de otra. Por lo menos en este momento no tenemos ninguna base para afirmar que el “Maquiavelo republicano” de los *Discursos* es más verdadero al “Maquiavelo ensalzador de tiranos” de *El Príncipe* o viceversa. Con todo, si aceptáramos que el pensamiento de Maquiavelo de una obra es el verdadero y que el de la otra no lo es, esto nos obligaría a aceptar que una de las dos obras ha sido superada, que es prescindible y, por lo tanto, que no contiene las verdades a las que Maquiavelo aspira. Sin embargo, Maquiavelo elabora diversas referencias cruzadas entre una y otra obra, y en ningún momento sugiere que deberíamos ignorar a la otra porque su contenido ha sido superado. De este modo, afirmar que “el verdadero Maquiavelo” es el de una de las dos obras y no el de la otra sería tanto como afirmar que entendemos más el pensamiento de Maquiavelo que lo que el propio Maquiavelo pudo haberse entendido. Hacer esto sería una petición de principio. Por lo tanto, debemos sopesar que esta aparente contradicción o ambigüedad sobre el concepto de tiranía es real y, por ello, concebida deliberadamente por Maquiavelo.

1.4 OBSERVACIONES FINALES DE ESTA APROXIMACIÓN

Después de las reflexiones que acabamos de realizar con respecto al pensamiento de Aristóteles y al de Maquiavelo con relación al concepto de tiranía, podemos concluir, cuando menos, lo siguiente:

El concepto de tiranía había logrado definirse más o menos bien en la premodernidad, lo que se ve, por ejemplo, en la filosofía de Aristóteles. La definición de tiranía que nos llega desde Aristóteles es la de aquél régimen ejercido por uno solo orientado al interés particular, a saber, el interés de quien gobierna, y en ese sentido, es un gobierno injusto. Asimismo, en Aristóteles podemos distinguir la tiranía del despotismo en la medida en que aquella es gobierno político y éste es gobierno privado, así como que la tiranía es ejercida sobre hombres que podrían gobernarse por sí mismos, pero que, sometidos por la fuerza y la injusticia, se ven obligados a soportar el gobierno unipersonal, mientras que el despotismo es una forma de gobierno privado (no público), donde el gobierno se ejerce sobre aquellos que no sabrían gobernarse por sí mismos (como los padres a los hijos o como acostumbraban gobernar los monarcas asiáticos a sus pueblos) sin que ello implique que el gobierno despótico sea necesariamente injusto.

Si la teoría política premoderna tenía una tipología de formas de gobierno específica que fundó una tradición, precisamente la modernidad se establece cuando se abandona, o por lo menos se confronta, dicha tipología tradicional. Podemos ver, pues, el paso de la premodernidad a la modernidad, en el cambio de comprensión de conceptos políticos clave, precisamente como los conceptos de despotismo y tiranía. Si con Aristóteles había un concepto tal de tiranía más o menos bien acotado, con Maquiavelo la tiranía cobra un sentido aparentemente ambiguo y, por ello, conflictivo. Como se verá a lo largo de los capítulos que conforman el presente trabajo, la aparente ambigüedad en la comprensión de Maquiavelo sobre el concepto tiranía dice más de sus lectores, de las circunstancias en que escribió Maquiavelo, de las intenciones teóricas del pensador florentino y de su aparente abandono de los antiguos de lo que un acercamiento somero a su pensamiento podría revelar.

Por todo lo dicho, cobra más sentido investigar la concepción que Maquiavelo tenía sobre la tiranía. Al obtener luz sobre la comprensión de Maquiavelo con relación al concepto de tiranía, se

hará patente, simultáneamente, lo que este pensador florentino entendía por principado, y por extensión, lo que él entendía como gobierno justo. Considero que puedo prescindir de formular el plan de trabajo que voy a seguir, pues ya lo he mencionado en la introducción de esta investigación. Lo que me interesaba en este capítulo era mostrar cómo es que la idea de tiranía entró en crisis y cómo es necesario superar todas las aparentes ambigüedades y contradicciones aquí expuestas con relación a dicha idea en el pensamiento de Maquiavelo.

CAPÍTULO 2 - MAQUIAVELO, HOBBS Y EL TEMA DE LA TIRANÍA EN EL PRÍNCIPE Y EL LEVIATÁN

2.1 INTRODUCCIÓN

Si bien el pensamiento político moderno abarca la obra de varios pensadores, en el presente capítulo me dedicaré a examinar exclusivamente la relación que existe entre el pensamiento de Maquiavelo y Thomas Hobbes con respecto al tema de la tiranía. Permítaseme argumentar brevemente por qué elegí a estos dos pensadores.

Maquiavelo es uno de los pilares fundamentales del pensamiento político moderno, si no es que, en cierto sentido, es *el pilar fundamental* de dicho pensamiento político. Parece que con Maquiavelo se abandona la tradición política filosófica clásica (Sócrates-Platón-Aristóteles) que, en breves palabras, se basaba en un estudio “natural” de la sociedad y que atendía a un fin establecido por el orden que la *physis* había dado a los elementos que conforman lo político. Podría decirse, de manera muy resumida, que con Maquiavelo comienza el estudio de la política como un hecho analizable a la luz de la historia, no como una disciplina que hay que pensar en relación a un orden natural, sino como una ciencia que puede ser entendida y dominada por el hombre adecuado. Es por esto que Maquiavelo es considerado, por muchos estudiosos, como el fundador de la ciencia política moderna.

Por otra parte, Hobbes es un heredero de ese pensamiento político que inaugura Maquiavelo. Aunque Maquiavelo nunca es mencionado de manera explícita en el *Leviatán*, podemos notar, a lo largo de dicha obra, la repercusión que tuvieron en ella los argumentos formulados por Maquiavelo. Sin embargo, Hobbes no es meramente un repetidor del pensamiento de Maquiavelo. Si bien es continuador de varias tesis del pensador florentino (lo cual mostraré en las páginas que vienen), estructura esas tesis al interior de una sistematización lógica y eleva a categoría de ciencia dura, por decirlo de algún modo, la política. Por ello podría decirse que Hobbes otorga a la teoría política una base científica rigurosa, lo que la coloca a la par de las disciplinas reconocidas en su momento como científicas, la física y la matemática, específicamente hablando. Para decirlo en palabras de Bobbio (Bobbio, 2014, p. 95), Hobbes sostiene con un rigor inédito formulaciones anteriormente elaboradas por Maquiavelo, pero que aún no tenían esa base lógica dura que sí tienen los argumentos planteados en el *Leviatán*; tan es así, continúa Bobbio que,

después de Hobbes, ningún pensador desarrollará su teoría política sin tomar en cuenta los argumentos que éste esgrimió en el *Leviatán*.

Para los fines del presente trabajo, en este capítulo voy a tratar diversos asuntos del pensamiento de Hobbes al interior del Leviatán, específicamente el carácter artificial del Estado, la razón de Estado, la naturaleza humana de la que debe partir la reflexión política, así como la distinción entre la moral tradicional y el ejercicio de la política. Esta exploración ayudará a entender el aspecto tiránico en la concepción de gobernante en ambos pensadores, al tiempo que nos mostrará una idea más completa del pensamiento político moderno.

2.2 LA NATURALEZA HUMANA EN MAQUIAVELO

Maquiavelo es uno de los pensadores políticos más complicados de entender, y por ello, uno de los más fáciles de mal interpretar. Tal vez lo primero que conviene tener claro cuando nos aproximamos al pensamiento de Maquiavelo son las intenciones de este pensador. Las dedicatorias de sus dos obras más grandes, *El Príncipe* y *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, podrían orientarnos sobre las intenciones de este pensador político.

Partiendo del supuesto de que el lector conoce ambas dedicatorias, me parece que se puede reconocer que, en las dos, Maquiavelo busca explicar la naturaleza y conservación del Estado, y para esto acude a la examinación de la historia, con el presupuesto de que el estudioso de la historia puede deducir las reglas de la política a partir de una reflexión paciente de los hechos acontecidos en gobiernos anteriores. A diferencia de muchos teóricos políticos que le sucederán (incluyendo al propio Hobbes), el desarrollo de la teoría política de Maquiavelo se concentraba más en los ejemplos de la historia, las metáforas, los silencios sugerentes y las ideas ambiguas que en el propio rigor lógico de los argumentos. Como uno puede notarlo al aproximarse a sus obras, los argumentos de Maquiavelo pueden parecer bastante intrincados, poco claros e incluso a veces contradictorios. Esto es así, según mi manera de entenderlo, porque Maquiavelo se enfoca no tanto en decir las cosas con claridad y distinción y, mucho menos, con la intención de formar un “sistema”, sino más bien en extraer la verdad de la política a través de los hechos históricos, los cuales pueden ser ambiguos y contradictorios. Precisamente la complejidad de la política a lo largo de la historia explica la complejidad del discurso de Maquiavelo. O para decirlo de otro modo, tal vez

Maquiavelo entendía que la política, a lo largo de la historia, no había sido clara y distinta, por eso él no podía proceder de ese modo. La naturaleza de la política se impuso a su labor.

La aparente “escasez de rigor lógico” en el pensamiento de Maquiavelo, y especialmente en *El Príncipe*, hace difícil la tarea de encontrar la idea que Maquiavelo pudo haber tenido sobre la naturaleza humana. A diferencia del *Leviatán*, donde hay un apartado específico para tratar sobre la condición del hombre (a saber, la *Primera Parte*), en *El Príncipe* no hay un lugar específico donde Maquiavelo haga explícitas sus ideas sobre la naturaleza del hombre. Sus presupuestos sobre el hombre y la naturaleza de éste están distribuidos a lo largo de todo el *Príncipe*, siempre relacionados con alguna otra idea que en ese momento le interesara discutir. Sin embargo, podríamos decir que el primer momento donde habla específicamente de la condición humana en el *Príncipe* es en el Capítulo XVII, donde afirma:

“Surge de esto una cuestión: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero, puesto que es difícil reunirlos y que siempre ha de faltar una, declaro que es más seguro ser temido que amado. Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro.”

(Maquiavelo, 1999, p. 89)

Poco después de haber afirmado lo anterior, a continuación agrega, dentro del mismo capítulo, lo siguiente:

“[...] Los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio.”

(Maquiavelo, 1999, p. 89)

Y más adelante, en el capítulo XIX afirma que:

“Hace odioso, sobre todo, como ya he dicho antes, el ser expoliador y el apoderarse de los bienes y de las mujeres de los súbditos.”

(Maquiavelo, 1999, p. 95)

Como se puede apreciar en los mencionados pasajes, Maquiavelo supone una condición humana específicamente “baja” como punto de partida (o por lo menos como punto relevante) de la reflexión política. Las aseveraciones apenas mencionadas sólo son ciertas en la medida en que pensamos que la naturaleza humana es crucialmente ruin. Esto nos da cuenta del sentido moderno de Maquiavelo. Maquiavelo toma distancia con respecto a las ideas de las doctrinas filosóficas tradicionales (según la lectura más difundida de Platón, para Sócrates, el hombre es bueno por naturaleza y malo por ignorancia), y especialmente del pensamiento político religioso, acerca de la condición del hombre y de la relación entre esta condición del hombre y la política. Para Maquiavelo, no es el hombre virtuoso en el que debemos poner atención para discurrir acerca de la política, es el hombre egoísta que representa el grueso de la comunidad el que debemos tomar como plataforma donde se sostiene el Estado, como base del Estado.

Cabe destacar que en los mencionados pasajes también trasluce el materialismo en el que Maquiavelo apoya su interpretación de la condición humana. Como se puede notar, para Maquiavelo, al hombre en general no le interesa otra cosa que sus bienes, y su condición es crucialmente egoísta con relación a estos. Para Maquiavelo, el hombre es puramente material (antes olvida la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio).

Es extraño que Maquiavelo formulará argumentos como los vistos en los pasajes citados. Es extraño porque, hasta el momento en el que hace dichas afirmaciones, no ha dado fundamentos concretos para creerle semejantes aseveraciones sobre el hombre en general. Ni en *El Príncipe* ni en los *Discursos* Maquiavelo ofrece pistas para concluir que el hombre es tal como dice que es (en las líneas arriba citadas). Es aún más extraño tomando en cuenta, como ya se había mencionado, toda la tradición que Maquiavelo tiene por contexto, aquella con la que él convive, aquella donde se propone la virtud y la bondad como principios de la vida humana en general y de la vida política en particular. ¿Por qué habría afirmado estas cosas Maquiavelo?

La cuestión de la naturaleza humana también se relaciona con la ausencia de toda discusión por parte de Maquiavelo acerca del alma en sus dos obras más importantes. Ni en el *Príncipe* ni en los *Discursos* encontramos ningún apartado donde se dedique tinta a hablar del alma como parte integrante de la naturaleza humana.

A mi manera de ver las cosas, la exclusión del alma humana, así como la afirmación de que el hombre es ruin y calculador por naturaleza, son efectuadas por Maquiavelo como un movimiento

retórico para sugerir la necesidad de hacer del Estado un objeto de estudio separado de las nociones religiosas. En otras palabras, la exclusión del alma humana y la afirmación de la naturaleza humana materialista y negativa son una sugerencia —velada, cabe recalcar— de trasladar la política teocrática a la política secular. Cuando Maquiavelo afirma que el hombre es ruin y cobarde por naturaleza contradice la tradición judeocristiana que dice que el hombre es bueno por naturaleza. Asimismo, cuando excluye al alma de su teoría política, también está contradiciendo a esa misma tradición judeocristiana, la cual sostenía la relación crucial entre la rectitud del alma humana y la vida política. Seguramente Maquiavelo entendía que no podía simplemente proponer que el Estado y las cosas de la religión deberían estar separadas, la persecución social con la que se hubiera enfrentado de haber dicho eso es del todo imaginable. Sin embargo, mediante una astucia retórica, sugiere, de manera velada, que cuando la teoría política toma en cuenta aquellos postulados tradicionales sobre la naturaleza humana yerra, o por lo menos que no habla de la política en realidad, o que habla de política en un sentido inadecuado.

Este esfuerzo de Maquiavelo al sugerir que la política debería trasladarse al terreno secular no es igual al hecho de que Maquiavelo sea hereje. Tampoco es igual a que Maquiavelo recete a los demás ser herejes. Si Maquiavelo tenía fe no lo sabemos, y probablemente nunca lo sabremos, pero es claro que el hecho de sugerir que la política debe ser secular no es idéntico al hecho de afirmar que deberíamos ser ateos. Como puede notarse, adentrarse en esta discusión, es decir, en la discusión de cómo abandonar la política teocrática y cómo instaurar una política secular sin tener que ser necesariamente ateos hubiera sido extremadamente peligroso para Maquiavelo, por ello se entiende este movimiento retórico por su parte.

2.3 EL PODER DEL ESTADO Y EL TEMOR EN EL PRÍNCIPE

La argumentación de Maquiavelo acerca de la naturaleza del Estado, es decir, de cómo son los Estados que realmente funcionan y no de cómo deberían ser los estados según la tradición, está estrechamente relacionada con el tema del temor. Todo el Capítulo XVII del Príncipe está concentrado en el tema del temor y de cómo el príncipe debe preferir ser temido que amado.

Maquiavelo afirma:

“[...] el príncipe debe hacerse temer, de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues no es imposible ser a la vez temido y no odiado; y para ello bastará que se abstenga de apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos y que no proceda contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto; pero sobre todo abstenerse de los bienes ajenos [...].”

(Maquiavelo, 1999, p. 90)

Como se puede notar, para Maquiavelo hay una estrecha relación entre el modo en que tiene que ser el soberano, o mejor dicho, cómo es —o cómo ha sido— el soberano que es un buen soberano (o más específicamente, un soberano *virtuoso*, según la propia terminología de Maquiavelo) y el modo en que es la naturaleza humana. Maquiavelo señala que el príncipe debe abstenerse de tocar los bienes ajenos y las mujeres de sus súbditos, con lo cual es como si estuviera diciendo que, dada la naturaleza material y egoísta de los hombres, estos vivirán tranquilos y mantendrán la paz del Estado, e incluso lo apoyarán en todas las decisiones que éste tome, toda vez que el Estado mismo (entiéndase el príncipe) no afecte sus bienes. Se ve claramente que esto ocurre por la vía de la compulsión. Los súbditos apoyarán el gobierno del príncipe siempre que le teman a éste, por eso Maquiavelo recomienda enfáticamente que es preferible que le teman, como convencido de que respetaran más al Estado (comprendiendo como idénticos el Estado y el príncipe) por el temor de lo que les puede hacer el príncipe que por voluntad propia.

Con respecto a la importancia del temor en el ejercicio del poder, Maquiavelo declara que el príncipe debe despreocuparse de ser tenido por cruel. Nos pone el ejemplo del príncipe militar Aníbal, y dice que:

“Entre las infinitas cosas admirables de Aníbal se cita la de que, aunque contaba con un ejército grandísimo, formado por hombres de todas las razas a los que llevó a combatir a tierras extranjeras, jamás surgió discordia alguna entre ellos ni contra el príncipe, así en la mala como en la buena fortuna. Y esto no podía deberse sino a su crueldad inhumana, que, unida a sus muchas otras virtudes, lo hacía venerable y terrible en el concepto de los soldados; que sin aquélla todas las demás no le habrían bastado para ganarse este respeto”

(Maquiavelo, 1999, p. 90)

Tan grande es para Maquiavelo la necesidad de fundamentar al Estado (o sea, el poder del príncipe) en el temor, que incluso toma la crueldad por una virtud. Para Maquiavelo, las demás virtudes que pudiera tener el príncipe son en vano si carece de la “virtud” de ser cruel cuando se requiera, y nos da el ejemplo de Aníbal, del que, a los ojos de Maquiavelo, fue un buen príncipe porque sabía el papel que juega el temor, el temor de ser cruel, el temor de infligir daños y castigos a los hombres, en la política.

No quisiera abandonar el tema del temor y la crueldad en Maquiavelo sin establecer ciertas aclaraciones a fin de que no se mal interprete lo que probablemente Maquiavelo quiere decir. No debe perderse de vista que Maquiavelo no está recomendando que todos los hombres sean crueles, tampoco está afirmando que la crueldad es una virtud para cualquier hombre que la practique. Para Maquiavelo, la crueldad es una virtud siempre que el ejercicio de ésta vaya ligado a la acción del soberano. Es importante tener presente que Maquiavelo da por entendido que habla del príncipe cuando habla de la crueldad como una virtud. La crueldad no es una virtud “en abstracto”; sólo es virtud, pues, para el príncipe en concreto. Según mi manera de entender, la crueldad ejercida por cualquier súbdito acabaría con el Estado (entendiendo Estado en cuanto comunidad), no la debe ejercer cualquier persona. No cualquiera debe estar autorizado para violentar a los demás (incluso esto podría generar guerras intestinas), sólo es virtuosa la crueldad, y la capacidad de ejercer ésta, en manos del príncipe.

Estas observaciones sobre la crueldad dan cuenta de que Maquiavelo, en *El Príncipe*, está tomando distancia con respecto a la tradición que le precede en el tema de las virtudes. Aunque Maquiavelo no está prescribiendo la crueldad como una virtud universal que todos deberían practicar, como ya quedó explicado arriba, sí está recomendando que el príncipe la practique. Esta es una novedad tomando en cuenta que nadie, hasta el momento en que Maquiavelo escribe, había recomendado acciones crueles y corruptas por parte del Estado. En la tradición premoderna, es decir, en la tradición política que va desde Sócrates, pasa por Platón y Aristóteles y llega hasta el medioevo, jamás se concibió algo como una “crueldad virtuosa”. Pero Maquiavelo abre la posibilidad de que aquello a lo que se le llama cruel y corrupto en realidad sea virtud ¿Qué significa esta inversión de la crueldad por parte de Maquiavelo?

2.4 LA RAZÓN DE ESTADO EN MAQUIAVELO

Gracias al giro que Maquiavelo le da a la noción de crueldad podemos entender uno de los aspectos más importantes de la política moderna, y con esto me refiero a la razón de Estado. Cuando Maquiavelo eleva la práctica de la crueldad por parte del príncipe al rango de virtud, lo que está señalando indirectamente es que las virtudes del hombre de Estado son distintas a las virtudes del hombre civil común y corriente. Aunque no lo dice explícitamente, Maquiavelo hace segundas sugerencias sobre esta cuestión, pues nos dice:

“[...] Porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse: pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son.”

(Maquiavelo, 1999, p. 85)

No hay que olvidar a quién le está dirigiendo Maquiavelo estas palabras. Tener presente que el destinatario de estos pensamientos es Lorenzo de Medici nos ayuda a captar el sentido de la argumentación de mejor manera. Mientras tenemos presente que Maquiavelo le está diciendo estas cosas a un hombre de Estado, se hace patente la idea que está en el fondo, a saber, que la moral tradicional, y por ello la moral popular, es incompatible con la moral política, por decirlo de algún modo, con la que debe conducirse el hombre de Estado. Para Maquiavelo, mientras el hombre civil puede (y debe) dirigir sus actos sobre los valores tradicionales de lo que es virtuoso y lo que es vicioso, el hombre de Estado, el príncipe (o por lo menos el prospecto a príncipe, como Lorenzo de Medici) no puede simplemente alinearse a esos valores, pues, como él mismo lo dice, unas veces hacer lo que tradicionalmente se considera virtuoso puede llevarlo no sólo a él a la ruina, sino también, y esto es lo importante, al Estado al que gobierna.

Hace poco mencioné que, gracias a estas aseveraciones de Maquiavelo, se devela el hecho de que son diferentes las virtudes del hombre civil y las del hombre de Estado. Para el hombre de Estado, lo que es considerado vicio puede llegar a funcionarle como virtud, y lo que es considerado virtud puede causarle la ruina que causan los vicios. De este modo, Maquiavelo evapora toda definición clara de lo que es el vicio, y más importante aún, de lo que es la virtud. Para ser más precisos, hay que decir que, de hecho, para el hombre de Estado no existe algo tal como las virtudes,

y, consecuentemente, tampoco hay algo como los vicios. No hay valores establecidos de lo que son las virtudes para quien encabeza el Estado, y esto por la sencilla razón de que la prioridad del hombre de Estado debe ser la estabilidad y continuación del Estado mismo. Por ello Maquiavelo afirma que:

“[...] si consideramos esto con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bienestar y la seguridad.”

(Maquiavelo, 1999, p. 86)

Y más adelante agrega:

“Un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto mantener unidos y fieles a los súbditos.”

(Maquiavelo, 1999, p. 89)

Para Maquiavelo, el ejercicio del poder político es incompatible con los valores morales de la comunidad porque justo esos valores tradicionales de la comunidad podrían pugnar con lo que es más conveniente para la preservación del Estado. En esto radica la insistencia de Maquiavelo con respecto a la moral y el príncipe, a saber, en el hecho de que, por atender a los principios morales tradicionales, el hombre de Estado, en aras de respetar la moral, podría realizar acciones que lleven a la destrucción a su gobierno. Por todo esto hice mención hace poco de la razón de Estado, a saber, por el hecho de que, en ciertas ocasiones, las decisiones del hombre en el poder no están alineadas con la moral y comprensión de la comunidad. En ciertas ocasiones, las razones por las que el Estado decida esto o aquello están más allá de la comprensión del hombre civil, quien juzga desde la moral tradicional.

No obstante, es necesario hacer una precisión con respecto a la razón de Estado. La razón de Estado no significa sencillamente que el hombre de Estado, el príncipe, puede cometer actos injustos por la sencilla razón de que es hombre de Estado y tiene derecho —mejor aún, está obligado— a separarse de la moral. La razón de Estado implica que el príncipe debe realizar las acciones necesarias para conservar la unidad, estabilidad y continuación del Estado que gobierna tomando como más importante la justicia que la moral. La razón de Estado en Maquiavelo no implica que el príncipe no deba ser justo; lo que quiere decir es que, cuando el príncipe pueda

alinearse a la moral tradicional, puede hacerlo, y de hecho es recomendable que lo haga, pero cuando no pueda hacerlo, debe tener presente que el ejercicio de la política exige despegarse de la ortodoxa moral. En última instancia, lo que está en el fondo de la discusión entre el príncipe y la moral es precisamente la justicia. Toda esta reflexión de Maquiavelo podría enunciarse con la siguiente pregunta: ¿practicar la virtud, lo que se dice que es virtud, nos hace siempre y necesariamente justos? La respuesta de Maquiavelo podría pronunciarse, en suma, del siguiente modo: en el ejercicio de la política no son válidos los juicios de la moral, porque lo que algunas veces es inmoral es tal vez lo justo; o viceversa, lo que es moral no es necesariamente justo. Pero Maquiavelo dice todo esto a través de una intrincada argumentación y, en última instancia, de forma velada.

2.5 DISTINCIÓN ENTRE POLÍTICA Y MORAL

Como mencioné antes, la forma en que Maquiavelo distingue explícitamente entre la moral y el ejercicio de la política no tiene precedentes. Hasta el momento en que Maquiavelo escribe, nadie había afirmado de manera explícita y en su propio nombre que los valores morales del pueblo deben ser distintos a los de los gobernantes. No se consideraba que aquellos, los gobernantes, estuvieran eximidos de la moral común. Sin embargo, no se puede afirmar que Maquiavelo inaugura esta distinción, pues la filosofía política premoderna, o por lo menos la teoría socrática plasmada en *La República* de Platón, sugiere algo parecido⁷. No obstante, lo que aquí me interesa destacar es que el primero en hablar explícitamente de esta distinción fue Maquiavelo. Esta distinción explícita afectó tanto el desarrollo del pensamiento político que, en lo consecuente, no se haría más ciencia política sin tenerla en cuenta.

Como puede notarse, esta separación de la moral y la política es elaborada siempre en beneficio del ejercicio del poder político. Sólo mediante esta distinción el poder político tiene la libertad de realizar las acciones necesarias para preservar el orden y la existencia del Estado, de la comunidad. Más aún, esta distinción libera al príncipe de la rigurosidad de la moral tradicional y le otorga la flexibilidad necesaria para hacer lo más justo para el Estado. Según Maquiavelo, si el

⁷ En la *República*, Sócrates indica que los *guardianes*, es decir, la “clase” de donde debe nacer el filósofo rey, deben ser criados con un tipo de educación distinta a la de los ciudadanos comunes (Platón, *Rep.* 375d.)

hombre de poder se apegara siempre y en todos los casos a la moral popular, probablemente se iría a la ruina y llevaría tras de sí a su nación.

En cierto sentido, Hobbes es más explícito al hablar de esta distinción que el propio Maquiavelo. Como se verá a continuación, mientras Maquiavelo titubea al hablar de esta distinción entre moral y poder soberano, al grado de que llega a hacerlo de velada, Hobbes argumenta con mayor explicitud y rigor lógico que las formas de gobierno tradicionalmente consideradas como corruptas en realidad son las mismas formas de gobierno que las rectas, sólo que juzgadas por las pasiones y la subjetividad de las personas.

Antes de terminar estos comentarios a *El Príncipe* y pasar a revisar el *Leviatán*, es necesario reiterar un aspecto crucial entre Maquiavelo y el tema de la tiranía. A lo largo de todo *El Príncipe*, Maquiavelo nunca se detiene a examinar el fenómeno de las formas de gobierno corruptas, de hecho *El Príncipe* comienza con una distinción básica de las formas de gobierno, a saber, que los Estados o bien son repúblicas o principados, y ya. A diferencia de toda la tradición que le precedía, Maquiavelo no habla de formas de gobierno rectas en contraste con formas de gobierno corruptas. A continuación de esta distinción básica que hace de los Estados (entre repúblicas y principados), Maquiavelo aparta de sus consideraciones las repúblicas y se concentra en los principados, y de estos distinguirá los nuevos y los hereditarios. De nuevo, no distingue entre principados nuevos o hereditarios rectos de principados nuevos o hereditarios corruptos. Maquiavelo no lo dice explícitamente, pero se colige, por su manera de hablar en favor de ciertos principados tradicionalmente considerados como corruptos, que no tiene consideración moral alguna en su examinación de la formación de los Estados. Para Maquiavelo, no importa si “príncipes” como Agatocles o El Turco han sido juzgados, a través de la historia, como malvados o como tiranos, lo importante es que supieron llegar al principado, preservarse en el poder y asegurar la continuación de un Estado.

2.6 LA NATURALEZA HUMANA EN HOBBS

Al acercarnos a la teoría política de Hobbes, especialmente hablando de su teoría expuesta en el *Leviatán*, hay un hecho que salta rápidamente a la vista, a saber, que, como se vio, mientras Maquiavelo no otorga fundamentos a sus afirmaciones sobre la naturaleza humana, Hobbes sí lo

hace, y lo hace precisamente en la *Primera Parte* del *Leviatán*. Si tomáramos esta ausencia de fundamentos de la naturaleza humana en la teoría política de Maquiavelo como una falencia, podría decirse que Hobbes resuelve dicha falencia.

Voy a indagar, pues, sobre la naturaleza humana en la teoría política hobbsiana, basándome en el presupuesto que tal vez el mismo Hobbes tenía, a saber, que al tener una noción correcta de la naturaleza humana podemos entender mejor después la naturaleza del Estado. Para explorar la idea de la naturaleza humana que Hobbes plantea, voy a ir comentando gradualmente los pasajes más relevantes del *Leviatán* con relación a este tema, aquellos donde Hobbes transparenta sus presupuestos sobre la naturaleza del hombre.

Así como se hizo al comenzar a comentar a Maquiavelo, vale preguntarnos primero: ¿cuál es la intención última del *Leviatán*? Hobbes nos informa por su propio puño la finalidad de la obra en la *Introducción*. Dicha finalidad no es otra cosa sino la de explorar la naturaleza del Estado o República, con la intención de justificar de manera racional el Estado como poder soberano basado en el monopolio de la fuerza legítima. Para tales intenciones, Hobbes propone un método que nos recuerda fuertemente el que usa Sócrates en la *República*, a saber, la equiparación del Estado con el hombre, puesto que aquél, el Estado, es como un hombre, pero a mayor escala. Sin embargo, Hobbes se distingue en algo: para él, el Estado es una obra de arte, es una creación *artificial*, y como se aclarará más adelante, el Estado es la creación artificial del hombre con la que éste supera el *Estado de naturaleza*, que es el *Estado de guerra*. Esta aclaración no la encontramos en Sócrates cuando está construyendo la *polis* más justa en la *República*. Para la filosofía tradicional (en la que se incluye la filosofía socrática-platónica-aristotélica), el Estado es una formación natural, el estado natural de los hombres es vivir en ciudades. Mas con Hobbes esto es inverso. Con Hobbes, el Estado es un ente artificial porque lo natural es el estado de guerra de todos contra todos. Más adelante habrá ocasión para precisar en qué consiste el estado de guerra y cómo resuelve Hobbes dicha situación. Por ahora basta con dejar claro cuál es la intención última del *Leviatán*. Como queda dicho, la intención de la obra en cuestión es la justificación racional del Estado con base en el monopolio de la fuerza.

Una vez planteado que el Estado es como un hombre, pero a mayor escala, Hobbes dice lo siguiente:

“Al describir la naturaleza de este hombre artificial [el Estado], me propongo considerar:

1.- la materia de que consta y el artífice, ambas cosas son el hombre.

2.- Cómo y por qué pactos se instituye. Cuáles son los derechos y el poder justo o la autoridad justa de un soberano; y qué es lo que lo mantiene o lo aniquila.

3.- Qué es un gobierno cristiano.”

(Hobbes, 2012, p. 13)

Detengámonos a reflexionar en el punto número uno de los dos apenas mencionados. Tengamos en cuenta que Hobbes ha propuesto la analogía del Estado con un hombre artificial. Sin embargo, debe quedar claro que la analogía se elabora con la intención de destacar el aspecto artificial del Estado. Para Hobbes, el Estado es como un hombre, pero es un hombre hecho por el mismo hombre. Por eso dice que el hombre es el artífice del estado. Ahora bien, la materia de que está hecho este hombre artificial es también el hombre mismo. Por consiguiente, Hobbes propone que, si se quiere conocer al gran hombre artificial que es el Estado, es necesario explorar primero su materia y artífice, es decir, al hombre. Conocer la naturaleza humana otorgará los fundamentos necesarios para entender la naturaleza del Estado.

Hobbes se apresura a comenzar a hacer patente su idea de la naturaleza humana allí mismo en la *Introducción*. Apenas comenzando sus palabras, Hobbes dice:

“¿Qué es en realidad el corazón, sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?”

(Hobbes, 2012, p. 13)

Hobbes fue un decidido partidario de las explicaciones mecanicistas del universo y todo lo que componen a éste. Su obra hace frente a las explicaciones teleológicas, defendidas por los aristotélicos, y la escolástica. Hobbes fue contemporáneo de pensadores de corte materialista y científico-moderno, tales como Francis Bacon y Galileo. La aproximación a estos pensadores empiristas y a su pensamiento tal vez influyeron de manera decisiva en Hobbes, lo que explicaría la perspectiva materialista con la que discurre a lo largo del *Leviatán*. Precisamente esta perspectiva materialista subyace en sus ideas sobre la naturaleza humana. Como se ve en las líneas citadas,

para Hobbes, el hombre y lo que le conforman no son otra cosa sino mecanismos, como resortes y fibras.

Como se mencionó arriba, el modo en que discurre Hobbes acerca de la naturaleza humana en la *Primera Parte* del *Leviatán* también podría probar la influencia materialista y mecanicista con que éste elabora su teoría política. En esa *Primera Parte* del *Leviatán*, Hobbes habla de cómo se dan las sensaciones, la imaginación, el lenguaje, el pensamiento y, en suma, el conocimiento, de manera puramente mecánica. Desde que inicia la *Primera Parte*, hay una característica de la teoría política hobbsiana que salta a la vista, a saber, que Hobbes, igual que Maquiavelo, no introduce el alma en su teoría de la naturaleza humana. En toda la *Primera Parte* del *Leviatán*, precisamente aquella parte donde Hobbes examina de manera exhaustiva el tema de la naturaleza humana, no hay ningún apartado dedicado específicamente al alma. Para Hobbes, todo lo que ocurre en el intelecto es de carácter mecánico, es decir, por influencia de los cuerpos externos sobre los órganos propios de cada sensación (Hobbes, 2012, pp. 6-21). A diferencia de la filosofía clásica (Sócrates, Platón y Aristóteles) y la escolástica (Tomás de Aquino, por ejemplo), que hablaba de una participación crucial del alma humana en el desarrollo del conocimiento y las actividades del ser humano tales como el sentir, el imaginar, el hablar, el pensar, el conocer; para Hobbes no hay nada más sino materia, todo es puramente mecánico. Para Hobbes, todo lo que ocurre entre el intelecto y el cuerpo es causa de la conexión que tienen el cerebro con los demás órganos.

Una vez que explica la situación del cuerpo y los sentidos con relación a las actividades básicas del ser humano, Hobbes desarrolla el argumento y pasa a explicar los conceptos de bueno y malo en su teoría. Dado que no hay alma y todo es materia, los conceptos de bueno y malo están relacionados de manera inevitable con las afecciones del cuerpo. Hobbes dice:

“Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él [al hombre] se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo.”

(Hobbes, 2012, p. 42)

Esto quiere decir que, a diferencia de la filosofía predominante (aristotélica y teológica), para Hobbes no existe lo bueno o malo en sí mismo, sino que depende de la persona que juzga los objetos o circunstancias a su alrededor. Es crucial subrayar la importancia de este argumento porque con él se entiende cuál es el mayor bien y el mayor mal para el hombre, según Hobbes. Dado que no hay otra cosa sino materia, y dado que el cuerpo humano no es otra cosa sino un compuesto de mecanismos materiales, Hobbes dirá que:

“[...] la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el finis ultimus (propósitos finales) ni el summum bonum (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. [...] La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior.”

(Hobbes, 2012, p. 79)

En otras palabras, lo que Hobbes quiere decir es que, dada la constitución meramente material del universo, los medios por los que el hombre puede llegar a ser verdaderamente feliz son materiales. El hombre sólo es feliz cuando alcanza el objeto material que complace su naturaleza material. Sin embargo, una vez que el hombre ha alcanzado el objeto de su deseo, dicho objeto se consume, o bien la satisfacción que dicho objeto causa en el hombre se va disipando precisamente porque ya está a la mano del hombre, y éste prevé que necesitará un nuevo objeto con el cual llenar su natural inclinación a desear. Esto explica, según Hobbes, que la verdadera felicidad consiste en la continua satisfacción de los deseos.

Si bien la felicidad es la continuación incesante de las apetencias, ¿cuál sería el mayor mal? Partiendo del hecho de que no hay sino materia, el mayor mal es aquello que afecta precisamente nuestra condición material, corpórea. Podría decirse que el mayor mal es no poder complacer las apetencias que se tienen, pero hay algo peor: la muerte. La muerte es la total aniquilación de nuestra oportunidad de poder disfrutar de los bienes. Especialmente se le teme a la muerte violenta, aquella que es infligida por nuestros semejantes que, en su persecución por complacer sus apetencias, combaten con nosotros, ya sea por querer poseer nuestros bienes o por defender los suyos de nuestras intenciones de poseerlos.

Esto lleva a Hobbes a afirmar lo siguiente:

“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.”

(Hobbes, 2012, p. 105)

Como se ve, aquí Hobbes comienza a delinear ya los fundamentos del Estado. Aquello que es necesario para todo Estado, a saber, la paz, se nutre de tres pasiones básicas que Hobbes ha anunciado: la muerte, las cosas necesarias para la vida confortable y la esperanza de obtenerlas tranquilamente cada quien. Según Hobbes, la paz se consigue precisamente superando su situación contraria, a saber, el Estado de Guerra.

El Estado de Guerra es una situación hipotética que Hobbes propone para explicar la relación entre personas cuando no se ha instituido el Estado o República, o bien, cuando por causa de sedición o guerra externa, el Estado o República ha quedado aniquilado. Para entender mejor qué es el Estado de Guerra, debemos tener en cuenta lo que ha dicho ya Hobbes sobre la naturaleza, con especial atención en lo que ha dicho de la condición humana. Recordemos que, según Hobbes, el universo y todo lo que éste contiene es esencialmente material, mecánico; el hombre, que forma parte del universo, también es puramente materia y sólo se explica a partir de ésta; dado que el hombre es de constitución material, tomará por bueno aquello que complace esencialmente sus apetencias corpóreas y por malo aquello que minimice su goce sensual; mientras no haya nadie que lo contenga, el hombre hará lo posible por complacer sus apetencias de manera incesante, lo que implica que incluso deseará los bienes ajenos, así como la dominación de los demás (en aras de proveerse seguridad a futuro). Precisamente el Estado de Guerra es esta situación donde todos pelean contra todos por los bienes, por el afán de imponerse unos sobre otros y, sobre todo, por conservar la vida.

Es importante remarcar que el Estado de Guerra sólo se explica por esa naturaleza egoísta y calculadora del hombre. Si no fuera porque todos los hombres desean imponerse ante los demás y porque, al mismo tiempo, se agenciarían los bienes de los demás si pudieran hacerlo, no habría estado de Guerra. Esto puede enunciarse de manera inversa, es decir, porque el hombre es de naturaleza eminentemente egoísta y calculadora se desencadena el Estado de Guerra, donde cada quien lucha por conservar sus bienes y su vida. En otros términos, precisamente porque el hombre

es egoísta y calculador por naturaleza, lo natural es el Estado de Guerra, no el Estado Civil. Sólo las tres pasiones básicas mencionadas: el temor a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para la vida confortable y la esperanza de obtener dichas cosas por medio del trabajo pacífico, orillan al hombre a pactar con la intención de acabar dicho Estado de Guerra.

Esta noción hobbsiana de que lo natural es el Estado de Guerra es uno de esos aspectos en los que podemos notar claramente el espíritu moderno de Hobbes. Contrario a la filosofía política clásica, donde se enunciaba que el hombre era un ser político por naturaleza (Aristóteles), para Hobbes no es natural que los hombres formen estados, o dicho en otros términos, para Hobbes el hombre no es un animal político por naturaleza.

Ahora se puede apreciar que este panorama de las cosas tal como nos lo ha planteado le sirve a Hobbes para proponer la constitución del Estado de manera mecánica y sin oposición alguna. Hobbes se sirve de su comprensión de la naturaleza humana como plataforma para justificar la necesidad del Estado sin que el hombre se oponga a la instauración de dicho Estado. En sentido estricto, el hombre no se puede oponer a la creación del Estado porque él mismo lo crea, y lo crea porque lo necesita. La creación del Estado es la única vía por medio de la cual el hombre puede superar el Estado de guerra y las consecuencias de éste (la muerte violenta perpetrada por sus semejantes).

Todo esto representa un giro drástico en la historia del pensamiento político, pues, hasta el momento en que escribe Hobbes, las teorías filosóficas tradicionales concebían la constitución del Estado desde una perspectiva teleológica (por ejemplo, con Aristóteles —*Política*— y su justificación de la *polis* sobre la idea del bien que existe de manera ontológica antes que la *polis* misma). Hobbes ha aplanado el terreno de tal modo que la base de su sistema político: la naturaleza humana y el temor a la muerte violenta, es compatible con la mayoría de los hombres. En otras palabras, Hobbes parte de un comportamiento moral común, el comportamiento egoísta y temeroso, para justificar la instauración del Estado. Mientras que en otros pensadores se partía de la virtud como fundamento del Estado, lo cual devenía en el desarrollo de formas de gobierno muy improbables, “sostenidas en el aire”, Hobbes dirá que es el hombre común, y no el hombre virtuoso, lo que explica cómo y por qué se da el movimiento del Estado de Guerra al Estado Civil, pues para Hobbes, la necesidad de satisfacer las pasiones inherentes a su naturaleza (o por lo menos

inherentes a la mayoría de las personas) hacen que los hombres entren en común acuerdo y cedan su derecho de ejercer la fuerza a un juez mediador, a saber, el Estado.

2.7 EL PODER SOBERANO HOBBSIANO

Una vez discutidos los aspectos importantes de la naturaleza humana en la *Primera Parte* del *Leviatán*, conviene pasar a ver cómo deduce Hobbes la naturaleza del poder soberano.

Hobbes nos dice, en el *Capítulo XVII* del *Leviatán*:

“La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica.”

(Hobbes, 2012, p. 137)

Pero no hay que perder de vista aquello que agrega a continuación, unas líneas más adelante, en el mismo capítulo:

“Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.”

(Hobbes, 2012, p. 137)

Y con todo esto está relacionado lo que dice en el *Capítulo XVIII*:

“[...] cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor.”

(Hobbes, 2012, p. 145)

Estos pasajes son útiles en la medida en que ayudan a aclarar el tipo de Estado que está proponiendo Hobbes, al mismo tiempo que demuestran que tal Estado está justificado en las premisas que previamente nos otorgó con relación a la naturaleza humana. Como se puede ver, lo que Hobbes está planteando es que en el hombre acontece una contradicción que emerge de su naturaleza humana. Por una parte, a los hombres los mueve aquella pasión básica de querer cumplir sus apetencias de manera incesante, y esto los orilla al estado de guerra. Por otro lado, el temor de ser violentados, y más específicamente de ser asesinados, los orilla a buscar un modo de poder satisfacer aquella primera pasión (la de cumplir sus apetencias). Examinado por la razón, esto devela que es necesario un Estado que medie entre todos, con la finalidad de que cada quien pueda conservarse en paz y todos puedan obtener lo que desean por medio del esfuerzo particular. La manera en que este Estado mediará es a través de un uso legítimo de la fuerza. El Estado será el único ente de la comunidad que tendrá permitido contener por la fuerza a todos los integrantes. En esto consiste el *pacto social* que ayuda a transitar del Estado de Guerra al Estado Civil. Mas aun, nadie al interior de la comunidad podrá quejarse de las decisiones y acciones por parte del Estado, menos si dichas decisiones y acciones están encaminadas a conservar el Estado Civil, porque el Estado mismo es creación de los propios hombres, y protestar en contra del Estado, que es efecto de su voluntad, no tendría sentido.

Alguien podría decir que la propuesta de Hobbes es de un “Estado represor”; ante dicho argumento, primero debe tenerse en cuenta que Hobbes jamás dice que el Estado debe usar la violencia de manera continua y arbitraria; lo único que quiere decir es que debe haber un respaldo para que los hombres se persuadan de respetar la ley, y ese respaldo es el temor a la violencia, no la violencia como tal; además, no debería perderse de vista lo previamente acordado en la discusión sobre la naturaleza humana. Debe tenerse presente, pues, que, de acuerdo con Hobbes, no es puramente racional la naturaleza del hombre; no debe olvidarse que aquello que mueve al hombre son las pasiones, no tanto las razones. En la medida en que el hombre se ve movido más por sus pasiones que por la razón, sería ingenuo creer que sólo por medio de argumentos racionales podría contenerse de no meterse con los bienes y posesiones de los demás, así como de contenerse de violentar y someter a los demás según su voluntad. La propuesta de Hobbes es que las pasiones del hombre sólo se pueden contener con un Estado que en verdad tenga los recursos para persuadir a los hombres de no actuar en contra de los demás, y dichos recursos se encuentran en el uso de la fuerza, mejor dicho, en el temor a la fuerza: dado que el hombre es sólo materia, sólo cuerpo, no

hay nada que lo persuada más que el temor a ser afectado en dicho cuerpo, que es su mayor y más querida pertenencia. Esto justifica, pues, un Estado que tenga libertad absoluta de refrenar, aunque sea por la vía de la fuerza. De hecho, cuando Hobbes se refiere a los pactos que descansan en la espada es como si dijera que sólo la fuerza, y especialmente ésta como posible causa de muerte, puede convencer a los hombres de contenerse.

2.8 MORAL Y GOBIERNO EN EL LEVIATÁN

Una vez entendida la genealogía del Estado en la teoría política hobbsiana, es necesario entender la distinción de los valores subjetivos, la moral tradicional y el ejercicio de gobierno. Como veremos a continuación, en este aspecto Hobbes es continuador de un presupuesto de Maquiavelo, aunque no lo dice explícitamente. Así como con Maquiavelo, con Hobbes esta separación es crucial para entender de mejor manera la naturaleza del Estado.

Para Hobbes, moral tradicional y política son cuestiones que deben discutirse por separado, esto lo hace explícito cuando, al discutir en el *Leviatán* sobre las diversas especies de gobierno existentes, afirma que es manifiesto que sólo existen tres formas de gobierno, la monarquía cuando el que gobierna es un hombre, democracia cuando el gobierno es popular y aristocracia cuando el gobierno está en manos de una asamblea, es decir, en una parte de la comunidad (Hobbes, 2012, Capítulo XIX). Y entonces Hobbes agrega:

“Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la tiranía y la oligarquía. Pero estos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía; a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una democracia la llaman anarquía, que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno, ni por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes.”

(Hobbes, 2012, p. 151)

En la anterior afirmación de Hobbes se alcanza a notar el intento por abordar el juicio de las tradicionales formas de gobierno corruptos como aserciones que provienen de la subjetividad.

Para Hobbes, estas formas de gobierno tradicionalmente llamadas “corruptas” o “malas” son inválidas. O para decirlo en menos palabras, podría decirse que, para Hobbes, la moral tradicional es subjetiva y, en ese sentido, inválida para teorizar sobre política. Por todo ello, para Hobbes es necesario separar las valoraciones subjetivas morales de la teoría política, pues la moral puede hacer mal interpretar las formas de gobierno. Más importante aún: no sólo la teoría política debe dejar de lado las afirmaciones subjetivas y morales, el Estado debe hacerlo si no quiere ser llevado a su ruina.

Si, entonces, el Estado debe despreocuparse de las valoraciones subjetivas y morales con las que los hombres lo designen, ya porque algunos le dirán, por ejemplo, tiranía a un gobierno monocrático, y otros, por su parte, le dirán monarquía, ¿qué es lo que debe interesar al Estado? El hombre de Estado debe aprender a distinguir la moral tradicional con la que los hombres juzgan y las acciones con las que puede unir al pueblo y preservar la existencia del Estado. Con Hobbes el Estado acepta la responsabilidad del monopolio de la fuerza, aunque esto pudiera costarle el título de “gobierno opresor”, o incluso de “tiranía”. La moral tradicional, la moral con la que los hombres comunes guían sus vidas y juzgan las acciones de los demás, muy probablemente tomará con disgusto la coacción a través de la fuerza de parte del Estado. Pero esto, la manera en que los hombres tomen las acciones políticas del Estado, debe ser irrelevante para el ejercicio del poder. Quizá Hobbes nos diría que, en última instancia, como quiera que sea la manera en que el Estado se sirva de la fuerza para asegurar la continuación del pacto social, ya sea alineado a las leyes o fuera de ellas y de manera “abusiva” (si es que podemos hablar de algo tal como “abuso de poder” en una concepción del Estado de por sí absolutista, como es el caso en la teoría hobbsiana), muy probablemente el hombre, desde su percepción y valoración subjetivas, tenderá a llamarle gobierno tiránico.

2.9 OBSERVACIONES FINALES SOBRE HOBBS Y MAQUIAVELO

Como puede notarse, en los aspectos quizá más relevantes Maquiavelo y Hobbes concuerdan. Una vez identificadas las nociones y objetivos compartidos, tanto en Maquiavelo como en Hobbes, con respecto al ejercicio del poder político y las bases del mismo, podemos llegar a ciertas conclusiones acerca del pensamiento político moderno. Una de ellas es, como he mencionado a lo largo de esta investigación, que la moral tradicional, o por lo menos el modo en

que el cristianismo entendía la moral, es incompatible con el ejercicio del gobierno, o para ser más precisos, que la moral del gobernante es incompatible con la moral tradicional cristiana. Pero esto no significa que Hobbes busca la aniquilación de la moral cristiana. Como mencioné arriba, de los tres objetivos esenciales del Leviatán, el tercero era formular qué es un Estado cristiano. Por su biografía, sabemos que Hobbes vivió en medio de una cruenta serie de guerras religiosas, así que podemos creer, sin mucho temor a equivocarnos, que estaba en desacuerdo en el modo en que los estados cristianos se gobernaban, por lo que debemos leer ese “qué es” un Estado cristiano como un “cómo debe ser”. Así, Hobbes no se presenta como un ortodoxo que quiere desentenderse de o aniquilar a la moral cristiana, sino que propone un entendimiento alternativo para los gobernantes (o mejor, del monarca) de dicha moral.

No obstante, no se puede dejar de lado que, dada esta separación entre la moral tradicional y la moral del ejercicio del poder político, la reflexión filosófica política pierde una de sus más preciadas brújulas para examinar un gobierno. Esto tiene que ver con el argumento hobbsiano con respecto a las formas de gobierno. Hobbes dice que no existen más que tres formas de gobierno, puesto que las otras tres formas, las tradicionalmente consideradas como corruptas, en realidad son las mismas que aquellas, las rectas, sólo que evaluadas a través de la pasión subjetiva. No podría decirse, en el caso de Hobbes, que existe algo tal como la tiranía, sino que lo que hay es una monarquía que desagrada. En el caso de Maquiavelo podría decirse que incluso lo que es considerado tradicionalmente como tiranía en realidad es un gobierno efectivo, un gobierno que ha sabido preservar la unión y el poder, lo que es lo mismo que decir que ese gobierno “tiránico” ha sido un buen gobierno, sólo que mal juzgado por la tradición.

Estos argumentos aparentemente en favor de la tiranía, o que no distinguen entre una tiranía y un gobierno monocrático recto, parten del supuesto de que todo aquel que juzga una forma de gobierno juzga desde la pasión subjetiva y no desde la razón. Sin embargo, este supuesto es discutible, pues el hecho de que alguien juzgue a un gobierno como tiránico no necesariamente es un juicio subjetivo. Sólo porque alguien juzgue desde sus pasiones subjetivas no significa que no hay elementos específicos para identificar una tiranía. Pero Hobbes diría, como lo ha explicado de manera clara Luis Salazar, que hablar de una tiranía en el Estado hobbsiano es imposible, dado que, en el pacto social del que habla Hobbes, el Estado es el artífice creado por el hombre, es su propia creación, es su voluntad personificada (cfr. Hobbes, 2012, p. 141). Decir que el Estado

hobbsiano podría ser tiránico es lo mismo que decir que los hombres, por su voluntad, pueden y quieren crear una tiranía para que los gobierne, lo cual es absurdo.

Como puede notarse, el argumento de la imposibilidad de la tiranía en el Estado hobbsiano es circular, por decirlo de algún modo. Esta circularidad se debe, ante todo, a la racionalidad de dicho Estado. No podríamos hablar de un Estado tiránico en la doctrina hobbsiana porque el Estado hobbsiano es una creación racional, y va contra la razón que los hombres decidan crear una tiranía que los gobierne. Esa misma característica de ser un Estado puramente racional nos imposibilita a juzgarlo como corrupto, porque no existe ni ha existido, en los hechos, un estado tal como el Estado hobbsiano. Sin embargo, esto carece de importancia si tomamos en cuenta que lo relevante de estas reflexiones de Hobbes es el precedente que marcó con respecto al pensamiento político. Aunque nunca haya existido un Estado tal como el Estado hobbsiano, la reflexión sobre la distinción entre moral tradicional y moral política es irreversible, no puede eludirse, en lo consecuente, si se quiere hablar de política.

No obstante, me parece que con todo lo dicho se puede decir que, aunque Hobbes es nuestro más cercano teórico político en subrayar la necesidad de distinguir la moral tradicional de la moral política, no se puede pasar por alto que Maquiavelo fue el precedente de esta distinción, si no es que, en sentido estricto, fue el inaugurador de esta distinción, pues en cierto sentido él es el primer pensador en ensayar dicha separación. Hobbes otorga fundamentos lógicos a la cuestión de la distinción entre moral popular y política, pero Maquiavelo elucida por primera vez el problema de la relación moral-política. Si bien con Hobbes podemos resolver la discusión, como lo hicimos antes, diciendo que, después de todo, el Estado hobbsiano es una construcción racional, con Maquiavelo las cosas son más difíciles porque él habla desde la historia, desde las pruebas dadas, de las cosas que sí sucedieron. Esto podría sugerir, como mínimo, que Maquiavelo, en *El Príncipe*, separa la moral de la política sin resolver el problema de la tiranía. O para decirlo de otro modo, el hecho de percatarnos de que Maquiavelo no les dice tiranos a los tiranos, a los históricamente considerados tiranos, no significa que estos no hayan sido tiranos. Podríamos sugerir, como mínimo, que, contrario a lo que dice Maquiavelo, esos tiranos (para él príncipes) pudieron preservarse en el poder y sostener su reinado largo tiempo y con más estabilidad que ciertos “monarcas rectos”, pero, de nuevo, esto no los haría menos tiránicos.

La cuestión es difícil de resolver atendiendo únicamente al *Príncipe* porque, como mencioné hace poco, Maquiavelo trata el tema con muchísimas reservas; el primer problema es que en *El Príncipe* el tema central es, precisamente, la ascensión al principado, es decir, a un gobierno centralizado en una sola persona, lo que, como ya aprendimos con Hobbes, fácilmente puede ser juzgado erróneamente como tiranía. Además, Maquiavelo no usa los términos “tiranía” o “tirano” a lo largo de su reflexión en *El Príncipe*. Maquiavelo les aplica un giro interpretativo a las figuras históricas consideradas tiránicas, por lo que se vuelve excesivamente difícil entender qué es la tiranía en su pensamiento. No es claro, pues, saber qué pensó Maquiavelo con respecto al tema de la tiranía atendiendo nada más a su obra *El Príncipe*. Para un estudio más detallado del tema de la tiranía en Maquiavelo, será necesario acudir a aquella obra donde habló con mayor abundancia de aquella forma de gobierno que en *El Príncipe* dejó de lado, a saber, la república. Esa obra son los *Discursos de Tito Livio*.

CAPÍTULO 3 - QUENTIN SKINNER, HARVEY MANSFIELD Y LOS DISCURSOS DE TITO LIVIO

3.1 LOS DISCURSOS SEGÚN QUENTIN SKINNER

A diferencia de *El Príncipe*, del que podría decirse que el tema fundamental a lo largo de toda la reflexión es el modo en que un príncipe del todo nuevo puede fundar un Estado del todo nuevo, así como la manera en que el príncipe debe conducirse para conservar dicho Estado, la primera impresión indica que el hilo conductor de los *Discursos* es el de la libertad en un Estado republicano. Desde la perspectiva de Skinner, el modo en que un Estado puede conservarse libre es el tema capital sobre el que reflexiona Maquiavelo en los *Discursos*; es el ideal de la libertad el que Maquiavelo discutirá ahora incluso en confrontación con los dictados de la moral convencional (Skinner, 2013, p. 173). Podemos encontrar prueba de esta afirmación en varios lugares de los *Discursos*, por ejemplo, cuando Maquiavelo dice, en el Capítulo 5 del Libro I:

“Los que organizan prudentemente una república, consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el vivir libre.”

(Maquiavelo, 2012, p. 43)

Así como en el Capítulo 49 del Libro I, donde dice:

“Lo difícil que resulta, al ordenar una república, proveerla de todas aquellas leyes que la mantengan libre, lo demuestra bastante bien el proceso de la república romana, en la que a pesar de que se instituyeron muchas leyes [...], siempre, en la administración de la ciudad, se descubrían nuevas necesidades [para mantener a la república en libertad] y era preciso crear nuevos ordenamientos, como sucedió en la creación de los censores, que fue una de tantas disposiciones que ayudaron a mantener libre a Roma en el tiempo en que vivió civilmente.”

(Maquiavelo, 2012, p. 154)

Si bien el tema de la libertad es el tema capital de la reflexión en los *Discursos*, ¿qué está entendiendo Maquiavelo por “libertad”? Según Skinner, Maquiavelo adopta la misma perspectiva que los humanistas florentinos anteriores a él con relación al concepto de libertad, a saber, la independencia de toda agresión y tiranía exteriores, por eso equipara el momento en que los florentinos obtuvieron su libertad con el momento en que fueron capaces de arrebatar el poder

judicial de manos de extranjeros y lo restituyeron al propio pueblo en manos de sus propios ciudadanos (cfr, Skinner, 2013, p. 174).

La idea que Maquiavelo tiene en mente acerca de la libertad aquí en los *Discursos* es peculiar y parece que, en cierta medida, entra en conflicto con las reflexiones de *El Príncipe*. En *El Príncipe* nunca encontramos ninguna sugerencia acerca de que un pueblo gobernado por un príncipe no fuera libre. En cambio, tal parece que aquí en los *Discursos* el concepto de libertad debe entenderse en relación con la noción del gobierno republicano, es decir, en el poder en manos del pueblo, en el poder de un pueblo para poder gobernarse por sí mismo. La impresión inmediata cuando uno se aproxima a los *Discursos* indica que Maquiavelo entiende aquí la libertad siempre como libertad libre de la injerencia de fuerzas de una minoría o incluso de un príncipe. Esta afirmación se sustenta específicamente en el Capítulo 16 del Libro I, el cual está dedicado a la distinción entre un pueblo que ha vivido acostumbrado a vivir gobernado por un príncipe y un pueblo que ha llegado a ser libre. Desde el título mismo del Capítulo (“*Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por casualidad llega a ser libre, difícilmente mantiene la libertad*”) parece que Maquiavelo considera que un pueblo gobernado por un príncipe no es un pueblo libre. Incluso se puede decir que Maquiavelo considera, aquí en los *Discursos*, que un pueblo gobernado por un príncipe es un gobierno esclavizado, pues parece que equipara (al menos aquí en el Capítulo 16-Libro I) el gobierno principesco con la tiranía. Al principio del mencionado Capítulo, Maquiavelo habla de cómo conquistó Roma su libertad al liberarse del principado de los Tarquinos, y unas líneas adelante afirma que un Estado (entiéndase un pueblo) que llega a ser libre adquirirá como enemigos a todos aquellos que se beneficiaban del derrocado Estado tiránico (cfr. Maquiavelo, 2012, p. 82). Quizá no es una exageración decir que, en este mencionado Capítulo, Maquiavelo utiliza de manera sinonímica las palabras “principado” y “tiranía”. Por ahora no es necesario entretenernos en profundizar en esta aparente sinonimia de parte de Maquiavelo. Más adelante, cuando pasemos a la revisión de este mismo capítulo desde la perspectiva de Harvey Mansfield se discutirá esto con más detalle. Por ahora regresemos a la discusión sobre el concepto de libertad.

Decíamos, pues, que aquí en los *Discursos*, Maquiavelo entiende la libertad como libertad del pueblo, y ésta siempre en relación con un tipo de gobierno republicano. Puede decirse, pues, que Maquiavelo entiende, aquí en los *Discursos*, que el mejor régimen es el régimen republicano.

Esto nos lleva especificar cómo entiende Maquiavelo el buen gobierno republicano. Es necesaria esta aclaración debido a que podría pensarse sin más que, en la medida en que apoya el gobierno por parte del pueblo, Maquiavelo es un demócrata, y ese no es el caso. Lo que Maquiavelo entiende por un buen gobierno republicano es, en palabras de Skinner, un tipo de *gobierno mixto* (Skinner, 2013, p. 175). Esto se puede notar en el argumento de Maquiavelo del Capítulo 2, Libro I, donde dice:

“Añado, además, que todas esas formas [principado y tiranía; aristocracia y oligarquía; democracia y anarquía] son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular.”

(Maquiavelo, 2012, p. 38).

Con todo y esta marcada inclinación de Maquiavelo por el gobierno republicano, no podemos eludir la discusión de cuál es su postura, aquí en los *Discursos*, con respecto al gobierno principesco. La actitud de Maquiavelo con relación al gobierno principesco aquí en los *Discursos* es ambigua, una prueba de ello la encontramos específicamente en sus afirmaciones del Capítulo 17 del Libro I, donde dice:

“Y se puede llegar a esta conclusión: cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes, que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse, es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes, y tan pronto como él muere, se vuelve a los malos hábitos pasados, como sucedió en Tebas, que gracias a la virtud de Epaminondas, mientras él vivió pudo ser república e imperio, pero cuando murió volvió a su habitual desorden.”

(Maquiavelo, 2012, p. 87)

Este pasaje, y en general todo el Capítulo 17 del Libro I, se puede interpretar, basándonos en la lectura de Skinner, como el hecho de que Maquiavelo sugiere de soslayo que, al comienzo de su vida, un Estado generalmente necesita de la virtud de un solo hombre para poder ordenarse, especialmente cuando el Estado que se quiere formar está constituido por un pueblo que carece de

virtud. Otra manera de decirlo es que los estados corrompidos requieren la virtud de un solo hombre (un príncipe) que los reordene. Pero hay una aclaración que considero necesaria antes de abandonar este pasaje: parece que Maquiavelo retoma el tema del gobierno de un solo hombre (un príncipe) precisamente para intentar probar que ni toda la virtud de éste es suficiente para insuflar en un pueblo corrompido la virtud necesaria para sostenerse aún después de que él falte. Los ejemplos que Maquiavelo da, en el mismo Capítulo 17 del Libro 1, sobre los Tarquinos, César, Cayo Calígula y Nerón, son elocuentes con respecto a la actitud que Maquiavelo tiene hacia el principado aquí en los *Discursos*. Dice Maquiavelo que, muertos los Tarquinos, el pueblo de Roma pudo rápidamente alcanzar y mantener la libertad, pero, en cambio, cuando murieron César, Cayo Calígula, Nerón, extinta, pues, toda la estirpe de los césares, Roma ya no pudo no sólo no mantener, sino ni siquiera alcanzar de nuevo la libertad (cfr. Maquiavelo, 2012, p. 86). Que en un mismo Estado (Roma) hayan pasado dos fenómenos distintos con relación al mismo evento (la supresión del principado) se debe a que el pueblo de Roma todavía no estaba tan corrompido cuando pudieron sacudirse el principado de los Tarquinos, mientras que el grado de corrupción ya era mayúsculo en sus últimos tiempos, en la época de los césares (Maquiavelo, 2012, p. 86). Esto quiere decir, pues, que, contrario a lo que uno podría pensar al leer este capítulo, a saber, que un pueblo falto de virtud necesita a un príncipe que lo reordene, se trata más bien de que a un pueblo sin virtud le es inútil el gobierno de un príncipe, aunque este sea muy virtuoso.

Lo anterior podríamos decirlo también de este modo: a un pueblo que no está muy corrompido, el advenimiento de un príncipe virtuoso le ayudará a sostenerse en un Estado de continua libertad (como en el caso de Licurgo en Esparta); para un pueblo que está muy corrompido, la instauración de un principado (por muy virtuoso que éste sea) es inútil.

Hasta aquí Maquiavelo ha considerado explícitamente dos combinaciones posibles: príncipe virtuoso + pueblo muy corrompido y príncipe virtuoso + pueblo no corrompido (o poco corrompido), pero es perfectamente posible imaginarnos otras combinaciones, especialmente aquellas donde el príncipe carezca de virtud. Es importante cuestionarse cuáles son los efectos del advenimiento de un príncipe no virtuoso ante un pueblo que aún no está corrompido (o lo está muy poco). Maquiavelo no lo dice explícitamente, pero quizá estaba pensando en una combinación como ésta cuando habla de la instauración de la tiranía de los Tarquinos en Roma. La tiranía de los Tarquinos podría ser, pues, un “principado no virtuoso”. Podría decirse que cuando se intenta

instaurar un principado no virtuoso ante un pueblo no corrompido, el pueblo buscará la libertad (precisamente como en el caso de Roma ante los Tarquinos). Pero es importante no pasar por alto la otra combinación que Maquiavelo no discute, a saber, la del advenimiento de un principado no virtuoso ante un pueblo corrompido. ¿Será esta combinación específica la que podríamos considerar una tiranía? Sin embargo, para discutir esta combinación me parece necesario aclarar primero qué está entendiendo Maquiavelo por vicio y virtud aquí en los *Discursos*, pues no tenemos fundamentos para afirmar que está pensando lo mismo con relación a este tema que lo que estaba pensando en *El Príncipe*. Sólo teniendo ciertas luces sobre estos conceptos (vicio y virtud) en el marco de la reflexión de los *Discursos* podemos entender el enfoque de Maquiavelo con respecto al tema del principado y el modo en que éste repercute en el gobierno republicano.

Según la lectura de Skinner, el análisis de Maquiavelo de la virtud en los *Discursos* es distinto al que realizó en *El Príncipe* en la medida en que en ésta obra (en *El Príncipe*) se concentró específicamente en exponer cuál es la virtud del propio príncipe, mientras que acá en los *Discursos* se interesa no sólo en la virtud del príncipe o de los individuos en particular, sino que le interesa también hablar de la virtud del pueblo en general, y prueba de ellos la podemos encontrar en la aseveración que hace en el Prefacio del Libro I, donde dice que los hombres que han poseído la suprema virtud han sido aquellos que se han tomado la molestia de servir a su país (cfr. Skinner, 2013, p. 189). Asimismo, según Skinner, podemos encontrar cierta compatibilidad entre las opiniones de Maquiavelo y sus contemporáneos acerca del significado de virtud. Los teóricos de la libertad republicana, como Rinuccini y Guicciardini, estaban de acuerdo con Maquiavelo en que la virtud es la cualidad que capacita a un pueblo libre para mantener su libertad y aumentar la grandeza de la comunidad (Skinner, 2013, p. 192).

Teniendo en mente esta idea de la virtud, Maquiavelo desarrolla en los *Discursos* una fuerte crítica contra el cristianismo en la medida en que éste es la causa (según el florentino) de que la virtud desaparezca, y en ese sentido, de que la libertad republicana sea aniquilada. Esta crítica emana de un hecho que, a diferencia de sus contemporáneos defensores de la libertad republicana, Maquiavelo sí alcanzó a ver. Como se mencionó líneas arriba, los contemporáneos defensores del republicanismo estaban de acuerdo con Maquiavelo en que la virtud significaba todo aquello que beneficiara la libertad y engrandecimiento del Estado republicano. Sin embargo, no notaban que esa noción de virtud entra en directo conflicto con la idea de virtud del cristianismo (Skinner, 2013,

p. 197). El núcleo de la crítica de Maquiavelo al cristianismo intenta hacer notar que la idea de virtud en general del cristianismo, basada en las virtudes como la bondad, la sinceridad y el mantenimiento de la justicia, siempre, o muy a menudo, será incompatible con la búsqueda del bien general de la comunidad (cfr., Skinner, 2013, p. 198).

Esta crítica de Maquiavelo la podemos notar con cierta claridad en el Capítulo 26 del Libro I de los *Discursos*, donde dice que:

“Cuando alguien llega a ser príncipe de una ciudad o de un Estado, sobre todo si sus cimientos son débiles y no se inclina a la vida civil, ni por el camino de la monarquía ni por el de la república, el mejor medio que podrá emplear para mantener su principado es que, siendo él un príncipe nuevo, lo organice todo de nuevo en aquel Estado, por ejemplo, instituyendo en la ciudad nuevas formas de gobierno con nuevos nombres y autoridades con nuevos hombres, haciendo a los ricos pobres y a los pobres ricos [...], edificando, además, nuevas ciudades y destruyendo las edificadas [...], en resumen, no dejando ninguna cosa intacta en aquella provincia, de modo que no haya cargo, ni orden, ni estado, ni riqueza cuyo poseedor no la reconozca como proveniente del príncipe [...]. Estos son procedimientos muy crueles, y enemigos de toda vida no solamente cristiana, sino humana, y cualquier hombre debe evitar emplearlos, queriendo antes vivir como un particular que como un rey, si es a costa de tanta ruina para los hombres; sin embargo, el que al principio no ha querido tomar el buen camino, si quiere mantenerse conviene que utilice estos males.”

(Maquiavelo, 2012, pp. 104-105).

Como podemos verlo en este capítulo, según Skinner, básicamente lo que Maquiavelo quiere decir es que las acciones del gobernante siempre serán antagónicas a la vida cristiana. Si uno quiere vivir según la vida cristiana, mejor que ni abandone su vida como particular, como ciudadano común y corriente, en cuya situación no habrá necesidad de practicar ese tipo de crueldades mencionadas en el anterior pasaje. Sin embargo, el que ya decidió enrolarse en el gobierno del Estado, necesariamente tendrá que practicar estas crueldades, en otras palabras, tendrá que comportarse de modo antagónico al que indica la vida cristiana.

Si no olvidamos lo que discutíamos líneas arriba, a saber, que la virtud más alta es aquella que contribuye a la libertad y grandeza del Estado, y si estamos conscientes de que para Maquiavelo el valor más alto es el de mantener la libertad y seguridad de la república, entonces se aclara por qué es imposible querer aplicar la escala cristiana de valores y, al mismo tiempo, intentar practicar los valores que requiere el gobierno del Estado para mantener segura y libre a la república. En otras

palabras: no se puede ejercer la virtud cristiana y la virtud política al mismo tiempo, es necesario decidirse por una (el hombre enrolado en el gobierno no tiene opción).

El pasaje arriba citado, del Capítulo 26 del Libro I, deja bien clara la necesidad de esta postura anticristiana con respecto a quienes deciden enrolarse en el gobierno del Estado a la manera en la que se enrola un príncipe. Otro modo de decir esto es que el mencionado Capítulo es una recomendación para los príncipes o aspirantes a príncipes de que tomen distancia con respecto a los valores cristianos, pues, aunque la visión ortodoxa no se percate de ello, la virtud política por excelencia es incompatible con las virtudes según el cristianismo.

Hasta este momento de la reflexión, esta argumentación de Maquiavelo con respecto al cristianismo, esta crítica al cristianismo, no implica ninguna promoción del secularismo. Maquiavelo no está diciendo que es malo practicar el cristianismo en general, dice que el hombre de gobierno debe abstenerse de practicar los valores cristianos, y nada más. Podríamos decir, pues, que el cristianismo es una especie de vicio político para el príncipe, en la medida en que afecta directamente sus intereses más altos, a saber, la libertad y grandeza del Estado, pero no ha dicho, hasta donde hemos revisado, que sea del todo malo para los no-príncipes (el hombre común y corriente) que no practiquen los valores de la cristiandad.

Sin embargo, Maquiavelo disipa toda duda y continúa su crítica al cristianismo señalando que, en cuanto vicio político, el cristianismo no sólo afecta la conducta de los príncipes. Decíamos atrás que una de las características que distinguen a *El Príncipe* de los *Discursos* es que ésta última obra abarca también el papel que juega el pueblo en el gobierno republicano. Con esto en mente, Maquiavelo critica al cristianismo en cuanto educación política fallida, por decirlo de algún modo. Otra manera de decir esto es que para Maquiavelo el cristianismo también es nocivo para el pueblo, para el hombre en general. Esto se ve con cierta claridad en el Capítulo 2 del Libro II, donde afirma:

“Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época [antigua] los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia de nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos [...]. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas

humanas, mientras que la otra [la religión antigua] lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres [...]. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefieren soportar sus opresiones que vengarse de ellas.”

(Maquiavelo, 2012, pp. 198-199)

Para comprender más claramente el citado pasaje, es necesario imaginarnos la situación de Maquiavelo, específicamente las circunstancias históricas que determinaban la educación. Contrario a nosotros, el mundo occidental moderno, donde vivimos en sociedades declaradamente laicas, en las que hemos separado la participación de la religión en la educación oficial, en los tiempos de Maquiavelo, el final del siglo XV y comienzos del XVI, en Europa el cristianismo tenía el monopolio de la educación. Los hombres se educaban según como la iglesia lo mandara. Esta educación no sólo implicaba los conocimientos de las ciencias físicas y de la naturaleza, también alcanzaba el aspecto moral. Precisamente es contra esa moral cristiana contra la que Maquiavelo se declaró enemigo, en la medida en que dicha moral hizo que los hombres carecieran de las características necesarias para la conservación y grandeza del Estado. El anticristianismo de los *Discursos* está basado en el descubrimiento por parte de Maquiavelo de que los valores con que el cristianismo pretende educar a los hombres hacen imposible que deseen su libertad, como el pasaje citado lo muestra.

Este mencionado pasaje es una prueba más de que la virtud en los *Discursos* es idéntica a la capacidad del pueblo para luchar por su libertad, conservarla y engrandecer su Estado. La peculiaridad de este pasaje es subrayar la medida en que esta virtud no es necesaria sólo para el príncipe, sino también para el pueblo en general.

Además de lo anterior, dicho pasaje también arroja luz sobre un asunto que es fundamental para la presente investigación, a saber, la tiranía. Como se puede notar, quizá Maquiavelo estaba pensando que la tiranía es posible gracias al vicio político en el que estaban sumidos los Estados (especialmente Florencia). Con esto recupero la discusión que quedó pendiente, a saber, la del advenimiento de un príncipe no virtuoso ante un pueblo corrompido⁸. Podría decirse, pues, que Maquiavelo consideraba que las tiranías son posibles en la medida en que un príncipe al que no le

⁸ Ver p. 45 de este trabajo.

interesa el engrandecimiento del estado, sino sólo su provecho y engrandecimiento particular, alcanza el poder de un Estado constituido por un pueblo servil, que no está dispuesto a luchar por su libertad. Esto también podría decirse como que el cristianismo, o más específicamente, los valores del cristianismo, hacen posible la tiranía, o al menos esto es lo que se extrae basándonos en la lectura de Skinner de los *Discursos*. La tiranía es, pues, la suma de un príncipe corrupto y un pueblo vicioso, es decir, un pueblo cristiano.

Con todo, considero que, para una lectura más detallada del tema de la tiranía en los *Discursos*, conviene acudir a Harvey Mansfield. Los comentarios de Quentin Skinner son útiles en la medida en que ofrecen un panorama general suficiente claro de los *Discursos*, nos ofrecen cierta claridad con respecto a la postura de Maquiavelo ante conceptos clave del texto, como son el de la libertad, el pueblo, el vicio y la virtud republicanas. Una vez preparados con esta “propedéutica” de Skinner, Mansfield nos ayuda a entender con mayor suficiencia el tema central de esta investigación, a saber, el tema de la tiranía.

3.2 LOS DISCURSOS SEGÚN HARVEY MANSFIELD

A diferencia de Quentin Skinner, los comentarios de Harvey Mansfield a los *Discursos* son mucho más meticulosos. Esto se explica por el hecho de que el texto de Skinner no es precisamente una investigación específica sobre los *Discursos* de Maquiavelo; es, más bien, un estudio de la historia del pensamiento político moderno en general, estudio en el cual Skinner no podía dejar de mencionar a Maquiavelo y la relevancia de éste en la historia de la teoría política. El texto de Mansfield⁹ sí es un estudio específico de Maquiavelo, particularmente de los *Discursos* que éste escribió en torno a las reflexiones de Tito Livio sobre el estado romano. La lectura de Mansfield de los *Discursos* es minuciosa en tal grado que nos permite percatarnos de ciertas ideas de Maquiavelo que no son evidentes pero que están allí, al interior de los *Discursos*, y que sólo se revelan en la medida en que el lector es capaz de “leer entre líneas”, por decirlo de algún modo.

Las indicaciones que Mansfield proporciona para leer los *Discursos* son especialmente reveladores con relación al tema que me ocupa en el presente escrito, a saber, el tema de la tiranía.

⁹ MANSFIELD, Harvey; *Maquiavelo y los principios de la política moderna: un estudio de los Discursos sobre Tito Livio*; Fondo de Cultura Económica, Madrid; 1983.

Según los comentarios de Mansfield, Maquiavelo expresa su postura sobre la tiranía y habla en torno a ella en especial en los capítulos 25, 26 y 27 del *Libro Primero* de los *Discursos*; sin embargo, no deja de hacer indicaciones sobre el tema en otros capítulos. Es importante saber qué es lo que dice Maquiavelo en esos otros capítulos porque sólo de ese modo puede entenderse cabalmente su postura ante la tiranía.

Los capítulos y pasajes en los que Maquiavelo hace referencia a la tiranía son numerosos. En cierto sentido, la mayoría de los pasajes tienen una relación, directa o indirecta, con el tema de la tiranía. Si bien en unos capítulos es más específico sobre el tema que en otros, uno de los capítulos más importantes con relación a este tema es, según los comentarios de Mansfield, precisamente el Capítulo 16 del Libro Primero. Con las indicaciones previas de Quentin Skinner, ya se había visto que en ese capítulo Maquiavelo trata el tema de la libertad (recordemos que el título de ese capítulo es “*Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por casualidad llega a ser libre, difícilmente mantiene la libertad*”). Se había mencionado¹⁰ que en dicho capítulo hay una especie de sinonimia entre la palabra “principado” y “tiranía”. Con la lectura de Mansfield se revela que en realidad hay algo más que una vaga sinonimia. Es necesario repasar el capítulo en cuestión, aunque sea brevemente, para poder ver esto mejor.

En la primera mitad del Capítulo 16, Maquiavelo se avoca a hablar de las dificultades que enfrenta un pueblo, acostumbrado a vivir bajo el gobierno de otros, una vez que consigue la libertad. Para explicar mejor el tema, Maquiavelo ocupa la analogía del pueblo con un animal que, aunque de naturaleza feroz y silvestre, no sabe cómo vivir cuando consigue la libertad porque siempre ha vivido encadenado. Como ya se había mencionado¹¹, otra dificultad con la que se topa un estado (hay que ser atentos en un hecho que señala Mansfield: Maquiavelo ya no usa la palabra “pueblo” que sí había usado en el título del capítulo en cuestión) que adquiere la libertad es que ve surgir a su alrededor enemigos y no amigos. Maquiavelo dice que “todos los que se beneficiaban del estado tiránico” querrán traer de vuelta dicho gobierno (Maquiavelo, 2012, p. 82). Es por esta razón, continúa Maquiavelo, que lo recomendable es “matar a los hijos de Bruto”¹² (Maquiavelo, 2012, p. 83).

¹⁰ Ver p.42.

¹¹ *Ídem*

¹² Maquiavelo rememora el caso de los hijos de Bruto a la mitad del capítulo en turno. Basándose en la historia, Maquiavelo dice que los hijos de Bruto conspiraron contra la patria no porque alguien los haya instigado a ello, sino

Después de explicar cómo fue la situación entre el estado romano y los hijos de Bruto, Maquiavelo ahora dice:

“El que se hace cargo del gobierno de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del orden nuevo, constituirá un estado de muy corta vida”.

(Maquiavelo, 2012, p. 83.)

Y a continuación concluye el argumento diciendo:

“Ciertamente, me parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga, porque el que tiene como enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemiga a la colectividad, no puede asegurarse, y cuanto más crueldad usa, tanto más débil se vuelve el principado”.

(Maquiavelo, 2012, p. 83)

En este capítulo, Maquiavelo comenzó hablando de las dificultades que enfrenta un pueblo, acostumbrado a la servidumbre, cuando consigue la libertad; a continuación menciona una de las dificultades más relevantes que enfrenta un pueblo liberado, a saber, que le harán enemistad aquellos que antes se beneficiaban de la opresión del pueblo; después propone el remedio para esta dificultad, es decir, “matar a los hijos de Bruto” (en otras palabras: asesinar a todo aquel que era amigo del anterior régimen y pueda causar contratiempos ahora) y a continuación termina la idea diciendo que lo mejor que puede hacer el príncipe es ser amigo de la multitud (es decir, del pueblo) y enemigo de los pocos (la nobleza).

Si se presta atención, Maquiavelo cambia el objeto central de la reflexión, comienza hablando de las dificultades del pueblo liberado, y poco adelante ya está hablando de lo que debe hacer un príncipe para poder gobernar un orden nuevo. El cambio es sutil, de hecho es casi imperceptible. La figura del gobernante unipersonal se introdujo a la discusión, de manera subrepticia, cuando Maquiavelo menciona “al que se hace cargo de una multitud, en régimen de libertad o de principado”. Maquiavelo es ambiguo, no llama “príncipe” o “cónsul” a este

que ellos mismos, al no poder conducirse con desenfreno en el gobierno de los cónsules (es decir, en el gobierno republicano), sentían que la libertad del pueblo era idéntica a su propia esclavitud (de ellos, de los hijos de bruto). Con esta pequeña remembranza, Maquiavelo ha fundamentado su argumento anterior, a saber, que un estado, cuando adquiere la libertad, se ganará como enemigos a aquellos que antes se beneficiaban del principado.

gobernante, lo llama, en abstracto, “el que se hace cargo de la multitud”. ¿Cómo podríamos llamar a un gobernante que le toca “hacerse cargo de una multitud” en un estado que acaba de liberarse, independientemente de si dicho estado liberado decide organizarse como república o principado? No podríamos llamarle cónsul, ni otorgarle ninguna otra categoría propia del gobierno republicano, porque Maquiavelo está hablando de una sola persona, de alguien “a quien le toca hacerse cargo de la multitud”; tampoco podríamos llamarle príncipe porque esa es la categoría con la que nombramos a un gobernante “legítimo”, y en un estado que ha adquirido la libertad, es decir, que se ha sacudido el gobierno de otro, nadie puede ser, en sentido estricto, gobernante “legítimo”. Debe concluirse que aquel a quien le toque “hacerse cargo de una multitud” una vez que ésta ha adquirido la libertad, es un “tirano”, en el sentido en el que no es el gobernante legítimo de dicho estado.

Se puede suponer que Maquiavelo sabía que debía resolver ese problema, es decir, sabía que no podía simplemente hablar de “el tirano que adquiere un estado liberado”. El problema no es meramente semántico. No se trata simplemente de aversión a la palabra “tirano”, se trata de cómo legitimar a un gobernante que es, en sentido estricto, ilegítimo. Maquiavelo comienza a resolver este problema en el pasaje subsecuente, a saber, en el que recomienda ser amigo de la multitud antes que de los pocos. En dicho pasaje, Maquiavelo ya no habla en abstracto de “el que se hace gobernante de la multitud”, le llama ya “príncipe”, es decir, utiliza la palabra con la que se nombra al gobernante legítimo. Si combinamos la anterior recomendación, la de “matar a los hijos de Bruto”, con ésta nueva recomendación de este pasaje subsecuente (la de preferir ser amigo de la multitud antes que de los pocos), se obtiene una nueva conclusión: aquel que se hace con el gobierno de un estado liberado debe eliminar a la nobleza, o por lo menos a aquellos que se beneficiaban del gobierno anterior; y en la medida en que elimina a los que se beneficiaban de la tiranía anterior, se hace amigo de los que no se beneficiaban con ella, es decir, la multitud, y este hecho, a saber, el de hacerse amigo de la multitud, es el que le ayudará a legitimarse. El hecho de que Maquiavelo use ahora la palabra “príncipe” para referirse a aquel que, como se vio, en sentido estricto es un tirano, es un intento de demostrar que la tiranía puede legitimarse a nivel discursivo (de hecho podría decirse que, para Maquiavelo, en la medida en que la tiranía se puede legitimar a nivel discursivo, también puede hacerse a nivel práctico, “en la vida real”, como suele decirse).

La resolución del problema de la legitimación de la tiranía, o si se prefiere, del gobierno no legítimo, se realiza en la segunda mitad del capítulo en cuestión. Aquí Maquiavelo dice:

“Si un príncipe quiere ganarse a un pueblo que le es hostil, y me refiero a los príncipes que se han vuelto tiranos de su patria, primero debe analizarse lo que el pueblo desea, y encontrará siempre que anhela dos cosas: una, vengarse de aquellos que tienen la culpa de su servidumbre, y la otra, recuperar su libertad. El primer deseo puede satisfacerlo el príncipe completamente, el segundo, en parte.”

(Maquiavelo, 2012, p. 84.)

Maquiavelo sabe que un pueblo que estrena su libertad será hostil con quien pretenda gobernarlo. Si un estado ha adquirido la libertad a costas de deshacerse de un tirano, ¿cómo no habría de ser hostil con otro que llegara a querer gobernarlo? Es como si Maquiavelo quisiera decirnos que un pueblo recién liberado siempre sospechará que quienes ahora deseen gobernarlos tienen afán de esclavizarlos nuevamente. Eso explicaría por qué ahora Maquiavelo se ocupa en hablar de qué es lo que debe hacer el príncipe ilegítimo (Maquiavelo ahora sí le llama “tirano”) para ganarse al pueblo. Maquiavelo menciona dos cosas, la primera implica venganza; la segunda, recuperar su libertad. Para explicar la primera, menciona el ejemplo del tirano Clearco (hay que hacer énfasis en “tirano”), quien recuperó la tiranía de Heráclea asesinando a todos los nobles a manera de vengar al pueblo. Y con respecto a que el príncipe sólo puede satisfacer en parte el segundo deseo de la multitud, a saber, el de recuperar su libertad, Maquiavelo termina aceptando que, en realidad, el príncipe no puede satisfacerlo. Sin embargo, el príncipe debe analizar por qué la multitud desea su libertad, y encontrará dos motivos: 1) porque una pequeña parte de la multitud quiere mandar y 2) los demás, que son infinitos, sólo quieren vivir seguros. Maquiavelo dice que, ante los pocos que quieren mandar, basta con darles honores o bien “quitarlos de en medio”. Ante la multitud a la que le basta con vivir segura, Maquiavelo dice que se contentará mientras “el príncipe haga leyes y ordenamientos que, a la vez que afirman el poder, garanticen la seguridad de todos” (Maquiavelo, 2012, p. 84.).

En realidad, con la remembranza de Clearco, Maquiavelo sólo está dándole sustento al consejo que dio anteriormente, es decir, al consejo de ganarse a la multitud antes que a los pocos, pues sólo teniendo a la multitud de su lado, Clearco pudo legitimar su tiranía. El hecho de que ocupe a un personaje históricamente reconocido como tirano como ejemplo para este argumento es una demostración de que es posible legitimar la tiranía.

Ahora bien, cuando Maquiavelo habla de los dos motivos por los que la multitud desea su libertad, como se mencionó, el primero de ellos implicaba que una pequeña parte de la multitud quiere ser libre porque quiere mandar. Maquiavelo recomienda, pues, darle honores a esta pequeña parte de la multitud, ¿hombres de qué tipo? Precisamente de los que les hagan sentir que pueden mandar (porque, en última instancia, eso es lo que quieren, según Maquiavelo). Aunque no de manera explícita, Maquiavelo está recomendándole al nuevo príncipe una institución parecida al senado. El senado romano era la “pequeña parte” de la “multitud” romana que mandaba. Podría decirse, pues, que Maquiavelo está sugiriendo que el príncipe nuevo/tirano debe compartir su gobierno con una institución como el senado para poder legitimarse. En último caso, Maquiavelo sugiere de plano “quitar de en medio” a esta pequeña parte de la multitud que quiere mandar. Pero Maquiavelo no explora a fondo esta opción, no detalla cómo podría “quitar de en medio” (asesinar) a esa minoría que le estorbe, de hecho no le da seguimiento a esta opción en lo que sigue del capítulo. Es como si Maquiavelo quisiera decirle al nuevo príncipe que, si bien existe la opción de asesinar a la minoría que quiere mandar, lo mejor es estar en buenos términos con ella. Después de todo, aunque minoría, es parte de la multitud, y el punto es ganarse a la multitud para legitimarse. La conclusión es que, para legitimar su gobierno, el nuevo príncipe debe crear instituciones como las que crea una república (el senado) para ganarse al pueblo. Otra forma de decir esto es que el tirano debe hacer su gobierno una especie de república. Esto parece una paradoja. Esto sería lo mismo que decir que se puede combinar la tiranía con la república. La paradoja se desvanece cuando recordamos que Maquiavelo se refiere al tirano con ese título en la medida en que es un gobernante que se hizo con el poder de manera ilegítima, es decir, que no lo heredó ni lo consiguió “justamente” (en todo caso, ¿quién podría decir que es justo que esta persona tome el poder de este estado liberado en lugar de aquella otra?). Podría decirse que, para Maquiavelo, es perfectamente posible combinar tiranía con república porque en el momento en que se hace la combinación el tirano deja de ser tirano, se legitima como príncipe y la tiranía queda superada. La conclusión de Maquiavelo es que, en la medida en que el tirano haga leyes que conserven la seguridad de la multitud sin socavar su propia legitimidad, nadie tiene por qué recordar cómo llegó al poder el tirano y, por tanto, ya no habrá tiranía.

Quizá por esto Mansfield dice en sus comentarios que este capítulo sobre el mantenimiento de la libertad contiene el primer consejo explícito a un tirano (Mansfield, 1983, p. 90). Gracias a la lectura de Mansfield podemos notar que, si bien el tema de este capítulo es el de la libertad, dicho

tema es la superficie de un tema más peliagudo, a saber, el de la tiranía, el cual se encuentra en un nivel más profundo. Probablemente el tema de la tiranía está en un nivel más profundo en este capítulo porque Maquiavelo se hubiera metido en problemas al ponerlo en la superficie. No es difícil imaginar que, al afirmar explícitamente que las repúblicas tienen algo de tiranías, y que incluso la república romana, que para el judeocristianismo es fundamental porque es la república que le eleva a rango de “religión oficial”, es una tiranía, Maquiavelo se hubiera metido en problemas con su propio Estado y se hubiera puesto en riesgo, y tampoco es difícil imaginar que él imaginaba dicho riesgo.

Otro capítulo especialmente aclarador con relación al tema de la tiranía es el Capítulo 26 del Libro Primero. Como se recordará, con Skinner se había visto que, en dicho capítulo, Maquiavelo señala el antagonismo entre la vida cristiana y la vida política¹³. Con Mansfield veremos que, en el capítulo en cuestión, también hay una reflexión crucial en torno al tema de la tiranía, sólo que ésta está puesta “entre líneas”.

Según Mansfield, la reflexión de Maquiavelo en torno a la tiranía ubicada en el Capítulo 26 del Libro Primero está conectada en buena medida con el capítulo anterior y con el siguiente, es decir, con los capítulos 25 y 27¹⁴. Con el espacio disponible, no puedo examinar con la misma minuciosidad que Mansfield los mencionados capítulos, es por ello que, para los fines de este texto, basta con tener presente por lo menos el Capítulo 25, con especial énfasis en el final de éste, pues, desde mi perspectiva, con eso es suficiente para entender la reflexión sobre la tiranía.

El título del Capítulo 25 reza: *“Quien quiera reformar unas instituciones anticuadas en una ciudad libre, conserve al menos la sombra de las instituciones antiguas”*. Ya el título mismo nos sugiere una relación entre este capítulo y el que se acaba de revisar, es decir, el Capítulo 16. Aquí también se habla de un pueblo que ha sido liberado. Pero mientras en el Capítulo 16 el interés estaba puesto en cómo debía legitimarse aquel que se hace con el gobierno de un estado liberado, aquí ahora se habla de lo que debe hacer el gobernante para que las instituciones que pretenda implementar sean legitimadas, aceptadas y mantenidas con satisfacción general (Maquiavelo,

¹³ Véase p. 46 de esta investigación, donde se explica que este antagonismo se debe al hecho de que, según Skinner, la virtud para Maquiavelo implica buscar la libertad y el engrandecimiento del Estado; la virtud para Maquiavelo es siempre virtud política; en contraste, la virtud cristiana debilita el compromiso de los hombres con el Estado, porque los hace desear más los bienes celestiales que los terrenales, y el Estado es claramente una cosa terrenal.

¹⁴ Mansfield agrupa estos tres capítulos en una sola sección a la que titula “La tiranía del nuevo príncipe”.

2012, p. 102). Ahora el punto no es cómo legitimar al gobernante, sino a sus instituciones, su “plataforma de gobierno”, por llamarle de algún modo. En este capítulo, Maquiavelo es directo con su recomendación, dice que para poder reformar el modo de gobierno, es necesario conservar al menos la sombra de los usos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político (Maquiavelo, 2012, p. 103). Algunas líneas adelante, Maquiavelo explica la razón de este consejo, a saber, porque las novedades alteran las mentes de los hombres, motivo por el cual “todos los que quieran cancelar el antiguo modo de vida de una ciudad” debe arreglárselas “manteniendo tanto de lo antiguo como sea posible” (Maquiavelo, 2012, p. 103). Si se ve con atención, la mayor parte del capítulo no es otra cosa que una recomendación a la simulación. La afirmación de que hay que “conservar la sombra de las instituciones antiguas” puede decirse, sin mayor rodeo, como el hecho de que el nuevo gobernante debe ser un simulador. Si el nuevo gobernante desea que sus instituciones sean aceptadas, debe simular que éstas son iguales que las del gobierno anterior. En este capítulo confirmamos una tesis implícita del Capítulo 16, a saber, que la legitimación de un nuevo gobierno debe hacerse de manera subrepticia. La diferencia está en que en el Capítulo 16 Maquiavelo era más ambiguo con respecto a dicha tesis. Tampoco es que en este capítulo sea del todo explícito, pero sí es más claro en comparación con aquél.

Sin embargo, como comenté arriba, en este capítulo lo relevante es el final. En las últimas líneas de este capítulo, Maquiavelo afirma que esto que ha dicho:

“Debe tenerlo en cuenta todo el que quiera organizar la vida política, sea por el camino de la república o de la monarquía, pero el que quiera adquirir una potestad absoluta, como la que los autores llaman tiranía, ése debe renovar todo”

(Maquiavelo, 2012, pp. 103-104)

Este pasaje también podría decirse como que la recomendación que acaba de dar a lo largo del capítulo aplica para las repúblicas y los principados, es decir, para los gobiernos legítimos, pero no para “lo que los autores llaman tiranía”. Tenemos, pues, que el arte de la simulación no le sirve al tirano, o por lo menos no es lo que mejor le servirá. Esto parece contradecir una de las conclusiones a las que se llegó arriba, a saber, que el tirano podía legitimar su gobierno. Sin embargo, la aparente contradicción se resuelve en el siguiente capítulo, a saber, el Capítulo 26. Veamos, pues, qué se dice en tal capítulo.

Lo primero que llama la atención del Capítulo 26 es el título mismo. El capítulo se intitula: “*Un príncipe nuevo, en una ciudad o provincia conquistada por él, debe organizarlo todo de forma absolutamente nueva*”. El título llama la atención porque recuerda al tema central de *El Príncipe*. Como se recordará, el tema central del príncipe era el modo en que un príncipe del todo nuevo puede fundar un Estado del todo nuevo, así como la manera en que el príncipe debe conducirse para poder conservar dicho Estado¹⁵. El tema es, pues, prácticamente el mismo, y en la medida en que el tema es el mismo, podría decirse que estamos ante las líneas específicas que conectan los *Discursos* con *El Príncipe*. Podría decirse, pues, que este capítulo nos ayuda a comprender el plan general de Maquiavelo, su plan como teórico de la política. Esto no es un detalle menor, hay que tenerlo bien presente.

El siguiente aspecto que llama la atención en el presente capítulo es la idea que Maquiavelo tiene de David, el rey bíblico del que se habla en Samuel, en el Antiguo Testamento, o por lo menos la idea que quiere transmitir de él. Al principio del capítulo en turno, Maquiavelo dice:

“Cualquiera que llegue a ser gobernante tanto de una ciudad como de un Estado, especialmente si él [el gobernante] no tiene bases seguras en ese Estado, y dicho Estado no se adapta ni a la vida cívica característica de la monarquía ni tampoco a la de la república, lo mejor que puede hacer para retener el principado, dado que él es un nuevo príncipe, es organizar todo de nuevo en ese Estado; nombrando nuevos gobernadores en las ciudades, con nuevos títulos y nueva autoridad, dichos gobernadores devendrán nuevos hombres; así como haciendo ricos a los pobres y pobres a los ricos, como hizo David cuando llegó a ser rey, «quien llenó a los hambrientos con buenas cosas y a los ricos los despidió con las manos vacías», así como construyendo nuevas ciudades y destruyendo las construidas, y moviendo a los habitantes desde su lugar hasta otro lugar más remoto; en suma, no dejar nada del reino intacto, y que nada de él, ni los cargos, ni las instituciones, ni las formas de gobierno, ni las riquezas, sea reconocido sino como proveniente de ti”.¹⁶

(Maquiavelo, 2003, p. 176)

Es importante recordar que Maquiavelo concluyó el capítulo anterior diciendo que a continuación daría consejos para aquel modo de gobierno “que los autores llaman tiranía”. Esto hace que el lector espere, en este siguiente capítulo, consejos para que un tirano legitime sus instituciones en un nuevo Estado. Pero Maquiavelo no hace eso. En su lugar, le habla en este

¹⁵ Véase p. 41.

¹⁶ Estoy usando una traducción mía de la edición de Bernard Crick (CRICK, Bernard; 2003, *The Discourses*, London, Penguin Classics) porque ésta se apega más a la traducción ocupada por Mansfield que la traducción de Alianza Editorial (que omite varias palabras e incluso cambia el orden del texto sin justificación alguna).

capítulo a “el que llega a ser gobernante” (así en abstracto) y más adelante le hablará como “nuevo príncipe”. De hecho Maquiavelo no menciona nunca el concepto de tiranía ni se refiere a nadie como tirano en este capítulo. ¿Dónde quedan, pues, las instrucciones para los tiranos? La respuesta está en la aclaración dada por Maquiavelo al final del capítulo anterior. Él nunca dijo que le iba dar consejo a los tiranos, dijo que iba a dar consejo *a quienes los autores llaman tiranos*. Esta distinción es crucial porque revela un aspecto importante en la comprensión de Maquiavelo sobre la tiranía. La clave de esta distinción consiste en que Maquiavelo quiere indicar, de manera muy sutil, que lo que tradicionalmente los autores llaman “tiranía” no es otra cosa que el principado nuevo de un conquistador. Esta distinción entre “príncipe” y “tirano” la hacen, pues, los autores de la tradición, no Maquiavelo. Esto no significa que para Maquiavelo los términos “príncipe” y “tirano” sean sinónimos, y seguramente él estaba consciente de ello. Si Maquiavelo hubiera creído que uno y otro término podían usarse como sinónimos, lo hubiera hecho. Pero como se puede notar (particularmente en los capítulos aquí revisados de los *Discursos*), no lo hacía, era muy cuidadoso al emplear uno y otro término.

Si, entonces, no es como tal una sinonimia lo que hay entre los conceptos de “tiranía” y “principado”, ¿por qué, al parecer, Maquiavelo los utiliza como si fueran términos análogos? La respuesta podría encontrarse en la “inevitabilidad” de la tiranía, por decirle de algún modo, que Maquiavelo sugiere de soslayo. En el Capítulo 16 se vio la inevitabilidad de la tiranía en la república; la conclusión de dicho capítulo fue que, para legitimar su gobierno, el “nuevo príncipe” (o tirano), debe combinar la república con la tiranía. Esta combinación entre república y tiranía se haría a través de la creación de instituciones que hagan sentir al pueblo que también pueden disfrutar del honor de mandar. Al permitirle el honor de mandar, la multitud estará satisfecha, y estando satisfecha, el tirano dejaría de parecerle tirano a dicha multitud y devendría en príncipe legítimo. Pues bien, en el capítulo que estábamos revisando (26 del Libro I), ahora Maquiavelo muestra la inevitabilidad de la tiranía en un principado nuevo, o para decirlo a la inversa, que todo principado nuevo es tiránico inevitablemente, lo cual queda claro con el ejemplo del rey David.

En el pasaje inicial del Capítulo 26 (arriba citado) Maquiavelo dice que aquel que "llega a ser gobernante de un Estado" y que no tiene "bases seguras en ese Estado", debe "organizarlo todo de nuevo", e inmediatamente pone a David, el rey bíblico, como ejemplo de ello. Para entender por

qué Maquiavelo pone de ejemplo a David en este pasaje, conviene tener una noción mínima de la vida de este rey.

La vida de David es relatada en el libro Samuel del Antiguo Testamento. David fue el menor de los ocho hijos de Jesé, de la tribu de Judá. El profeta Samuel, mandado por Dios, viajó a Belén y reconoció a David, siendo éste todavía un niño, como “el ungido”, es decir, el futuro rey de Israel. Gracias a sus dotes tocando el arpa, David se ganó la simpatía del rey de Israel: Saúl, quien se relajaba mientras David tocaba el instrumento. En cierta ocasión que había batalla entre Israel y los filisteos, el gigante Goliat (que era del ejército filisteo) retó al ejército israelí para que enviaran a alguien que pudiera derrotarlo; si lo derrotaba, los filisteos serían esclavos de Israel; pero si Goliat derrotaba al elegido de los israelís, los israelitas serían esclavos de los filisteos. David se enteró del reto de Goliat y le propuso al rey Saúl que lo enviara a él para derrotar a Goliat. A regañadientes del rey Saúl, David fue a pelear contra Goliat, y con su honda de pastor, David derrotó a Goliat y le cortó la cabeza. Esto hizo que David se ganara la simpatía del pueblo, como su salvador, así como la amistad de Jonatán y Mical, ambos hijo e hija del rey Saúl. David se casó con Mical, lo que hizo explotar los celos del rey Saúl, quien ya detestaba a David desde la victoria de éste contra Goliat. El rey Saúl mandó capturar a David, por lo que éste huyó al desierto con 200 de sus soldados y se convirtió en el paladín de los oprimidos por Saúl. Ya en el exilio, el rey filisteo Aquis se hizo amigo de David. Entonces Aquis entró en batalla contra Saúl (David no participó en esa batalla) donde Saúl fue asesinado. A falta de Saúl, David fue a Hebrón para coronarse rey de Judá, pero los pueblos del norte no estuvieron de acuerdo, y decidieron nombrar como rey a Isboset, pariente lejano del difunto Saúl. Isboset quiso ganarse la simpatía del pueblo, pero dos seguidores de David decidieron darle muerte, esto enfadó a David y los hizo asesinar. Una vez que ya no hubo descendiente legítimo de Saúl, se le dio lealtad como rey a David. Ya como rey de Judá, David libró batalla contra los jebuseos, en la ciudad de Jebús. David ganó esta batalla y pudo cristalizar sus poderes como rey legítimo de Judá y como enviado de Dios.

Ahora que tenemos nociones sobre la vida y reinado de David, queda más claro por qué Maquiavelo lo usa como ejemplo. Como se puede notar, David no es propiamente un gobernante “legítimo”. Aunque señalado como “el ungido” por el profeta Samuel, David no era un gobernante legítimo en sentido estricto, Además, David no obtuvo la simpatía del pueblo israelí de buenas a primeras. Los pueblos del norte de Hebrón no respaldaban su “coronación” como rey. Con la breve

biografía expuesta de David, se hace patente que éste fue un “príncipe nuevo” y que no tenía “bases seguras” en el Estado israelí. Según Maquiavelo, precisamente por eso David hizo todo de nuevo. Cuando Maquiavelo dice que David “llenó a los hambrientos con buenas cosas y a los ricos los despidió con las manos vacías” no está intentando mostrar la piedad de David al ayudar a los pobres, está queriendo mostrar que, en su afán de legitimarse, David reorganizó todo desde cero.

Si leemos el pasaje de David a la luz del final del Capítulo 25, obtenemos una conclusión reveladora. Como se recordará, al final del Capítulo 25, Maquiavelo dijo que, en lo subsecuente (es decir, en el Capítulo 26), iba a dar consejos para “aquellos que quieren adquirir una potestad absoluta, como la que los autores llaman tiranía”. Resulta que en este siguiente capítulo, la primera persona que figura como ejemplo para la discusión es David. Tenemos, pues, que David es un ejemplo de gobernante que adquirió potestad absoluta, y Maquiavelo dice que los que adquieren la potestad absoluta son llamados por los autores como tiranos. Esto nos obliga a reconocer que David fue un tirano, o por lo menos que los autores deberían llamarle tirano. Pero la Biblia no dice que David haya sido un tirano. Tal parece, pues, que la conclusión que Maquiavelo quiere que los lectores extraigamos por nosotros mismos es que de hecho David sí fue un tirano, aunque ni la Biblia ni los autores de la tradición lo acepten. ¿Cómo podríamos decir que David era un “príncipe legítimo” si de hecho es evidente que no lo fue? Asimismo, Maquiavelo parece querer indicar que la ilegitimidad de David no radicaba únicamente en que no era un descendiente legítimo del rey Saúl, sino que también sus acciones fueron poco “morales”, pues eso de quitarle sus pertenencias a los unos para dárselas a otros no es algo evidentemente justo, o al menos no para la moral judeocristiana.

El verdadero problema, el problema de fondo en esta reflexión, podría enunciarse con las siguientes preguntas: ¿el gobernante debe respetar la moral tradicional? ¿el hecho de que David haya sido “inmoral” es igual a decir que fue injusto? ¿ser inmoral, inmoral en el sentido en el que lo entienda nuestra sociedad es lo mismo que ser injusto? ¿cuando se está construyendo un nuevo estado, cómo podríamos determinar que es justo (o que no lo es) quitarle las cosas a unos para dárselas a otros, cómo podríamos determinarlo si precisamente estamos en la transición de un estado y todo lo que él implica (especialmente sus valores morales) hacia uno nuevo?

La reflexión de Maquiavelo con relación a la tiranía culmina al final del capítulo en cuestión. Como ya se había visto en el estudio de Skinner¹⁷, al final del Capítulo 26, Maquiavelo dice que estas recomendaciones que ha dado (a lo largo del capítulo) “*son procedimientos muy crueles y enemigos de toda vida no solamente cristiana, sino humana*”, y que “*cualquier hombre debe evitar emplearlos, queriendo antes vivir como un particular que como un rey*”. Si conectamos lo que está diciendo aquí con lo que dijo sobre David, parece que le está llamando injusto a David. Podríamos decir que David fue un tirano que cometió toda clase de injusticias y procedimientos crueles. Pero, de nuevo, llegamos a una de las preguntas que llevan a su máxima tensión la reflexión en Maquiavelo: ¿por qué diríamos que fue injusto? Es decir, nos queda claro que fue cruel, pero, ¿es necesariamente la crueldad injusta? Maquiavelo nunca aborda esta pregunta, otorga indicios para que lector llegue a ella, pero no la discute.

Parece paradójico que Maquiavelo diga que todos esos procedimientos crueles, como los que practicó David, son impropios de una vida cristiana, siendo David una figura importante para lo que devendría en la religión de Cristo. Si tenemos presente que David fue el segundo rey de Israel y que fue él quien logró unir y expandir el reino judío hasta tener en su custodia Jerusalén, Samaria, Petra, Zabab y Damasco (Parker, 1995, p. 31), entonces tendríamos que reconocer que la unificación y expansión del judaísmo se fraguaron a pulso de crueldad y, en última instancia, de tiranía. ¿No es contradictorio decir que la religión judía, la religión de la que surgió el cristianismo y a la que se honra en la Biblia se consolidó por medios tiránicos? La paradoja se disuelve si entendemos esta conclusión de la siguiente manera: todo aquel que quiere fundar un Estado desde cero tiene que practicar la crueldad y la tiranía, tal como lo hizo David, quien fundó el Estado de Israel, es decir, el reino de Dios en la tierra; esta regla la respalda la Biblia, lo cual nos lleva a decir que el reino de Dios sólo pudo fundarse con crueldad y tiranía. Maquiavelo no podía afirmar dicha conclusión de manera explícita sino a costa de la hoguera. ¿Qué otro destino le esperaba a quien dijera que el rey bíblico David fue un tirano?

En este momento, una de las conclusiones a las que llegué gracias a los comentarios de Quentin Skinner de los *Discursos*, a saber, que el cristianismo, o más específicamente, los valores del cristianismo, hacen posible la tiranía¹⁸, adquiere más sentido. Con Skinner vimos que el

¹⁷ Véase p. 46.

¹⁸ *Ídem*, p. 49.

cristianismo posibilita la tiranía en la medida en que es “educación política fallida”, pues hace que los hombres aspiren más a los bienes celestiales que a los terrenales. Al cristiano le interesa más ser un “buen samaritano” que una persona interesada en la libertad y engrandecimiento de su nación. Ahora, gracias a la lectura de Mansfield, podemos complementar dicha conclusión y afirmar no sólo que el cristianismo posibilita la tiranía, sino que, sin tiranía, es decir, sin el ejercicio de la crueldad, un gobernante simplemente no puede consolidar el Estado que gobierna, o para decirlo de otro modo, que sin la noción clara de la inevitable relación entre religión y tiranía, el gobernante no podrá consolidar su Estado.

Después de haber examinado el Capítulo 26 de los discursos, se revela que cualquiera que quiera fundar un Estado nuevo tiene que ser un tirano como David, que reorganizó todo desde cero y respaldó y legitimó su tiranía en el nombre de Dios. No parece que Maquiavelo crea que haya alternativa, es decir, para un “rey justo” (que no tirano) es imposible fundar un Estado nuevo, y esto queda claro con su advertencia final. Al final del Capítulo 26, después de haber hablado de las crueldades propias de los fundadores de estados nuevos (como el rey David), Maquiavelo advierte que *“cualquier hombre debe evitar emplearlas, queriendo antes vivir como un particular que como un rey”*. Si recordamos, en este capítulo Maquiavelo se ha encargado de revelar que todo nuevo príncipe, todo rey, es inevitablemente un tirano. Con esto claro, ahora se entiende, como señala Mansfield, que para Maquiavelo la alternativa a la tiranía (al reinado) es la vida privada, no la vida justa (Mansfield, 1983, p. 112.). Para Maquiavelo era improbable (mas no imposible) que existieran reyes “justos” en el sentido tradicional de la palabra. De este modo queda clara, pues, su conclusión más relevante con respecto a la tiranía en los *Discursos*, a saber, que todo príncipe fundador, todo principado nuevo, es inevitablemente tiránico en todas las posibles acepciones del término.

3.3 OBSERVACIONES FINALES SOBRE LOS DISCURSOS

Esta conclusión sobre la tiranía es compatible con un concepto revisado en un capítulo anterior del presente texto, a saber, la *Razón de Estado*. Como se recordará, en el Segundo Capítulo, dije que la Razón de Estado implica que, en ciertas ocasiones, las decisiones del hombre en el poder (o, en un sentido más amplio, el o los detentores del poder en el Estado) no están alineadas con la moral de la comunidad. Otra manera de decir esto es que la Razón de Estado es la justificación basada en la conveniencia política antes que en la moral, o por lo menos en lo que la tradición judeocristiana (que es igual a decir la tradición occidental). Otra forma de decir esto es que las

decisiones del detentor del poder son injustificables ante la moral tradicional¹⁹. Pues bien, esa idea llevada al extremo legitima la tiranía. En búsqueda de lo mejor para un Estado y el pueblo que lo conforman, es necesario instaurar una tiranía, porque de hecho en la fundación de un nuevo Estado la tiranía es inevitable.

Sin embargo, con todo y que sea inevitable e incluso necesaria para la fundación de un nuevo Estado, aceptar la instauración de la tiranía deja un sabor amargo. ¿Será que mi “moral tradicional” me impide aceptar las verdades reveladas por Maquiavelo? Una alternativa ante esta conclusión propia del pensamiento político moderno la encontramos en los textos clásicos. Como intentaré mostrar en lo subsecuente, la teoría política clásica anticipó la incómoda conclusión de la relación entre la tiranía, la legitimación de un estado nuevo y las nociones de justo-injusto. A continuación voy a exponer una de las posturas clásicas más elocuentes con respecto al tema de la tiranía, a saber, la postura de Jenofonte en su diálogo *Hierón*, y voy a intentar mostrar los puntos en los que Jenofonte y Maquiavelo estarían de acuerdo y los puntos en los que se diferencian con relación a la discusión central de esta investigación, es decir, sobre el tema de la tiranía.

¹⁹ Véase p. 35.

CAPÍTULO 4 - MAQUIAVELO, JENOFONTE Y EL HIERÓN

4.1 INTRODUCCIÓN

Así como en un capítulo precedente de esta obra hablé de la relación entre Maquiavelo y Hobbes, con la intención de hacer notar en qué medida Hobbes fue precedido en su pensamiento político por Maquiavelo, y en ese sentido mostrar en qué grado el pensamiento político moderno en general es deudor de Maquiavelo (por ejemplo, en el hecho de que Maquiavelo fue el primer autor que se opuso explícitamente a la concepción tradicional de la naturaleza humana, así como a la moral tradicional²⁰), en este capítulo me avocaré a explorar el diálogo *Hierón* escrito por el pensador antiguo Jenofonte. Al revisar el *Hierón* pretendo explicar el modo en que se relacionan el pensamiento político de Maquiavelo y el pensamiento político antiguo. En otras palabras, si explorar la relación Hobbes-Maquiavelo nos ayudó a ver la relación entre la modernidad en general y sus fundamentos (como se vio, fundamentos ya formulados en la teoría de Maquiavelo), al explorar la relación Jenofonte-Maquiavelo pretendo hacer visible la relación entre el pensamiento político moderno y el pensamiento político antiguo, pues Jenofonte, como pretendo mostrar, es un representante igualmente válido que Platón o Aristóteles del pensamiento político antiguo. Esto nos ayudará a formular una conclusión más acertada con relación al tema de la tiranía en el pensamiento de Maquiavelo en específico y a entender mejor en qué sentido Maquiavelo se opone a la tradición en general.

Lo primero que el lector puede preguntarse es por qué leer a Jenofonte y no a otro pensador antiguo como, por ejemplo, Platón o Aristóteles, de quienes es claro que también hablaron del tema de la tiranía. Esto se puede contestar por medio de ciertas observaciones hechas por Leo Strauss.

Como señala Strauss, lo primero que salta a la vista es que el *Hierón* es la única obra antigua dedicada única y exclusivamente al tema de la tiranía²¹. A diferencia de Platón (*República*) o Aristóteles (*Política*), que abordaron el tema de la tiranía como un hecho contenido dentro de una discusión más amplia, Jenofonte se dedica de lleno y sólo al tema de la tiranía en su *Hierón*. Si bien el tema de la tiranía es el tema central del *Hierón*, las dificultades que causa su interpretación son comparables a las dificultades con las que Maquiavelo se enfrentó para tratar el mismo tema en su obra. Otra manera de decir esto es que, en la medida en que logramos captar el sentido de la

²⁰ Véase Cap. 2 de esta obra.

²¹ Cfr. STRAUSS, Leo; *Sobre la tiranía*; Ediciones Encuentro, Madrid, p.42.

reflexión de Jenofonte sobre la tiranía, podemos entender mejor la perspectiva de Maquiavelo con relación al mismo tema, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*.

Además de lo que acabo de mencionar, es llamativo que, además de Tito Livio, el otro autor antiguo al que Maquiavelo llega a remitirse (y llega a elogiar) en su obra es a Jenofonte. Según indica Strauss, Maquiavelo llega a referirse, de manera explícita e implícita, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, al contenido de la *Ciropedia* y el *Hierón*, escritos ambos de Jenofonte²². Esto da indicios para confiar en que Maquiavelo conocía el pensamiento de Jenofonte, y especialmente su pensamiento referido a la política, al tema del buen gobernante (Ciro el grande en la *Ciropedia*) y al tema de la tiranía (Hierón en el diálogo homónimo). Si es el caso que Maquiavelo conocía el pensamiento de Jenofonte y que conocía especialmente el tema que nos ocupa en esta reflexión, la tiranía, es imprescindible leer el *Hierón*, pues sólo conociendo la relación entre el *Hierón* y el pensamiento de Maquiavelo se revela el modo en que Maquiavelo se enfrentó (o recuperó) elementos del pensamiento político antiguo para tratar el tema de la tiranía en particular y la política en general.

Dadas las limitaciones que un texto como el que aquí ensayo tiene, en las líneas consecuentes voy a comentar el *Hierón* de Jenofonte de manera muy somera. Haré una remembranza rápida del contenido del texto y, con ello, a continuación voy a señalar los aspectos más relevantes en los que el pensamiento de Jenofonte conecta con el de Maquiavelo.

4.2 EL CONTENIDO DEL HIERÓN

El *Hierón* está dividido en 11 capítulos los cuales conforman, en su totalidad, dos partes principales. La primera parte (Capítulos 1 a 7) se concentra mayormente en demostrar que la tiranía es menos placentera, y en ese sentido debería desearse menos, que la vida de un particular. Esta primera parte está subdividida en tres partes; la primera subparte (Capítulo 1) muestra que el ejercicio de la tiranía es incompatible con los placeres corpóreos; la segunda subparte (Capítulos 2 a 6) prueba que la tiranía es incompatible con los placeres humanos, es decir, más humanos que los simples placeres corpóreos, que en cierto sentido son primitivos y no se diferencian mucho de las apetencias de las bestias; y la tercera subparte (Capítulo 7) se encarga de argumentar que la

²² Cfr., STRAUSS, Leo; *Historia de la filosofía política*; Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, p. 303.

tiranía es incompatible con los placeres a los que aspiran los *hombres de verdad* (ἄνδρες-andres). En contraste, en la segunda parte (Capítulos 8 a 11) se defiende la tiranía, o para ser más específicos, la vida de tirano, pero no la vida de cualquier tipo de tirano, sino sólo la del tirano benefactor. La conclusión de esta segunda parte es que la vida de tirano benefactor es capaz de proporcionarle al hombre la posesión más noble de cuantas existen: ser feliz sin ser envidiado (*Hiero*, 11.15). Esta es, de manera panorámica, la división que uno encuentra al aproximarse al *Hierón*.

Una vez visto este mapa general, voy a comenzar con la remembranza rápida del contenido de la obra y explicaré sus pasajes más relevantes. Al finalizar esta remembranza y explicación, habrá más herramientas para ver con precisión en qué sentido el pensamiento de Maquiavelo se conecta con el de Jenofonte.

Al igual que ocurre en varios diálogos platónicos, el *Simposio*, el *Fedro* o el *Laques*, por mencionar ejemplos, el *Hierón* es una especie de construcción teatral. Al igual que en los mencionados diálogos platónicos, esta construcción teatral no es gratuita. Es muy importante entender por qué Jenofonte recurrió a ella, pues sólo entendiendo qué sentido tiene dicha construcción dramática se puede captar la relación entre la retórica y la discusión política de Jenofonte. Como pretendo mostrar más adelante, la construcción teatral es, para Jenofonte, un recurso retórico estrechamente conectado a la discusión de la tiranía, y en la medida en que captamos esa conexión en el texto de Jenofonte podremos entender mejor el sentido en que Maquiavelo también se vale de una cierta retórica en sus dos obras más importantes: *El Príncipe* y los *Discursos*.

Las primeras palabras del *Hierón* son las siguientes: “el poeta Simónides visitó en una ocasión al tirano Hierón. Cuando ambos tuvieron tiempo libre, dijo Simónides:”. Estas son las únicas palabras que no son dichas por los personajes del diálogo, es decir, Simónides y Hierón. Después de estas líneas, todo lo que sigue es diálogo entre los personajes Simónides y Hierón. Como indica Strauss, esto es muy llamativo, pues comparando el *Hierón* con otras obras del *corpus xenophonticum*, por ejemplo, el *Agésilao* o los *Recuerdos de Sócrates*, donde también habla del modo de vida de otras personas (el rey Agésilao y el filósofo Sócrates), en el *Hierón* el autor “desaparece” casi desde que comienza el texto (Strauss, 2005, p. 52). Mientras que en los textos mencionados Jenofonte expresa diversas ideas en su propio nombre, en el *Hierón* “se oculta”, por

decirlo de algún modo. Este ocultamiento por parte del autor es un recurso retórico muy común en la poética y la literatura. Al igual que no podríamos decir cuál de los personajes de *El retrato de Dorian Gray* expresa con exactitud las ideas con las que se hubiera comprometido Oscar Wilde o con qué ideas se identificaba Shakespeare, si con las de Otelo o con las de Yago, este detalle del *Hierón* indica una necesidad retórica por parte de Jenofonte. El significado de esta necesidad retórica se revelará más adelante, conforme profundizamos en el texto. Por ahora conviene continuar comentando los pasajes consecuentes del *Hierón*.

Después de estas primeras palabras del diálogo, la conversación entre Hierón y Simónides comienza con una pregunta por parte de éste (Simónides) a Hierón: “¿querrías explicarme, Hierón, una cosa que es natural que sepas mejor que yo?” (*Hiero*, 1.1) Hierón no contesta de buenas a primeras. En lugar de contestar inmediatamente, Hierón responde con la pregunta: “¿y qué cosa es esa que sé mejor que tú, que eres un hombre sabio?” (*Hiero*, 1.1). Entonces Simónides responde que, en la medida en que Hierón ya ha sido un simple particular y ahora es un tirano, tiene experiencia de ambos tipos de vida (la vida de particular y la vida de tirano), por lo que puede responder la siguiente pregunta: “¿en qué se distingue la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimiento de los hombres?” (*Hiero*, 1.2).

Lo primero que podemos notar de estas líneas es que Simónides pudo iniciar la conversación preguntando a Hierón de buenas a primeras, sin tantos rodeos, en qué se distingue la vida del tirano de la del particular con relación a los gozos y los sufrimientos, pero no lo hizo; en su lugar decidió primero hacer la sugerencia de que hay algo en que los sabios saben menos que los tiranos. El hecho de que un sabio (Simónides) le diga a un tirano (Hierón) que hay algo que los tiranos saben mejor que los sabios es, como mínimo, una especie de alabanza, de reconocimiento de superioridad. Pero inmediatamente después de indicar que Hierón es superior a él, Simónides recalca que Hierón antes era un particular. Esto significa que, aunque lo alabe, Simónides quiere que Hierón no olvide que en algún momento fue un particular, es decir, que su superioridad como gobernante es contingente, pues no hay señales de nacimiento para saber que llegaría a ser tirano y, en ese sentido, podría decirse que no es tirano “por naturaleza”. ¿Por qué la superioridad de un tirano no es natural? Porque al tirano no le es dado el poder ni por herencia ni por elección. Se hace con él, la mayoría de las veces, de manera violenta.

El hecho de que Simónides le recuerde a Hierón que su superioridad no es natural ni evidente abre la posibilidad de que Hierón escuche a Simónides, y en ese sentido, que Simónides pueda “educar” a Hierón. Si Hierón fuera naturalmente superior a Simónides, Hierón no tendría por qué escuchar nada de Simónides. Si los tiranos “nacen” y no “se hacen”), ¿qué podría aprender un tirano de alguien que no es como él? Pero como es el caso que, como se dijo arriba, los tiranos llegan a ser tiranos sólo por la imposición de la fuerza, esto significa que no siempre es claro (ni para el tirano mismo) si la vía por la que un tirano llega a ser tirano es la única vía, si es “la mejor” ni qué debe hacer para continuar en el poder. Pero que el tirano no tenga claro nada de esto no significa que nadie pueda tener claridad. Esto abre la posibilidad de que el sabio, si es un sabio genuino, es decir, si tiene conocimientos políticos intemporales, pueda explicarle al tirano la vía para alcanzar y mantener la tiranía, en otras palabras, de que el sabio eduque al tirano.

Siguiendo con el diálogo, Hierón le contesta a Simónides: “¿por qué no me recuerdas tú, que todavía eres un particular, las cosas propias de la vida del particular?” (*Hiero*, 1.3). Esta respuesta de Hierón revela su curiosidad y su desdén de manera simultánea. No cuesta mucho trabajo percibir el sarcasmo de Hierón al responder a Simónides de esta manera. Al ser sarcástico, es decir, al herir de manera sutil por medio de la palabra, Hierón demuestra que, en última instancia, quien ataca al final es el tirano, o dicho de otro modo, que aunque el sabio es superior en conocimientos que el que detenta el poder político, está indefenso. El pasaje es bastante tenso porque demuestra en qué sentido Hierón y Simónides son superiores el uno respecto al otro. En cualquier caso, revela que el tirano acepta (o se ve forzado a aceptar) que carece del conocimiento político de su propia labor. O dicho de manera breve, que el tirano no se conoce a sí mismo.

Después de la contestación defensiva por parte de Hierón, Simónides responde que él ha observado que los particulares disfrutan y se apenan con las imágenes al percibirlas con los ojos, con los sonidos por los oídos, con los olores por la nariz, con las comidas y bebidas por la boca y con el sexo por las partes que todos sabemos (*Hiero*, 1.4). Después de haber escuchado esto, Hierón responde que, vistas así las cosas, parece que no hay ninguna diferencia entre la vida del tirano y la vida del particular, pues los tiranos también gozan por esos mismos sentidos (*Hiero*, 1.6-7). Entonces Simónides indica que, pese a lo que dice Hierón, los tiranos disfrutan muchas veces más de todas las cosas placenteras y padecen muchos menos dolores (*Hiero*, 1.8). Entonces Hierón replica que, por el contrario, los tiranos disfrutan menos que los particulares y sufren mucho más

intensamente (*Ídem*). Para demostrar lo anterior, Hierón pasa revista uno por uno a aquellos aspectos en los que Simónides cree que los tiranos disfrutaban más que los particulares.

Con respecto a la vista, Hierón dice que, mientras los particulares pueden viajar e ir a diferentes lugares a ver toda clase de espectáculos y festividades y gozarse con ellos, los tiranos corren riesgo de ser asesinados en esos lugares y, además, no le pueden confiar a alguien más el trono mientras ellos salen fuera del reino a pasear (pues pueden ser derrocados). Con relación a las cosas que se oyen, Simónides opina que los tiranos salen ganando, pues siempre escuchan lo que es más grato de escuchar: alabanzas; Hierón le responde que el tirano sufre con las alabanzas, pues nunca tiene la certeza de que son genuinas y, además, siempre puede sospecharse que los que no hablan mal del tirano y lo adulan tramam algo contra él. Entonces Simónides dice que, con relación a los alimentos, es imposible convencer a alguien de que los tiranos no gozan más que los particulares; Hierón contesta que, en la medida en que el tirano siempre come cosas extraordinarias, tanto más rápidamente se harta de todos los platillos, cosa que no le pasa a los particulares, quienes sólo comen comida extraordinaria en ocasiones extraordinarias (como en época de fiesta); además, como con el agua, que la bebe con más gusto quien está sediento, el tirano come con hastío, pues siempre tiene la mesa a rebosar. A continuación, Simónides afirma que, en cuanto a los aromas y perfumes que utiliza el tirano, al parecer los disfrutaban más las personas alrededor del tirano que el tirano mismo. Simónides concluye que, vistas así las cosas, seguramente los placeres del sexo son lo único que infunde deseo de ser tirano a los seres humanos, pues los tiranos siempre pueden tener relaciones sexuales con las personas más bellas; Hierón replica que, en tanto que el sexo sólo agrada cuando hay amor de por medio, el tirano nunca sabrá si las personas con las que tiene relaciones realmente lo aman o sólo ceden contra su voluntad porque no quieren disgustar al tirano ni correr el riesgo de ser aniquiladas por él.

Después de haber escuchado todas esas cosas en las que, según Hierón, los tiranos disfrutaban menos y sufren más que los particulares, apenas comenzando el Capítulo 2, Simónides dice que, sin embargo, todo eso de lo que acaban de hablar le parece de poca importancia, pues ha visto que muchos que son considerados *hombres de verdad* carecen voluntariamente de alimentos, de bebidas y se abstienen de relaciones sexuales (*Hiero*, 2.1). Estas palabras llaman la atención si tomamos en cuenta que, apenas momentos atrás, Simónides parecía estar bastante firme en la idea de que los tiranos viven más placenteramente que los particulares porque ven y escuchan cosas

más agradables, porque comen mejor y porque disfrutan más del sexo; en cambio ahora se desentiende con bastante facilidad de esa postura y dice que muchos que son considerados hombres de verdad se abstienen de todo eso por lo que Hierón acaba de decir que los tiranos sufren (por extensión, por todo lo que él sufre). Si lo vemos con atención, otra manera de entender esto que acaba de decir Simónides es que sólo los que no son hombres de verdad sufrirían por esas carencias por las que Hierón dice que los tiranos sufren. El reverso de esta idea es que sólo los que no son hombres de verdad disfrutarían con esas cosas que Hierón dice que los particulares disfrutan.

Como podemos notar, básicamente toda la argumentación que tuvo lugar entre Hierón y Simónides en el anterior capítulo (Capítulo 1) gira en torno a los placeres y carencias relacionadas con el cuerpo (el comer, el beber, el disfrutar con el oído y el disfrutar con el sexo). Si conectamos este hecho con las sutiles indicaciones que está haciendo Simónides sobre los hombres de verdad, se revela algo que no está dicho de manera explícita, pero se colige por lo que acabamos de decir: cualquier particular que no sea un *hombre de verdad* pensará que los tiranos disfrutan más y padecen menos en la medida en que para él como particular, como persona genérica que no sobresale, los placeres y los padecimientos dependen en buena medida del cuerpo. Pero, según Hierón, este particular se engaña. De toda la argumentación elaborada por Hierón se puede extraer la siguiente conclusión: si eres un particular y no eres un hombre de verdad, es decir, si para ti el placer y las penas dependen en sumo grado de tus apetencias y aversiones corpóreas, lo mejor es que te abstengas de ser tirano. En última instancia, esa es la recomendación implícita de Hierón.

Una vez que Simónides hubo hecho la indicación de que los hombres de verdad no sufren por las cosas que Hierón dice que los tiranos sufren, a continuación dice que los particulares se distinguen de los tiranos en que estos (los tiranos) se pueden proponer grandes cosas y las pueden ejecutar rápidamente, además de que poseen muchas cosas extraordinarias (caballos virtuosos, armas bellas, ropa magnífica, casas espléndidas) y son los más capaces de dañar a los enemigos y ayudar a los amigos (*Hiero*, 2.1). Después de hacer explícita la sorpresa que le causa que un sabio (Simónides) crea estas cosas (porque no le sorprendería que los hombres en general —es decir, los que no son sabios— piensen así), Hierón le indica a Simónides todo en lo que se equivoca. Para argumentar en qué consiste la equivocación de Simónides, Hierón se sirve de una larga arenga (que se reproduce casi ininterrumpidamente desde el principio del Capítulo 2 hasta el final del Capítulo 6) cuya intención es mostrar el “mundo invertido” en el que vive el tirano.

De todas las cosas dichas en la arenga de Hierón, las que más destacan son las siguientes: que, mientras la paz es un gran bien para los hombres, para los tiranos, que menos participan de ella, la paz no reporta beneficio alguno; y mientras la guerra es un gran mal para los hombres en general, a los tiranos les corresponde la mayor parte de ella (*Hiero*, 2.7); asimismo, mientras los particulares, al regresar a casa después de una expedición bélica, sienten que están seguros, los tiranos, en cambio, hasta en su propia ciudad creen que están rodeados de enemigos (*Hiero*, 2.9); en el mismo tenor, mientras los particulares disfrutan luchando contra sus enemigos y vencidos, los tiranos, para quienes hasta sus conciudadanos son sus enemigos, no puede disfrutar matando a todos a su alrededor, pues si entre sus enemigos están precisamente sus paisanos, al matarlos gobernaría a menos gente y se granjearía el odio popular (*Hiero*, 2.17); además, en tanto que el amor y la amistad son para la mayoría de las personas bienes mayores, los tiranos participan menos que los demás de dichos bienes, pues como la experiencia lo atestigua, muchos tiranos han tenido que matar a sus hijos, y a muchos otros los han matado sus hijos; muchos hermanos, en búsqueda del gobierno tiránico, se han matado entre sí, e incluso muchos tiranos han sido asesinados por sus mujeres y sus compañeros (*Hiero*, 3.8); de esto colige Hierón que los tiranos son los que menos pueden participar de la confianza; es decir, en tanto que son los menos amados de todos, los tiranos son quienes menos pueden confiar en los demás (*Hiero*, 4.1-2); luego, con relación a las posesiones, a los tiranos les pasa igual que a los atletas, es decir, así como los atletas no disfrutan ser mejores que las personas comunes y corrientes, los tiranos no disfrutan teniendo más pertenencias que los particulares, sino sólo cuando tienen más y mejores cosas que otros tiranos (*Hiero*, 4.6); y, si bien los particulares pueden recortar sus gastos cotidianos en la medida de sus necesidades, los tiranos no pueden recortar gastos, pues su mayor gasto, su guardia personal, es inevitable y siempre necesitará muchos recursos para costearlo (*Hiero*, 4.9); por último, y quizá sea la cosa que más aflige —según Hierón— a los tiranos, es el hecho de que, sabiendo que hay hombres valerosos, sabios y justos, el tirano no puede servirse de ellos, sino que, por el contrario, les temen; a los valientes, porque pueden hacer algo en búsqueda de la libertad; a los sabios, porque pueden tramar algo contra el tirano; y a los justos, porque la multitud puede desear ser regida por ellos; estos temores orillan al tirano a servirse de hombres injustos, incontinentes y serviles. Este es pues, según Hierón, el “mundo invertido” en el que vive el tirano.

Si bien la arenga de Hierón es bastante larga y, precisamente por su longitud, se vuelve difusa su intención, podría decirse que la pretensión última de Hierón es defender la tesis de que la

tiranía es incompatible con la vida de los particulares en general, es decir, no sólo es incompatible con el modo de vivir de los particulares que tienen inclinaciones “primitivas” o “muy básicas”, por decirlo de algún modo, con relación a los placeres y las penas, sino de los particulares en general, o para ser específicos, de los hombres en general. Si en el Capítulo 1 Hierón se encargó de probar que la tiranía es incompatible con los “hombres rústicos”, en esta larga arenga pretende mostrar que la tiranía es incompatible con los hombres en general, es decir, con las inclinaciones y aversiones “más humanas”. Mientras que a las bestias no podría afligirles la guerra (pues podría decirse que, en último caso, los animales no guerrear, sino que sólo siguen su naturaleza), los hombres en general no disfrutaban de la guerra. Mientras que una bestia no sufriría por la falta de amor de sus camaradas o su pareja, a los hombres en general sí les puede afligir la falta de amor de amigos y pareja. Mientras que a una bestia, y por extensión, a un “hombre rústico”, podría no afligirle rodearse de valientes, sabios y justos, al hombre en general sí podría afligirle en la medida en que se compare con ellos y descubra no estar a su nivel. Pues bien, estas cosas que afligen a los hombres en general (y no sólo a los “hombres rústicos”) como la guerra, la falta de amor y el saberse distinto a los virtuosos, estas cosas son anejas a la tiranía.

Una vez que Hierón terminó esta larga arenga comienza el Capítulo 7, el que inicia con la afirmación de Simónides de que, si las cosas son como Hierón dice, entonces es por los honores por lo que los hombres se lanzan impetuosamente hacia la tiranía (*Hiero* 7.1), y agrega que tal vez esto, el deseo de honores, es lo único que distingue a los hombres de verdad, pues la ambición de honores no brota ni en los animales irracionales ni en todos los hombres (*Hiero*, 7.3). Tenemos que entender la expresión “todos los hombres” como una referencia a los hombres en general, excepto, claro, a los hombres de verdad. Otra manera de entender estas palabras de Simónides es que los hombres en general no deberían desear llegar a ser tiranos, a menos, claro, que sean hombres de verdad, pues sólo para los hombres de verdad tiene sentido desear la tiranía, porque ella es el mejor camino para adquirir honores.

Una vez que Simónides ha delimitado que sólo para los hombres de verdad sería deseable vivir como tirano, Hierón replica diciendo que al tirano le pasa con los honores igual que con el sexo, es decir, que nunca puede disfrutarlos realmente porque nunca sabe cuándo son ofrecidos de manera voluntaria y no por temor (*Hiero*, 7.5-6). Entonces el diálogo llega a su clímax cuando, después de la anterior réplica, Simónides le pregunta a Hierón que si ser tirano es así de penoso,

por qué no mejor abandona la tiranía (*Hiero*, 7.11). Hierón le contesta que ese es otro de los males de la tiranía, a saber, que a un tirano no le es posible librarse de la tiranía, pues nunca podría pagar todo lo que saqueó ni morir tantas muertes como las que ejecutó, de modo que lo que más le conviene al tirano es ahorcarse (*Hiero*, 7.13).

Después de esta confesión por parte de Hierón, comienza propiamente la segunda parte del texto, es decir, la parte que conforman los capítulos 7, 8, 9, 10 y 11. Esta segunda parte contiene una serie de recomendaciones por parte de Simónides para que Hierón obtenga la posesión más noble y dichosa de cuantas se dan entre los hombres: ser feliz sin ser envidiado (*Hiero*, 11.15). Hay varias cosas que es importante destacar de esta segunda parte, pero quizá las más relevantes para el tema que estamos tratando (la tiranía) son las siguientes: 1) en contraste con la primera parte, el término tiranía y sus derivados aparecen mucho menos veces en esta segunda parte (apenas 7 veces, mientras que en la primera parte 83 veces); 2) relacionado con el dato anterior, Simónides habla más del gobierno en general que de la tiranía en particular, por ejemplo, casi al principio del Capítulo 8, Simónides le dice a Hierón que, aunque él (Hierón) crea que la tiranía es un obstáculo para ser amado por los hombres, él (Simónides) se tiene por capaz de mostrarle que “el gobernar” no impide en absoluto ser amado, sino que saca ventaja en esto a quien es un simple particular (*Hiero*, 8.1). No debemos dejar de notar cómo pasó Simónides de hablar de la tiranía en concreto a hablar de “el gobernar” ambigüamente; 3) Simónides recomienda a Hierón cuidarse mucho de las apariencias, por ejemplo, cuando le indica que “el hombre de verdad que gobierna” (es notable que no dice “el tirano”) ha de designar a otros para que hagan las cosas que causen enemistad, por ejemplo, la ejecución de los castigos, pero que se reserve para sí las cosas gratificantes, como entregar premios (*Hiero*, 9.3); 4) Simónides recomienda que, para que Hierón no sea odiado por tener mercenarios (es decir, un ejército a sueldo, un ejército que se paga con los recursos que el tirano expropia al pueblo), debe ordenarle a los mercenarios que actúen como protectores de todos los ciudadanos, y así, cuando los ciudadanos vean que la gente armada no sólo atiende a los intereses y defensa de Hierón, sino que defienden a todos, el pueblo va a desear gastar en ello con gusto (*Hiero*, 10.8); y 5) el diálogo termina con un llamativo silencio implícito por parte de Hierón.

Una vez visto con un poco más de detalle el contenido del texto, voy a señalar en qué aspectos se conectan el pensamiento de Jenofonte y el de Maquiavelo, especialmente con relación al tema de la tiranía.

4.3 RELACIÓN ENTRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JENOFONTE Y EL DE MAQUIAVELO

El primer aspecto que podemos notar que conectan al pensamiento de Jenofonte y al de Maquiavelo es la necesidad retórica específica cuando se discuten temas de política, y especialmente cuando se discute un tema político tan controversial como el de la tiranía. Esto se ve en el *Hierón* en el diálogo inicial entre Hierón y Simónides. Ahora que conocemos este diálogo al inicio del *Hierón* podemos señalar, cuando menos, dos cosas: 1) Existe una inevitable tensión cuando se le quiere hablar sobre la tiranía al tirano o al prospecto a tirano. Podemos extender esta idea y sugerir que, de hecho, existe una tensión ineludible cuando se le quiere hablar sobre cómo se debe gobernar al gobernante, sin importar la forma de gobierno que éste represente. Aunque en el *Hierón* no se hace explícito de buenas a primeras en qué consiste esta tensión, se puede colegir que se debe a que al querer aconsejar al tirano (por extensión, al gobernante en general), corremos el riesgo de hacerlo sentir ignorante y, en ese sentido, inferior, y en la medida en que lo hacemos sentir inferior, podemos irritarlo y, en el peor de los casos, desatar su ira (lo que puede costar la vida). 2) Una de las cosas con las que podemos hacer sentir inferior al tirano o al gobernante es diciéndole que gobierna de modo incorrecto, o que la forma de gobierno que encabeza es inadecuada, y que necesita lecciones de cómo gobernar. Esto explicaría por qué Simónides “conduce” la conversación de tal modo que sea Hierón el que pronuncie las falencias de la tiranía y no él.

Esta tensión inevitable al querer educar al gobernante se explica precisamente con las propias palabras de Hierón. Como se recordará, en el Capítulo 5 del *Hierón*, Hierón dijo que los tiranos le temen a los sabios (*Hiero*, 5.1). Esto explica por qué al principio del diálogo Hierón se muestra tan a la defensiva con Simónides: porque le teme. Todo esto señala de manera implícita que, puesto que los tiranos siempre desconfiarán de los sabios, el sabio, o por lo menos quien se tenga por sabio y pretenda darle lecciones al tirano, debe usar una retórica específica para minimizar el temor del tirano: Simónides (o Jenofonte en boca de Simónides) y Maquiavelo entendían esto claramente, por eso se valían de recursos retóricos específicos.

La muestra más clara de Jenofonte de que el consejero de tiranos debe usar una retórica específica es el *Hierón* mismo. Como se dijo arriba, Jenofonte tiene otras obras en las que escribió en nombre propio, como el *Agesilao* y los *Recuerdos*. Esto nos obliga a preguntarnos por qué el

Hierón no fue escrito en nombre propio. Jenofonte era perfectamente capaz de haber escrito un tratado en su propio nombre sobre la tiranía, o para ser específicos, sobre la mejora de la tiranía. ¿Por qué no lo hizo? Porque de haberlo hecho hubiera transmitido la sensación de que él simpatizaba con la tiranía, lo cual le hubiera costado la inminente persecución social (en su contexto, especialmente hablando de la Atenas del siglo IV a.C., la tiranía era un modo de gobierno sumamente impopular)²³. Al querer enseñar en su propio nombre cómo se debe gobernar, y para ser específicos, cómo debe gobernar un tirano, se habría vuelto aborrecible para sus compatriotas atenienses. Jenofonte es, pues, practicante de la doctrina que recomienda: al dotar a su personaje Simónides de una sutil retórica que le permite exponer una doctrina sobre la tiranía frente a un tirano (Hierón) corriendo el mínimo riesgo posible, él mismo (Jenofonte) ejerció una retórica que le permitió exponer su doctrina sobre la tiranía ante un público que precisamente aborrecía la tiranía. La forma de diálogo libra a Jenofonte del peligro de ser fulminado por los poderosos que pudieran leer su texto, ya porque no hay ningún argumento en nombre de Jenofonte, ya porque el diálogo mismo no expone toda la doctrina explícitamente, sino que se vale de astucias literarias, de una retórica específica, para transmitir ciertas ideas, justo como esta primera escena del *Hierón* lo demuestra.

La implementación de una retórica en específico para poder hablar de la tiranía ya frente al tirano (o al gobernante) ya frente a un público intolerante a la tiranía también fue practicado por Maquiavelo, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*. Podrían darse varios ejemplos al interior de *El Príncipe* donde Maquiavelo hace uso de una retórica específica para “protegerse”. Me limitaré a enunciar dos que yo considero de los más visibles.

El primero lo tenemos desde la dedicatoria misma de *El Príncipe*, en la cual Maquiavelo se esfuerza por “ocultar” todo lo posible su sabiduría. Mediante la presentación de la obra como un regalo de un hombre de “cuna humilde” y la analogía pueblo-príncipe y llano-monte (Maquiavelo, 1999, p.35), Maquiavelo quiere presentar la idea de que él, en cuanto pueblo (es decir, en cuanto persona que está abajo, “en el llano”) conoce bien la naturaleza de los príncipes (que están arriba, “en el monte”). De este modo, con el menor riesgo posible de parecer más sabio que Lorenzo de Médici, es decir, para evitar verse como un arrogante y predisponer a su lector, para evitar hacerle

²³ En cualquier caso, Jenofonte se ganó el odio de su propia patria (Atenas), pero no por haber ensalzado la tiranía o hacer pensar que él simpatizaba con ella, sino porque se le unió a los lacedemonios en su batalla contra Atenas (D.L, II.51)

sentir a su lector que es un ignorante, y en ese sentido, de hacerle sentir desconfianza y temor lo menos posible, logra transmitir la idea de que él (Maquiavelo), aunque ínfimo, puede enseñarle a un príncipe (o a un prospecto a príncipe) cómo ser un buen príncipe.

El segundo se puede ver en el uso mismo de la palabra tirano. Como indica Strauss (Strauss, 1964, p. 29), la palabra tirano nunca aparece en *El Príncipe*²⁴. De hecho, a lo largo de *El Príncipe*, Maquiavelo le llama “príncipe” a varios gobernantes históricamente reconocidos como tiranos, por ejemplo, a Hierón y a Agatocles. Podemos entender esta acción por parte de Maquiavelo poniendo atención en la segunda parte del *Hierón*. Así como Simónides (o Jenofonte en boca de Simónides) evita utilizar la palabra “tirano” cuando le recomienda a Hierón cómo mejorar su gobierno, y en lugar de hablar del tirano utiliza locuciones como “el hombre de verdad que gobierna” o simplemente “el gobernante”, Maquiavelo hace lo mismo en *El Príncipe*. Si Maquiavelo en *El Príncipe* llama príncipes a diversos personajes históricamente conocidos como tiranos no es porque esté usando la palabra príncipe y tirano como sinónimos, lo que está haciendo es esforzarse por enseñarle a legitimar al tirano, o mejor aún, al gobernante no legítimo, su gobierno. Como se vio en un capítulo anterior²⁵, Maquiavelo hace exactamente lo mismo en el Capítulo 16 de los *Discursos*. En dicho capítulo, Maquiavelo habla de las dificultades que enfrenta un pueblo recién liberado, y por extensión, de las dificultades que enfrente el que se coloca a la cabeza de dicho pueblo recién liberado. Mientras al principio del capítulo habla de “el que se hace cargo de una multitud” recién liberada, cambia subrepticamente a lo largo del capítulo el modo en el que le llama y comienza a nombrarle “príncipe”. Como se explicó en ese momento, si Maquiavelo hace este intercambio de palabras no es porque esté confundido, es para demostrar que, en la medida en que es capaz de nombrar discursivamente “príncipe” a lo que en sentido tradicional se le llama “tirano” sin contradicción alguna, en esa misma medida podría llevarse a cabo ese movimiento fuera del libro, es decir, el tirano podría pasar de tirano a príncipe, o a “hombre de verdad que es gobernante”, en palabras de Simónides.

Otro aspecto en el que Jenofonte y Maquiavelo se conectan es en su doctrina sobre la naturaleza humana. Como se puede notar, tanto Jenofonte como Maquiavelo distinguen una naturaleza específica en la mayoría de los hombres y otra en los tiranos (o gobernantes, para decirlo

²⁴ He corroborado este caso con la traducción de W. K. Marriott para el Proyecto Gutenberg que se encuentra en línea en www.gutenberg.org

²⁵ Véase Cap. 3 de este trabajo.

como Maquiavelo le hubiera dicho). Así como Simónides se encarga de extraerle a Hierón la conclusión de que la tiranía es incompatible con los deseos y aversiones de los hombres en general, Maquiavelo habla, en *El Príncipe*, de una naturaleza humana ingrata, voluble, simuladora, cobarde ante el peligro y ávida de lucro (Maquiavelo, 1999, p. 89), así como adicta a su patrimonio (*Ídem*) y a sus mujeres (*Ídem*, p. 95). En este tenor, la distinción entre la naturaleza de los hombres en general y los hombres que aspiran al gobierno no sólo es con respecto a las apetencias más “rústicas”, como se encarga de mostrar Simónides en el Capítulo 1 del *Hierón* y como argumenta Maquiavelo en las líneas arriba citadas, sino con relación a cualquier tipo de hombre. Otra manera de decir esto es que Maquiavelo y Jenofonte (o por lo menos el Simónides de Jenofonte) estaban de acuerdo en que el gobernante (o el que aspira a gobernante) debe ser de una disposición natural diferente a la mayoría de todos los hombres.

La distinción entre naturaleza humana en general y hombres que aspiran al gobierno también es “moral”, como demuestran Hierón (o Jenofonte en boca de Hierón) en los capítulos 2-7 del *Hierón*, donde indica que la tiranía es incompatible con el amor, la amistad, la sabiduría y la justicia, por mencionar lo más importante; y para decirlo a la inversa, que los que llegan a ser tiranos deben tener presente que no disfrutarán del amor, la amistad, la sabiduría de las demás personas y la justicia de sus congéneres. Asimismo, en los capítulos 8-11 del *Hierón*, donde Simónides se dedica a dar su enseñanza sobre cómo mejorar la tiranía, o para ser más específicos, cómo llegar a ser considerado “hombre de verdad que es gobernante”, deja de lado todas las fechorías, delitos, injusticias, en suma, las inmoralidades que haya podido cometer Hierón para llegar a ser tirano, hace como que no las recuerdas, o tal vez no le interesan, sencillamente pasa a dar sus recomendaciones “olvidando” ese sutil detalle. Esto podría decirse de este modo: para poder dar su doctrina de cómo mejorar un modo de gobierno (especialmente uno que no es legítimo) Simónides tiene que desentenderse de la moral tradicional, no juzga a Hierón y se limita a darle consejos de cómo mejorar su tiranía y, con ello, cómo hacer de su gobierno un régimen donde él y sus gobernados sean felices.

Por su parte, Maquiavelo en los *Discursos*, especialmente en el Capítulo 26, después de narrar las injusticias e inmoralidades que cometió el rey bíblico David, recomienda que, quien no desee practicar estos procedimientos, que son muy crueles y enemigos de toda vida no solamente cristiana, sino humana, debe preferir vivir antes como particular que como gobernante

(Maquiavelo, 2012, pp. 104-105). Tenemos, pues, que Maquiavelo, al igual que Simónides, también toma distancia de la moral cuando está dando instrucciones de lo que debe hacer un príncipe nuevo, especialmente cuando ese príncipe nuevo realmente no es legítimo, como el David bíblico.

Esta distinción entre la naturaleza humana en general y la de los hombres que aspiran al poder político tal vez es “incómoda”. Esta es una distinción incompatible con las ideas que, en el siglo XXI, convivimos todas las personas, como la idea de que todos somos iguales, para ser específicos. Empero, tanto Maquiavelo como Jenofonte estaban de acuerdo en ello. Sin embargo, no debe perderse de vista que esta distinción es meramente pedagógica, o para decirlo con precisión, es una distinción retórica con fines pedagógicos. En la medida en que Jenofonte expone, en boca de Simónides y Hierón, la idea de que la tiranía (y por extensión, la vida como gobernante) es incompatible con los placeres y aversiones de los hombres en general, transmite una enseñanza dirigida a un tipo de lector en específico, a saber, el lector que cree que la vida de tirano proporciona sendos placeres; la enseñanza consiste en decirle a ese lector que se equivoca, que mejor prefiera seguir viviendo como particular, exactamente lo mismo que recomienda Maquiavelo en los *Discursos*.

El manejo de las apariencias también es otro aspecto en el que se conectan el pensamiento de Jenofonte y el de Maquiavelo. Como se vio, en su doctrina para el mejoramiento de su régimen, Simónides le recomendó a Hierón hacer por él mismo las cosas gratificantes de cara a sus gobernados, por ejemplo, el entregar los premios en las diversas competiciones que se realicen en el Estado (Hiero, 9.4); en cambio, le recomendó que designase a otros para ejecutar las acciones que obtengan el odio de los gobernados, por ejemplo, la realización de los castigos (Hiero, 9.1-2). Maquiavelo, por su parte, en *El Príncipe* hace exactamente la misma recomendación, en el Capítulo XIX, donde dice que los príncipes deben encomendar a los demás las tareas gravosas y reservarse las agradables. Incluso podría decirse que Maquiavelo desarrolla la idea de Simónides con relación al manejo de las apariencias, pues, en *El Príncipe*, desde el Capítulo XVIII (*De qué modo los príncipes deben cumplir sus promesas*) y quizá antes, desde el XVII (*De la crueldad y la clemencia; y si es mejor ser amado que temido, o temido que amado*), y podríamos decir que incluso desde el XVI (*De la prodigalidad y la avaricia*), Maquiavelo recomienda al prospecto a príncipe acciones tales como el ser popular por pródigo, aunque no se sea pródigo de verdad

(Maquiavelo, 1999, p. 87), no preocuparse por ser cruel, pues aunque sea cruel, pueden amarlo (Maquiavelo, 1999, pp. 89-90) y cómo aquél que engaña siempre encontrará alguien que se deje engañar (y engañar es, claramente, un manejo de las apariencias (Maquiavelo, 1999, p. 93).

Cabe señalar que la similitud con respecto al tema de las apariencias no es sólo un hecho con relación a Jenofonte. Es notable que, en su *Política* Libro V, mientras está hablando de los modos en que se conservan los estados, Aristóteles, indica que a la tiranía le es esencial el aparentar si desea conservarse. Además, en el mismo capítulo, habla de otros medios de los que debe valerse el tirano para poder conservar la tiranía, por ejemplo, cuidar los fondos públicos y administrarlos con transparencia, para dar apariencia de que es más bien rey que tirano, que sea amable con los demás, acostumbrarse a la ausencia de placeres corporales y otros aspectos en los que Aristóteles, Jenofonte y Maquiavelo coinciden.

Quizá el aspecto común más difícil de identificar entre el pensamiento de Jenofonte y el de Maquiavelo es con relación a la piedad. Como indica Strauss, el tema de la piedad en el *Hierón* brilla por su ausencia (Strauss, 2005, p. 164). En la segunda parte del *Hierón*, es decir, en la formulación explícita de Simónides de su doctrina para el mejoramiento del gobierno de Hierón, Simónides no menciona nunca la piedad, aunque de hecho se esperaría que la mencionara dadas las condiciones políticas en las que se escribió el texto²⁶. En cambio, con respecto a la relación que debe guardar el príncipe (o aspirante a príncipe) con la piedad, Maquiavelo es más explícito.

El pronunciamiento de Maquiavelo con relación a la vida piadosa es doble; por un lado, como se vio, ataca la religión cristiana en la medida en que es una especie de educación política fallida²⁷. Sin embargo, al mismo tiempo ensalza la religión antigua en la medida en que ésta promovía acciones por parte de los hombres que redundaban en el engrandecimiento y conservación del Estado²⁸. De esto se puede decir, pues, que Maquiavelo no rechaza la religión o el sentimiento piadoso como tal, sólo rechaza la piedad cuando es contraproducente para la vida del Estado, como el cristianismo. Otra manera de decir esto es que, para Maquiavelo, la piedad, es

²⁶ En todos los estados de la Grecia antigua, la piedad era un valor fundamental para las personas y los gobernantes (véase COULANGES, Fustel; *La ciudad antigua*, Capítulo VII – La religión de la ciudad)

²⁷ Véase Cap. 2 de este trabajo.

²⁸ *Ídem*.

decir, la religión, debe estar al servicio de la conservación y engrandecimiento del Estado. La religión debe ser, pues, una herramienta política.

Entonces, como Maquiavelo sí habla de ello y Jenofonte no, ¿quiere decir que la piedad no es un aspecto en el que sean compatibles sus posturas? Esto se responde si tomamos en cuenta precisamente los silencios por parte de Jenofonte (o por lo menos de Simónides) y Maquiavelo con relación a la piedad. Como pudimos ver en nuestros comentarios a la lectura de Harvey Mansfield de los *Discursos*, Maquiavelo recomienda que el hombre que se hace a la cabeza de un pueblo recién liberado debe ejecutar las mismas injusticias, inmoralidades y crueldades que David, el rey bíblico, llevó a cabo para poder dotar de estabilidad y perdurabilidad al Estado²⁹. Como se dijo antes, podría decirse, pues, que el nuevo gobernante (sin importar el título que le pongamos), si quiere fundar un nuevo Estado a partir de uno recién liberado, debe hacer precisamente lo mismo que hizo David, es decir, fundar un Estado en nombre de Dios. Pero, como se vio, Maquiavelo nunca dijo esta conclusión de manera explícita, llegamos a ella por medio de una exégesis de los *Discursos*. Otra manera de entender esta conclusión implícita de Maquiavelo es que el nuevo gobernante debe parecer al pueblo una fusión entre lo terrenal y lo divino (igual que David), debe inspirar él mismo un sentimiento de piedad. Pero, de nuevo, Maquiavelo nunca dijo todo esto de manera explícita.

Podríamos entender el silencio del *Hierón* (es decir, el silencio de Jenofonte) sobre la relación que deben llevar la tiranía y la piedad del siguiente modo: tal vez Jenofonte sabía, al igual que Aristóteles, que la piedad es más necesaria para la conservación de la tiranía que para la conservación de otro tipo de régimen³⁰. Pero quizá también se daba cuenta de que el nuevo gobernante no podía remitirse simplemente a la religión tradicional, y esto por la razón de que remitirse a las leyes de la religión tradicional podía entrar en conflictos y contradicciones con las leyes que él como nuevo gobernante quisiera instaurar. Vistas así las cosas, quizá Jenofonte entendía que el tirano, es decir, el gobernante que no es legítimo, debe reinventar el sentimiento piadoso, es decir, reinventar la religión, exactamente aquello que Maquiavelo recomendó hacer en los *Discursos*. Pero aunque entendía todo esto, Jenofonte no lo dijo, quizá porque le haya parecido

²⁹ *Ídem*.

³⁰ Cfr. Strauss, 2005. Es bastante probable que Jenofonte y Aristóteles hubieran coincidido en buena medida en sus posturas sobre la relación que debe haber entre la tiranía y la piedad porque ambos eran herederos de un mismo modo de entender la política, a saber, el socrático (Jenofonte lo habría aprendido directamente de Sócrates y Aristóteles de manera indirecta, a través de Platón).

altamente indecible, quizá porque haya querido evitar el riesgo de ser señalado como impío. Si bien Maquiavelo no dio sus recomendaciones sobre el gobierno no legítimo y la piedad de manera explícita, se ve que sí fue más explícito que Jenofonte. Allí donde Maquiavelo es tímido para decirlo, Jenofonte guarda absoluto silencio.

CONCLUSIÓN

Para llegar al punto final de esta investigación, vale la pena sacar a colación una afirmación que Maquiavelo formula en el *Prólogo* de sus *Discursos*, una afirmación críptica pero significativa con respecto a su pensamiento político. Examinar dicha afirmación y esforzarse por revelar su significado ayuda a entender con mayor claridad la comprensión de Maquiavelo con relación al tema de la tiranía.

En el primer párrafo del *Prólogo*, cuando ya terminó la dedicatoria a sus amigos Zanobi Buondelmonti y Cosme Rucellai. Maquiavelo afirma que ha decidido entrar por un camino nunca antes recorrido por nadie; un camino inédito que, además, será difícil y trabajoso de andar (Maquiavelo, 2012, p. 27). Esta afirmación hace esperar al lector que Maquiavelo presente una teoría política nunca antes vista. No obstante, lo que vemos a lo largo de todos los *Discursos* es una exaltación de la antigua Roma, o por lo menos de las formas que Tito Livio narra que Roma usó y que le valieron su engrandecimiento político. Visto por encima, parece que la innovación de Maquiavelo consiste, paradójicamente, en ir a lo antiguo. ¿Es ésta una contradicción? ¿Esto qué tiene que ver con el tema de la tiranía?

Para contestar estas preguntas, retomaré algunos puntos clave del desarrollo de la presente investigación, y mientras voy rememorando esos lugares del desarrollo, se hará patente la conexión entre la comprensión de la tiranía según Maquiavelo.

Como se recordará, en el Capítulo IV de este trabajo se ensayó la relación entre la filosofía política clásica, partiendo de una lectura comentada de Jenofonte, y Maquiavelo. Se mencionó que, aparte de Tito Livio, el otro autor antiguo que Maquiavelo recupera explícitamente es Jenofonte. Podríamos decir, pues, que el retorno de Maquiavelo a lo antiguo no implica regresar sólo a Tito Livio, sino también a Jenofonte. En el mismo Capítulo IV mostré que Maquiavelo y Jenofonte coincidían en la teoría de que era posible legitimar un gobierno no legítimo, y especialmente que era posible legitimar la forma de gobierno más desacreditada: la tiranía. Pero también señalé que, aunque sus teorías coincidieran en ese aspecto, no podíamos asegurar que ambos pensadores sostuvieran un pensamiento político idéntico, ni mucho menos que la forma de su doctrina política (por llamarlo de un modo) fuera la misma.

La coincidencia entre Maquiavelo y Jenofonte se hace explícita cuando prestamos atención a una pregunta encubierta en los textos de uno y otro pensador. Según mi aprendizaje a lo largo de *El Príncipe*, los *Discursos* y el *Hierón*, esta pregunta es la siguiente: *¿Qué es lo que hace legítimo a un gobierno?* Parece una pregunta inofensiva, pero mientras más se le piensa en términos concretos, es decir, en un lugar y tiempo específico, más escandalosa se vuelve.

Según mi manera de verlo, uno de los presupuestos esenciales de la doctrina política de Maquiavelo y de Jenofonte es que un gobernante, aunque sea considerado “legítimo”, ya sea por herencia, por votación o en nombre de Dios, no es un verdadero gobernante si no es, en última instancia, un gobernante sabio, y sólo podemos saber que un gobernante es sabio cuando tiene la ciencia de la política, la cual le ayudará a ser un gobernante justo y la dará estabilidad, paz y perdurabilidad al Estado. En otras palabras, la enseñanza política de Maquiavelo y Jenofonte coinciden en mostrar que es posible formar un régimen justo desde un gobierno que no sea legítimo porque lo que importa, a fin de cuentas, no es que el gobernante sea considerado o no legítimo, sino que cuente con sabiduría, es decir, con la verdadera ciencia política.

Sin embargo, cuanto más se repasa esta respuesta, se hace evidente que, en lugar de otorgar respuestas, asombra y genera más dudas. La enseñanza indica que sólo la sabiduría puede legitimar un gobierno. Pero, ¿qué es la sabiduría? Esta pregunta, que ni es nueva ni tan sencilla como parece, es detestada inmediatamente por la opinión popular, pues la mayoría de las personas creen saber qué significa ser sabio y, por consiguiente, qué es la sabiduría. Esta convicción de creer que se sabe qué es la sabiduría es altamente común, la comparten por igual ricos, pobres, laicos, religiosos, vasallos y gente en los puestos de gobierno. Sólo el filósofo, es decir, sólo una persona con una acentuada inclinación por buscar el conocimiento, se percató de que contestar la pregunta por el significado de la sabiduría es muchísimo más complicado de lo que la asunción popular refleja.

Sin embargo, la pregunta por la sabiduría política tiene forma diferente en Jenofonte y Maquiavelo. Incluso puede decirse que la manera en que Hobbes responde a esta pregunta parte de varios supuestos de Maquiavelo, pero con un enfoque “popular” y “burgués”, por decirlo de algún modo. Permítaseme explicar estas afirmaciones.

Mientras Maquiavelo recomienda, en su propio nombre, que el tirano debe abandonar el “modo de vida cristiano” para legitimarse, Jenofonte no recomienda en su propio nombre cometer crueldades por amor del buen gobierno, lo hace a través de Simónides, y lo hace precisamente

mediante el silencio de Simónides sobre toda consideración que pueda ocasionar una acusación de “inmoralidad”³¹. En otras palabras, no hay certeza de que Jenofonte se haya comprometido íntegramente con la idea de realizar acciones “inmorales” aun con todo y la buena intención de edificar un Estado gobernado por la sabiduría y la justicia, y tal vez no se habría comprometido porque estimaba demasiado improbable la coincidencia de ambas cosas, a saber, de la sabiduría y el poder político. Esta coincidencia es tan improbable que el propio Hierón, en el diálogo homónimo, guarda silencio al final de las recomendaciones de Simónides. Si Hierón hubiera sido lo suficientemente sabio, si Hierón se hubiera vuelto sabio gracias a la lección de Simónides sobre la naturaleza de la tiranía, habría tenido que aceptar que Simónides tenía razón. Pero el diálogo cierra con un sugerido silencio por parte del tirano, y nada más.

Con Maquiavelo el caso es diferente. Tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, parece que Maquiavelo se compromete de manera resuelta con la idea de que el príncipe o prospecto a príncipe debe practicar la crueldad y se debe dejar de lado qué es lo que la masa piensa que significa ser “bueno”, “malo”, “cruel” o “piadoso”. El hecho mismo de que en *El Príncipe* tome como modelos gobernantes que tradicionalmente fueron considerados como tiranos lo prueba porque, en último caso, lo que importa no es cómo los considera la tradición, sino que pudieron conseguir el engrandecimiento de su Estado, aunque esto haya costado profundas crueldades. En otras palabras, en *El Príncipe* Maquiavelo parte de un presupuesto doble: igual que Jenofonte, sugiere que es posible que coincidan sabiduría y poder político en la misma persona; no obstante, a diferencia de Jenofonte, que lo considera poco probable, para Maquiavelo esa coincidencia se ha mostrado a través de la historia, y para mostrarlo propone ejemplos notables en su obra, el Turco en *El Príncipe* y el rey David en sus *Discursos*, por mencionar casos que en esta investigación examinamos.

Lo que quiero señalar es, en términos breves, que para Maquiavelo sabiduría es idéntico a poder, por ello el gobernante no debe escatimar en el uso de la fuerza, incluso cuando ésta sea considerada como crueldad. Pero, cabe aclarar, la crueldad sólo se justifica cuando nace de la sabiduría porque, repito, la crueldad no es diferente del poder político siempre que el poder político sea sabio.

Este presupuesto de la coincidencia entre sabiduría y poder es esencial para la ciencia política moderna, y precisamente Hobbes es uno de los exponentes más claros de tal hipótesis.

³¹ Véase p.78 de esta investigación.

Como se recordará, una de mis consideraciones fundamentales del Capítulo II de este trabajo era que Hobbes, en calidad de sucesor de Maquiavelo, absorbió y fundamentó, con base en un sistema racional, diversos postulados previamente establecidos por Maquiavelo. Precisamente uno de esos postulados versa sobre la legitimación del gobierno no legítimo y, en última instancia, sobre la coincidencia entre sabiduría y poder. Me refiero al postulado donde Hobbes indica que no existe la tiranía, sino sólo el gobierno que no le gusta a algunas personas³². Para llegar a hacer esta afirmación, Hobbes tuvo que partir de la aceptación de la premisa maquiavélica de que, aunque la mayoría de las personas creen que un gobierno es ilegítimo, esto no significa que ese gobierno sea ilegítimo de hecho.

Pero, ¿qué es, para Hobbes, lo que legitima el poder soberano? Como lo expuse en el Capítulo II, el poder soberano en la teoría hobbiana obtiene su legitimación del pacto social. Otra manera de decir esto es que el pacto social, es decir, la necesidad de que todos hagamos un pacto para poder conservar la vida y poder seguir disfrutando de los bienes obtenidos por el trabajo, es lo que legitima, para Hobbes, el poder soberano.

Además, como se vio también en el Capítulo II, el Estado no sólo es legítimo por el pacto social así en abstracto, sino que se legitima gracias al monopolio de la fuerza pues, como Hobbes afirmó, los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras sin fuerza (Hobbes, 2012, p. 137).

Tenemos, pues, que, para Hobbes, la legitimación del Estado, es decir, del poder soberano, es idéntica a su poder, poder que emana del pacto social, a saber, el pacto de todos los integrantes de la comunidad. Esto es precisamente lo que le confiere sabiduría al Estado, a saber, el haber brotado de la necesidad y voluntad de los mismos ciudadanos. Este es el argumento que Hobbes esgrime precisamente para explicar por qué cuando los particulares llaman tiranía al gobierno en realidad dicen un sinsentido. ¿Cómo podría ser causa de males lo que ellos mismos crearon? ¿Cómo podría alguien crear algo para su propia ruina? (Hobbes, 2012, p. 145).

Me parece que, con los comentarios hasta ahora dados, es suficiente para vislumbrar el “maquiavelismo” de Hobbes. La articulación de Hobbes del poder y la sabiduría como legitimación del Estado es, como mínimo, un reconocimiento implícito de que aquello que Maquiavelo

³² Véase Cap.2 p. 19 de este trabajo.

vislumbró antes, aquél camino que Maquiavelo inauguró, era necesario seguir recorriéndose, más aun, era el camino sobre el que debía andarse para llegar a la verdadera ciencia política.

No obstante, la visión de Maquiavelo sobre la política es, según mi manera de verlo, más profunda que la de Hobbes, pues Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, comprendía que el problema del gobierno legítimo y la concordancia de sabiduría y poder estaba ceñido a una probabilidad reducida. Como se recordará, en el Capítulo 17 del Libro I de los *Discursos*, en específico en el pasaje sobre Tebas y Epaminondas³³, se mencionó que, cuando la materia de un Estado (el pueblo) no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; pero que, cuando hay demasiada corrupción, sólo la virtud de un solo hombre podría recuperar el Estado, como Epaminondas en Tebas, pues mientras éste vivió, el Estado volvió a ser imperio, pero cuando murió, el imperio volvió al desorden (Maquiavelo, 2012, p. 87). Además, también se mencionó, cuando se revisó la sugerencia de Maquiavelo de que, quien desea legitimar un Estado recién liberado, debe rehacerlo todo de nuevo (como hizo el rey David), no se debe olvidar que esto sólo se haga por aquel que ha optado por este “camino de injusticias”, mas el que quiere seguir viviendo en el “camino cristiano” debe evitarlas³⁴.

Lo que quiero señalar con estas remembranzas es precisamente que, para Maquiavelo, la probabilidad de que surgiera un príncipe capaz de revitalizar un Estado, ya uno no fundado o ya conseguido en estado de corrupción (como Epaminondas en Tebas), era escasa. Esto se hace patente justo por las continuas sugerencias que Maquiavelo hace de que la mayoría de los hombres son corruptos, cobardes y ávidos de lucro³⁵, así como que, el que quiere instaurar o restaurar el Estado, debe apartarse de la tradición y lo que ésta diga sobre lo que es “bueno” y “malo” (como el cristianismo). En pocas palabras, para Maquiavelo, la concordancia entre sabiduría y poder era una cuestión reservada a unos pocos, a unos pocos notablemente distintos a la mayoría de los hombres, distintos tanto porque eran capaces de vislumbrar la estrechez del cristianismo con relación al ejercicio político, como porque comprendían que, más allá de los bienes materiales y privados, el bien más alto es el engrandecimiento del Estado gracias a la virtud.

³³ Véase p. 43 de este trabajo.

³⁴ *Ídem*, p. 46.

³⁵ *Ídem*, p. 19.

En contraste, parece que con Hobbes la hipótesis es totalmente opuesta. Como se dijo arriba, para Hobbes la legitimación del estado se encuentra en el pacto social, y el pacto social reúne (según Hobbes) el poder y la sabiduría por medio del reconocimiento de la necesidad del pacto mismo y, como consecuencia, la entrega voluntaria de las armas al Estado, para que éste sea el único autorizado para usar la fuerza. Otra manera de entender esto es que, para Hobbes, legitimación del Estado y concordancia entre poder y sabiduría dependen de las necesidades de todos los integrantes de la comunidad, pues el pacto social no es más que la suma de todos los deseos de todos, así como el acuerdo de que, para satisfacer esos deseos, es necesario darle al Estado las armas. En términos más breves, para Hobbes, la legitimación del Estado es un asunto de *necesidad popular*, un hecho *democrático*, por decirlo de algún modo, pues depende de lo que la mayoría quiere y el modo que la mayoría identifica como el mejor para obtener eso que quiere.

Creo que ahora es más fácil comprender en qué sentido el pensamiento de Maquiavelo fue más profundo que el de Maquiavelo, mas no prescindiré de hacerlo explícito. El argumento de Hobbes relacionado a la inexistencia de la tiranía sólo sería verdadero si el conjunto de todos los seres privados en el Estado fuera como él dice que son; es decir, si como Hobbes indica, aquello a lo que todos los hombres aspiran (la felicidad) no es otra cosa que la continua satisfacción de los deseos corpóreos, a nadie le importaría el modo en el que el Estado se legitima. Lo que a los hombres les interesaría sería que el Estado tuviera el suficiente poder como para tener a todos los ciudadanos a raya, para que nadie quiera quitarle sus cosas al otro ni se maten entre sí. Según mi lectura y aprendizaje del *Hierón*, no parece que Maquiavelo hubiera aceptado este supuesto.

Como se vio en mis comentarios al *Hierón*, es precisamente el hecho de que hay hombres que no aspiran sólo a las satisfacciones corpóreas o a los placeres de los civiles comunes (los ἄνδρες, “andres”, es decir, los “hombres verdaderos”) lo que explica por qué hay sujetos con afán de ser gobernante, más aún, por qué hay hombres que se echan sobre los hombros el peso de llegar al poder por la vía de la tiranía. Una vez que esto se ha hecho manifiesto, es más claro por qué Maquiavelo no hubiera estado de acuerdo con la teoría de Hobbes y por qué Maquiavelo es, en ese sentido, más profundo que aquél. Incluso podría decirse que, una vez vislumbrado esto, la teoría política contenida en el *Leviatán* parece una especie de *idealismo* y no tanto una ciencia basada sólo en las *cosas de hecho*, como habría pensado Hobbes. ¿Cómo podríamos llamarse si no *idealismo* a una teoría que sugiere que el problema de la tiranía ha sido resuelto porque todos los

hombres reconocen, por unanimidad, las mismas pasiones, los mismos deseos y los mismos miedos y, en consecuencia, permiten que todo el uso de la fuerza se concentre en el Estado mientras los dejen vivir una vida de continuas comodidades corpóreas, como en una especie de perpetua vida de burgués?

Con todo, esto no significa, como pudiera pensarse, que la verdadera y única ciencia política se encuentra contenida en la enseñanza de Maquiavelo. Si bien el pensamiento de Hobbes se ha mostrado como una especie de idealismo a la luz de esta investigación, la teoría del florentino no es menos utópica que la de Hobbes o que la de los partidarios de Maquiavelo. Como se mencionó líneas arriba, para Maquiavelo la cuestión fundamental en la política es la legitimación del Estado con base en la concordancia entre sabiduría y poder. También se mencionó que incluso Maquiavelo otorga ejemplos históricos (El Turco como uno de los aquí examinados) de que dicha concordancia ha sucedido, aunque los pensadores de toda la tradición no se hayan percatado de ello y, en lugar de destacar su sabiduría, les hayan colgado el título de tiranos y, en consecuencia, se haya invisibilizado la verdad en la política. No obstante, también se indicó, líneas arriba, que Maquiavelo no deja de señalar que la probabilidad de que esto pase era escasa. En otras palabras, Maquiavelo quería indicar que su enseñanza era *La verdadera ciencia política*, pues, a diferencia de la tradición, él sí reconocía la virtud de diversos gobernantes mal llamados tiranos por la mayoría aplastante de los pensadores de la historia. Para Maquiavelo, sólo los pocos preparados pueden asimilar su enseñanza. Por medio de su enseñanza, los prospectos a príncipe con las herramientas suficientes (el ejército y la virtud para servirse de él) podrían fundar, desarrollar y expandir un Estado. O para decirlo más contundentemente, el pensamiento de Maquiavelo es igual a *La Sabiduría*, lo único que se necesita es alguien con poder que sea capaz de unificar ambos elementos.

Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, no hubiera aceptado que la legitimación del Estado y la coincidencia de la sabiduría y el poder fuera una cosa vinculada con la mayoría de las personas. Para Maquiavelo, lo que se necesitaba era una persona singular, con el poder y la sabiduría suficientes como para reconocer que la sabiduría política está contenida en los textos maquiavelinos, como para aprender de ellos y como para fundar y legitimar un Estado. Pero, ¿no es esto una suerte de utopía? ¿No es acaso altamente improbable que ocurra que alguien con poder realmente también sea sabio, o por lo menos que tenga la sabiduría suficiente como para aceptar que no es sabio del todo, pero que desea serlo y que, por ello, busque la sabiduría en Maquiavelo?

Maquiavelo no cree que esto sea utópico y, como se dijo, otorga ejemplos para probarlo, como El Turco y el Rey David. Sin embargo, es válido indicar que no es claro que el tratamiento biográfico de estos príncipes-tiranos por parte de Maquiavelo es justo, pues maximiza los aciertos políticos con relación al Estado y minimiza las cuestiones personales en torno a dichos aciertos. Por ejemplo, no se menciona cómo debe lidiar el príncipe que quiere legitimarse con los otros hombres que no son ruines y ávidos de lucro, especialmente con esos hombres que reconocerán lo poco honorable que es la vía tiránica, ni cómo hará el príncipe para convencerse de que esa vía tiránica construida a pulso de crueldad es el mejor modo de vida posible; tampoco se menciona cómo hará para que la figura de Dios y el papel de la religión sean desvinculados de su rol privado (o si de hecho eso es posible) y entonces Dios y religión pasen a ser un mero instrumento político. ¿Acaso las personas aceptarían de buen grado al *ungido* y sus notables (aunque posiblemente subrepticios) afanes de engrandecimiento político, dejando de lado lo que la religión y Dios dicen sobre el valor de mi propia persona como mayor que el del Estado, o por lo menos en conflicto con el Estado?

Yo considero que, repasado con calma, parece que las condiciones para que se dé la coincidencia entre poder político y sabiduría son aún menores de lo que el propio Maquiavelo reconocería. Incluso diría que rayan en lo utópico. Como dije más arriba, creo que Jenofonte también concluía que la probabilidad de que poder y sabiduría coincidieran era mínima, casi nula. Esto se traduciría en que, en última instancia, la legitimación del modo de gobierno más aborrecible, la tiranía, es una utopía, que es lo mismo que decir que es utópico esperar que los tiranos, los gobernantes que han llegado al poder por el camino de la ilegitimidad, por muy bienintencionados que sean, difícil, muy difícilmente serán lo suficientemente sabios como para enderezar el retorcido camino que eligieron. Esta es una conclusión penosa porque nos obliga a reconocer que la sabiduría, el conocimiento o, en suma, la filosofía, es incapaz de instruir gobernantes y, mucho menos, tiranos, para que sean buenos gobernantes o tiranos enderezados. ¿Entonces para qué queremos filosofía si no vamos a ser capaces de educar a los gobernantes? Esto ya lo había preguntado Platón en su *República*. Como se recordará, uno de los puntos elementales discutidos en la *República* es la idea del filósofo rey. Me parece que Platón explora con suficiente detalle, allí en la *República*, cuál es el papel de la filosofía, o por lo menos qué es lo que debe hacer el filósofo, cuando la pregunta en turno es sobre el mejor gobierno posible. Pero discutir la *República* y la idea del filósofo rey requiere una investigación aparte.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Alianza.
- Aristóteles. (2012). *Ética Nicomáquea*. Ciudad de México. UNAM.
- Aristóteles. (2018). *Política*. Ciudad de México. UNAM.
- Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Corominas, J. y Pascual, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid. Gredos.
- Coulanges, F. (2009). *La ciudad antigua*. Ciudad de México. Porrúa.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid. Alianza.
- Hobbes, T. (2012). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1987). *Ciropedia*. Madrid. Gredos.
- Jenofonte. (1984). *Obras menores - Hierón, Agesilao, República de los lacedemonios, Ingresos públicos, Jefe de la caballería*. Madrid. Gredos.
- Lilla, M. (2002). The New Age of Tyranny. *The New York Review of Books*. Recuperado de <https://www.nybooks.com/articles/2002/10/24/the-new-age-of-tyranny/>
- Mansfield, H. (1983). *Maquiavelo y los principios de la política moderna: Un estudio de los Discursos sobre Tito Livio*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza.
- Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. Ciudad de México. Ediciones Coyoacán.
- Platón. (2016). *La República*. Ciudad de México. UNAM.
- Schmitt, C (2013). *La dictadura*. Madrid. Alianza.
- Skinner, Q. (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I. El Renacimiento*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

- Strauss, L. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- Strauss, L. (2005). *Sobre la tiranía - Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid. Encuentro.
- Strauss, L. y Cropsey, J. (1993). *Historia de la filosofía política*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Turchetti, M. (2007). ¿Por qué nos obstinamos en confundir despotismo y tiranía? definamos el derecho de resistencia. *Revista de Estudios Políticos*. 137, 67-111.