

12(202)

Revista **de Filosofía**

Vol. XIV

Sumario

N.º 2

MAQUIAVELO

A LOS LECTORES ✚ GENARO GODOY: MAQUIAVELO HISTORIADOR ✚ JULIUS KAKARIEKA: EL PROBLEMA DEL ESTADO EN LA DOCTRINA DE MAQUIAVELO ✚ ARMANDO CASSICOLI: MEDIO MILENIO DEL NACIMIENTO DE MAQUIAVELO ✚ FEDERICO GARCIA: LAS MURALLAS DE FLORENCIA ✚ FRANCISCO BORGHESI: NICCOLO MACCHIAVELLI, SECRETARIO FLORENTINO ✚ JOSE ANTONIO COUSINO: MAQUIAVELO Y LOS SOFISTAS ✚ ANTONIO GRAMSCI: NOTAS SOBRE MACCHIAVELLI, SOBRE LA POLITICA ✚ MAQUIAVELO: BELFAGOR ARCHIDIABLO ✚ MAQUIAVELO: DE LA FORTUNA ✚ MAQUIAVELO: SENTENCIAS DIVERSAS ✚ BIBLIOGRAFIA DE MAQUIAVELO.

JASINOWSKI

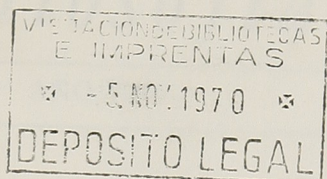
HUMBERTO GIANNINI: SUFRIMIENTO Y ESPERANZA EN LA HISTORIA ✚ BOGUMIL JASINOWSKI: DE LA ESENCIA CONJUNTA DEL COGITO CARTESIANO ✚ BOGUMIL JASINOWSKI: PROGRAMA DE SU ULTIMO CURSO DE FILOSOFIA MEDIEVAL.

NOTAS Y COMENTARIOS

UNIVERSIDAD DE CHILE

~~1979~~

Revista de Filología



Revista de Filosofía

VOL. XIV

AÑO 1968

Nº 2

S U M A R I O

A los lectores	5
Genaro Godoy: Maquiavelo Historiador	7
Julius Kakarieka: El problema del estado en la doctrina de Maquiavelo	27
Armando Cassigoli: Medio milenio del nacimiento de Maquiavelo	43
Federico García: Las murallas de Florencia	63
Francisco Borghesi: Niccoló Macchiavelli, secretario florentino	89
José Antonio Cousiño: Maquiavelo y los sofistas	105
Antonio Gramsci: Notas sobre Macchiavelli, sobre la política	115
Maquiavelo: Belfagor archidiablo	123
Maquiavelo: De la Fortuna	133
Maquiavelo: Sentencias diversas	141
Bibliografía de Maquiavelo	143
Humberto Giannini: Sufrimiento y esperanza en la historia	145
Bogumil Jasinowski: De la esencia conjunta del cogito cartesiano	159
Bogumil Jasinowski: Programa de su último curso de Filosofía Medieval	169
Notas y comentarios	175
J. Acevedo G.: Hacia Ortega	175
José Palominos M.: El Mito de la Autenticidad	180

Revista de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE CHILE

COMITÉ DE REDACCIÓN:¹

Humberto Giannini, Armando Cassigoli

SECRETARIO DE CORRESPONDENCIA:

Marcial Arredondo

DIRECCIÓN: J. P. Alessandri 774 (Pabellón E)

¹Por acuerdo de la Asamblea del Departamento de Filosofía se nombró un Comité de Redacción provisorio para el presente número.

Las traducciones de los textos italianos estuvieron a cargo de los profesores Humberto Giannini, Armando Cassigoli y Patricia Bonzi. Para este efecto se agradecen las valiosas sugerencias del profesor Genaro Godoy.

Durante el presente año se han realizado dos importantes homenajes con motivo del quinto centenario del nacimiento de Maquiavelo. El primero, organizado por el Departamento de Extensión Universitaria y los Departamentos de Filosofía, Historia e Italiano, de la Facultad de Filosofía y Educación con la colaboración de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Chile y con la participación de los profesores señores César Cecchi, Genaro Godoy, Armando Cassigoli y Juan Rivano. El segundo, organizado por el Centro de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral, dirigido por el profesor Jorge Millas y con la participación de los profesores señores Félix Schwartzmann, José Antonio Cousiño, Armando Cassigoli, Humberto Giannini y Francisco Borghesi.



NICCOLÒ MACCHIAVELLI
(3-v-1469 - 22-vi-1527)

A LOS LECTORES

La Asamblea del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de nuestra Universidad, acordó dedicar este último número de la Revista de Filosofía del año 1969, a conmemorar el medio milenio del nacimiento del ilustre florentino Niccoló Macchiavelli, cuyos aportes teóricos y metodológicos a la filosofía de la política son de una valía y vigencia extraordinarias.

Al mismo tiempo se decidió rendir homenaje al sabio chileno-polaco, ex profesor de la Universidad de Vilna, catedrático de nuestro Departamento durante varias décadas, insigne filósofo y gran maestro, Prof. Bogumil Jasinski, desaparecido durante el presente año de 1969 en la ciudad de Santiago.

Para ambos homenajes recordatorios se solicitó colaboraciones a la totalidad del personal académico del Departamento y a otros señalados docentes universitarios. La Revista agradece a los colaboradores que han hecho posible la aparición del presente número y manifiesta a sus distinguidos lectores que desde el año próximo se tratará por todos los medios de regularizar su publicación.

REVISTA DE FILOSOFIA

La Jambles del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de nuestra Universidad, acordó dedicar este último número de la Revista de Filosofía del año 1969, a conmemorar el medio milenio del nacimiento del filósofo y lógico alemán Nicolao Machiavelli. En los apuntes de la filosofía de la política son de una vital y vigorosa actualidad.

Al mismo tiempo se decidió rendir homenaje al sabio chileno-polaco, ex profesor de la Universidad de Viena, catedrático de nuestro Departamento durante varias décadas, insignificante y gran maestro, Prof. Bogumil Jachimowski, fallecido durante el presente año de 1969 en la ciudad de Santiago.

Para ambos homenajes recordatorios se solicitó colaboración a la totalidad del personal académico del Departamento y a otros destacados docentes universitarios. La Revista agradece a los colaboradores que han hecho posible la aparición del presente número y manifiesta a sus distinguidos lectores que desde el año próximo se tratará por todos los medios de regularizar la publicación.

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAQUIAVELO HISTORIADOR

Virtute duce, comite Fortuna

EL VIAJERO que quiere ir a conocer la casa de Maquiavelo, sale de Florencia como para ir a Siena, pero en lugar de tomar por la Via Cassia entra por Via degli Scopeti, variante de la Cassia. A unos cinco kilómetros de San Casciano, en Val di Pesa, después de atravesar la aldea de Andrés de Percussina, en plena campiña, se encontrará a la primera vuelta del camino con la casa que fue de Nicolás. La reja está cerrada, pues la casa es hoy su museo; pero entonces debe de haber estado siempre abierta, como siguen estando las innumerables villas patricias de los alrededores de Florencia.

No había tampoco mucho que robar. Es una villa sencillísima, diríamos más bien rústica, en la que lo único regular y trabajado son los marcos de puertas y ventanas. Las paredes son de piedra irregular. Las esquinas están formadas por grandes piedras rectangulares, blancas y azules. Más de una, de seguro, proviene de alguna antigua villa romana, que por aquí abundaron. Las ventanas del piso bajo están defendidas por rejas sobresalientes. En ambos pisos, macetas de flores colocadas sobre los alfeizares rompen la austera dureza de la fachada. Grandes vasos de greda con azaleas y arbustos siempre verdes acotan el patio empedrado con grandes planchas cuadradas. Al otro lado de la calle unos cipreses dibujan en el azul toscano su oscura y verde silueta. Más allá de la villa, los olivares y la viña a donde iba Nicolás a cazar tordos, dos cuando menos, seis cuando más; a vigilar durante unas dos horas el trabajo de los leñadores que siempre tenían algún pleito con algún pariente o vecino. De allí salía la leña por la que un día altercó con un amigo, y el altercado se enconó hasta que Nicolás se sintió estafado, y se acabó la venta de leña. No era la primera vez que lo engañaban. Ni sería tampoco la última.

Más abajo está la fuente adonde se iba después, con un libro bajo el brazo, Dante o Petrarca, o uno de los "menores", Tibullo, Ovidio, u otro, a deleitarse con la lectura de sus amores, a recordar los suyos. Y así hasta la hora del almuerzo. Entonces, con su gente, comía los alimentos que su pobre villa y escaso

patrimonio comportaban. Después de comer, a la hostería a jugar dados o naipes con sus grandes amigos, el carnicero, el molinero, dos ladrilleros; a engolfarse todo el día con ellos, a reñir a gritos por un cuarto de centavo. Así, enredado con esos "piojos", se sacaba el moho del cerebro, experimentando la amarga alegría de rebajarse para ver si la maldita suerte que lo perseguía terminaba por avergonzarse algún día de su maldad y se decidía a abandonarlo.

Al caer la tarde, se volvía a su casa, y en la puerta se despojaba de su ropa cotidiana, llena de lodo, para vestir hábitos reales y curiales, y vestido entonces con la debida decencia entraba en las antiguas cortes de los antiguos hombres, y recibido amorosamente por ellos tomaba el alimento que sólo era suyo, para el cual había nacido; donde no se avergonzaba de hablar con ellos y preguntarles la razón de sus actos; y ellos humanamente le respondían.

Entremos nosotros también con él en su casa donde todavía parece alentar su espíritu. La sencillez del exterior apenas se mitiga en el interior con la vista de una casa de paredes encaladas, techos de bóveda arrancando de las esquinas, pisos pavimentados con ladrillo rojo dispuesto en espina de pescado.

Una pared está ocupada por una gran chimenea con la leña ya dispuesta. La pared interior y la campana ennegrecida por el hollín bien lustroso parecen indicar que se sigue encendiendo fuego por las noches de invierno. A cada lado de la chimenea una silla, algo intermedio entre el taburete y una silla de respaldo recto. En el suelo, una estera ovalada. En una esquina un arcón de castaño con muestras de polilla. Una silla romana y frente a la silla una mesa. Sobre la mesa una clepsidra, un tintero, una pluma blanca de ganso, una palmatoria y una lámpara de aceite de tres picos. Sobre esa mesa, frente a esa ventana, en ese ambiente casto fue escrito en pocas semanas de amarga soledad y alegre fervor creativo, el libro más discutido del mundo. No fue el único, pero su fama se extendió a los otros.

La historia de Nicoló comienza a los veinticinco años de su edad, el año 1494, dos años después del descubrimiento de América, el año en que comienza el gobierno del fraile terrible, Savonarola, el año fatal de la bajada de Carlos VIII. Se ini-

ciaba así una carrera que no iba a ser muy larga ni muy gloriosa. Secretario de la Segunda Cancillería y después de los Diez de Libertad. Después a la calle, no sin antes una permanencia breve pero dolorosa en manos del Bargello, por sospechas de conspiración. Le tocó casi siempre obedecer, pero aquellos que mandaban sobre él muchas veces estaban siguiendo sus consejos. Seguía siendo libre y obedeciéndose a sí mismo.

A veces le dejaron suelta la rienda sobre el cuello. Fue embajador en Italia y fuera de ella. Tres veces ante el Rey de Francia, ante el Papa, ante el Emperador, ante Catalina Sforza, la del “molde”, y ante el Duque Valentino.

Por esos años ya comenzaban a aclararse y a tomar forma sus ideas. Circula por allí un escrito suyo acerca de las maneras de proveerse de dinero, en el que se encuentran frases que anticipan otras mejor redondeadas y más fuertes del *Príncipe*. Parece haberlo escrito para que lo recitara Pier Soderini el “gonfaloniere perpetuo”. No hay por qué asombrarse. Todo lo que escribe Maquiavelo para la señoría está muy por encima del mero informar de un funcionario más o menos celoso y original. Ya en ellos va Maquiavelo estructurando su pensamiento al compás de su experiencia que se enriquece. Un día la república acogió sus ideas en el sentido de formar una milicia nacional en reemplazo de las mercenarias. Se creó una magistratura nueva “Los Nueve de la Milicia”, pero Maquiavelo no obtuvo ningún honor mayor que el de seguir siendo su secretario. En Prato, en 1512, la milicia fracasaba.

En septiembre de 1512 eran derrotados los franceses y los Médicis volvían a Florencia. El secretario perdía el empleo e iba a dar con su humanidad a la cárcel para ser torturado bajo la acusación de haber participado en la conspiración de Pier Páolo Bóscoli contra los Médicis. No tuvo tiempo de aburrirse en su celda. Había que evitar ser devorado por los ratones y por piojos “gordos como mariposas”.

Era inocente, pero no por eso le devolvieron el empleo; y Machiavelli se volvió al Albergaccio, donde lo vimos hace poco en su vida cotidiana. Aquí iba a correr la suerte de muchos otros grandes. Desconocido de todos descubriría su propio genio, y su grandeza serviría para que hoy recordemos por su nombre a muchos de los que lo desconocieron.

En 1513, lleno de las lecturas de Tito Livio, tomándolo por testimonio cierto de la historia de Roma, comenzó a escribir los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, llenos de veneración republicana y transidos de amargura moralista. De repente, la consideración de los hechos pretéritos lo reportó de golpe a las miserias de Italia y la pequeñez de sus gobernantes. De allí, en pocas semanas salía de su pluma el “De Principatibus”, más conocido hoy como *El Príncipe*. Los *Discursos* fueron reanudados y terminados algún tiempo después. Del año 20 es la *Vida de Castruccio Castracani*, del 21 el *Arte de la Guerra* y de 1525, ya casi a las puertas de la muerte, las *Historias Florentinas*. Había vuelto en cargos modestísimos al servicio de su amada patria.

Comenzaron las guerras de Italia entre Carlos v y Francisco I.

En Pavía, el francés quedaba a tan mal traer que podía considerar perdido todo menos el honor. Los estados italianos formaban la segunda Liga Santa contra el Emperador. La libertad de Italia y, ni que decirlo, de Florencia, están en mayor peligro que nunca. Maquiavelo, con cincuenta y seis años auestas, corre a Roma a exponer sus ideas para la defensa de Florencia. Lo nombran canciller (secretario nada más) y proveedor del magistrado extraordinario al que se ha encomendado la defensa de las murallas de Florencia. Maquiavelo quema sus últimas energías, sin rencores ni segundos fines. El ama a Italia, la ama más que a su vida, más que a la salvación de su alma, y cree que todos la aman como él. Hay que luchar contra “esas fieras” que de hombre sólo tienen la apariencia y el nombre. Hay que luchar para vencer y, si esto no es posible, para morir, “justificados” por lo menos.

Por el lado de Florencia pasan sin tocarla, por encontrarla demasiado pobre, los lansquenets. Pasan a su frente el Borbón traidor a su rey, el Condestable, y Frundsberg, el empresario alemán del saqueo. Entre “las fieras” pasa también un modesto hidalgo extremeño, un tal Pedro de Valdivia. Después del “sacco” de Roma (6 de mayo de 1527) caen en Florencia los Médicis y con ellos vuelve a caer en desgracia Maquiavelo. Años antes había parecido demasiado republicano a los Médicis que ahora lo arrastraban consigo a la ruina. Los republicanos, esta vez, tomaron por colaboracionismo con los Médicis lo que ha-

bía sido únicamente amor de su patria, y no le perdonaron ni estas modestas actividades ni las dedicatorias de sus obras. En el fondo, lo que no le perdonaban era su inteligencia aguda y socarrona.

Pocos días después del “sacco” moría casi repentinamente Maquiavelo. Para curarse de un fuerte dolor de barriga, apendicitis aguda o una úlcera, el día 20 tomó un purgante. Se agravó rápidamente, tanto que se dejó confesar por el fraile Mateo. El 22 moría, dejando a los suyos en la mayor pobreza.

Esta era la Italia de los tiempos de Maquiavelo, y así fue también su modesta vida. Un país sin conciencia política y sin libertad, sin dignidad para adquirir la primera, y sin fuerzas para conquistar la segunda. Un hombre sin antepasados ilustres para ser admitido en la sociedad de los dueños del mundo, sin dinero para comprar soldados o conciencias. Único cometido de ambos, de Italia y de su hijo, ser la inteligencia del mundo, la semilla del mundo moderno, crear el nuevo estatuto mental de los pueblos, de la nueva política.

Cómo había llegado Italia y Florencia a esa condición de subordinación y dependencia es cosa que el mismo Maquiavelo trató de enjuiciar y de ello hablaremos cuando llegue la ocasión. Nos urge más describir el proceso de derivación en virtud del cual el pensamiento trascendentalista y dualista de la edad media, se convierte en el inmanentismo monista del Renacimiento, en general, y de Maquiavelo en particular.

Una partición del mundo en dos nace de una concepción que considere indispensable la existencia de una realidad empírica visible y de otra invisible que trasciende nuestra experiencia. Toda la filosofía del mundo, desde los presocráticos jónicos hasta Kant ha venido debatiéndose en este problema mal planteado: una realidad por un lado, y el principio originario de esa misma realidad, por el otro. La física contra la metafísica. Kant será el primero que plantee en sus verdaderos términos el problema, aunque no por eso lo resuelva mejor.

No lo resuelve, pero lo define y nos deja con la plena conciencia del problema. Ahora será más fácil comprender los términos en que se lo planteaba la Edad Media; mundo celestial y mundo terrenal, mundo visible y mundo invisible. En este último hay que vivir de acuerdo con ciertos criterios prác-

ticos y pensarlo con determinados criterios teóricos. No es inseparable del otro. Es su contrario, es el mundo diabólico; o le está subordinado y unido en un principio superior que es Dios. Este nuevo problema no nos interesa. No lo despreciamos, pero no nos interesa. Veamos mejor cómo se origina este dualismo, porque, de otra manera, no comprenderemos el monismo inmanente del Renacimiento y la verdadera naturaleza del pensamiento de Maquiavelo.

La conciencia humana no puede quedar satisfecha con la experiencia sensible de lo finito y mortal. Lo triste no es morir, sino saber que hay que morir. Por consiguiente, hay que buscar el camino que permita anular la muerte y resolverla en otra vida interminable, no sujeta a quebrantos. La vida permanente anula la muerte y supera la vida transeúnte. La muerte no es el fin de nada. Es sólo un tránsito a una esfera superior.

Si hay dos vidas, habrá también dos maneras diferentes de vivirlas y de conocerlas. Vida temporal y vida eterna, vida del cuerpo y vida del alma, vida económica y vida ética, satisfacción del cuerpo y goce del alma. El pensamiento medieval, salido de la gran matriz augustiniana, había dibujado con mano firme los planos de dos ciudades, la ciudad de Dios y la ciudad del hombre. Dos finalidades diferentes y dos maneras diferentes de alcanzarlas. Iglesia y Estado, religión y política. La segunda al servicio de la primera.

Esto traía consigo una consecuencia inevitable: política y economía se hacían autónomas frente a la religión y a la metafísica. Las acciones políticas serían juzgadas según sus resultados, las acciones morales con arreglo a su intención. Supremo juez de las acciones morales, Dios. Supremo juez de las acciones políticas, la historia, como llegará alguien a decir un día.

Durante la Edad Media, y ésta es opinión corriente, prevaleció el aprecio que se hizo de la vida celestial, de la metafísica dogmática, de la moral con sanción religiosa. Filosofía dialéctica, moral y racionalista. Se aprecia más la filosofía que el saber científico. La religión es más considerada que la política y la economía languidece en la práctica mientras aún no nace en el campo teórico. Hay que renunciar al mundo, a sus pompas y vanidades, es la triste y renunciatoria cantinela medieval.

Pero es ley también que los contrarios tiendan a dialectizarse, aunque más no sea ordenándose en una escala jerárquica. La síntesis ya la había definido Aristóteles. No era necesario inventarla.

La voz de los coros angélicos no va a lograr enmudecer para siempre el rugido de los humanos. El mundo terreno irá haciendo sentir cada vez con mayor fuerza su voz, y ocupando una parte cada vez mayor de esa esfera que es el total de la vida del hombre. Las proporciones irán invirtiéndose. La consideración del mundo celestial irá perdiendo terreno, y el mayor aprecio de la vida terrenal y sus valores inducirá a buscar en la vida misma la formulación inmanente de su propia autenticidad.

Es opinión común que se divise en Dante y su obra el momento estático en que ambos valores parecen equilibrarse. Es una consideración que no por corriente deja de ser teórica, pues concede a las ideas políticas de Dante una correspondencia con la realidad política de su tiempo, de la que en efecto carecen. Ya en su época, el fiel de la balanza estaba inclinándose hacia este mundo. Dante no lo advierte o, si lo advierte, y esto parece más cierto, trata de reaccionar contra su época. Basta leer con atención.

Petrarca ya no reacciona. Para él no existe ya, o existe sin angustias metafísicas, un problema religioso. En cuanto a Boccaccio no es tarea muy difícil convencerse con su lectura de la definitiva secularización del pensamiento. No obstante, el dualismo, la antigua antinomia medieval no ha desaparecido. Sólo ha cambiado ropaje y ahora presenta sus términos disfrazados de "virtud", o valor, para definirla etimológicamente, y "fortuna". La antigua providencia divina, la voluntad de Dios, lleva ahora ese nombre equívoco.

Algo ha cambiado, empero, y ha cambiado tanto, que no podemos identificar así como así la nueva con la antigua. La nueva, en su camino hacia el ateísmo y la negación del primer término, se ha hecho agnóstica. Ya nadie se aferra a las definiciones metafísicas de la escolástica ni, lo que en verdad es mucho peor, intenta refutarla. Simplemente abandona la antigua trinchera; pero sin contraponerle otra ni disparar sobre el antiguo hogar. Es la filosofía de Lorenzo Valla. No niega los

problemas del más allá, pero se crea una nueva problemática, la del mundo de acá.

Junto con esto, ya nadie tratará por mucho tiempo de definir la realidad en esencia, porque todos estarán ocupados de la vida práctica y la experiencia. Se tornan borrosos los confines de la filosofía y se hacen más claros los de la ciencia, cuyos campos fértiles ya se divisan. Desaparece la ética y aparece su falso hermano, el moralismo. El hombre está ocupado en construir una ciencia de la vida práctica y un arte de vivir. Quiere triunfar y ser feliz. Nacen el político y el cortesano.

Es bien poco lo que la Edad Media puede enseñar en este sentido a este hombre nuevo. Sólo la antigüedad tenía paradigmas y valores en algo semejantes a los de la época nueva que se insinúa. Pero aquí tampoco sirven los metafísicos para resolver el urgente problema. Vuelve a estar de moda Epicuro y, un poco, Zenón y la Stoa. Pero los nuevos luego irán a dar en los secanos de la incompatibilidad de ambos mundos. El antiguo veía la tumba como el fin definitivo de la vida. El nuevo, que es cristiano, cree que allí al borde de la fosa comienza otra vida. El nuevo mundo es todavía cristiano. Quienes vean en la construcción de la libertad el patrón rector de la vida, buscarán la vida activa, el valor, la virtud, la realización práctica y la búsqueda del placer. Quien se resigna al servo arbitrio, a la fatalidad, a la fortuna, se refugiará en la indiferencia. Serán los menos. En verdad, en esta época de laxas convicciones filosóficas todos se darán a la tarea de juntar la virtud con la fortuna, de identificar el valor con el éxito.

Leonardo vendrá a dar su primer timbre de nobleza a esta época en que domina una aristocracia gaudente. Leonardo siente en el mundo la presencia ubicua del infinito, mas no de una infinitud agobiante, antes bien el de una infinita posibilidad de investigación. La vida es una incitación al descubrimiento, y hay que dedicarla a la conquista del saber. La naturaleza comienza a mostrar una nueva cara y a hacer oír una nueva voz. Es inteligente y da respuestas racionales a quien sabe interrogarla. Todavía no ha llegado el tiempo en que el hombre descubra que la racionalidad estaba ya incluida en la pregunta.

En el hombre descubre también Leonardo un nuevo valor

en la experiencia, pues se convierte ahora en criterio de verdad. La mente es el supremo criterio de verdad de las ciencias, y las matemáticas llegan a ser el lenguaje interpretativo del universo.

Las características del pensamiento de Leonardo aparecen con claridad aun mayor en el pensamiento de Maquiavelo: un adiós a la filosofía y a la metafísica, una bienvenida a la ciencia y a la experiencia, ciencia por consiguiente, sin filosofía, pero sin resolver ésta en aquella, porque los problemas de ambas siguen siendo diferentes, y porque sólo la ciencia es capaz de resolver sus problemas mediante la lógica y la experiencia. La filosofía, en cambio, enciende una sed de infinito que no se puede apagar. La antinomia se resuelve, pues, en la práctica, aunque no en el terreno de los principios.

La vida práctica va a presentar la misma antinomia inaplacable que en la vida teórica presentaban la ciencia y la filosofía. La contienda versa aquí acerca de la incompatibilidad entre ética y política. La solución será analógica y la filosofía de la práctica será sacrificada a la ciencia práctica. Ya no interesan las normas absolutas del vivir moral, sólo interesa el análisis científico de la acción práctica. El moralismo, que ahora se viste con ropajes de empirismo, se convierte en ciencia política.

El nuevo experimentador científico busca en la naturaleza los medios de obtener una respuesta racional a su pregunta. El nuevo político, debe tener bien claro ante sus ojos el fin que se propone alcanzar. Después de eso su tarea es el cálculo científico de los medios conducentes al fin propuesto. Empero, no olvidemos por ningún motivo ni en momento alguno que el mismo problema de resolución de la filosofía en la ciencia o viceversa, que allá no fue resuelto, aquí también va a quedar sin solución. La política descartará en la praxis las incertidumbres, las trascendencias y las incertidumbres de la moral, pero sin resolverlas.

La venganza por esta preterición caerá implacable, pero caerá sobre Maquiavelo, de cuya ciencia todos tratarán de adueñarse, agregándole, para justificar la indebida apropiación, esos criterios morales que su autor había ignorado.

De acuerdo con estas premisas debe juzgarse el pensamiento

político de Maquiavelo, pensamiento que no se propone construir una filosofía. Son muchas las cosas que lo alejan del pensar filosófico. Lo alejan la contextura del pensamiento de su época y su propio agnosticismo, que muchas veces aparece oscilando entre un moralismo que hoy llamaríamos de pequeño burgués, nostálgico de las timoratas y buenas costumbres del pasado, apóstol de una moral estricta, pero de cortos alcances, y un amoralismo que todo lo justifica, por decir mejor, ignora los cánones estrechos de la moral individual para resolverlo todo en el plano de la efectividad pragmática del príncipe o en los derechos del Estado.

Ahora bien. ¿Cómo se resuelve el problema de la relación activa entre el yo y el mundo? Maquiavelo lo resuelve colocándose decididamente en el plano del empirismo menos matizado, y apela a la ciencia histórica. En la historia se funda la práctica de la vida política para Maquiavelo. Es el saber histórico su mayor riqueza. “No he encontrado —dice— entre las cosas mías nada más querido y que estime tanto, como el conocimiento de los grandes hombres, conocimiento que he aprendido con una larga experiencia de las cosas modernas y una lección continuada de las antiguas”.

La historia es útil, entonces. “Y es deplorable”, según el mismo lo dice (Discurso de Introducción), que para mantener los estados, gobernar los reinos, organizar los ejércitos, no haya soberanos ni repúblicas, ni capitanes ni ciudadanos, que acudan a ejemplos de la antigüedad. Esto se explica por su imperfecto conocimiento de la historia, porque no se comprende, cuando se conoce, el verdadero sentido y el espíritu de su enseñanza”.

Al hablar así, Maquiavelo no hace sino repetir, casi al pie de la letra, lo que ya habían dicho otros grandes. Veamos a uno de éstos, Polibio de Megalópolis.

“No algunos solamente, ni en forma incidental, sino casi todos los historiadores, se podría decir, desde el comienzo hasta el fin de sus obras, han afirmado que la enseñanza que se saca de la historia es la instrucción más eficaz y la preparación más verdadera a la vida política, mientras el recuerdo de los reveses ajenos es el maestro más apropiado, mejor dicho, el único que enseña a soportar con nobleza los cambios de fortuna”. En la obra de Polibio abundan los ejemplos concretos

de la forma en que él entendía esta manera de entregar enseñanza política basándose en la historia. Nótese que Polibio no se presenta como el inventor del concepto que se conoce como el de "Historia Magistra Vitae", la historia como maestra de la vida, y dice que casi todos los historiadores anteriores a él, desde el comienzo hasta el fin de sus obras, afirman que el estudio de la historia es la mejor preparación para la vida política.

Para poder "sacar lecciones" de la historia, es menester que la historia sea como la naturaleza, siempre igual a sí misma. Maquiavelo está bien seguro de esto. Y lo dice: "...a la mayoría de los lectores les agrada enterarse de la variedad de los sucesos que narra" (nosotros diríamos que la lectura superficial de la historia favorece el escapismo). Y sigue nuestro autor: "sin parar mientes en imitar las grandes acciones, por juzgar la imitación no sólo difícil, sino imposible, como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, no tuvieran hoy el mismo orden, movimiento y poder que en la antigüedad".

Aquí hay dos confesiones por falta de una. Primero: el hombre es un objeto natural, y, segundo: se pueden imitar las grandes acciones de los hombres del pasado porque el mundo histórico tiene la misma estructura del mundo natural. "Si el cielo —dice Maquiavelo—, el sol y los elementos siguen siendo iguales, ¿por qué los hombres no han de serlo también?".

La historia, concluimos nosotros, es ciencia natural y sus procesos, como los de la naturaleza, se repiten. No vamos a detenernos para refutar esta identificación, porque en un moderno concepto de la historia ya está refutado como insubsistente, y porque las modernas ciencias naturales han sometido a severa crítica su antigua formulación causalista y determinista. Sigamos con nuestro autor.

Por eso, "por deseo de apartar a los hombres de este error —el hecho de que la historia no puede repetirse— he juzgado necesario escribir sobre todos aquellos libros de la historia de Tito Livio, a fin de que puedan sacar la utilidad que en la lectura de la historia debe buscarse".

En esta repetición segura o probable, pero bien determinada por leyes, tiene Maquiavelo otro maestro grande, Tucídides el ateniense, el que escribió la historia de la Guerra del Peloponeso.

En el llamado “programa” (I, 22), Tucídides, algo hipócritamente y mirando de reojo a Heródoto, dice que su historia no tiene color mítico y que por lo tanto, puede parecer un poco desagradable, pero que se conformaría con que cuantos quisieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de las cosas que *alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes, con arreglo a la naturaleza humana, la juzguen útil*”.

No le hagamos demasiados reproches a Maquiavelo. Un concepto de la historia como un proceso irreversible es cosa moderna. No remonta más atrás del siglo XIX; pero Maquiavelo ha malbaratado algunas adquisiciones que ya en su tiempo estaban hechas. Y desde muy antiguo.

El cristianismo ya había hecho un aporte substancial a un concepto dinámico de la historia que no era totalmente original suyo, pues su fuente lejana estaba en el profetismo judío, Isaías, Deuteronomio, Ezequías, etc.

Los griegos habían tenido forzosamente que arraigarse en el concepto de la historia como un ciclo que eternamente retorna, porque en todos ellos había prevalecido el concepto estático del ser inmóvil y finito. No podía haber cambios, no podían inaugurarse épocas nuevas con nuevas metas e ideales. No cabían posibilidades de ilusionarse, el mundo era así como era y siempre sería igual. El mensaje cristiano, en lo que tenía de actualización de los ideales proféticos de una historia concebida como tradición de una alianza y cumplimiento de una tarea, como recuerdo de los grandes momentos vividos por el pueblo judío y testimonio de la misión de ser el pueblo elegido, la sal de la tierra, había puesto un gran acento de intensidad sobre la posibilidad del cambio, sobre la necesidad metafísica y consubstancial al hombre, de redimirse, de regenerarse, reformarse, salvarse, ser el artífice responsable de su propio destino, de no acomodarse en la transitoriedad del vivir natural, de aspirar a la libertad, de construirse esa libertad y ganársela.

Ahora Maquiavelo, y todo el Renacimiento con él, al hacer desaparecer de la historia al dios del cristianismo reemplazándolo con la fortuna, han perdido sin substituirlo con nada, todo lo que de racional, de finalismo trascendental y desarrollo,

había penetrado en el concepto de la historia junto con el cristianismo.

Una historia que corre eternamente, como una ardilla enjaulada, moviéndose en círculo, con regularidad y uniformidad, pero sin progresar, sin participar de la verdadera naturaleza de la historia, que es desarrollo, llega a tener fatalmente su finalidad fuera de sí misma y se ve reducida a la condición ancilar de servir de recetario, de repertorio de procedimientos útiles y conducentes, de exhortaciones a la utilidad y al provecho, o de refugio de almas cansadas, molestas con la realidad pero impotentes ante ella.

No se crea que es hipótesis o presunción nuestra afirmar que del concepto que Maquiavelo se forma de la historia está por completo ausente la idea de progreso o la idea del cambio. Oigámoslo:

“Reflexionando ya en la marcha de las cosas, creo que el mundo ha sido siempre igual, con los mismos males y con idénticos bienes. Los hombres se engañan al creer mejores unos tiempos que otros”.

Y llegado a este punto, Maquiavelo se fabrica un sayo, mejor dicho, se fabrica dos, que le vendrían muy bien.

Veamos el primero: “...digo que los hombres se engañan al creer mejores unos tiempos que otros, porque de los antiguos no pueden tener tan perfecto conocimiento como de los presentes”.

Y uno se pregunta: ¿Por qué no reflexionaría algo más sobre esta profunda verdad historiográfica antes de escribir los *Discursos sobre las Décadas de Tito Livio*? Porque la verdad es que Maquiavelo creía mejores los tiempos romanos que los suyos, y la causa había sido la religión romana que había educado a los hombres en el cultivo del heroísmo, mientras la cristiana —y aquí uno cree estar leyendo a Nietzsche algunos siglos antes de que éste naciera— ha educado a los hombres en la humildad.

Y probemos el segundo sayo. ¿Por qué no pensó Maquiavelo en que nuestra información acerca de los antiguos tiempos romanos era insuficiente, y que Tito Livio no era un buen testimonio de esos tiempos porque él mismo estaba ya muy alejado de esa época y su información era en gran parte legendaria?

Sin embargo, lo tomó como base cierta de sus elucubraciones sin reparar en que, además de lo dicho, la misma concepción histórica de Tito Livio estaba muy lejos de la suya y hasta era incluso más moderna, porque ya la concebía, en cierto sentido, como una tradición y una tarea. Y, si no, veamos lo que Tito Livio dice al respecto.

“Lo principal y más saludable en el conocimiento de la historia —dice Livio— es poner ante la vista el luminoso monumento de enseñanzas de todo género que parecen decirnos: Esto debes hacer en provecho tuyo o en el de la República; esto debes evitar, porque es vergonzoso pensarlo y vergonzoso hacerlo”. (Proemio).

La historia de Tito Livio no era un mero repertorio de ejemplos, sino algo más: un estímulo ejemplarizador para la acción, un canon moral para la vida pública y privada.

Pero a nuestro hombre lo asaltaban las dudas y padecía de más de una. En la ya tantas veces citada introducción a los Discursos sobre las Décadas, lo dice:

“...volviendo a nuestro asunto, digo que los hombres se engañan al creer mejores unos tiempos que otros, porque de los antiguos no pueden tener tan perfecto conocimiento como de los presentes”. ...“Siendo además, los deseos del hombre insaciables, porque su propia naturaleza lo impulsa a quererlo todo, mientras sus medios de acción le permiten conseguir pocas cosas, resulta continuo disgusto en el entendimiento humano, desdén por lo poseído y, como consecuencia, maldecir los tiempos presentes, elogiar los pasados y desear los futuros, aunque para ello no tengan motivos razonables”.

Y aquí la duda, que parecía estarse insinuando por entre las líneas de su discurso, irrumpe abiertamente:

“No sé si debo figurar yo mismo entre los que se equivocan al elogiar tanto en este libro los tiempos de los antiguos romanos y al censurar los nuestros”.

En uno de los últimos pasos citados ha apuntado una de las características más acusadas de Maquiavelo y el maquiavelismo, que está íntimamente relacionada con lo que se llama su teoría política y su concepción de las fuerzas dinámicas de la historia, el psicologismo maquiavélico.

¿Por qué cambia la historia?

“Suelen los pueblos muchas veces —dice Maquiavelo— por las variaciones que sufren (no dice qué son estas variaciones ni en qué consisten ni a qué se deben), pasar del orden al desorden, y después del desorden al orden; porque no siendo natural en las cosas humanas detenerse en punto fijo, cuando llegan a suma perfección, no pudiendo mejorarla, degeneran; y de igual suerte acontece que cuando, por los desórdenes llegan a suma bajeza, siendo imposible que descendan más por *necesidad* (Maquiavelo no dice tampoco aquí en qué consiste esta necesidad ni de qué depende, afirma dogmáticamente, nada más), la virtud produce la tranquilidad, ésta el ocio, el desorden y la ruina; y de igual manera de la ruina nace el orden, del orden la virtud y de ésta la gloria y la buena fortuna”.

Esta teoría de la historia circulante tiene antepasados antiguos. Es la teoría de la anaciclosis o del eterno retorno histórico que encontramos en Polibio (vi, 7 y ss.). En este proceso de la anaciclosis, la aristocracia se transforma en oligarquía, la oligarquía en democracia (que ya es un degenerar, apuntaríamos nosotros), y la democracia en demagogia, oclocracia o gobierno de la turba. En este punto, la turba devuelta a su estado salvaje, encuentra un nuevo amo y un nuevo monarca. Y concluye Polibio: “Así procede la rotación” —la anaciclosis— “de las formas de gobierno, proceso *natural* en virtud del cual se transforman, decaen y vuelven a su tipo original”. Proceso *natural*. Y después de esto ¿seguiremos diciendo que la asimilación de las instituciones políticas a organismos biológicos es una invención de los románticos?

Lo que no se ha dicho aquí por amor de la brevedad, por ser Polibio demasiado prolijo, es que este proceso *natural* es movilizado por motivos esencialmente psicológicos, las pasiones, las ambiciones, el deseo de poseer más, demandar, de disfrutar del poder. Son los mismos tres motivos psicológicos, económicos y hedonísticos que encontramos en Maquiavelo (*Disc. I*, 37).

“Es sentencia de los escritores de la antigüedad, que los hombres se afligen por el mal y se hartan del bien. En efecto, cuando los hombres no combaten por *necesidad*, combaten por *ambición*, la cual es tan poderosa en el alma humana, que jamás la abandona, cualquiera que sea el rango a que llegue el ambicioso. Causa de esto es el haber creado la naturaleza al hom-

bre de tal suerte, que todo lo puede desear y no todo conseguir; de modo que, siendo mayor siempre el deseo que los medios de lograrlo, lo poseído no satisface el ánimo, ni detiene las aspiraciones. De aquí nacen los cambios de fortuna porque, ambicionando unos tener más y temiendo otros perder lo adquirido, se llega a la enemistad y a la guerra...”.

Maquiavelo recuerda a sus maestros de la antigüedad. Ya conocemos a dos: Tito Livio y Polibio. Conozcamos ahora al otro, a Tucídides, el más grande de los griegos.

No una sino varias veces, Tucídides insiste en enunciar los motivos del accionar histórico del hombre y los estados. Dice Tucídides (I, 75) que los atenienses “por la fuerza misma de las circunstancias (se han visto) obligados a transformar (su imperio) sobre todo por *miedo*, luego por la *honra* y finalmente por el *provecho* que obtenían”. Tres móviles de la acción, dos psicológicos, el miedo y la honra; uno económico, el provecho. Tucídides vuelve muchas veces sobre lo mismo, y con las mismas o parecidas palabras. Huelga insistir.

Maquiavelo no logra superar esta estrechez de miras y reafirma cada vez que puede sus convicciones: “Suelen decir las personas sensatas, y no sin motivo, que quien desee saber lo porvenir consulte lo pasado, porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes. Este depende de que, por ser obra de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad han de producir los mismos efectos”.

En nuestro camino hacia una conclusión, creemos llegado el momento de definir la que pensamos ser la concepción de Maquiavelo acerca de la historia.

Es difícil trazar la línea fronteriza que divide el concepto de la historia de Maquiavelo de su concepto de la política. Su idea de la naturaleza de la historia deja huellas muy marcadas en su teoría de la política, y ésta, a su vez, influencia su visión de la historia.

Pero es siempre su teoría política la que marca el ritmo de su paso.

Maquiavelo es historiador hasta cuando habla de política, cuando se esfuerza por comprender el curso de los aconteci-

mientos; pero estos acontecimientos él trata de entenderlos para ver por qué camino podría llegar Italia a convertirse en un estado nacional. Por este lado, Maquiavelo entra de lleno en la historia práctica del Renacimiento. También aquí Maquiavelo paga tributo a su vocación sicologista. Son notables sus análisis del carácter y de los intereses de sus personajes; pero todo termina en una interpretación de las acciones y hasta de las mismas luchas religiosas con el consabido canon de las pasiones, y de la búsqueda del provecho. Pero Maquiavelo aprueba o condena mirándolo todo con el cristal colorado de los intereses políticos.

Su historia es pragmática, como la quería Polibio, no sólo porque da lecciones, sino porque hasta su personaje más amado, el príncipe, muchas veces más que ser un personaje real es el criterio que emplea para comprender los acontecimientos. Es un príncipe porque puede favorecer a cualquiera, ya sea Fernando el Católico, César Borgia, o el ostrogodo Teodorico. Según sea el personaje que domina los acontecimientos, así será la interpretación que Maquiavelo dará de estos acontecimientos.

Con esta concepción pragmática aflora su antigua compañera, la idea de la fortuna, aunque el espectro del libre arbitrio turba los sueños de Maquiavelo, y no sabe decidirse en su búsqueda de quiénes dirigen el mundo.

“Muchos han creído —dice Maquiavelo— “y creen todavía que las cosas de este mundo las dirigen la fortuna y Dios, sin ser dado a la prudencia de los hombres hacer que varíen ni haber para ello remedio alguno; de suerte que, siendo inútil preocuparse por lo que ha de suceder, lo mejor es abandonarse a la suerte. En nuestra época han acreditado esta opinión los grandes cambios que se han visto... Meditando en ellos me han hecho a veces inclinarme algo en favor de esta creencia; sin embargo, como nuestro libre arbitrio existe, creo que de la fortuna depende la mitad de nuestras acciones, pero que nos DEJA dirigir la otra mitad...”.

Preguntamos: “¿Quién nos deja? ¿La fortuna, acaso? Y ¿quién es? El mismo Maquiavelo nos responde: “...variando la fortuna, y empeñados los hombres en no cambiar de conducta, mientras los tiempos están de acuerdo con ésta, prosperan, y, en faltando dicha conformidad, se arruinan”. Dicho en palabras más pobres, cuando la fortuna ayuda, el hombre se enriquece, cuando no

ayuda, se empobrece. Para enunciar una verdad tan profunda no era necesario ser Maquiavelo. Bastaba Perogrullo.

Sigamos. Ahora Maquiavelo nos dirá cómo hay que proceder con la fortuna. "Entiendo que es mejor ser atrevido que circunspecto, porque la fortuna es mujer y, para tenerla dominada es preciso tratarla sin miramientos, demostrando la experiencia que la vence quien la obliga, no quien la respeta. Cada mujer es siempre amiga de la juventud, porque los jóvenes son con ella menos considerados y más vehementes, más audaces". (Princ. 25).

Uno cree estar soñando. Se pregunta: ¿Es Maquiavelo el que escribe, o es Ovidio? Porque más parecen consejos de Arte Amatoria que de política; y quien está acostumbrado a hablar y a oír hablar de historia y de política con seriedad, no puede creer de buenas a primeras en tanta frivolidad.

Volviendo ahora a un tema más estrictamente historiográfico, la historia de Maquiavelo es una historia sin problema. Es crónica, es relato, bien o mal escrito, no importa, porque las cualidades literarias no cuentan en el historiador, o no cuentan en forma decisiva.

Maquiavelo escribió la historia de Florencia por encargo de los oficiales del estado florentino. La comenzó en 1521 y la terminó en 1525. Su objetivo primero era muy modesto, comenzar desde 1434 y llegar hasta sus días. Se proponía completar las obras de Leonardo Aretino y Poggio Fiorentino. Y nada más. Después constató que según el mismo lo dice —habían narrado con mucha diligencia las guerras con príncipes y pueblos forasteros, pero de las discordias civiles y de las enemistades intrínsecas, y de los efectos que nacieron de allí, y, sin embargo, "si hay una lección útil a los ciudadanos que gobiernan las repúblicas, es la que demuestra la causa de sus odios y de las divisiones de la ciudad, para que con el escarmiento hecho en cabeza ajena, os mantengáis unidos".

Como declaraciones de un objetivo de patriótico idealismo, está muy bien, pero inútilmente buscamos en la historia Florentina la causa de los odios y las divisiones. Mucho mejor que Maquiavelo, Dante había individualizado la causa de las discordias y de los odios intestinos.

Para Maquiavelo, los príncipes son siempre la causa de todo,

de los males como de los bienes. Para Dante la causa de los males era la avaricia.

*...una lupa che di tutte brame
sembrava carca nella sua magrezza;
(y una loba que de todas las ansias
cargada parecía en su flacura) .*

la sed del oro:

*...il maledetto fiore
che disviata ha le pecore e li agni
(esa maldita flor —el florín de oro
que ha pervertido ovejas y pastores) .*

La ambición, la codicia, el enriquecimiento exagerado de unos, es lo que han hecho que

*dentro de ti no vivan ya sin guerra
los hijos tuyos, y entre ti se roen
aquellos que un muro y un solo foso encierran*

Dante vio la riqueza exagerada, la codicia, la ambición de poder, el deseo desenfrenado de poseer cada día más, la lujuria y la ostentación, como causas perennes de la perenne discordia florentina. Vio la riqueza de algunos, pero no vio la miseria de los villanos.

Maquiavelo, obsesionado con su idea del poder político como único agente dinámico de la historia, no vio lo primero y menos todavía lo segundo. No vio más que a los poderosos, como si sólo de ellos hubiera sido el mundo.

¿Tenía Maquiavelo verdadera vocación de historiador?

Veamos una de sus cartas familiares, esas en donde con más facilidad se desnudan los autotres.

Dice Maquiavelo: “La suerte ha resultado que, como no se hablar del arte de la seda o del arte de la lana, ni de ganancias ni pérdidas, tengo que hablar, en fin, acerca del Estado. Debo hablar de eso o resignarme a guardar silencio”. (Cartas Familiares XIII) .

Habló de política y de historia por falta de otro tema. ¿Habría preferido hablar de materias económicas? Si así lo hubiera hecho, ¿habríamos perdido? ¿habríamos ganado?

EL PROBLEMA DEL ESTADO EN LA DOCTRINA DE MAQUIAVELO

EN UNA carta de Maquiavelo a su viejo amigo Vettori, escrita sólo algunas semanas antes de su muerte, encontramos esta patética y poco usual declaración: "Amo a mi patria más que a mi alma"¹.

No cabe ninguna duda de que la frase fue un arranque de angustia y desesperación frente a los graves acontecimientos que estaba viviendo Italia en la primavera del año 1527. "Puedo decirlo esto —escribía Maquiavelo a continuación— con sesenta años de experiencia tras mí: nunca nos hemos hallado en una situación más difícil que ésta, en que la paz es necesaria pero no se puede evitar la guerra"². En realidad, la guerra estaba ya desatada, y su furia destructora culminará muy pronto en el tristemente célebre "Sacco di Roma".

Sin embargo, indagando más acuciosamente, podemos encontrar la misma idea expresada también en otras oportunidades. En su *Historia de Florencia*, por ejemplo, hablando de la llamada Guerra de los Ocho Santos en la cual sus antepasados florentinos, durante tres años seguidos, resistieron valerosamente los ataques de los ejércitos pontificios, desafiando incluso el peso de las sanciones eclesiásticas, nuestro autor le rinde un entusiasta elogio diciendo: "Así, aquellos ciudadanos apreciaban entonces más a la patria que a sus almas"³. En un conocido pasaje de sus Discursos, en que comenta el famoso episodio de las Horcas Caudinas del Libro ix de Tito Livio, Maquiavelo es aún más explícito: "Este suceso debe tenerlo en cuenta todo ciudadano que se encuentre en el caso de aconsejar a su patria, porque cuando hay que resolver acerca de su salvación, no cabe dete-

*Julius Kakarieka S., nacido en Lituania en 1922; estudios universitarios en la Universidad de Tubinga (1945-48) y en la Universidad de Chile (1949-59); profesor de Historia en la Universidad de Chile y en la Universidad Católica de Santiago; actualmente profesor titular de Historia Universal en la Universidad de Concepción.

¹Carta del 17 de abril de 1527, en: Carlo Sforza *El pensamiento vivo de Maquiavelo*, Losada, Buenos Aires, 1941, pág. 248.

²Ibid.

³Histoires Florentines, III, 7. Trad. francesa en: Machiavel, "Oeuvres complètes", Bibliothèque de la Pléiade, París, 1964.

nerse por consideración de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de ignominia. Ante todo y sobre todo, lo indispensable es salvar su existencia y su libertad”⁴.

En esta misma ocasión, podríamos citar también, entre otros, un pasaje del capítulo 18. de *El Príncipe*, donde después de haber examinado la validez de las normas morales en la política, Maquiavelo concluye: “De las acciones de los hombres, y más aún de las de los príncipes, que no pueden someterse a reclamación judicial, hay que juzgar por los resultados. Cuando haga un príncipe por conservar su poder y la integridad de sus estados, se considerará honroso y lo alabarán todos”. A esto agrega significativamente: “Algún príncipe de los actuales, que no conviene nombrar, predica continuamente paz y lealtad, y no hay mayor enemigo de ambas cosas; tanto que, de haberlas respetado, ya en muchas ocasiones hubiese perdido su reputación y sus estados”⁵.

De los pasajes que acabamos de citar y que reflejan, indudablemente, las convicciones más íntimas del pensador florentino, se desprende una idea fundamental: que la patria o el Estado (Maquiavelo no hace una mayor distinción entre los términos) constituyen un fin en sí mismo un valor absoluto, que no puede ser sometido a ninguna instancia superior⁶. Dentro del área de

⁴*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. III, cap. 41. Todas las citas de los *Discursos* (abrev. Disc.) fueron tomadas de la traducción castellana de Luis Navarro, en: Maquiavelo *Obras políticas*, El Ateneo. Bs. As., 1952.

⁵*El Príncipe*, cap. 18. Las citas fueron sacadas de la traducción de Luis A. Arocena, en: Maquiavelo *El Príncipe*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1955.

⁶Acerca del uso del término Estado (Stato), por Maquiavelo Giuseppe Prezolini aporta una valiosa aclaración: “Maquiavelo emplea las mismas palabras para designar conceptos diferentes y expresa los mismos conceptos con palabras también diferentes. Este es uno de los obstáculos centrales para su correcta comprensión.

La palabra *Estado* es un caso típico. Maquiavelo la utilizó por primera vez en el sentido que posee en la actualidad: una entidad política que sobrevive a los individuos y se somete a la dirección de distintos gobiernos. Así, por ejemplo, Rusia es un mismo *Estado*, esté gobernada por los zares o por los soviets. Maquiavelo, sin embargo, utiliza también esta palabra para significar *política; territorio; continuidad temporal; partido de la oposición; poder o autoridad; forma de gobierno o constitución; e, incluso, provincia*. Ercole fue el primer escritor que advirtió que Maquiavelo utilizaba otras expresiones para referirse al concepto de “Estado”, tales como *vida política, vida civil, vida comunal*. La expresión *libertad pública* tiene también ese significado y no se debe olvidar que Maquiave-

sus intereses, la comunidad política aparece como entidad completamente autónoma; y su acción debe guiarse única y exclusivamente por las razones de la conveniencia y de la utilidad. Ni la moral deben imponerle norma alguna que no esté de acuerdo con sus intereses.

Indudablemente, no todo tipo de Estado merece a los ojos de Maquiavelo la misma estimación. Hay muchos entre ellos, sobre todo en el abigarrado escenario italiano, que no satisfacen en absoluto los requerimientos de un verdadero Estado. Existen tantos pequeños principados y tantas insignificantes ciudades que han surgido a la vida independiente solo al azar de los repartos o de las guerras de la época feudal, pero que no cuentan ni con el territorio ni con la población suficientes para asegurar su existencia. Así, se los puede ver en medio de continuos vaivenes, formando y deshaciendo sus alianzas y siendo víctimas, finalmente, de la voracidad de las grandes potencias. Muchos de esos diminutos Estados, por otra parte, no representan sino los mezquinos intereses de campanario o las ridículas ambiciones y recelos de un puñado de familias.

El Estado, tal como Maquiavelo lo concibe, debe tener una base más amplia. Además de disponer de los recursos materiales y humanos que le procuren un mínimo deseguridad, debe descansar sobre un conjunto de vínculos internos de orden étnico, cultural y religioso, que le permitan aglutinar a la masa de sus ciudadanos en un cuerpo homogéneo y consciente de su destino histórico. En una palabra: el Estado debería basar su existencia sobre un pueblo; y, en lo posible, sobre un pueblo entero. La admiración que nuestro autor demuestra por las grandes monarquías de Occidente, como Francia y España (cuya unificación política todavía era un hecho reciente), es una prueba muy palpable de ello. Y la célebre Exortación para librar a Italia de los bárbaros, que contiene el capítulo final de *El Príncipe*, aunque no abre ninguna perspectiva real, ni aporta ninguna esperanza concreta, plantea, por lo menos, un postulado ideal, un anhelo, que será recogido siglos más tarde.

Maquiavelo no conoce el término "la razón de Estado". Este

lo tradujo frecuentemente *res publica* por Barcelona, 1967, págs. 10-11.
"Estado". En: *Maquiavelo*, ed. Pomaire,

fue empleado por la primera vez por el humanista italiano Giovanni della Casa, una generación más tarde⁷. No cabe duda, sin embargo, como ya lo hemos podido notar, de que el pensador florentino fue el verdadero creador de la doctrina que hoy día conocemos bajo este nombre, doctrina que tanta influencia ejerció en la época moderna.

Esto no quiere decir, por supuesto, que anteriormente nunca se hubieran tomado en cuenta, en la praxis política, los intereses reales del Estado ni que el modo de proceder de los gobernantes se ajustara siempre a los requerimientos de la moral cristiana. Durante toda la Edad Media, podemos encontrar hombres que apreciaban más sus coronas y sus éxitos políticos que el bien de sus almas. Gente de esta calaña abundada, sobre todo, en el turbio ambiente de la política italiana. Con todo, nadie se había atrevido hasta ahora a justificar una conducta perversa, el fraude o la violencia, invocando el interés o las necesidades de la comunidad política. Maquiavelo fue el primero en hacerlo, dándole al Estado una categoría nueva y librándolo de todos los vínculos y compromisos que constituían trabas para su acción.

Ahora bien, una razón de Estado correctamente entendida no puede ignorar, en ningún momento, la importancia que tienen para la vida humana los valores morales y religiosos. Maquiavelo sabe perfectamente que la acción política es, por lo común, mucho más fructífera y segura cuando no atenta contra las normas o creencias arraigadas en una sociedad determinada. Por esta razón, un príncipe inteligente, en su opinión cuidará siempre “de que cuanto se le vea y se le oiga parezca piadoso, leal, íntegro, compasivo y religioso”. Sobre la religiosidad pone incluso un énfasis especial: “Esta es la cualidad que conviene más aparentar”⁸.

Se trata, desde luego, de mera apariencia. Nuestro autor insiste en ello: “No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades, pero conviene que lo parezca. Hasta me atrevería a decir que, teniéndolas y practicándolas constantemente, son perjudiciales, y pareciendo tenerlas, resultan útiles”⁹. Porque el que quiere ser bueno, bueno a todo trance, tiene pocas posibilidades de éxito cuando las circunstancias se le tornan adversas. “El

⁷Friedrich Meinecke, *Die Idee del* págs. 58 ss.

Staatsräson in der neueren Geschichte, ⁸*El Príncipe*, 18.

3^a Ed., R. Oldenbourg, München, 1929, ⁹*Ibid.*

hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son”¹⁰. En el tráfico de la lucha política se presentan frecuentemente casos en que el gobernante “necesita, para mantener su poder, hacer algo contrario a la lealtad, a la clemencia, a la bondad o a la religión. Su carácter ha de tener la ductilidad conveniente para plegarse a las condiciones que los cambios de fortuna le impongan”¹¹.

Maquiavelo reconoce que muchos de los medios que él mismo recomienda al hombre de Estado son repugnantes desde el punto de vista moral. Se trata de los medios tales como “edificar nuevos pueblos, destruyendo los antiguos; trasladar los habitantes de un sitio a otro; no dejar, en fin, nada como estaba”. “Son estos medios —dice más adelante— cruelísimos, no sólo anticristianos, sino inhumanos. Todos deben evitarlos, prefiriendo la vida de ciudadanos a ser rey a costa de tanta destrucción de hombres”. Sin embargo, a todo esto añade con un tono de resignación: “Quien no quiera seguir este buen camino y desee conservar la dominación, necesita ejecutar dichas maldades”¹².

Es decir: la observancia de las normas morales es posible y, por lo demás, muy loable en la vida de un hombre particular; pero para uno que está en la liza política y que tiene que luchar por el poder o por la integridad del Estado, aquella clase de conducta sería un lujo demasiado caro. Porque cualquier fracaso que sufra el gobernante en sus empresas, puede tener proyecciones incalculables: no sólo para él personalmente, sino también para el pueblo entero.

El problema que llama nuestra atención de una manera especial, en la doctrina del pensador florentino, es la relación existente entre la política y la religión.

Hemos visto ya que entre las buenas cualidades que, en su opinión, todo dirigente político debería aparentar, figura en forma destacada la religiosidad. Esto es muy revelador. Nuestro autor, como justamente observa Ernst Cassirer, “nunca tuvo la intención de separar la política de la religión. Era un adversario de la Iglesia, pero no un enemigo de la religión. Por el con-

¹⁰*El Príncipe*, 15.

¹²Disc. I, 26.

¹¹*El Príncipe*, 18.

trario, estaba convencido de que la religión es uno de los elementos necesarios de la vida social del hombre”¹³.

Maquiavelo creía que la ayuda de la religión es indispensable para mantener en un pueblo la pureza de las costumbres y la moral. “Los príncipes y las repúblicas —dice— que quieran vivir sin que se corrompan las costumbres, deben cuidar, ante todo, de la pureza de la religión y sus ceremonias, porque indicio más seguro de la ruina de un Estado es ver despreciado en él el culto divino”¹⁴.

Como uno de los mayores beneficios que la religión aporta al Estado, destaca Maquiavelo su eficacia para inculcar en los hombres el respeto de las leyes y el afán de sacrificio por los valores patrios; factores de importancia vital tanto para asegurar la estabilidad interna como para llevar a efecto grandes empresas bélicas. El ejemplo más elocuente es el de la Roma republicana: “Durante muchos siglos —afirma Maquiavelo— en ninguna parte, como en aquella república, hubo tanto temor a los dioses, temor que facilitó la ejecución de muchas empresas proyectadas por el Senado y por aquellos grandes hombres. Quien examine los hechos del pueblo romano en general, y de muchos romanos en particular, observará que aquellos ciudadanos temían más faltar a sus juramentos que a las leyes, como todos los que tienen en más el poder de Dios que el de los hombres”¹⁵.

Nuestro autor elogia entusiastamente a aquellos legisladores y reformadores políticos que han recurrido, en su gestión política, a la autoridad divina, la única capaz de “convencer al vulgo”. Entre ellos destaca especialmente a Numa quien, según cuenta Tito Livio, “simuló estar inspirado por una ninfa que le aconsejaba lo que debía él aconsejar al pueblo”¹⁶. Acudía a este recurso sabiendo que su autoridad no bastaría para conseguir la aceptación y el debido respeto de las nuevas leyes que dictaba.

En un caso como éste, sin embargo, la religión no es otra cosa que un fraude que se emplea conscientemente para alcanzar determinados fines políticos. Pero como se trata de un fraude beneficioso para el Estado, Maquiavelo lo acepta y lo alaba,

¹³Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Fdo. de Cultura Económica, México, 1947, pág. 165.

¹⁴Disc., I, 12.

¹⁵Disc., I, 11.

¹⁶Ibid.

considerándolo como un recurso inteligente y muchas veces indispensable. Es muy revelador al respecto un pasaje de los *Discursos* en que el autor aconseja a los gobernantes respetar y favorecer toda religión que en sus países se profese, aun cuando ellos mismos la consideren falsa; “tanto más —dice— cuanto mayor sabiduría y conocimiento de las leyes naturales tengan”¹⁷.

El planteamiento es bastante desusado para la época, aunque no se podría decir que es completamente aislado. Guicciardini, el contemporáneo y gran amigo de Maquiavelo, se expresa, en sus *Ricordi*, con la misma crudeza: “No combatas jamás contra la religión ni contra las cosas que parece que dependen de Dios, porque todo ello tiene demasiado fuerza en la mente de los necios”¹⁸.

Las consideraciones del pensador florentino revelan claramente las huellas de las lecturas de Polibio, el que fue uno de sus autores preferidos. A modo de ilustración, podríamos citar aquí un conocido pasaje en que el historiador griego pone de relieve las grandes ventajas que sacaba la antigua Roma de la religiosidad de sus ciudadanos. Aunque basada en una simple superstición, la religión romana, según afirma, era políticamente mucho más conveniente que la incredulidad de sus compatriotas griegos de la misma época. “En una nación formada únicamente de sabios —dice Polibio— sería inútil recurrir a medios como éstos, pero ya que la muchedumbre es por naturaleza voluble y sucumbe a pasiones de toda especie, a una avidez desenfrenada y a una ira violenta, no cabe otra cosa que sujetarla con un aparato semejante y con misteriosos temores. Por esto soy de opinión que los antiguos no han introducido sin razón entre las muchedumbres la fe religiosa y las supersticiones acerca del Hades, y que pecan más bien por necesidad aquellos que en nuestros días tratan de eliminarlas”. A continuación Polibio aporta un interesante argumento: “Prescindiendo de todo lo demás, aquellos que administran en Grecia los intereses públicos, si se les confía un talento, a pesar del control de diez vigilantes, de otros tantos sellos y un número doble de testigos, no son capaces de mantenerse honrados; los romanos, en cam-

¹⁷Disc., I, 12.

¹⁸Francisco Guicciardini. *De la vida política y civil*, Espasa-Calpe, Col. Austral, Bs. As., 1947, I, 31.

bio, aunque manejen en los cargos públicos y en sus misiones al exterior cantidades de dinero mucho mayores, mantienen su honradez únicamente por respeto al vínculo del juramento"¹⁹.

De este modo, la religión viene a complementar, en forma muy eficaz, la legislación política. Esta última afecta solamente a los actos externos; en cambio, los mandamientos divinos controlan el interior del hombre, sus pensamientos y sus deseos.

¡Hasta qué extremo puede llegar la valoración utilitaria de la religión! A Maquiavelo, al igual que a Polibio, no le importa si la religión es verdadera o falsa (para ellos, probablemente, todas las religiones son falsas), con tal que produzca buenos efectos en la vida política. En este sistema, la religión no guarda ya ningún relación con el orden trascendente de las cosas, no puede aspirar a una verdad absoluta, a una posición independiente y dogmática; es simplemente un "instrumentum regni".

Maquiavelo ha tenido en la época moderna una pléyade de discípulos en esta materia. Uno de los más consecuentes, como señala Augustín Renaudet, fue tal vez Napoleón Bonaparte. Después de haber suscrito con el Papa Pío VII un Concordato que prácticamente convertía a la Iglesia romana, con el beneplácito de la Santa Sede, en un servicio administrativo del Imperio, Napoleón declaraba burlonamente: "On dira que je suis papiste; je ne suis rien; j'ai été mahometan en Egipte; je serai catholique ici pour le bien du peuple. Je ne crois pas aux religions". Así, para fijar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Bonaparte redescubre naturalmente, observa Renaudet, la doctrina del autor florentino; y siguiendo hasta el final su pensamiento no titubea en dictarle a la Iglesia galicana un nuevo catecismo, cívico y nacional, que ella deberá enseñar a sus fieles²⁰.

Empleando este mismo criterio, las religiones paganas de la antigüedad podrían parecer más dignas de estimación que el cristianismo. Porque siendo éste una religión esencialmente universal y trascendente, se desvincula de los intereses del Estado y busca, por encima de todo, el bien del alma. Aquellas, en cambio, estaban íntimamente ligadas a la existencia de las Polis;

¹⁹Polibio, *Historia Universal*, VI, 56

²⁰Agustín Renaudet, *Machiavelo*, 4ª ed., (traducido del griego por Genaro Godoy, Gallimard, París, 1956, pág. 185. en manuscrito).

eran religiones netamente nacionales que constituían el sostén principal de las instituciones y de las leyes del Estado y daban a las virtudes cívicas un carácter eminentemente sagrado. He aquí un pasaje en que Maquiavelo define muy claramente su posición: “Enseñando nuestra religión la verdad y el verdadero camino, hace que se tengan en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien, aspiraban a ellas con el mayor vigor y energía... La religión pagana sólo deificaba a los hombres llenos de gloria mundana como los generales de los ejércitos y jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza de alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones”²¹.

Para Maquiavelo, los únicos valores que tienen realidad y consistencia, son, desde luego, los valores terrenos y, entre ellos, el Estado ocupa el lugar supremo. El Estado es un ente soberano, soberano en todo sentido; “está comprometido —como dice Villari— solamente a mantener la seguridad de su propia existencia y aumentar su propia fuerza”²². Para este fin, emplea todo los medios que están a su alcance, aprovecha todas las energías humanas y no se detiene ni ante la esfera más íntima de la vida espiritual del hombre. El Estado exige que se le sacrifique todo: “*Salus rei publicae suprema lex*”.

Tendríamos que preguntar, desde luego, cuál es la razón que justifique este punto de vista respecto al Estado. Maquiavelo nunca llegó a elaborar una doctrina sistemática, al estilo de Hobbes o de Montesquieu, ni sobre este ni sobre otros aspectos de la vida política. Sin embargo, reuniendo pasajes dispersos, reflexiones ocasionales —a través de toda su obra— podemos formular, sin correr un gran riesgo, las líneas fundamentales de su pensamiento.

²¹Disc., II, 12.

da y su tiempo, Biografías Gadesa, Mé-

²²Pasquale Villari, *Maquiavelo. Su vi-* xico, 1953, pág. 218.

La clave del problema está en el concepto pesimista de la naturaleza humana, que nuestro autor expresa en reiteradas ocasiones. En este sentido existe una marcada semejanza entre Maquiavelo y Lutero.

El hombre es considerado por los dos como radicalmente malo. He aquí las afirmaciones más características del florentino: "Quién funda el Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita. Si dicha propensión está oculta algún tiempo, es por razón desconocida y por falta de motivo para mostrarse; pero el tiempo, maestro de todas las verdades, la pone pronto de manifiesto"²³, "Según hemos dicho, los hombres hacen el bien por fuerza; pero cuando gozan de medios y libertad para ejecutar el mal, todo lo llenan de confusión y desorden"²⁴.

Guicciardini que comparte el mismo pesimismo, atenúa un poco la tesis de Maquiavelo. Los hombres, afirma, se hallan inclinados por naturaleza más que al bien que al mal²⁵. El amigo de Maquiavelo es demasiado realista para no darse cuenta que de otro modo no quedaría nada en pie de nuestro mundo humano. Sin embargo, él también se rinde ante ciertas evidencias y, por tanto, encuentra necesario puntualizar: "La naturaleza humana es tan frágil y son tan frecuentes en el mundo las ocasiones que invitan al mal, que los hombres se dejan desviar fácilmente del bien"²⁶.

Maquiavelo pone en su análisis un énfasis especial sobre los móviles egoístas que prevalecen en la conducta humana. Sólo en contadas ocasiones actúan los hombres impulsados por el amor, la abnegación o el espíritu de sacrificio. En la mayoría de los casos, los motivos que determinan sus acciones no son de otra índole que la codicia, la envidia o el afán del poder. El resultado de ello es un continuo estado de guerra (idea que será desarrollada más tarde en forma muy patética por Tomás Hobbes). "En efecto —dice nuestro autor— cuando los hombres no combaten por necesidad, combaten por ambición, la cual es tan poderosa en el alma humana, que jamás la abandona,

²³Disc., I, 3.

²⁴Ibid.

²⁵Guicciardini, Op. cit., II, 143 (I, 3).

²⁶Ibid.

cualquiera que sea el rango a que el ambicioso llegue. Causa de esto es haber creado la naturaleza al hombre de tal suerte, que todo lo que puede desear y no todo conseguir; de modo que, siendo mayor siempre el deseo que los medios de lograrlo, lo poseído ni satisface el ánimo, ni detiene las aspiraciones. De aquí nacen los cambios de fortuna porque, ambicionando unos tener más y temiendo otros perder lo adquirido, se llega a la enemistad y a la guerra..."²⁷.

Lo que es de lamentar, sobre todo, es que el hombre se deje arrastrar demasiado fácilmente por sus impulsos y pasiones y haga poco uso de su razón. Así, pierde con demasiada frecuencia el discernimiento entre lo que le es útil y lo que es dañino. Esto nos explicaría por qué lo vemos correr continuamente detrás de toda clase de espejismos y promesas falsas. "Engañados por un falso bien o una falsa gloria —dice nuestro autor— casi todos se inclinan voluntariamente o por error hacia los que merecen más censura que alabanza"²⁸. En otros pasajes esta idea encuentra una expresión más fuerte aún: "Los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que, quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar... Pues los hombres juzgan más por los ojos que por los demás sentidos, y pudiendo ver todos, pocos comprenden bien lo que ven"²⁹.

De nuevo podríamos trazar un paralelo entre los puntos de vista de Maquiavelo y los de Guicciardini; paralelo que proviene quizás de un frecuente intercambio de ideas (directo o epistolar) que ha habido entre los dos florentinos. Según Guicciardini, los hombres buscan, ante todo, su provecho y poco les importa la razón o la justicia³⁰. Sin embargo, muchas veces no saben distinguir bien cuál es su interés³¹ y caen víctimas del engaño: "La razón de ello debe hallarse o en la simplicidad o en la pasión de los hombres: en ésta porque hace creer fácilmente lo que se desea, y en aquella por falta de conocimiento"³². El autor insiste incluso en que la ignorancia de la gente resulta, por lo general, más nefasta que su maldad: "¿Qué me importa a mí —pregunta— que el que me ofende lo haga

²⁷Disc., I, 37.

196.

²⁸Disc., I, 10.

³¹Ibid., II, 218.

²⁹*El Príncipe*, 18.

³²Ibid., II, 105.

³⁰Guicciardini, Op. cit., I, 129; II, 144,

por ignorancia o por malicia? Más aún, lo primero es a menudo mucho peor, porque la malignidad tiene sus fines precisos y determinados y procede de acuerdo a sus reglas, de suerte que no siempre ofende cuanto puede, mientras que la ignorancia, no teniendo ni fines, ni reglas, ni medida, procede furiosamente y da palos de ciego”³³.

A base de las consideraciones que acabamos de conocer, se perfila claramente la función que el Estado desempeña en la vida social de los hombres. En el sentir de Maquiavelo, esta función no se circunscribe a reprimir el mal, sino que tiende también a promover el bien. Valiéndose de sus leyes y todo su aparato coactivo (un invento de los hombres excepcionales, los sabios legisladores de las primeras comunidades políticas), el Estado es capaz de poner un freno a los apetitos desordenados y los arrebatos de violencia, los que amenazan tanto la vida de los individuos como la de grupos enteros. El Estado les asegura a los hombres, en una mayor o menor medida, la paz interna y la protección hacia el exterior, creando así condiciones favorables para el desarrollo de una vida civilizada.

En los tiempos prehistóricos, antes de que se formaran las sociedades políticas, los hombres, sostiene Maquiavelo, “vivieron largo tiempo dispersos, a semejanza de los animales”³⁴. Podemos estar seguro de que ellos no habrían salido nunca de este estado, si no supieran formar grupos cada vez más numerosos y establecer entre sí vínculos sólidos y permanentes, poniéndolos bajo la protección de la autoridad estatal. Algo de aquella barbarie primitiva podemos vislumbrarlo todavía en las épocas de anarquía que irrumpen de vez en cuando en la vida constitucional de los pueblos. Siguiendo el esquema cíclico de Polibio (en el cual la democracia aparece como la última forma pura de gobierno, abriendo su corrupción las puertas a la demagogia), Maquiavelo nos presenta en los siguientes términos el desenfreno en que queda sumida, en esta fase política, la sociedad humana: “inmediatamente se llegó a la licencia y a la anarquía, desapareciendo todo respeto lo mismo entre autoridades que entre ciudadanos, viviendo cada cual como le acomodaba y causándose mil injurias”³⁵. Una situación de caos y

³³Ibid., II, 168.

³⁵Ibid.

³⁴Disc., I, 2.

violencia como ésta, sin embargo, no puede durar por un tiempo indefinido; de otro modo, los hombres se exterminarían mutuamente. “De suerte que, obligados por necesidad, o por sugerencias de algún hombre honrado, o por deseo de terminar tanto desorden volvióse de nuevo a la monarquía”³⁶. Así el ciclo histórico puede empezar de nuevo.

El tributo que rinde nuestro autor al Estado revela también otros aspectos no menos significativos. Su papel consiste, como ya lo hemos mencionado, en promover lo que Maquiavelo llama la “civiltà”. Se trata de un orden basado en los valores éticos.

A la institución del Estado están íntimamente ligados, en este sistema, tanto el derecho como la moral, los que se implantan de un modo paulatino en la sociedad humana. La motivación que emplea el pensador florentino para fundamentar su tesis es la siguiente: cada vez que los hombres se juntan a vivir en comunidad, se produce entre ellos, inevitablemente, un sinnúmero de atropellos y conflictos. Esto es completamente natural, “siendo los hombres más inclinados al mal que al bien”³⁷. Sin embargo, ya en la primera fase de la vida política los jefes o caudillos de las comunidades han sabido encontrar un medio eficaz para evitar esos desbordes y mantener incólume el orden social: “acudieron a hacer leyes y ordenar castigos para quienes las infringieran”³⁸. Las leyes acompañadas de los castigos que aseguran su cumplimiento son, para Maquiavelo, de una gran trascendencia: de ellas, precisamente, nace “el conocimiento de la justicia”³⁹. En otro lugar, nuestro autor agrega: “dícese que la pobreza hace a los hombres industriosos y las leyes buenos”⁴⁰.

Según este punto de vista, de las leyes positivas que se dictan con miras a un fin social determinado, no solamente derivan las nociones fundamentales de la justicia sino también las normas morales. Es decir: el derecho positivo es considerado aquí como un fenómeno anterior a todos los preceptos de carácter moral. Pero ese derecho a su vez, ¿en qué principios se fundamenta, a qué criterio obedece? La respuesta es muy sencilla:

³⁶Ibid.

³⁷Disc., I, 9.

³⁸Disc., I, 2.

³⁹Ibid.

⁴⁰Disc., I, 3.

su único criterio es la utilidad pública o el bien común (desde luego, tal como lo concibe en un momento dado el legislador). En el sistema maquiavélico no hay lugar para el derecho natural que tan laboriosamente había escudriñado la Escolástica de la Edad Media; derecho cuyas normas (o disposiciones) están grabadas en la mente humana y que en algunos casos pueden estar en franca contradicción con las leyes positivas que dicta la autoridad política. Tampoco puede haber cabida en él para un concepto de la moral que se fundara en las disposiciones innatas de la conciencia o en los preceptos de la Revelación.

En su afán de engrandecer al Estado, Maquiavelo empequeñece enormemente al individuo, reduciendo un comportamiento a los móviles de un simple animal gregario. En el Estado nacen y en el Estado se agotan todas sus posibilidades de felicidad y grandeza. Aunque no se niega la existencia de otras esferas de la vida humana, todas ellas, sin embargo, en una u otra forma dependen del denominador político. A la verdad, ellas serían imposibles sin la benéfica acción del Estado. Aquí vendría al caso, sin lugar a dudas, la famosa frase de un héroe de Dostoyevski: "Amplio es el hombre, hasta demasiado amplio; yo lo habría hecho más angosto"⁴¹. En la doctrina del político florentino se percibe claramente un intento de esta naturaleza.

Deberíamos lamentar asimismo el que Maquiavelo ignore por completo el gran papel histórico que han desempeñado las llamadas comunidades primarias (familia, clan, tribu), las que constituyeron una serie de eslabones intermedios entre el individuo y el Estado. Se trata de etapas históricas que han durado largos siglos y durante las cuales se han acumulado un acervo enorme de valores éticos de la más variada índole. Los primeros legisladores a cuyos nombres (Licurgo, Solón, Numa, etc.) nuestro autor rinde un caluroso homenaje, no crearon su obra en el vacío, sino sobre una base sólidamente constituida por la tradición. Incluso durante una gran parte de la Edad Media, el derecho que prevaleció en la sociedad occidental fue un derecho consuetudinario.

El pensamiento político de Maquiavelo nace en una época

⁴¹Fiodor M., Dostoyevski, *Los Hermanos Karamazov*, Aguilar, Madrid, 1960, págs. I, L, III.

en que se percibe por doquier un extraordinario crecimiento del poder estatal. Los mejores ejemplos son las grandes monarquías de Occidente (sobre todo, Francia y España), donde se había logrado no solamente una impresionante consolidación del poder real, sino también una integración completa de los territorios nacionales anteriormente dispersos o enajenados durante la anarquía feudal. Las tiranías de Italia brindaban otro ejemplo, aunque dentro de un ámbito más reducido, de un poder fuertemente centralizado, opresivo y absorbente. Sin embargo, la fisonomía del Estado, tal como la encontramos esbozada en la doctrina de Maquiavelo, se adelanta grandemente a su época. Muchas ideas expresadas por él eran todavía ajenas a la mentalidad de los hombres del siglo xvi, los que, a pesar del fuerte proceso de secularización que estaba en marcha, se sentían vinculados todavía, en una u otra forma, a las enseñanzas básicas de la Iglesia y a las tradiciones cristianas. Las ideas de Maquiavelo han podido triunfar y convertirse en realidad solamente en una época reciente y, de un modo cabal, en los Estados totalitarios de nuestro siglo. Estos Estados han ido surgiendo en un ambiente espiritual nuevo; ambiente que han creado las revoluciones europeas y en el cual el culto del Estado ya no encontró ningún contrapeso eficaz. En este sentido al pensador florentino le corresponde el significativo papel de precursor y profeta.

MEDIO MILENIO DEL NACIMIENTO DE MAQUIAVELO. MILENIOS DE MAQUIAVELISMO EN POLÍTICA

EL DÍA 3 de mayo del año 1969 se cumplieron quinientos años del nacimiento de Niccoló Macchiavelli (traducido entre nosotros como Nicolás Maquiavelo) en la renacentista ciudad de Florencia, “capital burguesa”, como la denomina Von Martin, ya desde el año 1293, fecha en que empieza a regir la Constitución que entrega el poder “a una élite de burguesía plutocrática”.

A cinco centurias de distancia se hace necesario formular algunas consideraciones con respecto al creador de *Il Príncipe* y su obra, por cuanto, la visión política que él expresara tiene aún, y más que nunca en nuestros días, la concreta vigencia que lo transforma en un contemporáneo. Por otra parte, la estructura de relaciones de producción que aflora en la época de Maquiavelo, todavía nos rige y sus correlatos superestructurales, en lo esencial, se mantienen.

Una meditación sobre Maquiavelo y su obra nos sitúa frente a la problemática del Estado, del estado burgués añadiríamos, del juego y acontecer político, en el sistema económico capitalista; del poder, en fin, que en los estados modernos tiende a constituirse en un totalitarismo cada vez más grosero o más sutil, pero que no por esto pierde su categoría de ser una negación del ideal de hombre libre expresado, entre otros por Carlos Marx.

Por lo antes dicho, el repensar a Maquiavelo nos conduce también al análisis mismo del socialismo y a las tareas de la izquierda en el Tercer Mundo que en tanto “maquiavelice” sus actuaciones, todavía estará muy lejos de haber planteado un modelo social, una táctica y una estrategia que signifiquen innovación y no mera adhesión imitativa a las reglas del status mundial impuesto por las grandes potencias.

Maquiavelo fue un típico pensador burgués, más todavía, fue el más importante sistematizador de la legalidad política que la conciencia burguesa tiene como herramienta de dominio. Y burgueses han sido también la casi totalidad de sus contradicto-

res, tales como Federico El Grande de Prusia, Napoleón, Musso-
lini y tantos otros que se toparon con su obra, reprochándole
en el papel aquello mismo que en la acción emprendían. Sin
embargo, la mera determinación de "hombre del burgo", no
basta para analizar un fenómeno más complejo que se ha expre-
sado ya durante medio milenio y que, la terminología de la
ciencia política no explicita o que, la mayoría de las veces, el
manido lenguaje de las contingencias políticas tergiversa.

La obra de nuestro autor posee una diversidad y extensión
notables: teatro, poesía, prosa, escritos militares, historia, bio-
grafía, epistolario, política. No obstante, la casi totalidad de su
amplia producción gira sobre un motivo central: lo político; y
sobre un libro central: *El Príncipe*, tanto así que, sin temor
de exagerar, podríamos aseverar que el resto de su obra no sería
otra cosa que corolarios de su libro *El Príncipe*, y si a esto
sumamos su praxis social agregaríamos que Maquiavelo fue, más
que un escritor que hizo política, un político que escribió libros.
Y estos libros no fueron escritos como simple teorización de la
trama social e histórica de su tiempo, sino que fundamen-
talmente como un guía para una acción inmediata que el pueblo
(es decir la burguesía florentina) debía emprender para "libe-
rar a Italia de los bárbaros" (es decir, para controlar el poder
político y unificar al país).

De aquí que *El Príncipe* que formalmente está dedicado al
Magnífico Lorenzo (nieto de Lorenzo El Magnífico), en el he-
cho, según consta en el Cap. xv está dedicado realmente a otro
personaje: al pueblo de Florencia, al ciudadano común, al hom-
bre del burgo. Textualmente dice: "mi intento es escribir cosas
útiles a *quienes las lean*", y todo esto con el fin "de liberar a
Italia de los bárbaros" por cuanto "los tiempos son a propósito
para que un príncipe nuevo, prudente y virtuoso, establezca
nuevas instituciones", en este tiempo en que Italia "casi exáni-
me, espera quien le cure las heridas, ponga término a los
saqueos y robos" y en que todo un pueblo está resuelto a "seguir
una bandera con tal que haya quien la enarbole"; sobre todo
ahora que "las circunstancias son favorables por demás"; a esto
habría que agregar que "la superioridad de los italianos en
fuerza, destreza e ingenio es notoria", por consiguiente es "ante
todo indispensable proveerse de ejército propio" para que "la

virtud itálica luce contra los extranjeros". Todas estas últimas citas extraídas del Cap. xxvi nos demuestran que toda la abstracción teórica maquiaveliana, si bien es cierto tiene su valor propio y como análisis se justifica a sí misma, tiene como fin una realización práctica inmediata y urgente.

Todos estos ideales unitarios, emancipadores y nacionales son la expresión de las necesidades de desarrollo de la burguesía italiana y europea de la época y, al mismo tiempo, la avanzada ideológica de lo que, más tarde, se realizará durante el absolutismo. Es decir, la manifestación del despliegue de la "conciencia posible" de la clase social en referencia, no de su "conciencia real", atada todavía a formas tradicionales, sintiendo aún el peso del medioevo.

LA CONCIENCIA BURGUESA

¿Qué validez tiene el aserto de que en *El Príncipe* están implícitos y explícitos los más importantes datos que evidencian la conciencia posible de la burguesía?

Volvamos al Cap. xv. Ahí podemos leer: "Y juzgo más conveniente irme derecho a la verdad efectiva de las cosas que a como se la imagina". Ruptura con la tradición y el estatismo. La verdad efectiva, ante todo, de singular semejanza con la llamada de Galileo a "leer en el libro abierto de la naturaleza". Repudio a quienes en política retornen al pasado. ¿Y quién se imagina cosas? En primer lugar Platón en su *República* y Agustín. Pero también cualquier pensador cuya conciencia, aun en el feudalismo, no vea "la verdad efectiva de las cosas" y permanezca todavía en la exégesis de los textos tradicionales, de la misma manera que en la práctica permanece unido a la tradicional y estática función económica ligada a la riqueza agraria.

Maquiavelo, burgués, aborda el tema con la agilidad y la concreción con que la riqueza, financiera, opera en relación con la riqueza ligada a la tierra. Esta implica inmovilidad, tradición, falta de riesgo; aquélla supone: empresa, aventura, riesgo, cálculo.

Su mensaje va dirigido a la sociedad de hombres libres de la ciudad de Florencia, vivo ejemplo de la sociedad italiana, ciudadanos del burgo, más no comunidad centrada alrededor

del feudo patriarcal; integrantes de una civilización urbana y no componentes, en rígidos estamentos, de una organización castellana.

Su llamado es a defender a la patria, la tierra-padre, la tierra de los padres. Ya ha aparecido la patria como elemento geopolítico de la burguesía y como elemento cohesionador de los futuros estados unificados, desplazando la anterior dependencia leal a señores dispersos y reducidos simplemente a la superficie de sus pertenencias rurales.

La inspiración maquiaveliana está lejos del azar o la espontaneidad. Hay condiciones objetivas que lo llevan a teorizar sobre una realidad que muy bien conoce, sobre todo desde su puesto de secretario de la *signoria* de Florencia, actividad de hombre público que lo pone en contacto con fenómenos políticos que luego abarcarán a todo el mundo.

Lorenzo de Médicis ha convertido a Florencia en una ciudad culta y refinada, centro irradiante del llamado humanismo italiano. Sin embargo, las fuerzas que operaron en la formación del joven, las condiciones que modelaron su conciencia y que, más tarde, en su retiro de San Casciano, lo llevaron a concebir *El Príncipe*, son de una vastedad que excede el simple espíritu de mecenazgo de los Médicis. La familia de los Médicis, nutrida en reyes y papas, poseía en un comienzo dos fábricas de paños y una de seda. Más adelante los negocios prosperan y la firma comercial se descentraliza, combinando asociaciones de capitales en sedes geográficas multinacionales. Junto a la casa matriz de Florencia, se instalan filiales en Londres, Brujas, Ginebra, Lyon, Avignon, Milán, Venecia y Roma. Esta familia de reyes y de papas sigue prosperando y se transforma en monopolista. Habiéndose terminado el comercio de la piedra alumbre, proveniente del oriente, ahora en posesión del Gran Turco, es decir del Imperio Otomano, la industria europea se enfrentó a una crisis. Sin embargo fueron encontrados ricos yacimientos de piedra alumbre en los Estados Pontificios (Tolfa, cerca de Civitavecchia). Acto seguido la Santa Sede entregó de los Médicis tanto la explotación como la comercialización del producto, señalando a la vez que se castigaría con la excomunión a todas aquellas ciudades, príncipes y particulares que compraran alumbre que no fuera de Tolfa. Inclusive, las naves usadas por los

Médicis para este comercio podían enarbolar el pabellón pontificio, aun en empresas bélicas que tuvieran como efecto el impedir que se explotaran otras minas de piedra alumbre en cualquier punto de la cristiandad, como le ocurrió a los reyes de Nápoles que teniendo yacimientos de alumbre en la isla de Ischia no pudieron seguir con el negocio. Téngase en cuenta la importancia de este producto en una época en que el cuero era elemento indispensable para fabricar botas, vasijas, arreos y vestimentas. En estos Médicis vemos ya a los futuros jefes de industria, a los capitanes de partidos políticos, a los organizadores de empresa, a los precursores del capitalismo monopolista.

Pero hay otros factores que, cotejados con los de la época precedente, nos señalan con más exactitud el tránsito de la era noble caballeresca a la era burguesa. El poder político consagrado por la religión se transforma en poder económico cautelado por la inteligencia. El Estado, como expresión de este poder tiene sus propias leyes, arreligiosas. El propio Giovanni Botero, ubicado en la contrarreforma y contradictor de Maquiavelo lo reconoce pocos años más tarde. En su obra *La razón de Estado* dice: "Estado es el dominio ejercido sobre los pueblos y razón de Estado son los medios y actos destinados a fundar, conservar y ampliar ese dominio así ejercido". El corporativismo paternalista del medioevo se troca en individualismo y autonomía, cuyo fundamento no es ya el legítimo derecho emanado de Dios, sino que el derecho cuya legitimidad se basa en aquello en que todo estado se afirma: La fuerza.

La nobleza de la cuna es reemplazada por la aristocracia del talento: el mercader inteligente desplaza al noble sin ambiciones cuya vida aun camina a la velocidad de los bueyes que aran su predio. Sin embargo esta situación no es estática; el señor feudal encuentra su defensa haciéndose comerciante y el burgués su estabilidad comprando o conquistando un título nobiliario. La Iglesia, por su parte, que en la Edad Media condenó el lucro, ahora ya se atreve a canonizar comerciantes.

La era caballeresca ha muerto y con ella su símbolo bélico: el caballo. El hombre común de la ciudad se desplaza a pie; afirmado directamente en tierra se siente más libre y autónomo. Su trabajo se ejecuta sin necesidad de recorrer los campos; su hacer se circunscribe a las paredes de una casa comercial o a las

reducidas calles del burgo. Caminando por sus propios pies está en igualdad de condiciones con respecto a los demás ciudadanos: nace la infantería, arma irremplazable hasta el día de hoy.

La quietud deviene inquietud de la misma manera en que la siesta agrícola se cambia en vigilia monetaria. En este punto ya se hace necesario reemplazar el latín por la comodidad de las lenguas nacionales.

El burgués que apareja barcos e infla velas para ir a comprar y vender en los exóticos puertos orientales, no puede ya inspirarse o guiarse, para su aventura-empresa, en la tradición libresca de los textos sagrados o en el pensamiento y ciencia de los siglos precedentes. Hay peligros de piratería, corrientes marinas, conversión de monedas, complicados sistemas contables y un sinnúmero de riesgos que solamente, “yendo a la verdad efectiva de las cosas” como expresa Maquiavelo o “leyendo en el libro abierto de la naturaleza” al decir de Galileo, pueden ser conjurados. Sólo esa conducta empírica, que más tarde Bacon expresa filosóficamente, sistematizándola, puede servir de guía a sus propósitos. Sólo esa actitud racional que más adelante Descartes señala en toda su coherencia, puede ayudarlo a salir ganancioso de la empresa. *Ratio* en vez de *Traditio* con el fin de enaltecer no ya la honra del apellido ubicada en la familia, sino que el nombre de la firma comercial que es donde realmente se afina el verdadero respeto.

En los gremios, los albañiles, los *maçons*, evolucionan hasta llegar a ser *free maçons*, masones libres, que serán la manifestación del artesano en transito a obrero fabril.

La economía anárquica de los dispersos feudos devendrá en economía ordenada. Mucho más tarde está *ratio*, este orden, en su expresión capitalista típica y moderna, volverá a ser anarquía pura, para, finalmente, bajo el capitalismo de estado que muchos confunden con socialismo (capitalismo abstracto le llamó Marx) ser nuevamente racional.

Surge la empresa del amor, la empresa de la economía, la empresa de la guerra y la política de lo que antes fuera el arte erótico, en arte financiero, el arte bélico y político. La empresa guerrera, por ejemplo es ahora un negocio monetario por sociedad de acciones en que participan todas las familias de la ciudad entregando un bien instruido infante a las órdenes del jefe. Están

lejanos los tiempos en que se defendían privilegios con ayuda vecinal y en que los caballeros de armas se seleccionaban por su prosapia nobiliaria; se pone de moda el mercenario y la ferocidad en la batalla disminuye. La actitud partenalista de los condes es reemplazada por los medios capitalistas en donde el *condottiero*, el príncipe (anuncio de los estados absolutistas de los años venideros), es no ya producto del poder regional; tierra y privilegios sino que manifestación del poder cosmopolita: el dinero.

Por esta razón el rey pasará a ser, de moderador social, simple gerente del estado con su propia legalidad autosuficiente cuyo fin, justificando todos los medios, será conquistar el poder (en la obra de Maquiavelo) o conservar el poder (en la posición de Botero, quién, como buen ex jesuita sólo desea no perder lo conquistado por el poder temporal de la Iglesia).

La conciencia burguesa reclama horizontes más amplios, invocando una *virtú* amoral e irreligiosa, cuya relación con las virtudes cristianas es solamente en vistas de una razón de Estado y con ello de lo que hoy llamaríamos un oportunismo político. El valor de la iglesia renacentista es el valor del dinero; su contradicción teológica que preside la reforma es contradicción de intereses financieros nacionales; Dios creador del mundo se muta en Dios organizador del mundo, y Su gracia de nada vale si a ella no se suma la habilidad de los hombres, la *virtú* propia de cada uno. "De la fortuna depende la mitad de nuestras acciones y ella sólo impera donde no hay virtud ordenada que la resista" nos dice Maquiavelo. Expresión, voluntad y responsabilidad de una clase que históricamente aparece como manifestación de un romper ataduras, privilegios, estamentos sociales rígidos, paternalismo eclesiástico y bien inmueble. De aquí que el tratado político deba tender a casi una ciencia exacta, tan exacta como exacto debe ser el cálculo monetario de las grandes casas comerciales del quinientos.

Esta liberación de la servidumbre también llega a la filosofía. De *ancilla theologiae* o *ancilla ecclesiae* pasa a ser *humanitas* o método para el goce estético en el simple razonar como en la Academia Platónica de Lorenzo de Médicis.

El arte pictórico, por su parte, marcha de la emoción del contenido a la problematización científica del formalismo geométrico. Deja de ser anónimo; la individualidad burguesa se

manifiesta en la firma de las obras, la firma en la pintura, la firma en la escultura, la firma en la arquitectura, la firma comercial. Los personajes del arte que antaño se distinguían por la riqueza de sus atuendos que denunciaban la pertenencia a un alto estamento social, ahora se igualan en el desnudo. El estilo literario es personal, en estilo. Se aburguesan forma y contenido. En *La anunciación* de Leonardo da Vinci, la virgen recibe al ángel a la salida del palacio de una villa de un rico comerciante. En *El retorno de Ulises* de Pinturicchio, el personaje homérico no es otra cosa que la imagen de un mercader renacentista que regresa luego de una operación comercial. El *Cristóbal Colón* de Sebastián del Piombo es el *condottiero* individualista y vencedor.

Como esta primera explosión de la conciencia burguesa presenta algunas características decadentes, se hace necesaria la dictadura para no perder lo conquistado. La Contrarreforma es fuerte y el remedo reformista que significa en Italia la prédica de Fray Girólamo Savonarola, no prende. Se hace menester una reforma diferida, no religiosa sino que fundamentalmente política. Esto es lo que preconiza Maquiavelo con su Príncipe Nuevo, aglutinador de pueblos, de ciudadanos, de hombres de burgo. La "conciencia real" de la burguesía puede perder el camino; es preciso revitalizar y desarrollar su "conciencia posible". Para esto basta un pretexto: liberar a Italia de los bárbaros, y un político que formule la táctica, la estrategia y el pretexto: Maquiavelo.

En el contexto descrito despliega Maquiavelo toda su obra. En ella se explicitan objetivamente las normas políticas que rigen a la burguesía y al Estado que como clase la representa. A medio milenio de distancia no hay cambio fundamental. El capitalismo de las primeras casas comerciales se ha transformado en imperialismo o en un capitalismo de Estado a nivel casi terráqueo. La conciencia burguesa, contradictoria, en proceso de cambio, con facetas y características diferentes en cada parte de la tierra, sigue imperando, aún en muchos de aquellos países donde se la trata de eliminar. Por esta razón, en una época fundamentalmente política como la nuestra. Maquiavelo está vivísimo y su estudio se hace imprescindible para conocernos a nosotros mismos.

REFORMA DIFERIDA

El proceso de la Reforma fue un movimiento de carácter europeo, antifeudal, antieclesiástico, y en muchos países se convirtió en la ideología revolucionaria de la burguesía que trajo por consecuencia la creación de los primeros estados burgueses de Europa. Empezando con Martín Lutero, prosiguiendo con Zwinglio y terminando con Calvino, la Reforma evolucionó ideológica y políticamente. Francia, Suiza, Alemania, Inglaterra y Bohemia, al cortar su ligazón con los Estados Pontificios y el Papado, al volcar el flujo de impuestos a los municipios nacionales, al practicar el ritual en lengua vernácula, al crear las iglesias nacionales, dieron un paso importante en el camino de la unificación de sus pueblos y de la creación de sus estados. La revolución burguesa tomó entonces el ropaje religioso-teológico para emanciparse de Roma.

Maquiavelo plantea un camino de unificación nacional encarnado en un Príncipe Nuevo que, sin transitar por la vía de la reforma religiosa, defienda a Italia de sus enemigos y exprese los intereses de una burguesía en ascenso. Maquiavelo ve imposible la Reforma Italiana, y si alguna vez pudo entusiasmarse con las encendidas prédicas de Savonarola, consecuente y coherente con la situación histórica, tuvo que reconocer que el fraile con su actitud no podía producir un cambio radical como los de los otros reformistas. De ahí su posición con respecto a la iglesia“. Los estados eclesiásticos —dice— se adquieren por virtud o por fortuna, pero se conservan sin ninguna de ambas cosas. Basándose la posesión en las antiguas instituciones religiosas, son éstas tan fuertes que mantienen la autoridad del príncipe, cualquiera sea su modo de vivir y de gobernar. Estos son los únicos que poseen estados sin defenderlos y súbditos sin gobernarlos” (Cap. ix). Este conocimiento de la Iglesia Católica Romana sólo podía tenerlo un político italiano para el cual, el camino que conduce a su patria, hacia un gobierno centralizado, a la unidad de todo un pueblo, se debe realizar en el plano meramente político, a pesar de la iglesia y no contra ella. Para esto es menester un pueblo organizado, una burguesía consciente de su destino y dispuesta a la lucha, ya que “Fray Girólamo Savonarola —nos dice Maquiavelo—, cuyas reformas

fracasaron tan pronto como la muchedumbre empezó a no creerle, por no tener *medios coercitivos* para obligarla a persistir en sus opiniones ni para convencer a los descreídos". (Cap. vi). En Inglaterra la burguesía, al igual que en Francia, Alemania, Suiza y Bohemia, se plegó económica y militarmente a las iglesias nacionales. La iglesia nacional italiana es la iglesia romana, más aún, Italia es la sede del mundo católico. La única solución, es pues entonces, una solución política, simplemente política. Esta singular situación italiana es, por otra parte, la que produce al político Maquiavelo quien, de paso, devela la estructura de lo político de la sociedad burguesa hasta nuestros días.

Reforma diferida, hemos dicho, razón de Estado para conquistar el poder y colocar en él a quien recoja las aspiraciones populares; situación excelente, además, si, como dice Maquiavelo, "un ciudadano privado se hace príncipe de su patria con el favor de sus conciudadanos" (Cap. viii). Esta es la mayor contribución de Maquiavelo al desarrollo político de su patria en que por vía no reformista se anticipa al advenimiento de los estados absolutistas europeos.

Giovanni Botero, ubicado en el plano de la Contrarreforma nos muestra una "razón de Estado" de otra índole, conservadora y supranacional. "Sin duda —nos dice— que la obra mayor sea la de conservar, porque las cosas humanas van creciendo o decreciendo, tal como la luna a la cual están sometidas, de ahí que el tenerlas sujetas cuando han crecido, sostenerlas de manera tal que no se disgreguen y precipiten, es empresa de valor singular y casi sobrehumano (Lib. I, Cap. I, Ragione de Stato). La *ragion de Stato* es acá en Botero, *ragion di chiesa*, de la política católica romana de los Estados Pontificios y el Papado. Posición conservadora, contracorriente ante la disgregación de la iglesia frente a la avalancha reformista y nacional. No por peligro de que en Italia, seno mismo de la iglesia, nazca un reformador, sino que con perspectiva española, plantea las necesidades urgentes de la Iglesia, aplicables a toda la catolicidad. Recuérdense en este punto que si bien Botero nació en Italia, profesó en la Compañía de Jesús y vivió largo tiempo en España.

Viendo pues imposible la Reforma en Italia, Maquiavelo va

paso a paso señalando consideraciones que, a fin de cuentas, desembocarán en la conquista del poder. La táctica y la estrategia políticas van siendo preparadas desde todos los ángulos. Veamos por ejemplo en Cap. III: La necesidad del cambio de príncipe: “porque queriendo mejorar mudan de buen grado los hombres de señor”. Ganarse al pueblo: “pues por fortísimo ejército que tenga un príncipe, necesita la buena voluntad de sus habitantes para ocupar una provincia”. No hacer cambios radicales: “porque manteniéndolos en todo lo demás en las antiguas condiciones y no imponiéndoles novedad en las costumbres, viven los hombres quietamente”. Mantención del status tributario: “no alterar las leyes ni los tributos”. Si es necesario aplicar la fuerza hacerlo con el máximo de rigor: “Téngase muy en cuenta que a los hombres se les debe ganar o anularlos, porque de las pequeñas ofensas se vengan, pero de las grandes no pueden. Por ello, el agravio que se les haga debe ser de los que no permiten temer venganza”. Explicación de aspectos de la “conciencia posible” de la burguesía: “no hay ambición más natural y ordinaria que la de adquirir, y cuando la satisfacen los hombres que tienen poder para ello, son más dignos de elogio que de censura”. ¿Qué se desprende de toda esta argumentación? Se desprende que los italianos están dispuestos a mejorar y a cambiar de señor; que un príncipe italiano tendría la buena voluntad de todos los... italianos; que en este sentido no es menester hacer mayores cambios ni en las leyes ni en las costumbres; que todo esto lleva a ganarse la buena voluntad de la población, eliminando a la vez a los opositores; y todo esto, finalmente teniendo, como dice en el Cap. V “como bandera de rebelión la libertad”.

Lo que en otros países de Europa se llamó la Reforma Protestante, en Italia habrá de llamarse Nuevo Principado. Los reformistas apelaron a la teología; Maquiavelo recurre a la política y de paso la constituye en ciencia y análisis de toda su estructura que, como hemos dicho, mantiene hoy su vigencia.

APORTES DE MAQUIAVELO Y CONSTANTES POLITICAS BURGUESAS

Uno de los aportes principales de Maquiavelo es su análisis de la sociedad clasista, de las contradicciones de clases sociales.

“Porque en todas las ciudades hay dos tendencias que tienen su origen, una en no querer el pueblo que le opriman los poderosos, y la otra en desear éstos oprimir al pueblo” (Cap. ix). En otras palabras: en los burgos existe la contradicción entre estamentos sociales, existen las clases sociales cuyo antagonismo entra en conflicto en el seno de la sociedad. En este contexto se hace necesario el principado civil de “un ciudadano que llegue a ser príncipe de su patria, no por crimen u otra violencia intolerable, sino por el favor y la asistencia de sus conciudadanos”. Este no sería otro que el príncipe nacional-popular, representante de los no poderosos, del ciudadano común, en otros términos, del burgués florentino e italiano. Sin embargo, hay que ser cautos. Maquiavelo conoce la astucia de clase de los poderosos y la denuncia: “cuando los magnates no pueden dominar al pueblo, aumentan la fama de cualquiera de ellos y lo eligen príncipe para, a su sombra, satisfacer mejor sus deseos de dominación”. Además al decir que: “siendo los propósitos del pueblo más honrados que los de la nobleza, porque ésta quiere oprimir y aquél no ser oprimido”, él mismo toma partido clasista al lado de la burguesía de su patria.

Ahora bien, ¿cuál deberá ser la estrategia clasista a seguir por un gobernante nacional popular? Deberá, según Maquiavelo proceder de la siguiente manera: “los nobles deben considerarse bajo el aspecto de si demuestra o no su conducta completa adhesión al príncipe. Los adictos, si no son ladrones, deben ser protegidos y honrados. A los no adictos hay que dividirlos en dos clases: o no lo son por timidez y debilidad de carácter, y en tal caso debes servirte de ellos, máxime siendo buenos consejeros, porque en la prosperidad te honrarán y en la adversidad no hay que temerles; o no lo son por cálculo y motivos de ambición, lo cual es indicio de que piensan más en ellos que en ti”. Esta estrategia y análisis clasista, ha sido descrito y expresado, casi en el mismo sentido y medio milenio más tarde, por Mao Tse-tung.

El Estado encarna el poder que una clase o estrato social ejerce sobre otro. El poder está avalado por las armas. En la política se expresan estas contradicciones desde o contra el Estado. El político debe luchar por los intereses de su clase. Si esta clase es el pueblo (la burguesía italiana) y es el representante

de ella quien llega al poder, deberá concretizar las aspiraciones de su estrato. El interés de dicha clase, como se ha dicho, es “liberar a Italia de los bárbaros”, no simplemente a Florencia, sino que a Italia entera, con el fin de unificarla. Este ideal se realiza cuatrocientos años después en la Península. Aquí Maquiavelo se adelanta considerablemente a su época porque descubre las leyes, la estructura dialéctica clasista y la conciencia posible de la sociedad burguesa, el desarrollo ulterior de la democracia burguesa. He aquí la vigencia maquiaveliana y el horror de los políticos de los últimos quinientos años al percatarse de la trabazón psicológica y sociológica en que su quehacer está subsumido. Solamente a partir de Carlos Marx y su teoría de la extinción del Estado se abren perspectivas realmente nuevas de desarrollo político, donde la Razón de Estado pierde sentido y donde, a partir de la estructura social sin clases y sin estado (planteada por Marx), recién comienza a tornarse obsoleta la obra y el contenido de Maquiavelo y el llamado maquiavelismo. Pero estamos en el plano de la teoría. En la dura y porfiada práctica, los países que se plantean el camino del socialismo y del comunismo, aún están lejos de haber eliminado las contradicciones entre estratos sociales; el Estado perdura con todo lo que ello implica de negativo. Por esto Maquiavelo hoy está absolutamente vivo.

UTOPIA Y MITO, MAQUIAVELO Y GRAMSCI

El Príncipe, lejos de ser un tratado sistemático es, para Antonio Gramsci, fundamentalmente un libro-mito que se emparentaría con las obras de Bacon, Moro y Campanella: una utopía. Porque el príncipe descrito por Maquiavelo, el Príncipe Nuevo es un ser inexistente, es un príncipe como *debería ser*. “Las formas en que se configuraba la ciencia política —escribe Gramsci— hasta la época de Maquiavelo, entre la utopía y el tratado escolástico, imprimieron a su concepción la forma fantástica y artística para la cual, el elemento doctrinario y racional se personaliza en un *condottiero* que representa plástica y antropomórficamente el símbolo de la voluntad colectiva”. Es decir... “una creación de fantasía concreta que actúe sobre un

pueblo disperso y pulverizado para suscitar en él y organizar la voluntad colectiva”.

Pero una utopía no es otra cosa que un plan no realizado. De ahí que todo manifiesto político sea en un comienzo utópico. *El Príncipe* fue un manifiesto político, guía táctico para una acción muy determinada. Cuando los *bersaglieri* al mando de Giuseppe Garibaldi ingresan a la Ciudad Eterna por la Porta Pía, Maquiavelo y su *Príncipe* pasan de la utopía a la realidad del hecho histórico.

Para explicitar más el hecho de que una utopía es un programa no realizado, permítaseme un ejemplo. En 1848 fue publicado un manifiesto político considerado “utópico” en su época. He aquí algunas de las medidas “inmediatas” planteadas: Fuerte impuesto progresivo. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado. Centralización en manos del estado del transporte. Multiplicación de empresas fabriles pertenecientes al Estado. Roturación de tierras incultas. Combinación de la agricultura y la industria. Educación pública gratuita para todos los niños y abolición del trabajo de éstos en las fábricas. Lo anterior pertenece al Manifiesto Comunista de Marx y Engels, utópico para muchos en su época. Hoy nos parece el planteamiento programático de un partido no necesariamente marxista.

Volvamos nuevamente a Gramsci; éste nos dice: “El carácter utópico de *El Príncipe* está en el hecho de que dicho príncipe no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con el carácter de inmediatez objetiva, sino que era pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal”. Para Gramsci el problema consiste en poner al día a Maquiavelo, en otras palabras, observar en qué medida *El Príncipe* es un libro vigente en las décadas del 20 y del 30, en pleno auge del veintenio fascista. “El moderno príncipe, el mito príncipe —prosigue Gramsci— no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser solamente un organismo, un complejo elemento de la sociedad en la cual ya ha comenzado a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo está ya dado en el desarrollo histórico y es el partido político, la primera célula en la

cual se reúnen los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a llegar a ser universales y totales”.

Pero la urgente creación de un partido político que exprese la voluntad nacional-popular del italiano de las décadas del 20 y del 30 no es un fenómeno que se dé por primera vez en Italia, como no es tampoco la existencia del fascismo la que acicatea su necesidad. Desde Maquiavelo y a través de toda la historia italiana, ello se ha planteado sin mayor éxito. La existencia de un partido socialista, se pensó, era más que suficiente para detener los *gruppi di combattimento* y no motivó en un primer momento a las masas italianas para crear un fuerte partido que se opusiera a los *camiscie nere*. Para Gramsci el problema es distinto, él escribe su obra en las cárceles de la dictadura musoliniana, antes ya ha fundado el P. C. italiano y cuando escribe sobre Maquiavelo lo hace pensando en Lenin y en la concepción leninista del Partido como vanguardia de los intereses del proletariado, cuyo primer fruto, la Revolución de Octubre, se desarrollaba en esos días. De ahí que, a propósito de Maquiavelo, justifique la necesidad del partido recién creado (Príncipe Nuovo) que interpretando y expresando la voluntad nacional-popular tome el poder para realizar una reforma moral y cultural, consecuencia de una reforma económica.

En este aspecto del desarrollo de las fuerzas sociales revolucionarias Italia lleva gran retraso. ¿A qué se debe este retraso, no sólo en cuanto al partido político, sino que al mismo modelo social de un estado nacional y popular que represente las grandes mayorías? Gramsci así lo explica: “La razón de los sucesivos fracasos de las tentativas de crear una voluntad colectiva nacional-popular, deben buscarse en la existencia de determinados grupos sociales que se forman de la disolución de la burguesía comunal; en el carácter particular de otros grupos que reflejan la condición internacional de Italia como sede de la iglesia y depositaria del Santo Imperio Romano, etc.

Esta función y la posición consiguiente, determinan una situación interna que se puede llamar “económico-corporativa”, es decir, políticamente la peor de las formas de la sociedad feudal, la forma menos progresiva y la más estagnante. Faltó siempre y no podía constituirse, una fuerza jacobina eficiente, la fuerza pues que en las otras naciones ha suscitado y organizado

la voluntad colectiva nacional-popular y ha fundado los Estados modernos”.

El análisis anterior, de hecho no se refiere tanto ni al fracaso de la instauración del maquiavelismo (en sentido gramsciano) ni al simple hecho de hacer exégesis histórica italiana. Su crítica apunta y explicita una situación concreta, hace referencia a sus carceleros, al corporativismo fascista que es populista y no popular, que es nacionalista y no nacional.

No vivió, por otra parte, tanto Gramsci (murió en 1937, un día después de salir de la cárcel donde estuvo desde 1926) como para señalar, entre otras cosas, los peligros que conlleva la existencia de el partido como expresión de la voluntad nacional-popular en su papel de “príncipe”, es decir, de gobernante: peligro de formación de una casta burocrática y por lo tanto alejamiento de las grandes mayorías; peligro de una dirección con tendencias oligárquicas a lo Michels. Estos dos hechos históricos quizás habrían hecho a Gramsci hacer más consideraciones en torno al Partido o Príncipe Nuovo, que en la tesis maquiaveliana es fundamentalmente democrática en el sentido de referirse a una clase mayoritaria expresada en su representante: el príncipe.

ESTADO Y PARTIDO, MAQUIAVELO Y MICHELS

James Burnham en su obra *Los Maquiavelistas* considera a Robert Michels uno de éstos, partiendo del análisis que Michels hace en su libro *Politische Partei* de la organización en relación con la democracia. Allí plantea que toda organización necesita una dirección y que toda dirección (en cualquiera institución o Estado o partido) cae en lo que él denomina “La Ley de hierro de las oligarquías”. Esta consiste en que todo grupo direccional es oligárquico y tiende, al mismo tiempo, a perpetuarse en el poder. Para esto se vale del control financiero de la institución; en segundo lugar, manipula medios de difusión y propaganda que cimentan el prestigio y poder de los dirigentes y, por último, poseen órganos de disciplina que frustran las tentativas de los opositores de suplantar o cambiar dicha dirección. El poder por el poder mismo, avalado por su ley férrea y oligárquica, que nos lleva a veces a pensar en la *Vieja Dama* de Dürrenmatt

o en la doctora de *Los Físicos* del mismo autor. Conquista, consolidación y conservación del poder, como antaño.

Muchos marxistas creyeron, hace algunas décadas, que la democracia era posible a condición de la eliminación de la desigualdad económica, retrocediendo a un prudhomismo criticado por el propio Marx. No contaron con la desigualdad social y de privilegios que las élites burocráticas significan e imponen; no pensaron que mientras existan restos de ideologías e intereses de clases antagónicas, dicha desigualdad existirá, más allá de todo ascenso económico de las mayorías, e incluso igualdad económica, situación que en el hecho jamás ha existido hasta ahora en ningún país socialista, por otra parte.

Solamente y a condición de la extinción del Estado, producto de la extinción de las clases antagónicas, como explica la teoría clásica, se dará margen a la eliminación del poder por el poder, inherente a la estructura clasista, llámese ésta como se llame. De todos modos, una burocracia sin Estado sería tan inconcebible como un Estado sin clases. Sin embargo, el poder político podrá ser abolido y esta utopía o programa a realizar sólo será posible cuando "la clase trabajadora reemplazará en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo de la sociedad civil". (Marx. *Miseria de la Filosofía*).

De esta suerte el Estado es un hecho histórico cuya obsolescencia será posible mediante una praxis política que niegue como tal al poder político en cuanto resumen del "antagonismo oficial de la sociedad civil". Se plantea, en otros términos, la negación política del poder político que niega la sociedad no antagónica y por lo tanto libre. Antes de este planteamiento utópico o de programa por realizar, Maquiavelo, el maquiavelismo y todo lo que ello explica o implica. Ya que "el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es "la realidad de la idea moral", "ni la imagen y la realidad de la razón", como afirma Hegel. Es más bien "un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado". F. Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).

Agreguemos además la definición de Marx: "El Estado es el órgano de dominación de clase, el órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del orden que legaliza y perpetúa la opresión".

El Estado moderno sigue permaneciendo y a la vez se robustece. En las grandes potencias de la actualidad, una suerte de unidimensionalidad, para usar la expresión marcusiana, incrementa su poder y exacerba las "razones de estado" y el "maquiavelismo" connatural a ellas. El maquiavelismo como ciencia que explica el desarrollo del poder y sus leyes, poder cada vez más concentrado y feroz, se expande y desenvuelve. De ciencia deviene en técnica, en teoría que orienta técnicas y herramientas. Su validez se prueba en la práctica cotidiana de las grandes potencias en relación con el mundo dependiente. Sin embargo el "programa" del marxismo con respecto al proletariado y a propósito de la cuestión del Estado, cobra gran valor y actualidad como orientación de las luchas del Tercer Mundo. Porque la teoría marxista del Estado por primera vez plantea una crítica seria a la estructura misma de lo político, cuyo gran sistematizador fuera Maquiavelo, y su fundamentación es el único ataque posible y objetivo a las "leyes" descubiertas por el creador de *El Príncipe* para todo un lato período.

Partir de lo religioso aburguesado o de una ética burguesa, para atacar lo descarnado de las leyes del acontecer político burgués como lo hace Maquiavelo, es no sólo un error, sino que también una hipocresía, o un símbolo más de aquello que se ha dado en llamar "maquiavelismo". El análisis de la realidad que Maquiavelo estudia y de la cual extrae las leyes de lo político, sólo es atacable a partir de una praxis que se plantee un cambio radical de la estructura de dicha sociedad, en que Estado y Poder pericliten para dar paso a formas distintas de relación entre los hombres. Este ha sido el papel de la crítica marxista y de la praxis propuesta de "transformación del mundo" por Marx en una de sus tesis sobre Feuerbach.

Será la práctica pues la que concretamente hará la crítica al maquiavelismo, es decir, al juego político típico de la conciencia burguesa y las relaciones de producción donde impera la apropiación individual en contradicción con la producción colectiva, ya que, al decir de Engels en *El Origen de la familia*,

“...nos acercamos ahora con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron un día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce”. Este Estado, prosigue el mismo autor, no será abolido, irá “extinguiéndose”.

A esta altura cabe entonces la pregunta: ¿Es posible la subsistencia del maquiavelismo político en una sociedad sin clases y sin Estado?

O esta otra: ¿Es coherente en una sociedad clasista, con un Estado fuerte y militarizado, como son los Estados modernos dominantes, recusar los planteamientos de un Maquiavelo en nombre de una hipócrita concepción de lo ético?

Maquiavelo hizo ciencia, más que ideología. A la luz de esa ciencia de lo político podemos afirmar que su obra entera lo sitúa entre los más contemporáneos de los teóricos de la doctrina del poder y del Estado. Por esto mismo es importante complemento para un análisis materialista histórico de la sociedad burguesa.

LAS MURALLAS DE FLORENCIA

(Anotaciones sobre la historia económica y social del Medievo)

*(A los Ciuto Brandini de mañana
y de pasado mañana).*

*“A Firenze si può mal viver ricco
senza lo stato” (Il Magnifico).*

TODA CIUDAD —piedras, adobes, puertas, murallas, lugares, pisadas, sonidos, ¡y tantos caminos!— es un presente ininteligible sin los rastros de un pasado que, a veces, como en Florencia, es remoto.

“En ninguna ciudad que yo conozca, hay tanto “pasado útil” y aun en uso, no en el espíritu de conformidad piadoso, sino como una función continua de la vida diaria”, dirá Mumford. Lo que no va en desmedro del orgullo con que el florentino pasea entre objetos, monumentos y edificios amohosados de leyendas.

La materialidad más inerte de la ciudad estará constantemente recordándonos que nuestra vida cotidiana, nuestra pequeña historia, se engarza en una historia más larga donde nuestro ritmo vital encuentra su significado en una modulación más tremenda. Este trabajo discurre entre estos dos tiempos de la historia; por eso parecerá a medias sociología y a medias pequeña anécdota.

Pero sigamos adivinando el pasado por entre el paisaje.

Allí está todavía el resto de la antigua muralla de la vieja Fiésole, la etrusca hermana mayor que sufriera un destino cruel; y el baptisterio de San Giovanni —atribuido a Liutprando, uno de los azotes de Roma—; y la finísima capilla de San Miniato, que nos trae la piedad de aquel obispo lujurioso, magnífico, pero al fin arrepentido, que fue Hildebrando, y todos aquellos torreones que sobraron de una época donde las querellas de señores y repúblicas, de güelfos y de gibelinos, de blancos y de negros, dieron su tono a la vida.

Debajo de la cúpula de Brunelleschi está el espectro de un Medici asesinado. Y está la vieja plaza romana, mercado y lugar de tantas ceremonias y autos de fe de una época más “progrsis-

ta''. ...Y los puentes del Arno, de alguno de los cuales la leyenda dirá que escuchó los pasos del propio Julio César, que habría fundado Florencia.

Todo eso lo vemos todavía, y, positivamente, sobre esas rocas, mármoles y yesos, cubiertos por la limpia verticalidad del campanil de Giotto, se escabulló hace algunos siglos la sombra de Maquiavelo.

*

Maquiavelo. Su obra sólo es Florencia, y ya sabremos qué era Florencia. Su sabiduría era la de los florentinos. También es florentino en sus errores y hasta en su manera de manejar la historia —en la práctica y en los libros.

Para conocer de sus motivos y de sus racionalizaciones, es importante hacer un análisis de la historia florentina, del modo como hoy la vemos, inevitablemente a través del espesor de nuestra propia historicidad.

Son muchos los que han aportado elementos decisivos para la construcción de este cuadro. Desde los cronistas como Villani, y el mismísimo Maquiavelo, hasta Davidsohn y Schevill, Saporì y Genicot, y las investigaciones monográficas de orden económico y social para el extenso período de la vida de Florencia y que aumentan de día en día.

Esta historia nos lleva a vislumbrar hasta qué punto Maquiavelo fue sólo el sintetizador de un espíritu que se reparte a lo largo de la historia florentina. Una síntesis que también volará como búho de Minerva al caer la tarde de ese espíritu. Y se transformará en carroña de eruditos.

*

I. La Florencia maquiavélica surge como el eslabón de una larga cadena de sucesos que se van organizando en función de un número de coordenadas cada una de las cuales sería preciso analizar en profundidad:

1. La organización productiva italiana a partir de las leyes agrarias de Julio César;
2. El destino ulterior de Roma como sistema mundial y las revoluciones sociales del bajo imperio;

3. Los desplazamientos sociales y las disputas que llevan a la formación de las nacionalidades europeas;

4. El modo cómo se constituyen sistemas de explotación agraria diferenciados en la Italia Medieval y su evolución en relación, sobre todo, con el mercado;

5. Las corrientes monetarias y mercantiles que se desenvuelven desde la caída de Roma en adelante;

6. En relación con lo anterior, la estructura que adopta la "sociedad mediterránea" con sus nuevos ejes de poder económico en Bizancio y en el Islam con sus conexiones continentales;

7. El curso —muy a menudo crítico— del desarrollo capitalista europeo;

8. Las grandes disputas que tienen su centro en el imperio germánico, en el imperio mongol, y en aquéllas que llevan al surgimiento de reinos unidos en Francia y España;

9. Las contiendas entre las ciudades y comunas de la Toscana, y

10. Y expresando todo esto, el proceso social en el interior de las murallas de Florencia.

Si se saca alguna enseñanza de la historia florentina hasta la época de Maquiavelo, sería ésta: que no hay historia aislada.

En este artículo trabajaremos con esta perspectiva alguno de los puntos señalados y relacionaremos otros.

II. Florencia tiene restos de tres murallas concéntricas, que, hasta donde las murallas significaron algo, encierran en sus anillos tres períodos distintos. Sin embargo, en un pasado más remoto hay que contar otra muralla: la de Fiésole.

Esta cuarta muralla se debió a los primeros habitantes del Arno, de los que algo se sabe: los etruscos, que llegaron a Italia probablemente desde el Asia Menor en las inmediaciones del año 1000 a. C. Un pueblo que realizaría una extensa labor cultural y que serviría de eslabón a muchos otros; comerciaba el hierro de España y el oro y las joyas del Oriente. Fiésole fue un asentamiento etrusco y se rodeó de un contorno ciclópeo ("donde lo indispensable es la fortaleza, se prescinde de la hermosura", diría Maquiavelo en su *Arte de la Guerra*, libro VII), y se la considera como el punto de partida de Florencia, que surge realmente después de la destrucción del poder etrusco,

cuando Fiésole establece una colonia, hacia el año 200 a. C., en las mismas riberas del Arno, bajo protección romana. Esta colonia adversa al partido aristocrático sería arrasada por Sila en el año 82 a. C.

Bajo el consulado de Julio César se dicta una ley en 59 año a C., que impulsará la reconstrucción ciudadana, y es así como a cierta distancia de las ruinas primitivas se levantó esta segunda Florencia sobre un plan en cuadro, de gusto romano, que tenía por lado no más de 500 metros, que enmarcó una muralla con cuatro puertas. En el centro del plan había un *forum* o plaza de mercado, que corresponde al Mercato Vecchio. Los romanos también construyeron un puente que se identifica —a pesar de sus reconstrucciones— con el Ponte Vecchio. Por allí pasaba — viniendo de Roma — la Vía Casia. En el resto —siempre hay una cultura de la servidumbre —Florencia sería una Roma empuñecida, en sus estilos, gustos y distracciones.

Sin embargo, Florencia, a pesar de su característica de mercado protegido, de cuasiciudad, en la Toscana de los tiempos romanos, no era la forma predominante de establecimiento. Por entonces, y a todo lo largo de Italia, predominó una población dispersa en haciendas agrupadas o aisladas (*fundi cum casis, villae*). En los siglos siguientes, de desorden y devastación surgiría la tendencia a concentrarse en ciudades, castillos y aldeas, proceso que continuaría con la construcción de los *castella* durante la Alta Edad Media¹.

La Historia de Florencia estuvo sujeta a los grandes acontecimientos que dan forma al Imperio —el cambio en la composición del comercio, el cambio de sus élites, los nuevos movimientos religiosos. Los primeros auténticos cristianos que aparecen en esta ciudad romana son comerciantes viajeros del Mediterráneo Oriental; son griegos o asiáticos helenizados, y su mártir —bajo Decio— será San Miniato, un griego. (250 d. C.).

El año 405 se hace presente un nuevo signo de la historia mundial, en la forma del primer sitio contra sus murallas, esta vez por cuenta de Radagasio el Godo, que fue derrotado por Estilicón —otro bárbaro al servicio de Roma. Honorio por aquellos tiempos se creía en el caso de publicar tres edictos donde

¹Cambridge Economic History of Europe, t. II, pág. 386.

prohibía la difusión de la moda germánica en Roma: “de sacos de colores sin mangas, de pantalones anchos y de cabellos largos, como solían los bárbaros”².

Pero Radagasio era sólo el comienzo de un derrumbe. En 476 se da la crisis final cuando la autoridad máxima pasa en Italia a manos de Odoacro. En 489 Teodorico el Ostrogodo cruza los Alpes y, educado al fin en la corte Imperial, intentará una reorganización, pero a su muerte en 526 se continúa marcando la tendencia.

Justiniano será otro paréntesis, cuyos generales pasan por una Roma que se comienza a esfumar en el medievo. Después vendrá la conquista Lombarda.

“El principal objetivo de los bárbaros —dice Schevill— era la tierra, pues la tierra podía sostenerlos con el trabajo de esclavos y de colonos que bajo el largo régimen imperial la habían cultivado en beneficio de los grandes señores. Debemos comprender que estos tres términos, esclavos, colonos (o siervos), señores, describen los elementos sociales principales del último sistema agrario romano. Los lombardos sólo tuvieron que dar cuenta de la clase de los terratenientes, asesinandolos o exiliándolos, para obtener un éxito completo”³.

Para entonces, la muralla romana muy poco significa, si ya las más poderosas de la propia Ciudad Eterna dejaban pasar por sus boquetes al mundo provincial subvertido⁴. Es un tiempo en que se disuelven las definiciones legales de Roma, en favor de un gobierno arbitrario que afirmaba la superioridad social del invasor.

Los lombardos habían llegado —como cuenta Maquiavelo en su *Historia de Florencia*— bebiendo en el cráneo de los vencidos, pero en una lucha de resistencia demasiado larga, terminaron asimilándose en cierta medida, haciendo retornar viejas normas de convivencia.

Esta convivencia se organiza por atajos que llevan más allá

²A. Dopsch: Fundamentos Económicos y Sociales de la Cultura Europea. Ed. Fondo Cultura Económica, México, 1951, pág. 80.

³F. Schevill: History of Florence from the founding of the City through the

Renaissance, ed. Frederick Ungar Publishing Co. New York, 1961, pág. 18.

⁴L. Homo: Rome Médiévale, 476-1420. Histoire-Civilisation-Vestiges. Payot, Paris, 1956, págs. 7-56.

de Italia, hacia la política de los griegos y de los francos, y hacia la integración mediterránea que recomenzaba en torno a la actividad islamita. Por entonces ya comenzaba a surgir al sur de Nápoles, Amalfi, que iniciaba su período de oro como centro comercial de la Europa Cristiana en el Mediterráneo, como intermediaria entre el este y el oeste. Sus comerciantes se encuentran entonces activos en los puertos de Sicilia, Túnez, Egipto y Palestina. Más adelante se establecerían en Jerusalén y en Antioquía. Su fortuna tenía su origen en privilegios comerciales en el Imperio bizantino y en el cuasimonopolio de la venta en Italia de objetos de procedencia oriental. Drenaban minerales, maderas y productos agrícolas de Italia hacia Africa del Norte, donde otra operación los traducían en aceite y en oro, que en puertos egipcios terminaban convertidos en especies, productos orientales y nuevamente oro⁵.

La circulación monetaria no se extingue con las invasiones y teje lazos que consolidan el proceso civilizador.

Cuando Maquiavelo, muchos siglos después, hace la historia del período, sale también de Florencia, se ve obligado a hablar de los emperadores, de los francos y del Papa, también de los árabes, y encierra en ese vasto círculo superestructural un gran vacío que es la vida desconocida de Florencia.

Sin embargo, la historia económica y social, nos entrega un cuadro diferente, donde no se precisa recurrir a una refundación de Florencia por Carlomagno para llegar a crear vida en las orillas del Arno. Desde la caída del Imperio en Occidente, ésta continuó. Las teorías catastrofistas que intentaron cerrar con mucha facilidad un ciclo cultural y abrir otro nuevo, se ensañaron durante la infancia de la ciencia histórica describiendo una vida romana detenida o muerta, un esclavismo sustituido por un feudalismo, la muerte de la vida comercial y de la circulación monetaria en favor del regreso a una economía natural. Pero ya vimos a los amalfitanos del siglo VIII usando y cambiando el oro y al aprovecharse de la diferencia de cambios,

⁵Armand O., Citarella: *Patterns in Medieval Trade: The Commerce of Amalfi Before the Crusades*. En *The Journal of Economic History*, vol. XXVIII —december 1968, Nº 4, págs. 531 s.

Véase además, Guillard, Rodolphe, *L'Empire Bizantin*, págs. 172-3, en *Histoire Universelle*, v. 2 de la Pleiade. Gallimard, 1957.

crear un capital. M. Lombar ha dicho que el flujo de oro de los países árabes que comienza en el siglo VIII y que continuará a través del XI, invirtió una vieja tendencia del intercambio comercial entre oriente y occidente. Grierson, por su parte, ha sostenido que la circulación de moneda de oro nunca se interrumpió en Italia desde el fin del Imperio Romano y a través de toda la Edad Media.

Sobre esto todavía: El emperador Luis II (875) acusaba a los napolitanos de proveer a los infieles con "arma, alimenta et cetera subsidia", y Liutprando de Cremona decía: "Los mercaderes de Amalfi y de Venecia necesitan nuestro grano para vivir, y para obtenerlo nos proveen de estos ornamentos"⁶.

III. Sin embargo, la estabilidad no parece ser signo saludable en la historia, y los propios lombardos se encargaron de dar un paso que les resultó desafortunado al pretender renovar el objetivo de la conquista de Italia, bajo Liutprando y su hijo Aistulfo, lo que da origen a la intervención de los francos, con Pipino y luego con Carlos (774). Este desarrollo político involucra el grado notable de revitalización de Occidente.

Durante este período, Florencia, al igual que las otras ciudades romanas, sufre un proceso de desdibujamiento, y se reorganiza sobre sus despojos, dando lugar en el trastorno de las formas arquitectónicas a algo que comienza a ser normal, y que se convierte en uno de los centros de actividad lombarda.

Luego de los duques y *gestalds* lombardos se vienen a establecer los funcionarios francos (los condes), y también el margrave, que tendrá como aspiración el dominio de la Toscana. Entre todos, la que bajará a la fama, será la gran condesa Matilde. Con esta sucesión se inicia el fenómeno que hace caracterizar a la Italia medieval como el laboratorio de ensayo de todos los regímenes políticos (E. Leonard).

Estos desarrollos administrativos no carecen de importancia, pues, contribuyen en alta medida a la creación de la tradición política florentina. De hecho, casi insensiblemente, hacia el 854, esta ciudad, donde ya operaban "negociatores majores", estaba a la cabeza del más grande condado de Toscana. Si se piensa que la ciudad estaba organizada sobre el poder de los principa-

⁶Citarella: ob: cit., pág. 540.

les unidos por lazos de vecindad, es probable que esta hegemonía se tradujera en luchas contra otras villas por los mercados y las vías. Los mercaderes, y las otras clases ciudadanas, jueces, notarios, monederos, artesanos, cardadores, con sus propias formaciones aristocráticas, libran también una lucha lenta, pero inexorable contra los jefes administrativos, que fortalecidos en sus privilegios, sólo aspiran a aumentar su riqueza y su poder personal en la forma de la propiedad terrateniente⁷.

En esta lucha pesan viejos fantasmas ideológicos en torno a la comuna romana, y también la presencia de la iglesia. Esta última dará durante una época las figuras dominantes de la vida política de la ciudad. Hildebrando fue uno de estos jefes, y solía recibir a su grey teniendo siempre a su lado a la mujer de carácter que le tocó en suertes. Un vicio menor en una época en que los Papas no solían morir en olor de santidad. Pero aun esa forma de sujeción fue quedando atrás a medida que la península italiana asumía su destino de "clearing-house" en el intercambio entre oriente y occidente y el movimiento comunal cobraba vigor.

El último acto de una política señorial sería representado por la gran condesa Matilde, que concentró en sus manos los más grandes dominios de Italia. Hija del margrave de Toscana, víctima de un breve matrimonio, alcanza a vivir lo suficiente como para conocer el último esplendor de las cortes y no lograr entender ese renacimiento que sigue al año 1000. Pero, mientras tanto, si no comprende por qué los ciudadanos de Florencia atacan los castillos señoriales del entorno, va en ayuda del Papa, lo designa heredero de la Toscana —con lo que inicia un largo pleito— y en su castillo de Canossa presencia la humillación del Emperador Enrique IV (1077).

IV. Entretanto se dejaban sentir en toda su importancia, dos procesos que se entremezclaban: la acumulación del capital, que aceleraba su ritmo, y la aproximación interna que experimentaba no sólo la sociedad europea, sino también el conjunto mediterráneo y sus conexiones asiáticas y africanas.

Sobre el primer aspecto, cabe señalar que jamás imperó en

⁷Véase al respecto F. Schevill., ob. cit., págs. 29-62.

Europa un sistema económico molecular entre los siglos ix y xii (edad de Oro del pretendido feudalismo). Esta conclusión parece ser sólo el resultado de una generalización excesiva de un "modelo" "típico" manorial. Sin embargo, el resultado de una investigación masiva viene a demostrar que en la Edad Media europea no se dio en ningún país la posibilidad de que este modelo resultara descriptivo. En Inglaterra, por ejemplo, Kosminsky ha descubierto que sólo el 60% del territorio era "manorial", y que el resto no lo era: no tenía siervos o no tenía dominio, o era todo dominio carente de siervo⁸. Y en estos señoríos, el pago de la renta dependía de la habilidad del tenedor para obtener dinero a través del comercio. ¿Y habrá que olvidar el papel de las ferias en la Edad Media?⁹. Dice H. Heaton: "en algunos períodos y en lugares remotos, quizás el dinero y el comercio disminuyeron considerablemente; pero dudamos profundamente de si el dinero estuvo ausente de la circulación en cualquier comunidad rural desarrollada... Hay demasiados obreros industriales y vendedores en los informes señoriales medievales para creer que el aldeano hacía todo para su propio consumo... Similarmente, ninguna aldea estaba ubicada en un lugar tal que produjera todo lo que necesitaba. El hierro debía comprarse para los herreros, la sal para la carne, el pescado, etc. Podía no haber piedras en el distrito para el molino. Y los nobles tenían sus gustos en materia de telas, armas, joyas, especias, cosméticos..."¹⁰.

Respecto al origen del capital que aparece filtrando toda la sociedad europea, se han desarrollado numerosas teorías, muchas de las cuales se encuentran todavía determinadas por los conocimientos históricos del siglo xix, en donde, por ejemplo, solía enfatizarse el proceso de la manufactura sólo a partir del siglo xvi, generando de esta manera la posibilidad operativa de un modelo de desarrollo del capital que admitía internamente

⁸H. Heaton: *Economic History of Europe*. Harper and Row, London, 1965, págs. 86 y s.

⁹Cambridge *Economic History of Europe*, t. iii, págs. 119-150, artículo del prof. C. Verlinden. The Cambridge University Press, 1965.

Véase además, Eileen Power: *El campesino Bodo. Cómo se vivía en un fundo campesino en tiempos de Carlomagno*, en *Gente de la Edad Media*, págs. 11 s. Ed. Eudeba, Bs. Aires, 1966.

¹⁰H. Heaton: ob. cit., págs. 94 s.

cortes racionalistas. En algún lugar, el capital comercial, en otro, el capital industrial "moderno". También se dio forma al esquema del origen del capital en una actividad parasitaria o de simple atesoramiento. Para otros, el capital derivaba del campo. Sombart, por ejemplo, supuso que el origen del capital estaba en la venta de tierras o en su renta acumulada. Tesis rebatida especialmente por Strieder.

Sin embargo, en la alta Edad Media, se observa la *continuación* de la actividad productiva minera, manufacturera y agrícola (y también maderera) en que intervenía una mano de obra sometida a un capital. Este capital —como en el caso de los judíos que fueron obligados a vender sus propiedades terratenientes en los siglos vi y viii— pudo volcarse hacia el comercio. Pero en Venecia, era el caso que la intervención en el comercio en gran escala, se logró mediante la explotación de la sal en la costa Adriática, amén de los servicios prestados por los barcos venecianos al exarca de Ravena. Lo sucedido con Amalfi, ya lo analizamos, aun cuando vale la pena señalar que los documentos de Geniza, editados por S. D. Gotain, y que están referidos al comercio de Amalfi con Egipto, hacen saltar en pedazos la idea confesional de una sociedad europea separada de la musulmana, y pone un nuevo problema a los teorizantes sobre la formación del capital —"sin base manufacturera"— en Europa. En cuanto a Florencia, su fama se basa, desde época temprana *en primer lugar* en su industria, y en seguida, en su comercio y en su banca. Florencia ya antes del siglo xiii no era tanto un intermediario como un productor, su problema —dice J. W. Thompson— era buscar un material de demanda universal y *manufacturarlo*. De ahí alguna de las orientaciones de su política: porque Cerdeña proveía la lana, como también Castilla, el Languedoc e Inglaterra. Las villas y monasterios en torno a Florencia eran crianzas de ovejas y ranchos (el más famoso: la casa de los Humiliati, una orden monástica con 150 casas, todas dedicadas a la producción de lana). Para dar color a sus telas dieron vuelta el mundo buscando vegetales extraños y minerales¹¹.

¹¹J. W. Thompson: *Economic and Social History of the Middle Ages*, vol. 1, págs. 465 s., ed. Frederick Ungar Pub. New York, 1959.

Pero ya dos veces nos sale al paso el tema del encuentro de las civilizaciones. Se cuenta que cuando en 1498 llegó Vasco de Gama a Malabar se encontró estupefacto ante dos moros que hablaban genovés. Y es que desde hacía muchos siglos se viene de tejer por encima del mar y por las rutas caravaneras una delicada tela. La misma Génova, por ejemplo, mucho antes del insigne descubridor había tenido establecimientos en el Egeo, en Pera Galata, en el Mar Negro, en el Mar de Azov, en Flandes, en Inglaterra, en el Danubio, en Polonia¹². Cubría los terminales de todas las rutas que conducían desde Asia a Europa. Por ejemplo ésta que partía desde China y que seguía el itinerario: Persia-India-sur de Rusia y Asia Menor, en donde el camino se dividía: hacia Constantinopla y el Mediterráneo por el sur, a través de Rusia por Verangian y hacia el Báltico por el norte, a Kiev y al oeste hacia Polonia y Bohemia o Hungría y Austria en dirección a Europa Central y el Rhin¹³. En 1096, Venecia inicia sus propios contactos con los terminales de rutas. Los venecianos llevan peregrinos a Tierra Santa, comercian con Constantinopla, sur de Rusia, Siria y Egipto, y acumulan barcos, capitales, experiencia.

Con todo, eran viejas rutas. Para protegerlas, los romanos libraron guerras agotadoras, desde Lúculo, Pompeyo y Craso hasta la serie de emperadores cautivos de los partos. A su manera, los europeos de los años 1000 van tras esas rutas cuando dicen que van "A Dios" y parten para las cruzadas. Estas también tienen por objetivo Bizancio y la concesión en Levante de "una iglesia, de una casa de cambios y del monopolio comercial" para algún grupo de cristianos mercaderes. Eran las rutas de la seda, y en la disputa de los tejidos naturalmente entraba Florencia. No hablemos de cómo se entramaba esta historia "eventual" con su banca y algunos de sus triunfos financieros como fue el transformarse en la capital de la acuñación del oro, el famoso florín.

El oriente fue en realidad "la gran reserva" que impidió un

¹²Geo Pistarino: *Genova Medievale tra Oriente e Occidente*. En *Rivista Storica Italiana*, anno LXXXI-fascicolo I, Napoli Ed. Scientifiche Italiane, 1969, págs. 44 s.

¹³Véase H. Heaton, ob. cit., págs. 151

s. Eileen Power, ob. cit., cap. II *Un viagero veneciano del siglo XIII*. R. de Roover: *The Organization of Trade*, chap. II de *The Cambridge Economic History*, vol. III, págs. 59 s.

receso de consecuencias desastrosas, en donde se apoyó la revitalización de Europa. En 762 se fundaba Bagdad, que habría de producir una revolución en el movimiento de las rutas que anudan el mundo escandinavo, la Rusia kieviana, Constantinopla y el occidente, con el extremo oriente en donde se desplazaba una onda civilizadora extremadamente poderosa. Desde el siglo vi en adelante las relaciones entre China e Indochina —el reino Champa— se establecen ya de modo continuo, y estos últimos, entre los siglos v y x, según Le Than Khoi “controlaron el tráfico de las especies entre la Insulandia y la China, y el comercio de la seda entre el imperio T'ang, la talasocracia dravidiana y el imperio abasida de Bagdad”¹⁴. En China, en 960 se ha producido la reunificación con la fundación de la dinastía Song, época en que la construcción de navíos realiza grandes avances técnicos y hace su aparición la pólvora de cañón y el comercio recibe el apoyo de un Estado interesado en intervenir activamente en el modelamiento del proceso económico (reformas de Wang Ngan-che), a pesar de las teorías confusianas que consideraban al comercio como algo sórdido con lo que el Emperador no debía mezclarse. Un texto chino de 1178 dice: “los barcos que navegan en los mares del sur son como casas. Cuando las velas se despliegan se parecen a las nubes en el cielo. Un solo barco lleva muchos centenares de hombres. A bordo se ha almacenado grano suficiente para un año”¹⁵. Este es en parte el origen de ese tremendo despliegue de ciudades que causa la maravilla de los Polo cuando llegan al imperio de Kublai Kan, doscientos años después.

Los movimientos comerciales y demográficos en torno al décimo siglo nos permiten entender mejor el avance que comienza a experimentar en Europa la vida ciudadana. La intensificación del movimiento mercantil, el desarrollo de la manufactura, el mismo proceso de urbanización, produjeron un alza en el nivel de vida occidental y los antiguos poderes señoriales a menudo se encontraron —por sus gustos— ante serias estrecheces financieras. Este problema pudo ser momentáneamente paliado por el dinero de los mercadores, pero cada préstamo significó siem-

¹⁴Citado por A. W. Macdonald, *Pleiade, Histoire et Civilisation*, 1, Paris, 1955. *Histoire Universelle*, t. II, pág. 1414, y ¹⁵Mac Donald, ob. cit., pág. 1508. tomado de Le Than-Khoi: *Le Viet nam*,

pre la imposibilidad de reembolsarlo, y las hipotecas y la pobreza, y el hecho de que al cabo de dos siglos, en la Toscana como en muchos otros lugares, casi toda la propiedad terrateniente pasara a manos de los nuevos amos de las ciudades. La acumulación del capital iría tomando diversas formas *históricas*. También en aquel momento iniciaría su movimiento "imperial".

Las ciudades —nos enseña Schevill— que fueron más enérgicas en el desarrollo de sus especialidades manufactureras, o que tuvieron algunas ventajas en la disposición de materia prima, o suficiente agua para mover sus molinos, o que dominaron un sistema de carreteras, fueron adelante de las otras y terminaron por dominarlas. De esta manera Bolonia llegó a ser la metrópoli comercial de la Romaña, Génova de Liguria, Milán de Lombardía y Florencia, a pesar del adelanto en la partida de Pisa, y de Lucca), se puso a la cabeza y llegó a ser la metrópoli de la Toscana¹⁶.

En los primeros tiempos, y para proteger su comercio de telas, los florentinos mantendrán una alianza con Pisa, muy favorecida por su posición en la costa, particularmente entre 1115 y 1171 cuando la guerra de Mallorca y el tratado entre ambas ciudades, donde los florentinos obtienen concesiones monetarias (minas de plata) y facilidades de tránsito para sus mercaderías y mercaderes.

Para entonces Florencia es ya una democracia de las 21 gildas constitutivas, y entre ellas las más poderosas son la Lana y la Calimala, las que estaban tejiendo la lana de un inmenso imperio.

La acumulación de capital no los ha llevado sólo a la destrucción de antiguas formas de trabajo y de apropiación, no sólo se ha logrado el sometimiento de los grandes señores Alberti y Guidi, sino que también, bajo la forma de una lucha por la ruptura de los vínculos de fidelidad, se da una expropiación que priva a la gran masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo. Toda esa masa queda sujeta a las grandes potestades de las gildas y aun se les prohíbe su organización. Es manejada para las finalidades expansivas de los grupos gobernantes, pero su resistencia da forma también a

¹⁶Shevill, F.: ob. cit., pág. 286.

una lucha de clases que tendrá momentos de agudeza y profundidad pocas veces conocidas.

La muralla romana no desapareció durante la alta Edad Media, pero con el crecimiento que experimenta la población a partir del año 1000, surgen suburbios y quedan expuestos. En 1172, al borde de una nueva crisis corrigen esta situación y comienzan a levantar un segundo círculo. La empresa duró cuatro años incluyendo un área tres veces superior a la del primer círculo.

V. Era la época en que Federico I paseaba una mirada furibunda sobre la libertad de las ciudades italianas, y había aplastado a Milán. Desde entonces, y en adelante, hasta la muerte de Federico II, el más grande de los Hohenstaufen, en 1250, Florencia se defiende astutamente frente a estos poderosos enemigos y desarrolla reformas que la llevarán al filo del 1300 a la cumbre de su poderío. Justo al borde de un colapso que envolvió en un desastroso fin esta continua serie de triunfos.

Es también el tiempo en que se constituye en el poder el dominio de grandes magnates a la cabeza de combinados comerciales, manufactureros y bancarios que se han lanzado desde el año 1000 con energía en la aventura mercantil. Con el fruto construyen torreones y fortalezas que entrecruzan de pétrea pesantez a la vieja ciudad, en donde refugian sus querellas de clan que dan la apariencia a la política. Sobre esto, un párrafo de Maquiavelo: "1215. Entre otras familias poderosas, había entonces en Florencia las de Buondelmonti y Uberti, y al nivel de ellas las de Amidei y Donati... De esta última era una viuda rica con una hija bellísima que la madre proyectaba casar con Buondelmonti. Pero se supo que éste se iba a casar con una Amidei. Esperando que la belleza de su hija bastaría para impedir aquella boda, y al ver un día que Buondelmonti iba solo hacia su casa, bajó a la puerta, seguida de su hija, y le detuvo, diciendo: "Mucho celebro que hayáis elegido esposa, aunque guardaba para vos esta hija mía". Y entreabriendo la puerta la mostró (el caballero se maravilló, y sin tardanza celebró la boda "sin tener en cuenta la palabra empeñada, la ofensa que causaba, etc.). La noticia llenó de indignación a la familia Amidei, y a la de los Uberti, emparentados con ella y puestos de acuerdo

con otros ...decidieron vengarse matando a Buondelmonti... Die-ron el encargo del homicidio a Mosca, a Siatta Uberti, a Lambertuccio Amidei y a Oderigo Fifanti... y cuando en un caballo blanco pasaba Buondelmonti por el Puente Viejo, lo mataron junto a una estatua de Marte. Este homicidio dividió la ciudad ...y como ambas familias tenían numerosas casas y sitios fortificados y hombres a su servicio, combatieron muchos años, sin que ninguna lograra expulsar a la otra"¹⁷. Y sobre esta rivalidad elevada a los niveles de la lucha por la primacía en Italia se habrían formado las líneas florentinas de güelfos y ghibelinos (el partido imperial). Cuando un bando desterró a otro, prontamente saqueó sus palacios y niveló sus murallas con el suelo. Muchos personajes de esta época quizás nos parezcan indignos de figurar en la historia, pero es el caso que Dante, más víctima que actor, tuvo el buen gusto de dejárnoslos en *Il Inferno*.

Las compañías comerciales habían desarrollado para entonces, con sus ramas en las principales ciudades de occidente, grandes intereses internacionales. Florencia se había transformado en el centro monetario del mundo. Al poder prestamista —a reyes y papas— de los Mozzi y los Scali (que aparecen en la lista güelfa de Maquiavelo) sigue el de las casas de los Frescobaldi, los Bardi, los Acciaiuoli y los Peruzzi. En relación con los Bardi se levantará más adelante la casa Medici. Tienen intereses en Inglaterra, la Morea y Flandes y a través de sus operaciones traen hacia la ciudad del Arno un flujo de influencias económicas y políticas de orden mundial. No debemos olvidar que el movimiento del capital en la esfera internacional también tenía otros focos en las ciudades de los Países Bajos y en las actividades de la Orden Templaria. Esta última apoyada en sus establecimientos en Siria, se había transformado desde fines del siglo XII en el banquero favorito de numerosos estados.

Cuando una serie de acontecimientos que lanzaban la historia mundial hacia un nuevo ciclo minaron esta delicada estructura, los efectos fueron explosivos y de largo alcance.

El patriciado que domina a Florencia durante este período de rápida expansión estaba mediado por sus intereses terratenien-

¹⁷Maquiavelo: *Historia de Florencia, de Maquiavelo*, ed. Poseidón. Buenos Aires, libro segundo, pf. III, en *Obras históricas*, 1943.

tes y por sus contactos financieros con la aristocracia, y a menudo su vocación republicana debió experimentar el contraste de los sectores medios, particularmente las gildas que propugnaban una mayor participación popular en el poder. La presión sustantiva venía, sin embargo, de los sectores bajos que habían experimentado un inusitado crecimiento.

En efecto, la población de Florencia que en 1281 podía estimarse en 45.000 habitantes, se había expandido hacia 1331 a 90.000. En 1308, según Villani, 30.000 personas trabajaban en la lana y anualmente producían 1.200.000 florines de oro.

En los años que siguen la muerte de Castruccio Castracani, usualmente hay unos 1.500 extranjeros en Florencia, cerca de 10.000 niños asisten a las escuelas primarias y 600 a escuelas de más alto nivel. De las 110 iglesias, 57 parroquias. Hay también 30 hospitales con capacidad para 1.000 camas. Hay 60 médicos, ¡80 bancos!, 600 juristas, 100 boticarios¹⁸.

No era de extrañar pues que surgiera un movimiento popular en esta población que ya desde 1280 no puede mantenerse dentro del segundo círculo de murallas. Un movimiento que será general en todas las principales ciudades. En Milán, ya en el siglo XII, las clases bajas están agrupadas en una organización que ocupa su lugar bajo el estrato de los mercaderes. Lo mismo en Siena, Piacenza y Arezzo. En Génova y Venecia los magnates se defienden mejor aun cuando conceden algunos puestos en el gobierno al *populus*. En Venecia los artesanos y obreros fueron dominados por el Estado que interfirió en su organización interna¹⁹. En 1282, en Florencia, las gildas de mercaderes se tomaron el poder político, estableciéndose el control de las grandes gildas (*arti maggiori*) que eran siete:

1. La gilda de los jueces y notarios;
2. La gilda Calimala —refinadores de telas extranjeras—;
3. El Cambio: gilda de cambistas;
4. La Lana: manufacturera de telas;

¹⁸Véase Schevill, ob. cit., págs. 211 s. Thompson, ob. cit., t. I, 467 s.

¹⁹Véase Sylvia L. Thrupp: *The Gilds*, chap. V, Cambridge Economic History, vol. III, págs. 230 s. Giorgio Cracco: *So-*

cietà è stato nel Medioevo veneziano (secoli XII-XIV), Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 1967. Saponi, Armando: *Studi di storia economica*, vol. III. Biblioteca Storica Sansoni, Florencia.

5. La gilda por Santa María, de los almaceneros (el mercado por o porta Santa María, donde se juntaban con los mercaderes de la seda) ;
6. La gilda de los físicos y de los apothecarios, incluyendo estos últimos a los comerciantes en especies, y
7. La gilda de los herreros.

La primera gilda fue sólo un grupo legal, de presión, importante; son las seis restantes las que constituyen el Comité Ejecutivo de seis priores que toma las riendas del poder en 1282-3.

La pequeña burguesía y los almaceneros y artesanos estaban organizados en no menos de 25 gildas menores (*artiminori*). Los mercaderes mayores los tenían, y en vista de eso invitaron a 5 de las más influyentes gildas menores a compartir el poder con ellos. Pero su papel fue puramente decorativo²⁰. A través de las siete mayores, el poderoso partido güelfo continúa dominando, basándose en un apoyo que va más allá de Florencia, y los flamantes gobernantes llegaron a sentirse secretamente unidos al campo aristocrático, lo que se expresa en la detención de muchas medidas contra ellos, algunas de las cuales, como el alza de los impuestos, curiosamente, servían para sostener las guerras expansivas al servicio del capital. Y fue una de estas guerras en que se tramaba la conquista del Arno y de Pisa, y su fracaso, lo que originó en 1292-3, un alzamiento de las *arti minori* restantes, dirigidas por un noble de la Calimala: Giano della Bella. El 18 de enero de 1293, los vineros, los vendedores de sal, aceite y queso, los armeros, los forjadores, los aserraderos y panaderos, constituidos en Gobierno promulgan las Ordenanzas de Justicia. En dichas Ordenanzas hay un apartado concerniente a las viejas familias, a las que denomina "magnates". Cada miembro masculino de estas familias debería prestar juramento de obediencia al gobierno de los priores que se instituye con esta revolución, y rendir fianza por la suma de dos mil libras de que mantendría la paz. Las familias magnates quedaban excluidas del priorato. Para perseguir a los desobedientes se forma una Justicia (*Gonfaloniere della Giustizia*) que cuenta con una fuerza especial de 1.000 hombres proporcionados

²⁰Schevill, ob. cit., pág. 155; Cambridge, ob. cit., págs. 34-35.

por las gildas. Es la "revolución democrática". Esta organización política no implicaba que los más pobres elementos pudieran expresarse por sí mismos. En Florencia, en los hechos, los empresarios mercaderes mantuvieron la dirección de las artesanías en sus propias manos: los artesanos de las industrias manufactureras nada tenían que decir acerca de su propio arte. La revuelta de los Ciompi (1378) modificó este estado de cosas solo temporalmente²¹.

La historia paralela también se da en los Países Bajos, cuando en 1225 un falso conde Balduino ix levanta al pueblo de Flandes, o cuando en 1253, en Lieja, Henri Dinant asume la dirección de los artesanos y trata infructuosamente de derribar a los *majores*.

La posibilidad de una intervención abierta de estas artis menores y de otros sectores más pobres, se debió en gran medida a que sus acciones se apoyaban en las profesiones, en donde los artesanos a través de sus fraternidades secretas caritativas o religiosas podían desarrollar una actividad clandestina. Pero al pueblo común, y sobre todo al sector obrero, este estado reformado, a pesar de la profundidad de su organización democrática, opuso leyes de hierro que impedían su organización en gildas. Sólo los amos podían determinar el monto de los salarios, y hacia 1338 no sólo quedaba prohibida toda organización de los trabajadores subordinados (*sottoposti*), y puesta fuera de la ley toda reunión de más de diez obreros cualquiera que fuera su propósito. La pena más común era el *divieto*, o sea la exclusión del "criminal" de la lista de obreros aprobada por uno o más años. Cuando a raíz de la crisis, en 1345 se genera un ascenso de la lucha obrera, un obrero cardador, Ciuto Brandini, se esforzará en organizar en una gilda a sus hermanos de clase. "Aprehendido una noche mientras dormía, fue arrastrado ante el capitano del popolo e inmediatamente sentenciado a la horca"²².

VI. En 1340 estalla una crisis financiera. Se la atribuye a la ayuda prestada por los banqueros a las aventuras bélicas de Eduardo III, interesado en la sucesión del trono Capeto. En efecto, en Inglaterra, desde el reino de Eduardo I, los Bardi y Pe-

²¹Sobre los Ciompi, véase Maquiavelo, cit., págs. 277 s.
ob. cit., libro tercero XIII s. Schevill, ob.

²²Ver Schevill, ob. cit., pág. 266.

ruzzi habían contado prácticamente con el monopolio de la exportación de lana. El favor del soberano lo retornaban suplementando su tesoro con moneda, hasta el punto que ambas casas, hacia la época de Eduardo III, habían quedado totalmente envueltas en las finanzas reales. Hacia 1340 —al inicio de la guerra en Francia— la deuda de Eduardo III había subido de £ 57.000 a 300.000. Los Bardi entre 1338-9 solamente, le han adelantado £ 125.000. Hacia adelante ya no hay más crédito. En 1343, el rey inglés debe a los Bardi £ 63.000 y £ 40.000 en intereses. A los Peruzzi 44.000 en préstamo y £ 40.000 en intereses. Poco después los representantes de los Bardi en Inglaterra son arrestados, y luego liberados a condición de que renuncien a reclamar el pago del interés²³.

Sin embargo, ya en los comienzos del siglo XIV hay una tranquilidad general que podría ser el síntoma de una crisis grave al nivel de la historia larga, y que debe integrarse a la explicación de los sucesos que preocupan a Europa en la primera mitad de ese siglo. Son procesos lentos y situaciones lejanas que deben dejar pasar el tiempo para inducir efectos masivos, y su anotación sólo es posible con el conocimiento actual, y en una larga perspectiva, de la historia mundial.

En 1250 ha muerto Federico II, y a su política de conciliación con los musulmanes, con los que negocia hasta la corona de Jerusalén que se cala sin derramar una gota de sangre, sigue la más agresiva de Carlos de Anjou. Sin embargo, todavía es el esplendor y cuando en Venecia en 1268 asume el poder como nuevo dux Lorenzo Tiépolo, nimbadas de esplendor, perla, seda y platería pasaron ante él las gildas, y los Polo recorren todavía los caminos que llevan a la China donde los mongoles en medio de una gran vorágine de pueblos habían desplazado a los S'ong (Pekín había sido ocupado en 1215 por Gengis Khan); aun cuando el destronamiento del último S'ong ocurre en 1276. Pero en 1256-1258 los mongoles ponen fin al califato abbasida de Bagdad, y en 1291 viene la ruina de los Estados latinos (con la Orden Templaria al frente) de Siria. En 1240 los tártaros toman Kiev.

En Europa hay un desplazamiento destructivo del germanis-

²³Ver Cambridge, págs. 454 y s.

mo (las campañas de la orden teutónica) hacia el este —una verdadera guerra de exterminio. Las rutas comerciales se ven como anegadas de peligros, y las últimas cruzadas, a pesar de las alianzas con los mongoles de Persia, no logran zajarlas. Fuertes presiones se descargan sobre los Países Bajos. Francia echa manos sobre los tributos flamencos que antes iban a Inglaterra. Las comunas de Flandes y de las ciudades francesas se sublevan, o al menos conspiran. Los grandes duques y los reyes son incapaces de reembolsar a sus prestamistas lo que gastan en la guerra, Eduardo III no es el único caso. Felipe de Francia arresta a sus prestamistas, los templarios, y en colusión con el Papa los expropia, les sigue un juicio de impiedad y los lleva en 1310 a la hoguera.

Pero no son los únicos signos; se despiertan movimientos de independencia en Escocia, que culminarán en la rebelión de David Bruce. En España la crisis despertará las inquinas entre distintos sectores de la nobleza (el poder y el destino de don Pedro el Cruel). Las rutas Mediterráneas y continentales se han trastornado. El mundo árabe se ve atacado por diversos ángulos: cristianos, mongoles, turcos otomanos y las hordas de Tamerlán. Hay extraños impulsos que agarrotan esta sociedad que heredara a la vieja Roma, en donde todos parecen haberse vuelto ciegos —ese castigo de los dioses que algunos llaman necesidad histórica, pero que igual lleva a la pérdida. Bizancio, víctima de sus luchas internas y de la colonización latina ocupa un lugar señalado en esta tragedia. Es un hombre que muere²⁴.

Floencia seguía desarrollándose en medio de este océano, lanzada desde hacía tiempo por sus mercaderes en una política de imperialismo económico. Tenía ya alrededor de 120.000 habitantes, una población industrial cuyos productos invadían los distintos mercados del mundo. Toda esta población desarrolló una mentalidad imperialista, y desde los peones a los más

²⁴Sobre este proceso crítico, conviene ver: Genicot, L.: el artículo *Agriculture in transition* en la *Cambridge Economic History*, v. I, donde se encuentra abundancia de consideraciones de tipo demográfico. También del mismo autor. *El Espíritu de la Edad Media*, págs. 245 y s.

Ed. Noguer, Barcelona, 1963. También E. Parroy, *Les crises du xiv siècle* en *Annales*, t. IV, págs. 172 s. Paris, 1949. Id. Brehier. *Vida y Muerte de Bizancio*, págs. 326 y s. UTEHA, México, 1956, y el artículo de A. W. MacDonald ya citado.

altos mercaderes sostuvieron la política expansionista que compartieron todos sus gobiernos. Y probablemente tenían sus razones, pues la dialéctica del amo y del trabajador había producido una identidad de destinos que quedó claramente en evidencia cuando los Bardi y Peruzzi anunciaron la bancarrota de sus ramas inglesas. Se produce inmediatamente una corrida que afecta a bancos grandes y pequeños, pero que también acarrea otras consecuencias. Schevill, siguiendo a Saporì, nos da un resumen de la situación:

“La confianza general fue derribada y se requirió una serie de moratorias tanto del gobierno como de los depositantes antes de que el público se calmara un tanto y los negocios pudieran continuar ordenadamente. Pero sin ninguna duda, debido a la inmensa deuda de guerra de Eduardo III, la estructura financiera florentina estaba en peligro ya en 1339. Si el presupuesto del Estado florentino hubiera tenido una base sólida habría podido salvarse esta situación. Pero Florencia también acababa de emplear grandes sumas en la guerra —y seguiría haciéndolo a pesar de la advertencia de 1339. El gobierno estaba en manos del *popolo grasso*, y nada podían hacer los banqueros mientras fueran parte del sistema sino apoyar la empresa contra Lucca en la que estaba comprometida toda la ciudad. Cuando las autoridades, en vista de la situación del tesoro, resolvieron suspender el pago de las obligaciones de la ciudad, ya no podían detener una segunda convulsión financiera. Y bajo estas circunstancias es cuando las grandes compañías mercantiles, para evitar la catástrofe que las amenazaba, resuelven darle a la ciudad un tirano de su propia elección”²⁵.

Este es el origen de la tiranía del duque de Atenas.

VII. Reflexionando sobre este período, Maquiavelo, aunque dolorido por el destino de la República, nos proporciona sus características:

“Las graves y naturales enemistades que existen entre plebeyos y nobles, por querer éstos mandar y aquéllos no obedecer, fueron causa de todos los males de la ciudad; porque de esta diversidad de inclinaciones toman aliento todas las demás cosas que perturban las repúblicas. Esto mantuvo la desunión en Roma; esto, si es lícito comparar las cosas pequeñas con las grandes, ha mantenido la división en Florencia (sólo que en Florencia); la división trajo el combate... el destierro y la muerte

²⁵Shevill, ob. cit., pág. 219, con referencia a A Caporì: *La crisi delle Compagnie Mercantile del Bardi e del Peruzzi*. Florencia, 1926.

de los ciudadanos... la extinción de la virtud militar... la completa igualdad... En Florencia, cuando vencía el pueblo, los nobles eran privados de los cargos públicos y, para reconquistarlos, necesitaban asimilarse, no sólo en la apariencia, sino en la realidad, a las opiniones, costumbres y modo de vivir del pueblo”²⁶.

En Florencia no se podía ser rico sin disponer del Estado. Esta es una reflexión que se encontró en las notas de un diario de Lorenzo el Magnífico y, probablemente, nadie disputó esta sentencia antes ni después. Y era una verdad mayúscula tratándose de un período de crisis financiera. La disputa del poder entre los grupos más poderosos se tornaba, en 1340 extremadamente agria. La República no podía salvarse salvando a todos, y se inicia entonces un reagrupamiento de fuerzas que miraban, entre ellos los Bardi y los Fescobaldi, a obtener una selección de magistrados que los favoreciese. Al fracasar en sus maniobras se lanzaron a la conspiración abierta y traman un golpe de estado que fracasa, acarreándose el destierro y el patíbulo (Stiatta Fescobaldi sería decapitado). En el ínterin, Florencia sufría un estruendoso fracaso frente a Pisa en su disputa por el dominio de Lucca, lo que enciende la crítica al gobierno aristocrático. Ante la amenaza de un alzamiento popular, el Consejo de los Veinte, pide el apoyo de la casa de Anjou —antigua cliente de los banqueros florentinos— que envía a Gauthier de Brienne, duque de Atenas, personaje pintoresco cuyo título venía de las aventuras latinas tras los despojos de Bizancio (su padre había sido creado duque de Atenas después de la Cuarta Cruzada, pero había sido muerto por los mercenarios catalanes). El Consejo le entrega la dictadura. De inmediato ha de recoger las solicitudes de los Acciaiuoli, de los Peruzzi “que agobiados de deudas y sin poder pagarlas con sus bienes, deseaban satisfacerlas con los de los otros”²⁷. Pero el Duque más interesado en explotar esta última oportunidad que le brindaba la fortuna, se abandona a una política demagógica (persigue a los “causantes” de la derrota de Lucca, se va a vivir a un convento, y convocó al pueblo logrando que éste lo proclamase “señor por toda la vida”). En vano, según Maquiavelo, los ricos le habían aconsejado: “Pensad, señor, el esfuerzo que es necesario para tener en servidumbre tan gran ciudad... la plebe, en quien

²⁶Maquiavelo, ob. cit., Libro III, pág. 1.

²⁷Maquiavelo, ob. cit., Libro II, pág. 33.

vos confiáis, por el menor accidente cambia; de suerte que, al poco tiempo, tened por cierto que toda la ciudad será enemiga vuestra, lo cual ocasionará vuestra pérdida y la suya. No podréis encontrar remedio a este mal, porque sólo pueden ejercer su autoridad seguramente los señores que tienen pocos enemigos y pueden acabar con ellos, o matándoles o desterrándoles; pero cuando el odio es universal, no se encuentra seguridad alguna, porque no se sabe dónde ni cómo estallará el conflicto. Quien teme a todos, en ninguno puede tener confianza; y si lo intenta, acrece el propio peligro, porque los que a su lado quedan le odian más y están más dispuestos a vengarse''²⁸.

El Duque no pudo gobernar en medio de la crisis. Osciló entre la plebe y los patricios. Una vez atacó a unos (tributos más pesados) otras veces quitó las banderas a los confalonieros del pueblo y anuló los Reglamentos de Justicia hechos contra los grandes; pero también hizo regresar del destierro a los Bardi y a los Fescobaldi. Hasta que el arzobispo de Florencia Agniolo Acciaiuoli comenzó a predicar en su contra. En realidad, confluyen contra él 3 conspiraciones que llevan al levantamiento del 26 de julio de 1343 que produce la deposición del Duque.

Lo sustituye un Consejo de los Catorce, una mitad de magnates y otra de ricos burgueses (popolani). El pueblo, sin embargo, no lo acepta y un nuevo levantamiento en setiembre introduce cambios moderados, los suficientes en todo caso para privar de protección estatal a los bancos que continúan quebrando. En 1346 se produce el final del más poderoso: la casa Bardi. Sigue a esto la bancarrota de numerosos comerciantes, especialmente los establecimientos laneros. La crisis de la ciudad se traslada al campo. En ese año las cosechas son malas.

Florencia y sus 120.000 habitantes ya había sobrepasado el segundo círculo de murallas, y las fuertes presiones políticas del mil trescientos, sobre todo cuando se levanta la amenaza de Castruccio Castracani, habían estimulado el afán por construir un tercer círculo, especie de pentágono, mas a la altura también de las nuevas técnicas guerreras. La primera parte que se construye sobre la ribera derecha del Arno, mide, según Villani

²⁸Id., ob. cit., Libro II, pág. 34.

que participó en su construcción, “siete mil cien brazas donde había nueve puertas, cinco grandes y cinco poternas, cada una con una torre de sesenta brazas”.

En su interior, ya en 1340 se deja caer una “pestilencia” que en ese invierno deja 15.000 cadáveres. Pero lo peor estaba por ocurrir. En 1347 se deja caer una nueva plaga que con sus cuatro mil muertos es sólo el anuncio imperceptible de lo que ocurriría hacia la primavera de 1348. Era la Muerte Negra que arrasó todos los países europeos en el *annus terribilis*. Florencia perdió entonces a lo menos los dos tercios de su población.

VIII. La historia ha sufrido un vuelco. De ahí en adelante, y hasta la restauración de la oligarquía bajo el gobierno centrista de los Medici, se mantendrá la ofensiva del partido popular. El popolo minuto se organiza.

En 1378 estalla la Revolución. Creo que podemos ponerla con mayúscula. No fue una tempestad de día de verano. Como vemos venía siendo preparada desde largo tiempo. En ese inventario debemos colocar de manera dominante la quiebra de la antigua prosperidad que determina una incapacidad de los optimates para continuar gobernando; pero hay que agregar la lucha entre las corporaciones mayores y menores; la destrucción del partido ghibelino y de parte del güelfo; los intentos de organización obrera (Brandini); las revueltas obreras, los asaltos a los molinos; los resultados políticos de la deposición del duque de Atenas; las circunstancias italianas que culminan en la formación de los estados papales en la Romana, donde el Papa impone el embargo a la exportación de granos, que excitan corrientes anticlericales en Florencia y el llamado a la guerra contra el Papa. Los florentinos acompañan una agitación política en los estados papales que en 1376 incide en la producción de diversos alzamientos.

En ese ascenso político de las clases bajas, no debe verse tampoco un fenómeno aislado en Florencia: en la misma Roma el movimiento comunal había cobrado inusitado vuelo desde las vísperas del año terrible. En 1347 Cola di Rienzo había asumido el título de tribuno del pueblo y había desencadenado su serie de grandes reformas, que comenzaron, de modo revolucionario, con la reorganización del ejército y de la milicia. El

fracaso no enterró las conquistas comunales, ni sacó de su colapso a la vieja aristocracia.

El popolo minuto, había tenido en Florencia un efímero reconocimiento como gilda en la época del duque de Atenas, y los mercenarios franceses solían llamarlos “compère” —de allí el apelativo de los “ciompi” que dio su nombre a la revolución de julio de 1378. Después de un mes de agitación los “ciompi” demandan el derecho de asociación y de participación en el gobierno. El 22 hay grandes manifestaciones, y esta vez la multitud tiene éxito en ocupar los edificios del Gobierno. A la cabeza iba un obrero de la lana: Michele di Lando, que es proclamado Gonfaloniero. Para la ocasión lleva sólo camisa, las piernas desnudas y un par de sandalias.

Los trabajadores se reúnen en una sola gilda; ésa era la reivindicación primitiva. Pero luego se organizan en tres: Tintori, Farsettai y Popolo minuto (o gilda de los ciompi).

Para los grandes el control obrero era una catástrofe peor que la peste. En aquella época sus finanzas reposaban ampliamente en el crédito estatal (el Monte), y cualquier movimiento de las reglas impositivas les podía significar la ruina. Cerraron sus negocios y fábricas y esperaron la hambruna.

Esto desencadenó una tercera revuelta —Michele di Lando no parecía muy dispuesto a adoptar medidas enérgicas. Un grupo más radical estableció un gobierno rival y el 31 de agosto envió dos mensajeros al palacio, demandando que los rebeldes fueran admitidos a compartir el poder. Y aquí comienza la paradoja de muchas revoluciones.

Las peticiones de los revolucionarios eran demasiadas para Michele di Lando que comenzaba a sufrir las tentaciones del poder y tomando una espada echó a los mensajeros. Inmediatamente llama a sus partidarios e inicia la persecución de la izquierda ciompi. De regreso al Palazzo Publico será saludado por el popolo grasso como “el hombre que había salvado a la república”. Al día siguiente cesa en su mandato. Le sucede un gobierno de las artis minori que atacará a la burguesía güelfa, pero que principalmente dirigirá sus golpes contra los ciompi. En adelante, la iniciativa pasará a los magnates. Vendrá la época de los Niccoló de Uzano y de los Giovanni di Bicci-Medici, que se mueven en torno al tesoro público. A éstos seguirán di-

nastas que asumirán el poder de la manera que se hacía ya corriente en Italia.

“El despotismo en Italia presenta el cuadro de una serie de Estados basados en la fuerza, regidos y modelados por la voluntad de los príncipes, cuya mira no es otra que la de mantener por medio de tropas mercenarias el poder usurpado, arrebatando al pueblo toda actividad política. Esto hace que los principados italianos, por mucho que difieran en cuanto al origen y al carácter de su gobierno o a sus relaciones con la Iglesia y con el Imperio, tiendan todos, en lo fundamental, hacia el mismo tipo. Todos ellos giran en torno a la voluntad omnímoda del déspota, consciente de sus designios personales y egoístas y perfectamente consciente en cuanto al modo de llevarlos a cabo”²⁹.

La derrota de las comunas hizo que los Medici en Florencia, los Bentivoglio en Bolonia, los Petrucci en Siena, tendieran a pensar en los negocios públicos en la misma forma que los Visconti en Milán o los Sforza, y que siguiendo su huella terminarían emparentándose con las casas principescas de Europa. Se pavimenta en un ámbito mayor la orientación absolutista. No importaba al caso que el déspota burgués viviera sometido a continuo terror. La tendencia se afirmaba. La idea de un gobierno de tipo representativo se esfumaba, y los filósofos sistematizaban la realpolitik o dibujaban cuadros utópicos. No siempre los planos se separaban, como surge del dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia que Maquiavelo presenta al Papa León x. Obra que nos hace pensar en Adimantes cuando le dice a Sócrates que el filósofo es un extraño en la ciudad, raro, “inútil como una semilla venida de otra parte”.

Toda la obra de Maquiavelo estaba encadenada a un ámbito histórico limitado por pesadas inercias. Allí la fortuna podía reiniciar su paseo, pero la historia no comenzaba en Florencia, simplemente continuaba. Como dice Genicot: “los períodos históricos se suceden, no se anulan”.

²⁹J. A. Symonds: *El Renacimiento en Económica*, México, 1957. Italia, 1, pág. 120. Ed. Fondo Cultura

NICCOLO MACCHIAVELLI, SECRETARIO
FLORENTINO

EN LA primera mitad del año 1498, debiéndose reemplazar un secretario de la Señoría, el Consejo de los Ochenta y sucesivamente el Gran Consejo, eligen entre cuatro nombres, el de Nicolás Maquiavelo. El 14 de julio del mismo año se confirma su nombramiento y poco después, se le concede el único ascenso de su vida funcionaria, a jefe de la segunda cancillería, que trataba los asuntos internos y la guerra.

Son seis años que ha desaparecido Lorenzo el Magnífico y que, tras él, han comenzado a desvanecerse la Paz de Lodi, la Liga itálica y la política de equilibrio; son cuatro años que Carlos VIII, "missus a Deo", ha atravesado Italia y conquistado el reino de Nápoles sin desenvainar la espada y que en Florencia, expulsado Piero "lo Scacciato", Savonarola ha instaurado su república teocrática, bastión de una apocalíptica "renovatio"; son poco menos de dos meses que el mismo Savonarola ha sido ejecutado en la plaza de la Señoría y que, desaparecida su democracia moralista, los "grandes", banqueros y comerciantes, han restaurado la oligarquía.

Maquiavelo ocupará el cargo hasta 1512: catorce años cruciales para Florencia, para Italia y para Europa. En 1500, Luis XII, sucesor de Carlos VIII, conquista Milán y pacta con Fernando de Aragón la división del Reino de Nápoles; vencido cuatro años más tarde, deja a los españoles dueños de toda Italia meridional. Florencia, devastada por las turbulencias que los Medici fomentan y apoyan desde el destierro, conduce sin gloria ni inteligencia la larga guerra contra Pisa, que le permitirá su anexión en 1509. César Borgia crea y pierde su efímero Estado y Julio II organiza, en función antiveneciana, la primera coalición continental. Italia ya es el campo de batalla de Europa y presa y premio de toda fugaz hegemonía. Julio II, para expulsar a los "bárbaros" franceses, organiza una segunda liga constituida en su mayor parte por otros "bárbaros"; los franceses son expulsados sólo para dejar su lugar a los españoles, que abaten la república florentina, aliada tradicional de Francia, y restauran la señoría de los Medici.

Son cuatro siglos de fragmentación política y de implacable

facciosidad feudal, eclesiástica, proimperial y comunal que maduran y dan duraderos frutos en este período comprendido entre la muerte de Lorenzo y la paz de Cateau-Cambresis; los cuatro siglos siguientes de la historia política de Italia, son determinados por estos sesenta años, en los que hay un ojo de ciclón que se extiende desde la expedición de Carlos VIII, hasta los tratados de Barcelona y de Cambrai; en él se ubica, con coincidencia cronológica casi exacta, el secretariado de Maquiavelo, en él se forja la “larga experiencia de las cosas modernas” que Maquiavelo acumula en aquellos años y que, si bien sólo en sus obras mayores dará la justa medida de su amplitud, se manifiesta ya casi en cada escrito de este período de aprendizaje.

Como introducción a él, se podría citar la carta del 9 de marzo de 1497, escrita para informar a un amigo “de las cosas de aquí acerca del fraile” (Savonarola) y, en particular, sobre la actitud de éste hacia la Señoría, recientemente elegida, que le era adversa por dos tercios. Maquiavelo describe la fogosidad de sus predicaciones, en las que retrata “con terrores grandes” a sus “pérfidos adversarios”, camarilla del diablo, y en las que profetiza un tirano escondido en Florencia. Sin embargo, cuando Savonarola se hubo convencido de que su eliminación no estaba en los planes de la Señoría, “cambió capa” y, dejándose de hablar de pérfidos y de tiranos, trató de aunar a todos contra el Papa. “Y así, a mi juicio, le sigue la corriente a los tiempos y según éstos colorea sus mentiras”. De la controversia entre “piagnoni”, “palleschi” y “arrabbiati”, a Maquiavelo le interesa sólo el juego político implícito; la ironía con que refiere a estos hechos es un ardid socrático para reducirlos a su contenido esencial.

La disposición de Maquiavelo a la comprensión del mundo político trasluce de sus informes, aun de aquellos en los que la modestia de los hechos podría impedir la agudeza de la reflexión. Y sobre los hechos —a los que Maquiavelo respeta, cualquiera sea su entidad, como única auténtica manifestación del ser de la realidad— ejerce con alacridad y sin diletantismo su ingenio y su estilo, hechos el uno a la medida del otro. En el *Discurso sobre la guerra de Pisa*, que pertenece al año 1498, los consejos militares que da a los “Dieci di libertà e di balía”, se apoyan sobre un discurso político que posee conjuntamente el rigor y

la impasibilidad de un razonamiento científico y la animación y calor de la experiencia inmediata.

Al hablar de sus misiones diplomáticas, no hay que olvidar que ellas no fueron nunca deliberativas. Encargado en un primer tiempo de escribir cartas oficiales, se le asignaron sucesivamente algunas “legaciones”, con la tarea de “ritrarre”, escribir informes; como dice Villari, fue algo menos que un embajador, un “oratore”, y algo más que un observador de situaciones y de humores políticos. Estas misiones le proporcionaron la posibilidad de ver de cerca, y a veces de dentro, a los protagonistas mayores y menores de su época en sus acciones, pasiones y proyectos. Más tarde, en *El Príncipe*, dirá que junto a la historia, pero de ninguna manera por debajo de ella, la experiencia es la fuente de la ciencia política.

Después de algunas misiones menores, se le envía como “mandatario” a la corte de Luis XII de Francia, “il maestro della bottega”, el árbitro momentáneo de la situación italiana, en busca de ayuda para la desastrosa guerra de Pisa. Las cartas que envía, además de mostrar un buen conocimiento de las cosas de Italia y de Europa y de las sutiles relaciones diplomáticas entre Francia, España y Turquía, contienen juicios y planteamientos que más tarde serán objeto de ampliación en las obras mayores. Aconseja, por ejemplo, al cardenal de Amboise sobre la política que debería adoptar Luis XII en Italia, siguiendo “...la conducta de aquellos que en el pasado han querido poseer una provincia externa, que es de disminuir a los poderosos, halagar a los súbditos, conservar los amigos, guardarse de los compañeros, es decir de aquellos que quisieran tener en ese lugar igual autoridad”.

En 1502, por comisión de la señoría (“Nicolás, nosotros te mandamos a Imola donde el excelentísimo Duque de Valentinois”), debe informar sobre lo que César Borgia trama en daño de la república florentina y convencerlo de que Florencia desea paz con él y con el Papa, sin que ello menoscabe su alianza con Francia. Los cuatro meses que permanece en el séquito del duque, constituyen tal vez su experiencia fundamental de hombre político. Las cartas en que relata minuciosamente sus coloquios con el duque y con otros personajes, reflejan el entusiasmo de la inteligencia que comprende y construye, que de las cosas par-

ticulares se remonta con seguridad a la regla general. En la carta del 8 de noviembre, refiere el diálogo con uno de los “primeros hombres” del duque: “...Secretario, yo te he repetido otras veces que la actitud incierta de tus señores para con el duque es de poco provecho para ambos por esta razón, porque el duque, viendo que con vuestras señorías no se llega a nada, pactará con otros. Y esta noche quiero hacerte algunas confidencias; aunque yo hablo a título personal, lo hago no sin fundamento. Este señor (César Borgia) comprende bien que el Papa puede morir cualquier día y que le es necesario, antes de que ello ocurra, buscar un fundamento más sólido para mantener los Estados que posee. El primer fundamento con que cuenta es el rey de Francia; el segundo sus armas ...y ves que ha constituido ya un cuerpo de 500 infantes y de otros tantos caballeros ligeros, que en pocos días más estarán disponibles. Y puesto que él juzga que con el tiempo estos dos fundamentos podrían no bastarle, piensa conquistar la amistad de sus vecinos y de aquellos a los que conviene defenderlos para defenderse a sí mismos”.

En este razonamiento lleno de cosas concretas, el placer de la deducción se transmite al estilo rápido y enjuto; la respuesta de Maquiavelo es esencial como un aforismo: “...las amistades entre los señores se fundan en las armas y sólo éstas pueden mantenerlas”.

El 31 de diciembre del mismo año escribe apresuradamente a Florencia que el duque ha aprisionado en Sinigaglia a cuatro capitanes feudatarios que encabezan la resistencia a sus planes de expansión en Italia central, y que lo ha hecho a pesar de los salvaconductos que él mismo les había concedido. Posteriormente, en una carta más extensa, narra detalladamente el episodio, que él juzga una obra maestra de arte político, y refiere el comentario del duque: “...piensa que toda la ciudad (Florencia) ha contraído con él una deuda, diciendo que a Vuestras Señorías habría costado eliminar a Vitellozzo y destruir a los Orsini, doscientos mil ducados y que, además, no lo habríais logrado en una forma tan certera como lo ha hecho su señoría”. Maquiavelo no puede dejar de admirar energía tan coherente y segura: “se ve en él una fuerza inaudita, un ánimo y una espe-

ranza más que humana de poder obtener cada uno de sus deseos”.

El año 1503 ve nacer tres opúsculos en los que por primera vez se encuentran definidos algunos conceptos fundamentales de su método y de su credo: *Descripción del modo en que el duque de Valentinois hizo matar a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, el señor Pagolo y el duque Gravina Orsini; Sobre la manera de tratar a los pueblos de Valdichiana rebeldes; Palabras sobre la provisión de dinero, tras un proemio y una excusa*.

El primer libelo narra, más extensamente que las cartas, los hechos de Sinigaglia, los planes de Valentinois sobre Bolonia, la rebelión de Urbino contra él, la dieta de sus adversarios en Magione, el rearme secreto del duque, sus declaraciones de amistad a los Orsini y Vitelli y la caída y muerte de éstos. A los ojos de Maquiavelo, la astucia fraudulenta del duque es una necesidad política y al recordar su urdiembre, pone en relieve con delectación intelectual, la perfección técnica con que fue llevada a cabo: “El duque, la tarde antes —que fue 30 de diciembre de 1502— de partir para Fano, comunicó su plan a ocho de sus más fieles, entre los cuales don Michele y monseñor d'Euna, que después fue cardenal; y les ordenó que apenas Vitellozzo, Pagolo Orsini, duque de Gravina, y Oliverotto vinieran a su encuentro, se pusieran dos de ellos entre cada uno, entregándolos a los hombres designados, que los llevarían a Sinigaglia, sin dejarlos partir hasta que, llegados al alojamiento, no hubieran sido apresado”.

“...Vitellozzo, Pagolo y el duque de Gravina vinieron al encuentro del duque montados en mulos y acompañados por pocos caballos; Vitellozzo, desarmado, con una capa forrada en verde, afligido como si presintiera su futura muerte, suscitaba a su alrededor una cierta admiración (siendo conocida su virtud y su pasada fortuna). Y se dice que cuando se separó de sus soldados para venir a Sinigaglia a encontrarse con el duque, se despidió como si fuera su último viaje y recomendó a sus capitanes su casa y la suerte de ella, y amonestó a sus sobrinos a que recordaran, no la fortuna de sus casas, sino la virtud de sus padres y tíos”.

“Llegados los tres delante del duque y habiéndolo saludado

cortésmente, fueron recibidos por él con rostro benévolo e inmediatamente rodeados por los que tenían el encargo de hacerlo. Viendo el duque que faltaba Liverotto (que se había quedado en Sinigaglia con sus soldados, en la plaza delante de su alojamiento, ejercitándolos en la disciplina y en las maniobras militares), hizo señas a don Michele, al que se le había confiado Liverotto, para que procurara que no se escapara. Por lo que don Michele, habiéndose dirigido al galope donde Liverotto, le dijo que no era tiempo de tener a los soldados formados fuera de los alojamientos... y que lo exortaba a acuartelarlos y a ir con él donde el duque. Habiendo Liverotto obedecido la orden, llegó el duque y viéndolo, lo llamó. Liverotto, una vez que lo hubo saludado, se unió a los demás. Ya en Sinigaglia, habiéndose apeado en el alojamiento del duque, entraron en una habitación secreta, donde fueron hechos prisioneros por él. Inmediatamente después dispuso que los soldados de Liverotto y de los Orsini fueran desarmados. Los de Liverotto, por estar cerca, fueron desvalijados. Los de los Orsini y Vitelli, estando lejos y habiendo presentido la ruina de sus señores, tuvieron tiempo de juntarse y, recordando la disciplina y virtud de la casa de los Vitelli, estrechamente unidos, lograron salvarse a pesar de la hostilidad del país y de sus enemigos. Pero los soldados del duque, no contentos de haber despojado a los hombres de Liverotto, comenzaron a saquear Sinigaglia, y si el duque no hubiera reprimido la rebeldía con la muerte de muchos de ellos, la habrían saqueado entera”.

“Llegada la noche y reprimidos los tumultos, el duque decidió matar a Vitellozzo y Liverotto: conducidos a un mismo lugar, los hizo estrangular. Ninguno de ellos tuvo en ese momento palabras dignas de su vida pasada, porque Vitellozzo rogó que se pidiera al Papa que le concediera indulgencia plenaria por sus pecados; Liverotto, llorando, descargaba sobre Vitellozzo la culpa de las ofensas inflingidas al duque. Pagolo y el duque de Gravina Orsini fueron dejados con vida, hasta que el duque supo que en Roma el Papa había arrestado al cardenal Orsini, al arzobispo de Florencia, al señor Iacopo da Santa Croce; después de esta noticia, el día 18 de enero, en Castel della Pieve, ellos también fueron estrangulados de la misma manera”.

Es ciertamente la página más célebre del Maquiavelo menor;

se ha dicho que, en contraste con su dramático contenido, la narración es fría y geométrica y lleva a una conclusión lógica como un teorema; pero por debajo de esta impecable consecuen- cialidad, corre el fervor de la pasión intelectual, que se exalta en el descubrimiento de la verdad, semejante, aunque en otra esfera, a tantas de las mejores páginas de Galileo.

Lo mismo en el opúsculo sobre los rebeldes de Valdichiana. Aquí, junto al paradigma borgiano, hace su aparición, o mejor, su irrupción, la hipóstasis de Roma, suprema encarnación de la sabiduría política y correspondiente histórico de lo que César Borgia es en el campo de la experiencia política presente. Maquiavelo infunde en las palabras que Lucio Furio Camilo dirige a los padres conscriptos, el pragmatismo conquistado en sus recientes experiencias: "...os diré sólo esto: es sólido aquel imperio cuyos súbditos son fieles y leales a su príncipe, pero lo que se ha de deliberar, es preciso hacerlo con prontitud, teniendo vosotros tantos pueblos inciertos entre la esperanza y el temor, a los que hay que sacar de esta ambigüedad, asignándoles pena o premio". Y recordando que el senado a veces destruía y otras perdonaba a las ciudades rebeldes, agrega: "esta decisión nos lleva a pensar que los romanos, al juzgar los territorios rebeldes, pensaron que era necesario, o ganar su fidelidad con los beneficios, o tratarlos de manera tal que jamás pudieran volver a dudar; por esto juzgaron errada toda medida intermedia que se adoptara".

El ejemplo romano comienza a asumir la validez de una ley histórica atemporal: "He oído decir que la historia es maestra de nuestras acciones y particularmente de las de los príncipes, y que el mundo ha sido siempre poblado por hombres que han tenido las mismas pasiones, y que siempre hubo quien obedeció y quien mandó y quien obedece de buen grado y quien se rebela y es sometido... Por lo tanto, si es verdad que la historia es maestra de nuestras acciones, me parece oportuno que quien debe castigar y juzgar las tierras de Valdichiana, tome ejemplo e imite a quienes han sido los dueños del mundo... Los romanos pensaban una vez que a los pueblos rebeldes se les debía beneficiar o extinguir y que todo otro medio es peligrosísimo". Establecidas estas premisas, pasa a examinar la situación política presente, a criticar la actuación indecisa de la República floren-

tina y a aconsejar, por último, coger audazmente la ocasión: "Recuerdo haber oído decir al cardenal Soderini que entre las alabanzas que se podía tributar como gran hombre al Papa y al duque (Alejandro vi y Cesar Borgia), se contaba ésta: que son conocedores de la ocasión y que la saben aprovechar oportunamente...".

Los principios fundamentales de las obras mayores ya están formulados: la historia se repite y, por lo tanto, es fuente normativa para el presente; los romanos, modelos de realismo político; nada más peligroso que la ambigüedad cuando es preciso actuar; nada más útil que saber coger la ocasión. En estas primeras formulaciones, tan definidas y sistemáticamente aplicadas que parecen ya persuasiones maduras, la sombra del romano Camilo se funde con la de César Borgia para modelar aquel complejo héroe político que será más adelante el príncipe, historia hecha experiencia, experiencia enraizada en la historia.

Otros elementos se incorporan al incipiente sistema en el tercer escrito de 1503, que trata sobre la manera de proveer a la República de medios adecuados a la situación política. Se trata, en muchos fragmentos, de un Maquiavelo mayor; el estilo es ya el de *El Príncipe* o de las *Istorie fiorentine*: rápido, solemne y apasionado, perentorio sobre todo: "todas las ciudades que por algún tiempo han sido gobernadas por un príncipe absoluto, por optímates o por el pueblo, como es gobernada ésta, se han valido para su defensa de la fuerza mezclada con la prudencia; porque ésta sola no basta y aquella, o no lleva las cosas a buen fin, o no las mantiene en él. Son pues estas dos cosas el alma de todos los Estados que hubo y que habrá en el mundo; y quien haya observado las transformaciones de los reinos, la ruina de provincias y ciudades, ha constatado que la causa ha sido sólo la falta de armas o de juicio". En el célebre capítulo xviii de *El Príncipe* ("debeis saber que hay dos maneras de combatir..."), el problema se plantea y resuelve con soluciones de contenido y de estilo substancialmente análogas. El resto del discurso vale el exordio: "...toda ciudad, todo Estado, debe tener en concepto de enemigos a todos los que pueden esperar poder ocuparlos y de quienes no pueden defenderse. No hubo jamás ni señoría, ni república sabía que aceptara tener su Estado a discreción de los demás o que, teniéndolo, le pareciera

estar segura"; "...los hombres no pueden ni deben ser fieles servidores de un señor por el cual no puedan ser defendidos ni corregidos; ...yo os he dicho que os podrán ser amigos aquellos señores que no están en condiciones de ofenderos, y de nuevo os lo repito: porque entre hombres particulares, las leyes y los acuerdos escritos obligan a mantener la palabra, pero entre príncipes, sólo las armas pueden lograrlo".

La visión política ya ha superado en mucho la contingencia de la que ha surgido; de ahora en adelante la proyección del caso particular a un plano superior de sabiduría política, primero, de ciencia política después, se convertirá en una ineludible necesidad intelectual, preservada de las esquematizaciones del intelectualismo por su robusto sentido de la realidad.

En este mismo escrito (*Palabras sobre la provisión de dinero*), afronta con descarnado realismo el problema de las relaciones de Florencia con Francia, Venecia, el Papa y César Borgia. "Es necesario decir la verdad y yo lo quiero hacer. Los otros suelen llegar a ser sabios por los peligros corridos por los vecinos; vosotros (los florentinos) no os enmendais ni siquiera por los vuestros, ni prestais fe a vosotros mismos, ni advertís el tiempo que perdeís y el que habeís perdido. ¡Como llorareís, y sin fruto, si no cambiáis parecer! Porque yo os digo que la fortuna no cambia rumbo donde no se cambia orden, ni los cielos quieren o pueden mantener una cosa que quiera precipitar de todas maneras. Lo cual no puedo creer que acontezca viéndoos, florentinos, libres y con la libertad en vuestras manos, hacia la cual creo que tendréis aquel respeto que ha tenido siempre quien ha nacido libre y desea vivir libre".

Los escritos de 1503 muestran ya un Maquiavelo no sólo compenetrado de la lógica política, sino capaz de definirla teóricamente, de definir la teoría de la acción política. Por ahora sus bases son éstas: toda ambigüedad es dañina; la virtud del hombre de Estado consiste en saber coger osadamente la ocasión, en aunar las armas con la prudencia, en saber que son enemigos todos los que pueden dañar y amigos solamente los que no pueden hacerlo; en saber que la lealtad política se apoya en la fuerza y que no hay "fortuna" fuera de la inteligencia política; que ésta se puede adquirir con el estudio de la historia, la cual se repite siempre y nos muestra la ciencia política actuada por la sabi-

duría; quien no la aprende, sucumbe, porque es justo que los pueblos se rebelen a quien no sabe defenderlos y guiarlos; el fin de la sabiduría política es el Estado, en el que se apoya la única forma de moralidad política que Maquiavelo reconoce, la libertad. Principios bien perspicuos que Maquiavelo refuerza con la constante polémica, a cuyo ardor, como dice De Sanctis, la experiencia cotidiana ofrecía continuamente el combustible de la necesidad, la cobardía, las ilusiones y las indiscutidas tradiciones retóricas y morales.

En este grupo de escritos, hace su aparición un estilo de planteamiento, ya observado por F. Chabod, que en las obras mayores será aún más notorio y que constituye una faceta más del pragmatismo maquiavélico. Su interés va a la realidad "efectual", a la acción política concreta; lo que existe, encuentra su justificación en su existir mismo y su definición en su historia; son realidades dadas sobre las que es inútil teorizar. Así en el capítulo primero de *El Príncipe*: "Todos los Estados, todos los dominios que han tenido o tienen imperio sobre los hombres, han sido o son repúblicas o principados. Los principados son, o hereditarios...". Preguntarse qué cosa es el Estado, cuál su origen y su fin, etc., le parecería una divagación inútil. Si el Estado existe, es indiscutible; al político no le corresponde justificar una existencia que evidentemente la historia no sólo ha justificado, sino también postulado; su tarea es analizar su comportamiento. La novedad de esta actitud resalta aún más si se tienen presentes otras obras y otros pensadores políticos; pensemos en la *Política* de Aristóteles o en el *De regimine principum*, de Santo Tomás y a sus preámbulos sobre la definición y origen de la sociedad; en las largas discusiones de Locke sobre el estado natural y el origen de la sociedad política en *Two Treatises of Government*; en el primer libro del *Esprit des Lois* de Montesquieu, o en los capítulos iniciales del *Contrat Social* de Rousseau.

El último trimestre de 1503 encuentra a Maquiavelo en misión en Roma, espectador del cónclave del que salió el Papa Julio II y del derrumbe de César Borgia, al que la "fortuna" adversa ha hecho "irresoluto, voluble y receloso, incapaz de perseverar en cualquiera decisión". La admiración se trueca, más que en condena, en indiferencia. ¿Se dice que Julio II lo

ha hecho arrojar al Tíber? “Puesto que está atrapado, vivo o muerto que esté, ya no tiene importancia”. De Julio II, un esbozo rápido y amargo: “...se ve que este Papa comienza a pagar sus deudas muy honorablemente y las borra con el fustán del tintero”. Las deudas a que alude, son las que tenía con Borgia, que lo había ayudado en su elección.

Los escritos sobre la “ordenanza” militar son de 1506 y se refieren, como dice el título de uno de ellos, a la manera de “ordenar el Estado de Florencia a las armas”, esto es, de dar al Estado una milicia propia y no mercenaria, enrolada en el campo y en la ciudad, de a pie y de a caballo. Maquiavelo visita personalmente el Mugello y el Casentino; describe detalladamente cómo debe ser llevado a efecto el enrolamiento, cómo ordenar, entrenar y, eventualmente, castigar a los cuerpos de ejército; logra obtener ese mismo año la institución de una magistratura ad hoc, “los Nueve de la Milicia”, especie de ministerio de la guerra. Fundamenta políticamente la ordenanza: “Quien habla de imperio, reino, principado, república, quien habla de hombres que mandan... habla de justicia y de armas. Justicia para moderar y corregir a los súbditos y armas para defensa del enemigo”. “Advertiréis aún en vuestros días, cuán distinto es tener ciudadanos soldados por elección y no por corrupción (es decir, soldados escogidos por el Estado y no soldados de oficio, generalmente de dudosa moralidad), como tenéis al presente; porque si alguien, crecido entre burdeles, no ha querido obedecer al padre, terminará soldado; pero saliendo de escuelas honestas y de una buena educación, podrán honrarse a sí mismos y a su patria”. “Por lo que se refiere a las armas, no todas son indiscriminadamente buenas... habiendo (la Señoría) experimentado largamente, con gran dispendio y peligro, cuán poca confianza se puede depositar en los soldados y armas externos y mercenarios, porque si son muchos y afamados, son o insoportables o sospechosos, y si son pocos y sin reputación, no ofrecen utilidad alguna: juzgad preferible armarse con armas propias y con hombres propios, de los cuales en vuestro dominio hay en gran copia, de manera tal que se podrá contar con el número de hombres bien calificados que se proyectará”. Esta idea constituirá para Maquiavelo el infaltable corolario de toda reflexión política y será una de sus afirmaciones más revolucio-

narias; tocaba con ella un tema fundamental en la estructura del Estado moderno, así como venía surgiendo en Francia y España; para Italia era prematuro.

En 1506 está de nuevo en Roma; Julio II se prepara a conquistar personalmente Bolonia y ha pedido a la República florentina su "condottiere" Marcantonio Colonna. En el pasaje de su informe en que describe la embajada de los boloñeses al Papa, Maquiavelo traza, con la respuesta del pontífice, uno de los más poderosos retratos psicológico-políticos de su prosa. Los boloñeses proclaman la fidelidad y sumisión de su ciudad a la Iglesia y la piedad y respeto de la ley con que se rigen. "Respondió el Papa que si ese pueblo era devoto a la Iglesia, sólo cumplía con su deber, porque era su obligación serlo y porque la Iglesia era tan buen señor, como él buen siervo suyo; con respecto a los capítulos (privilegios concedidos a la ciudad), no le importaba lo que habían hecho los otros papas ni lo que había hecho él mismo, porque los otros papas y él no habían podido hacer otra cosa y la necesidad, y no la voluntad, se los había hecho confirmar; pero, llegada la oportunidad de modificarlos, le parecía, si no lo hiciera, no tener excusa alguna delante de Dios, y que por esto se había movido (a la conquista de la ciudad); su fin era que Bolonia viviera bien, como ellos decían, y por esto quería trasladarse en persona a la ciudad; y si la manera de vivir que tenía le agradaba, la confirmaría; si no, la cambiaría; y para poder hacerlo con las armas, si con otros medios no se podía, había preparado fuerzas tales, que harían temblar no sólo a Bolonia, sino a Italia".

Un año después (diciembre de 1507), junto con su amigo, el "oratore" Francesco Vettori —futuro destinatario de la famosa carta-presentación de *El Príncipe*— va camino a la corte del emperador Maximiliano, que desea ser coronado en Italia y que para ganar tiempo, pide dinero a los florentinos. Maquiavelo es enviado a pedir una rebaja y a escudriñar las cosas de Alemania. Llega al Tirol por Suiza, no sin informar minuciosamente sobre la estructura política, económica y militar de ésta. Las observaciones sobre el Tirol y el Imperio, enviadas en una primera *Relación sobre las cosas de Alemania* (1508), fueron reelaboradas cuatro años más tarde con el nombre de *Retrato de las cosas de Alemania*. Como en las obras de 1503, ésta también

nace de la necesidad interior de ordenar y organizar sus observaciones y de elaborar una síntesis iluminada por un principio político rector. Hay aquí también algunas descripciones de aguda sicología individual, como la del mismo emperador, que podría ser grande, pero sería necesario “o que cambiara su naturaleza, o que Alemania lo ayudara de verdad”. “El emperador no pide consejo a nadie, y es aconsejado por todos; quiere hacer todo por sí mismo, y no logra hacer nada a su manera; ...la liberalidad y afabilidad, por las que es alabado por muchos, terminan por minarlo”. Hay descripciones de índole social, como la famosa página sobre los tirolese. “Porque los pueblos en privado son ricos, la razón es ésta: que viven como pobres, no edifican, no se visten bien y no tienen muebles en casa; les basta abundar de pan, de carne y tener una estufa con la que evitar el frío; y quien no posee las otras cosas, prescinde de ellas y no las busca. Gastan para vestirse dos florines en diez años y cada uno vive a su gusto en estas condiciones y nadie piensa en lo que le falta, sino en lo que necesita, y sus necesidades son mucho menores que las nuestras. Por éstas sus costumbres, no sale dinero del país, contentándose de lo que el país produce: y en el país siempre entra y es llevado el dinero de quien desea sus productos, trabajados a mano, con los que han invadido toda Italia. Y la ganancia que logran es mayor, porque gran parte de ella proviene de la factura y mano de obra, con poca inversión de dinero en otras cosas. Y así gozan de ésta su tosca libertad y vida; y por esta causa no quieren ir a la guerra si no son muy bien pagados; y ni siquiera esto bastaría, si no lo ordenara la comunidad. Por lo tanto, el emperador necesita mucho más dinero que otros príncipes porque, cuanto mejor están los hombres, tanto más difícil es mandarlos a la guerra”.

De premisas psicológicas individuales y sociales, saca consecuencias políticas. Las comunidades hostilizan al emperador, que quisiera privarlas de su libertad; los príncipes se le oponen porque quiere reducirlos a la obediencia: son las fuerzas centrifugas rebeldes a la formación del Estado moderno, centralizado en la monarquía. Príncipes y comunidades están, además, en guerra entre sí. Ningún príncipe osa, aisladamente, oponerse a los planes del emperador, pero “para un emperador es de gran obstáculo no ser ayudado por los príncipes en sus proyectos;

porque quien no osa hacerle guerra, osa negarle ayuda; y quien no osa negársela, tiene la osadía, una vez prometida, de no cumplir; y quien no osa tampoco esto, osa aplazar tanto las promesas, que no llegan a tiempo para ser útiles”.

En 1509 va a Mantua a pagar la extorsión imperial: una suma compromete a Maximiliano a no ofender a Florencia. En la segunda mitad de 1510, nueva embajada ante Luis XII; consolidar la alianza entre Francia y Florencia, esta vez en función antiveneciana, y evitar la ruptura entre el rey y Julio II, que está organizando, contra Francia, la Liga Santa: ésta la misión de Maquiavelo. “Ha causado aquí gran disgusto a todos, escribe, esta actitud del Papa, que parece querer la ruina de la cristianidad y de Italia”. Son frecuentes los juicios penetrantes sobre las condiciones de Italia, como la siguiente página en la que refiere un coloquio. “El rey ha referido a un hombre que no dice mentiras: “El emperador me ha invitado muchas veces a dividir con él Italia; yo no he querido nunca consentir, pero el Papa esta vez me obliga a hacerlo”. “Por lo tanto, Vuestras Señorías (los Diez, a los que Maquiavelo escribe), en esta guerra entre el papa y el rey corren dos peligros: uno, si el que os será amigo perdiere; el otro, si Francia y el emperador se unieren en detrimento vuestro... Y aquellos italianos que están aquí, y que tienen mucho que perder, creen que para evitar estos peligros hay que hacer lo posible para que el Papa alcance un acuerdo con el rey; si esto no se lograre, habría que recordar al rey que para frenar al Papa no hay necesidad de tantos emperadores ni de hacer tanto ruido, porque los otros que en el pasado le han hecho guerra, o lo han engañado, como hizo Felipe el Hermoso, o lo han hecho encerrar en Castel S. Angelo por sus feudatarios, los cuales no han sido aplastados a tal punto que no se pueda encontrar manera de volver a ponerlos en pie. Durante el paseo que ayer en la mañana hice con Ruberte, hablé sólo de esto... y agregué que declarando guerra (los franceses) abiertamente contra el Papa, no podrían vencer sin peligro, porque si la hicieren solos, no ignoran lo que ello implicaría (Maquiavelo insinúa una posible alianza del emperador y del rey de España con el Papa); si la hicieren acompañados, deberán compartir Italia con un compañero, contra el cual deberán

después entablar una guerra mucho más peligrosa de la que habrán hecho con el Papa”.

Pocos meses después de esta misión, Maquiavelo escribió el *Retrato de las cosas de Francia*, un breve ensayo sobre las condiciones del rey, de los nobles, del pueblo y del clero, sobre las condiciones de las fronteras y la relación de fuerza con las otras naciones y con Italia, a la que los franceses no temen porque carece de príncipes guerreros y porque no está unida, como en tiempos de Roma. Abunda, además, de informaciones administrativas, fiscales y militares, y de observaciones psicológicas; y todo con su habitual tono perentorio: “Los franceses son por naturaleza más altaneros que fuertes o diestros; si al primer ataque se logra resistir su fiereza, se vuelven tan humildes y pierden de tal manera el ánimo, que se vuelven cobardes como hembras”. “La naturaleza de los franceses es ávida de lo ajeno, que después derrochan junto con lo propio. El francés robaría hasta el aliento para comérselo y compartirlo con aquel a quien lo ha robado; natural contrario al español, que aquello que te roba, no se vuelve a ver jamás”.

En el *De natura Gallorum*, el mismo lenguaje sentencioso: “Son más tacaños que prudentes. Son más ávidos de dinero que de sangre. Son generosos solamente en las audiencias. Cuando no te pueden hacer el bien, te lo prometen; cuando te lo pueden hacer, lo hacen con dificultad o nunca. Son humildísimos en la mala fortuna, en la buena insolentes”. Son aforismos decantados, sin la menor vibración personal.

Volvió por última vez a Francia en 1511 con el encargo de persuadir a cuantos pudiera, cardenales, ministros y rey, de no convocar en Pisa el concilio que, en represalia de la Liga Santa, debería haber depuesto a Julio II; un concilio que atraería —como aconteció— los rayos del iracundo pontífice sobre Florencia. El concilio se celebró lo mismo, y esta vez Maquiavelo debió tratar de convencer a los conciliares de volver a casa.

En 1512, el cardenal Giovanni de Medicis, representante de la familia después de la muerte de Piero, logró del pontífice hacerse conceder los ejércitos de la Liga Santa para castigar la francofilia de la República de Florencia y la hospitalidad otorgada en Pisa al concilio cismático. Defendida por el honesto e inepto

confaloniero Pier Soderini y por las flamantes e inexpertas milicias de ordenanza, constituidas por Maquiavelo, Florencia, después de una mediocre resistencia, se entrega al cardenal Giovanni, que regresa después de 18 años de destierro protegido por tropas españolas, como sucesor de Piero. A pesar de su profesión de obediencia al nuevo señor, Maquiavelo es destituido, deportado y sometido a tortura; cuando Giovanni, en 1513, se convierte en el papa León X, es puesto en libertad y puede retirarse a administrar la poca tierra que posee.

El 9 de abril de 1513, un mes después de su liberación, escribía al amigo Francesco Vettori, ahora embajador ante el papa: "Puesto que mi destino ha querido que yo, no sabiendo hablar de seda ni de lana, ni de ganancias ni de pérdidas, me limite a razonar sobre el Estado, no me queda más que callar o hablar de ello".

Y Maquiavelo, que agrega a su firma un melancólico "quondam segretario", va hablar sobre el Estado por los catorce años restantes de su vida.

BIBLIOGRAFIA

Para las obras de Maquiavelo, he seguido:

N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere storiche e letterarie*, a cura di G. Mazzoni e M. Casella, Firenze, 1929.

Las traducciones al castellano pertenecen al autor del artículo. Además, de las obras ya clásicas sobre el pensamiento de N. M., de Villari, De Sanctis y Croce, he consultado:

G. SASSO, *N. Machiavelli, storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958.

F. ERCOLE, *La politica di N. Machiavelli*, Roma, 1926.

F. CHABOD, *Del Principe di N. Machiavelli*, Milano, 1926.

Un interés particular ofrecen algunos excelentes comentarios; he tenido presente el de F. CHABOD (Torino, 1927), de V. ARANGIO-RUIZ (Milano, 1956), L. RUSSO (Firenze, 1938).

MAQUIAVELO Y LOS SOFISTAS*

El presente trabajo une dos épocas distantes de acción y pensamiento político en las que, a pesar de ello, se da una manera similar de considerar los hechos y los hombres. El aspecto en que han sido tomados es muy limitado, el de su actitud frente a la justicia o, más precisamente, su justificación de la injusticia.

Lo que puede unir a los sofistas y Nicolás Maquiavelo es algo que se podría llamar cinismo político. Cínico viene del griego *kyon* que significa perro, de ahí *kynismos* que ha venido a significar desvergüenza en defender o practicar acciones vituperables. Cínicos son los que justifican sus propios actos haciendo caso omiso de normas objetivas de vida que pudieran afectarlos. Un cinismo político, por tanto es la actitud que sitúa a la actividad política y sus fines por encima de cualquier consideración moral, o desestimándolas o concibiendo a la moral como lo que conviene a la fuerza, a la imposición y por el hecho de ser tal imposición. Es decir, transforma a la moral de norma o guía de la acción en norma derivada de la acción, norma destinada a justificar la acción. Esta actitud sitúa también al Estado, o mejor, *al poder* por encima de una finalidad ética convirtiéndolo en fin para el cual todos los medios son lícitos. La actitud que comentamos se da tanto en Maquiavelo como en los sofistas. Se dio en los sofistas la sujeción de la moral a la fuerza, principalmente y en Maquiavelo la sujeción al interés del poder, pero la actitud básica es la misma.

Los sofistas llegaron a Atenas por motivos diversos, o como embajadores de su ciudad como es el caso de Gorgias de Leontini, o atraídos por ser la ciudad el centro espiritual de la época. En todo caso, al menos en el caso de los maestros, se trataba de respetables extranjeros, los que provenientes de regímenes no democráticos, no formados tampoco en la democracia, no tenían ningún tipo de afección por ella. Por esto y por su condición foránea no participan directamente en la vida política atenien-

*Este artículo se basa en una conferencia que con el título "los contradictores de Platón, precursores de Maquiavelo", fue dictada por el autor en la Universidad Austral de Chile, Valdivia, en octubre de 1969.

se. El problema se presenta con sus discípulos, aquellos jóvenes atenienses, coetáneos de Platón los que, contrariamente a éste, no siguen a Sócrates sino a estos maestros extranjeros poseedores de ciertas prácticas de gran utilidad para el éxito personal en una organización política como la de Atenas y que, por una suma de dinero, estaban dispuestos a entregarlas con muy buenos resultados.

Los sofistas, entonces, entregan ciertas doctrinas engendradas en su experiencia política y ciertas como prácticas, como la retórica la que se define como productora de "persuasión sobre lo justo y lo injusto", en la que lo que importa es convencer a auditorios masivos sin importar sobre qué se convence; doctrinas y prácticas que niegan la existencia de cualquier noción objetiva de verdad, bien o justicia las que aplicadas en Atenas conducirían a su democracia hacia el abismo de la demagogia que corroe y la tiranía que oprime y daña. Es necesario, sin embargo, hacer una distinción dentro de los sofistas, distinción que hace el mismo Platón cuando presenta a las dos generaciones de sofistas, la de los antiguos maestros, como Gorgias o Protágoras y las de sus discípulos u otros sofistas más jóvenes como es el caso de los reproches que le hacen a Gorgias sus seguidores Polos y Calicles por sus concesiones a la ética imperante al no atreverse a declarar que el orador puede desconocer lo que sea lo justo y lo injusto e incluso así enseñarlo.

La democracia ateniense, democracia *inter pares*, en la que los *pares* eran pocos, había pasado ya sus momentos mejores, habían pasado los días de Pericles que fueron los días de Sócrates, advirtiéndose síntomas de peligrosa decadencia. La tiranía, antítesis del espíritu ateniense en el siglo v hacía asomos de cuidado como el de la Tiranía de los Treinta, impuesta por los vencedores espartanos, junto a esto los sofistas tenían gran éxito con sus ideas despóticas. Esta democracia se había regido por una norma, por un principio moral: "haz el bien a tu amigo y el mal a tu enemigo" y así lo preconizaban los poetas moralistas Píndaro y Esquilo. Píndaro canta: "ame yo a mi amigo; contra el enemigo me lanzaré insidiosamente a manera de lobo", (Pind., Píticas, II, 83 y ss.) y Esquilo afirma en las coéforas que "es piadoso el corresponder con males al enemigo" (Esq. Coef., 123). Platón es el primero que se opone a esta ética tradicional

afirmando vigorosamente que no se debe hacer el mal a nadie y en ningún caso. (Pl., Rep., I, 335e).

La defensa de la injusticia como principio primero de la acción política la encontramos en la exposición de Trasímaco en el libro I de *La República* quien enfáticamente proclama “sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c). Distingue Trasímaco tres tipos de gobierno en las ciudades, que son los tres considerados tradicionalmente: tiranía, democracia y aristocracia. El que gobierna en cualquiera de estos tipos de organización política es siempre aquel que es más fuerte en ellas. Este establece las leyes de la ciudad y constituye lo que es justo dentro de sus límites (338e) y eso justo es lo que al que gobierna conviene, por lo que, por distinta que sea la estructura que se den las ciudades, lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene al gobierno constituido, i. e., al más fuerte. Ahora bien, el gobernante, en cuanto gobernante, no se equivoca por lo que jamás una ley o decisión le será desfavorable.

Lo expuesto evidencia claros principios de cinismo político, pero éstos no se ven, hasta el momento, necesariamente relacionados con la tiranía y el mismo postulado podría darse en una democracia o una aristocracia. Mas el mismo Trasímaco establece luego la alianza. La justicia es “conveniencia para el gobernante y poderoso —dice— y daño propio del obediente y sometido” (343e), lo que hace al gobernante feliz, no así a los súbditos, e incluso esta felicidad es máxima en la realización de la máxima injusticia. La injusticia extrema es la tiranía la que según Trasímaco “arrebata lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes sino en masa” (344a). Si cualquier particular griego hubiera sido sorprendido en alguno de estos actos, habría sido castigado, sin embargo, el tirano no puede serlo “y es llamado por ello feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia” (344c). Y concluye cínicamente: “porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla sino a sufrirla”. (Ibid.). Esta violenta posición de Trasímaco de sostener valóricamente la injusticia, de mostrar su ventaja, de considerarla fuente de poder y felicidad así también como considerar que sus detrac-

tores sólo lo hacen por temor, este immoralismo militante, lo volvemos a encontrar en un nivel teórico superior en el diálogo *Gorgias*. En él, Polos defiende las ventajas de la injusticia y de la impunidad del acto injusto y Calicles fundamenta el derecho del más fuerte.

Polos acomete el tema de la tiranía presentándola como fuente del mayor poder y felicidad. El tirano es el más poderoso pues tiene la posibilidad de disponer absolutamente de la vida y los bienes de los demás, lo que constituye también la mayor felicidad. Infeliz, por el contrario, es aquel que es víctima de una injusticia o el que recibe castigo por una cometida. De ahí su respuesta a Sócrates, sostenedor de la tesis contraria: "si un hombre es apresado en el momento en que trata de arrebatar injustamente el poder absoluto de la ciudad y una vez detenido y torturado, se le mutila, se le queman los ojos y después de haber sufrido él mismo otros muchos ultrajes de todas clases y de haber visto sufrirlos a sus hijos y a su mujer, es finalmente crucificado o untado en pez y quemado, este hombre será así más feliz que si se libra de estos suplicios, se establece como tirano y gobierna durante toda su vida haciendo lo que quiere, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y los extranjeros? (Pl., *Gorg.* 473 b-c). Pero se trata de una argumentación retórica que elude el plano ético en el que pretende moverse Sócrates. Para la sofística, entonces, aquí representada en la persona de Polos indiscutiblemente es peor padecer una injusticia que cometerla. El mayor bien es precisamente cometerla y no recibir castigo por ella ya que da poder y felicidad, situación que se da en mayor medida en el tirano. Luego está el cometer injusticia y padece castigo y, por último el que recibe injusticias.

Calicles retoma este tratamiento y fundamenta en la distinción, común entre los sofistas, entre ley (*nómos*) y naturaleza (*fysis*). (Cfr.: *Rep.* 358e; *Protag.* 322d y 337c; *Critón*, 50; *Leyes*, 626a). Para Calicles las cosas pueden considerarse desde dos puntos de vista: el punto de vista de la ley y el punto de vista de la naturaleza. "En la mayor parte de los casos —afirma— son contrarias entre sí la ley y la naturaleza" (*Gor.* 483a) y así, por naturaleza es más feo todo aquello que significa una desventaja, como es el caso de sufrir una injusticia, pero de

acuerdo a la ley lo más feo es cometerla. Esta flagrante contradicción es aparentemente inexplicable, porque sufrir una injusticia es indigno de un ser humano, es propio de un esclavo y un esclavo es un ente de naturaleza tal para Calicles que “más le vale morir que seguir viviendo” (483b) ya que “aunque reciba un daño y sea ultrajado no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese” (ibid.), por lo que en este mundo de la fuerza es un ser sin defensa ni destino. La contradicción entre *fysis* y *nómos* se explica sólo por que la mayoría, constituida por hombres débiles y la multitud son los que establecen las leyes, las que son dictadas en su propio beneficio. El enunciado anterior ya había sido formulado por Transímaco y queda ahora justificado a través de la ley. Pero la ley no es hecha según los principios de la naturaleza, según ese orden natural que rige toda la actividad de lo que nos rodea, sino según los intereses impuestos por la mayoría y los débiles. Esto es lo que explica que la naturaleza y la ley sean contradictorias. Los más, para mantener este estado de cosas “disponen las alabanzas y determinan los vituperios” (ibid.), es decir establecen la escala de valores de esa sociedad, señalando lo laudable y lo condenable para con esto atemorizar a los más fuertes e impedirles el pretender tener más que la mayoría. Pero, para Calicles, la naturaleza misma muestra que lo justo es lo contrario, lo justo es que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es (483d) y así lo demuestra en todas partes, tanto entre los animales como entre las diversas razas humanas. Y nos encontramos otra vez con que en la realidad cotidiana hay un orden interno, orden que no es determinado por la ley ni las mayorías y ese orden debe ser justificado, teorizado y así lo hacen Polos y Calicles quienes se muestran claramente en la línea de lo que aquí se ha llamado un cinismo político, han dado definiciones de lo justo, pero definiciones tales que sirvan de base a la acción tiránica que es lo que se quiere justificar.

Las tesis sofísticas no constituyen propiamente una teoría política, sino un violento esbozo de un régimen en el que reina la injusticia y ellos, como aliados de ese sistema, intentan darle una base teórica, ideas y pseudoprincipios que lo justifiquen y, aún más, lo coloquen como lo único auténtico según la naturaleza de

las cosas. Esta actitud la encontramos también en Maquiavelo el que valida sus consejos en una concepción del hombre que él asegura ser real, es decir, no apunta como Platón a lo que el hombre *debe ser* y a construir una República en la que las cosas y los hombres sean regidos por principios que estén por encima de las virtudes y defectos humanos, sino a justificar y explicar lo que *es*, los tiranos, los gobernantes, los hechos políticos son así y eso debe tener una base teórica. Son las consecuencias del prestigio de la razón, lo que no puede hacerse según razón debe al menos respaldarse con ella.

El pensamiento político de Maquiavelo responde a una concepción de la historia y a una concepción del hombre. Bajo el aparente suceder caótico de los acontecimientos, discontinuo y caprichoso cree percibir un orden profundo y relaciones causales permanentes. La historia tiene su lógica y se cumplen en ella principios tan rigurosos y necesarios como los que imperan en los dominios de la realidad natural. El pensamiento cristiano medieval también creía en un orden histórico, el hombre debía recorrer ciertos pasos previamente determinados: creación, pecado, redención y juicio final. En la Edad Media, ese orden responde a una concepción teológica, es el cumplimiento del plan de Dios. En Maquiavelo, hombre plenamente renacentista, el centro se traslada de Dios al hombre y está en él la clave de los acontecimientos porque las leyes rectoras del correr de la historia “no son más que manifestación de los principios invariables que informan el modo de ser del hombre” (L. Arocena, Introd. a *El Príncipe*. Univ. P. Rico). Así la historia pierde su carácter lineal para adquirir uno en cierto modo circular, carácter que le permite a Maquiavelo abstraer un conjunto de reglas y normas aplicables siempre, en todos los reinos, por todos los príncipes. “Me parece —escribe— que todos los tiempos vuelven y nosotros somos siempre los mismos” (*Discorsi*). Piensa, incluso, que si al mundo volviesen los mismos hombres debido a que se repiten los acontecimientos “no pasarían nunca cien años sin que nos volviésemos a encontrar juntos haciendo las mismas cosas que ahora” (*ibid.*). Es decir, los hombres cambian, pero la naturaleza humana permanece siempre idéntica, las mismas pasiones producirán los mismos efectos. No dedicó, es cierto, una obra especial al hombre, pero en

El Príncipe encontramos varios juicios por demás decidores. Por ejemplo, en el capítulo xvii dice a propósito de la antigua cuestión de si el gobernante debe ser temido o amado, que “siendo difícil que estén juntos —temor y amor— mucho más seguro es ser temido que amado... porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros y codiciosos de ganancias: mientras les favorecen son completamente tuyos y te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos... cuando la necesidad está lejos, pero si se acerca se te vuelven”. Y agrega: “los hombres temen menos ofender a quien se hace amar que al que inspira temor porque la amistad es sólo un lazo moral, lazo que por ser los hombres malos rompen en muchas ocasiones, dando preferencia a sus intereses”. “Sobre todo absténgase de quedarse con sus bienes, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”. Evidentemente hay aquí una concepción pesimista de la naturaleza humana y esta concepción le obsesiona. En una carta de 1512 concluye “duele más a los hombres la pérdida del poder que la muerte de un padre o de un hermano; y es que la muerte se olvida a menudo y lo que se poseyó, jamás” (cit. por Arocena, *ibid.*).

Este es el estado real y verdadero de las cosas humanas sin mistificaciones. La historia vuelve, los acontecimientos se repiten, las situaciones se vuelven a presentar y esto ocurre porque el hombre, sujeto agente de la historia, es siempre el mismo.

Dado que el transcurrir histórico es así para Maquiavelo teoriza sobre él tal como es y aquí su unión con los sofistas. Teorizar una situación dada, justificar con una concepción del hombre y la historia lo injustificable, el mal, el crimen, el despojo, la injusticia. Esto le permite presentar al Estado como fin supremo y la conservación del poder como la suprema actividad del gobernante, de ahí su consejo “cuanto haga un príncipe por conservar el poder y la integridad de sus estados, se considerará honroso y lo alabarán todos...” (*El Príncipe*, Cap. xix). Esta afirmación se funda en que él, contrariamente a lo hecho por muchos pensadores a lo largo de la historia, prefiere las cosas tal como son, “la verdad efectiva de las cosas” y no imaginar “repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad”

(Cap. xv), porque es inmensa la distancia que separa lo que se debería vivir y lo que se vive. Ideal sería lograr tener un príncipe lleno de virtudes, pero el modo de ser de los hombres no lo permite, lo que hará que el príncipe no busque la perfección en sí sino que solamente busque evitar los vicios que lo perjudican en cuanto gobernante: “el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le privarían del poder y aun prescindir, mientras le sea posible, de los que acarrear tales consecuencias” (ibid.). Sin embargo, no debe importarle la crítica por estos vicios por que ellos le permiten conservar el poder.

Así dedica un célebre capítulo, el xviii, a “como deben guardar los príncipes la fe prometida”. la palabra empeñada, débil fundamento de pactos y alianzas y de la precaria estabilidad política de la época. Es laudable para un príncipe guardar la palabra prometida y así “vivir con integridad y no con astucia”. Si todos los hombres fueran buenos esto sería posible, pero como sabemos no lo son y prima el interés del Estado lo que le permite aconsejar sin tapujos que “no debe un príncipe ser fiel a su promesa cuando esta fidelidad le perjudica y han desaparecido las causas que le hicieron prometerla”. Siendo estos los principios, el gobernante puede engañar a su amaño, puede prometer para engañar, para postergar y no cumplir porque así lo necesita el Estado. El bien del Estado, entendido de esta manera, permite muchas cosas más como asesinar, ofender, despojar, pero con una salvedad, que la ofensa sea grande: “téngase muy en cuenta —dice— que a los hombres se les debe ganar o anularlos porque de las pequeñas ofensas se vengan, pero de las grandes no pueden; por ello el agravio que se les haga debe ser de los que no permitan temer venganza”. Permite, incluso, devastar otros estados para evitar ulteriores dificultades ya que, según el florentino “no hay medio de posesión más seguro que la ruina” (Cap. v).

Los actos mostrados, como corresponde a la línea que se sigue, deben tener justificación, y la tienen, curiosamente, en el mismo principio que fundamentaba hechos similares para Tra-símaco y Calicles, el derecho del más fuerte. El poderoso debe tener más que el débil y el débil debe obedecer. Nos encontramos con dos de estas afirmaciones en *El Príncipe*. La pri-

mera sostiene “no hay ciertamente ambición más natural que la de adquirir y cuando la satisfacen los hombres que tienen poder para ello son más dignos de elogio que de censura” (Cap. III). Y la otra: “entre los armados y desarmados no hay proporción alguna, y la razón rechaza que los armados obedezcan de grado a los desarmados” (Cap. XIV).

Establecido el derecho del más fuerte, se puede comprender en qué consiste la política y se ve que es la permanente lucha entre el pueblo y los poderosos, en la que los poderosos tratan de oprimir al pueblo y éste trata de evitar ser oprimido.

Al cabo de este corto buscar, tenemos que en la base de ambos pensamientos tiránicos se encuentra el mismo temple anímico. Tanto para Transímaco o Calicles como para Maquiavelo, la igualdad de los derechos de los hombres no tiene sentido, hay una imposibilidad de que cualquier equilibrio subsista cuando hay desigualdad de poder y en el momento en que el que gobierna lo desea desaparecen los derechos. Tanto el uno como los otros dan a esto una justificación moral y lo transforman en lo éticamente lógico y estimable, los sofistas en forma retórica, Maquiavelo por el camino de la fría y acabada concepción teórica que no deja resquicio, salvo un vago aprovechamiento de la fortuna, de la oportunidad, fortuna a la que, por lo demás, la astucia puede torcer la mano.

NOTAS SOBRE MACCHIAVELLI, SOBRE LA POLÍTICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO

EL MODERNO PRÍNCIPE

Breve nota sobre la política de Macchiavelli. El carácter fundamental de *El Príncipe* es aquel de no ser un tratado sistemático sino que un libro “viviente”, en el cual la ideología política y la ciencia política se funden en la forma dramática del “mito”. Las formas en que se configuraba la ciencia política hasta la época de Macchiavelli, entre la utopía y el tratado escolástico, imprimieron a su concepción la forma fantástica y artística, para la cual el elemento doctrinario y racional se personaliza en un *condottiero* que representa plástica y “antropomórficamente” el símbolo de la “voluntad colectiva”. El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva, para un determinado fin político, es representado no a través de disquisiciones y clasificaciones pedantes de principios y criterios de un método de acción, sino como cualidad, rasgos característicos, deberes, necesidad de una persona concreta, aquello que hace obrar la fantasía artística de quien se quiere convencer y da una más concreta forma a las pasiones políticas.

Sería necesario buscar en los escritores políticos que preceden a Macchiavelli, escritos configurados como *El Príncipe*. La última parte de *El Príncipe* está ligada a este carácter “mítico” del libro: después de haber representado a este *condottiero* ideal, Macchiavelli, en un pasaje de gran eficacia artística, invoca, al *condottiero* real que lo personalice históricamente. Esta invocación apasionada se refleja sobre todo el libro, confiriéndole así su carácter dramático. En los Prolegómenos de L. Russo, Macchiavelli es llamado el artista de la política, además, una vez se menciona también la expresión “mito”, mas no precisamente en el sentido indicado más arriba.

El Príncipe de Macchiavelli podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, es decir, de una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como raciocinio doctrinario, sino que como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar en él y organizar la voluntad colectiva. El carácter utópi-

co de *El Príncipe* está en el hecho que dicho príncipe no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con carácter de inmediatez objetiva, sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe del *condottiero* ideal; sin embargo, los elementos pasionales, míticos, contenidos en todo el pequeño volumen, con impulso dramático de gran efecto, se resumen y llegan a tornarse vivos en la conclusión, en la invocación de un príncipe “realmente existente”. En todo el librito Macchiavelli trata cómo debe ser un príncipe para conducir un pueblo a la formación de un nuevo Estado, y el tratado es dirigido con rigor lógico, con desapego científico; en las conclusiones Macchiavelli mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con un pueblo “genéricamente” entendido, sino con el pueblo que el propio Macchiavelli ha convencido con sus páginas precedentes, del cual llega a ser y se siente conciencia y expresión, se siente mismidad. Parece que todo el trabajo “lógico” no sea otra cosa que una autorreflexión del pueblo, un razonamiento interno que se hace la conciencia popular y que tiene su conclusión en un inmediato grito apasionado. La pasión, de razonamiento sobre sí misma, llega a ser nuevamente “afecto”, fiebre, fanatismo de acción. He ahí porqué el epílogo de *El Príncipe* no es algo extrínseco, “pegado” desde afuera, retórico, sino que debe ser explicado como elemento necesario de la obra, más bien como aquel elemento que refleja su verdadera luz sobre toda la obra y la hace a ella un “manifiesto político”.

Se puede estudiar como Sorel, de la concepción de la ideología-mito no haya llegado a la comprensión del partido político sino que se haya detenido en la concepción del sindicato profesional. Es verdad que para Sorel, el “mito” no encontraba su expresión mayor en el sindicato como organización de una voluntad colectiva, sino que en la acción práctica del sindicato y de una voluntad colectiva ya operante, acción práctica cuya realización máxima habría debido ser la huelga general, es decir, una “actividad pasiva” por así decirlo, de carácter negativo y preliminar (el carácter positivo es dado solamente por el acuerdo logrado por la voluntad asociada), de una actividad que no prevé una fase propia “activa y constructiva”.

En Sorel pues, se combatían dos necesidades: aquella del mito

y aquella de la crítica del mito, en cuanto “todo plano preestablecido es utópico y reaccionario”. La solución era abandonada al impulso de lo irracional, de lo “arbitrario” (en el sentido bergsonian de “impulso vital”), o sea, de la “espontaneidad”.

Sería importante señalar aquí una contradicción implícita en el modo en que Croce pone su problema de historia y antihistoria en relación con otras fases de su propio pensamiento: su aversión a los “partidos políticos” y su modo de poner la cuestión de la “previsibilidad” de los hechos sociales (*Conversaciones críticas. Reseña del libro de Ludovico Li-mentani, La Previsión de los Hechos Sociales, Turín, Bocca, 1907*). Si los hechos sociales son imprevisibles, y el mismo concepto de previsión es una mera expresión, lo irracional no puede no dominar y toda organización de hombres es antihistórica, es un “prejuicio”; no quedando otra cosa que resolver cada vez, y con criterios inmediatos, los singulares problemas prácticos puestos por el desenvolvimiento histórico, siendo el oportunismo la única línea política posible. (B. Croce. *El Partido como juicio y como prejuicio*. En la revista *Cultura y Vida Moral*).

¿Puede, sin embargo, un mito ser “no constructivo”, puede imaginarse, en el orden de intuiciones de Sorel, que sea productivo efectivamente un instrumento que deja la voluntad colectiva en la fase primitiva y elemental de su mera formación, por distinción (por “escisión”), ya sea con violencia, es decir, destruyendo las relaciones morales y jurídicas existentes? Sin embargo, esta voluntad colectiva, formada así elementalmente no cesará con rapidez de existir esparciéndose en una infinidad de voluntades singulares que para la fase positiva siguen direcciones diversas y contrastantes. Fuera de esto está la cuestión de que no puede existir destrucción, negación, sin una implícita construcción, afirmación, y no en el sentido “metafísico”, sino que prácticamente, es decir, políticamente, como programa de partido. En este caso se ve que supónese detrás de la espontaneidad un puro mecanicismo, detrás de la libertad (voluntad impulso vital) un máximo de determinismo, detrás del idealismo un materialismo absoluto.

El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser solamente un organismo; un complejo elemento de la sociedad en el cual ya haya comenzado a concretarse, una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo está

ya dado en el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la cual se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a llegar a ser universales y totales.

En el mundo moderno sólo una acción histórico-política inmediata e inminente, caracterizada por la necesidad de un procedimiento rápido y fulminante, puede encarnarse en un individuo concreto; la rapidez no puede tornarse necesaria sino que ante un gran peligro inminente, gran peligro, que crea pues en forma fulminante el encenderse de las pasiones y del fanatismo, aniquilando el sentido crítico y la corrosividad irónica que pueden destruir el carácter "carismático" del *condottiero* (es decir, lo que ha ocurrido con la aventura de Boulanger).

Pero una acción inmediata de tal género, por su misma naturaleza, no puede ser de vasto respiro y de carácter orgánico: será casi siempre del tipo restauración y reorganización y no del tipo propio de las fundaciones de nuevos Estados y nuevas estructuras nacionales y sociales (como era el caso de *El Príncipe*, de Macchiavelli, en el cual el aspecto de restauración era sólo un elemento retórico, es decir, ligado al concepto literario de la Italia descendiente de Roma y que debía restaurar el orden y la potencia de Roma), de tipo "defensivo" y no creativo original, es decir, en las cuales se supone que una voluntad colectiva ya existente se haya desmembrada, dispersa y tenga súbitamente un colapso peligroso y amenazante, aunque no decisivo y catastrófico, y sea necesario reencontrarla y robustecerla y no que una voluntad colectiva haya de crearla ex novo, originalmente, imprimiéndoles dirección hacia metas concretas y racionales, pero de una concreción y racionalidad todavía no verificada y criticada por una experiencia histórica efectiva y conocida universalmente.

Además del modelo ejemplar de las grandes monarquías absolutas de Francia y España, Macchiavelli fue motivado, en su concepción política de la *necessità* de un Estado unitario italiano, por el recuerdo del pasado de Roma. Sin embargo, es necesario señalar que no por esto Macchiavelli ha de confundirse con la tradición literario-retórica. Entre tanto, porque este elemento no es exclusivo y ni siquiera dominante, y la necesidad de un gran Estado nacional no es deducida de ello, y porque el mismo llamado a Roma es menos abstracto de cuanto aparece, se coloca puntualmente en el clima del Humanismo y del Renacimiento. En el Libro VII del Arte de la Guerra se lee: "Esta provincia, Italia, parece

nacida para resucitar las cosas muertas, como se ha visto en la poesía, en la pintura y en la escultura". ¿Por qué pues no reencontrar la virtud militar?", etc. Sería necesario agrupar otras referencias del género para establecer el exacto carácter.

El carácter "abstracto" de la concepción soreliana del "mito" se manifiesta en su adversión (que toma la forma pasional de una repugnación ética) por los jacobinos, que fueron ciertamente una "encarnación categórica" de *El Príncipe*, de Macchiavelli. El moderno príncipe debe tener una parte dedicada al jacobinismo (en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente), como ejemplificación de cómo se haya formado en concreto y haya obrado una voluntad colectiva que, al menos, en algunos aspectos, fue creación ex novo, original. Y es necesario que sea definida la voluntad colectiva y la voluntad política en general, en sentido moderno; la voluntad como conciencia operativa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama histórico.

Una de las primeras partes debería pues estar dedicada a la "voluntad colectiva", poniendo así la cuestión: ¿cuándo se puede decir que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?". Además un análisis histórico (económico) de la estructura social del país dado y una representación "dramática" de las tentativas hechas a través de los siglos para suscitar esta voluntad y las razones de los sucesivos fracasos. ¿Por qué en Italia no hubo monarquía absoluta en tiempos de Macchiavelli? Es necesario remontarse hasta el Imperio romano (cuestiones de la lengua, de los intelectuales, etc.), comprender la función de las comunas medievales, el significado del catolicismo, etc.: es necesario, en suma, hacer un bosquejo de toda la historia italiana, sintético, pero exacto.

La razón de los sucesivos fracasos de las tentativas de crear una voluntad colectiva nacional-popular, deben buscarse en la existencia de determinados grupos sociales que se forman de la disolución de la burguesía comunal, en el particular carácter de otros grupos que reflejan la función internacional de Italia como sede de la iglesia y depositaria del Santo Imperio Roma-

no, etc. Esta función y la posición consiguiente determina una situación interna que se puede llamar "económico-corporativa", es decir, políticamente, la peor de las formas de sociedad feudal, la forma menos progresiva y más estagnante: faltó siempre, y no podía constituirse, una fuerza jacobina eficiente, la fuerza pues que en las otras naciones ha suscitado y organizado la voluntad colectiva nacional-popular y ha fundado los Estados modernos. ¿Existen, finalmente, las condiciones para esta voluntad, es decir, cuál es la relación actual entre estas condiciones y las fuerzas opuestas? Tradicionalmente las fuerzas opuestas han sido la aristocracia terrateniente y más generalmente la propiedad de la tierra en su complejo, con su rasgo característico italiano que es una especial "burguesía rural", herencia de parasitismo dejada a los tiempos modernos por la ruina, como clase, de la burguesía comunal (las cien ciudades, las ciudades del silencio). Las condiciones positivas hay que buscarlas en la existencia de grupos sociales urbanos, convenientemente desarrollados en el campo de la producción industrial y que han logrado un determinado nivel de cultura histórico-política.

Toda formación de voluntad colectiva nacional-popular es imposible si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen simultáneamente en la vida política.

Esto entendía Macchiavelli a través de la reforma del ejército, esto hicieron los jacobinos en la Revolución Francesa, en este sentido debe encontrarse un jacobinismo precoz en Macchiavelli, el germen (más o menos fecundo) de su concepción de la revolución nacional. Toda la historia, desde 1815 en adelante, muestra el esfuerzo de las clases tradicionales para impedir la formación de una voluntad colectiva de esta naturaleza, para mantener el poder "económico-corporativo" en un sistema internacional de equilibrio pasivo.

Una parte importante del moderno príncipe deberá estar dedicada al problema de una reforma intelectual y moral, es decir al problema religioso o de una concepción del mundo. También en este campo encontramos en la tradición ausencia de jacobinismo y miedo del jacobinismo (la última expresión filosófica de tal miedo es la actitud malthusiana de Benedetto Croce con respecto a la religión). El moderno príncipe debe y no puede no ser el pregonero y el organizador de una reforma

intelectual y moral, lo que significa pues crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad coectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilidad moderna.

Estos dos puntos fundamentales: formación de una voluntad colectiva nacional-popular, de la cual el moderno príncipe es al mismo tiempo organizador y expresión activa u operante, y reforma intelectual y moral, deberán constituir la estructura del trabajo. Los puntos concretos del programa deben ser incorporados en la primera parte, es decir, deberán “dramáticamente”, resultar del discurso, no ser una fría y pedantesca exposición de raciocinios.

¿Puede lograrse reforma cultural y por consiguiente elevación civil de los estratos más bajos de la sociedad sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Por esto una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica; más bien, es el programa de reforma económica el modo concreto con que se presenta toda reforma intelectual y moral. El moderno príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales por cuanto su desarrollo significa pues que todo acto llega a ser concebido como útil o dañoso, como virtuoso o pérfido, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al moderno príncipe mismo y sirva para incrementar o contrastar su poder. El príncipe toma el lugar, en la conciencia, de la divinidad o del imperativo categórico, llega a ser la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones de hábitos y costumbres.

IMAGENES DE FLORENCIA

*Esta ciudad que del demonio es sede¹
sin cuidado, olvidada de su Dueño,
donde la envidia por sus calles hiede,
por su maldita flor (*), hasta en el sueño,
arde el Pastor, como por sangre el lobo,
arde la ruda grey, lobo pequeño;
ya el Evangelio aquí y el santo modo
del meditar antiguo lo ha extraviado:
controversia y 'cuestión' se vuelve todo.
De este 'saber' el Papa está prendado,
Y el nido, Nazaret, de la Paloma,
¿lo guarda quién, lo tiene a su cuidado?
Mas, ¡ay! del Vaticano y ¡Ay! de Roma
usinas del martirio, y cementerio
del Cuerpo que por Cristo nombre toma:
¡Pronto libre serán del adulterio!*

DANTE:

(*Par. cant. IX, 127*).

Maquiavelo

BELFAGOR ARCHIDIABLO (FABULA).

SE LEE en las antiguas memorias de la vida florentina, como ya se supo por la narración oral de un hombre piadosísimo —cuya vida fue celebrada por todos los que vivieron en ese tiempo— quien, abstraído en sus oraciones, contempló en visiones cómo todos o la mayor parte de aquellos miserables que morían en la desgracia de Dios e iban a parar al infierno, se lamentaban de haber sido conducidos a tanta desdicha por el solo hecho de haberse casado. De lo cual, ciertamente, Minos y Radamanto, junto con todos los otros jueces infernales estaban maravillados. Y no pudiendo creer que fuesen verdaderas estas acusaciones que aquéllos hacían contra el sexo femenino, y como día a día crecían las protestas, dieron cuenta de todo a

Plutón, quien decidió iniciar con los otros príncipes infernales un maduro examen a fin de tomar después el partido que fuese considerado mejor para descubrir la falacia y conocer plenamente la verdad. Llamólos, pues, a consejo y Plutón habló en los siguientes términos:

Aun cuando, amados míos, por disposición celeste y suerte fatal del todo irrevocable poseo este reino, y que por este motivo no puedo ser obligado por ningún juicio celeste o mundano, sin embargo, ya que es mayor la prudencia de aquellos que pueden más (libremente) someterse a las leyes y estimar el juicio ajeno, por esto, he decidido aconsejarme de vosotros acerca de cómo debo manejarme en un caso como el presente, el cual podría acarrear desprestigio a nuestro imperio. Pues, diciendo todas las almas que por culpa de sus mujeres han venido a parar a este reino, y considerado imposible tal cosa, si hacemos justicia en base a tales afirmaciones, corremos el riesgo de ser acusados de crueldad, y si no lo hacemos en base a ellas, como faltos de severidad y poco amigos de la justicia. Y, como uno es pecado propio de hombres ligeros y el otro, propio de injustos y, queriendo escapar de estos reproches que de un lado y el otro podrían pender, al no encontrar la manera, os hemos llamado para que aconsejándonos, nos ayudeis y seáis la causa de que este reino así como en el pasado ha vivido sin deshonra, viva así también en el futuro. Pareció a cada uno de los príncipes que el caso era importantísimo y de mucha consideración: y, aunque todos habían concluido que era del todo necesario descubrir la verdad, discrepaban, sin embargo, en el modo: que unos eran de la opinión de mandar a un sólo príncipe a la tierra; otros de mandar varios, para que bajo forma humana averiguaran personalmente la verdad; que muchos eran del parecer de evitarse tantas molestias, obligando con variados tormentos a confesar la verdad a las almas mismas. No obstante, la opinión se inclinó hacia el lado de los primeros. Y no encontrándose ninguno que voluntariamente se ofreciere a esta empresa, se acordó que fuese la suerte la que lo había de declarar. La cual cayó sobre Belfagor¹, archidiablo, y antes de su caída del cielo, arcángel². Este, si bien de malas ganas, tomó el encargo, constreñido por el imperio de Plutón y se dispuso a cumplir cuanto en el Concilio se había acordado y se obligó también a

aquellas condiciones solemnemente establecidas entre todos. Estas eran: se entregaría a quien hubiese resultado elegido para este encargo la cantidad de cien mil ducados, con los que debía venir a este mundo, y, en la forma de hombre, casarse y vivir X años con su mujer hasta que fingiendo morir se volviese al infierno a dar fe ante sus superiores, de cuál era su experiencia y qué cargas e incomodidades acarrea el matrimonio. Establecióse, además, que durante todo ese tiempo estaría sometido a las incomodidades y males a los que están sometidos los hombres, a la pobreza, a la cárcel, a la enfermedad y, en fin, a cualquier otro infortunio en que el hombre cae y del que no se libera que no sea con engaños y con astucia. Tomado, pues, el aspecto y la naturaleza humanos, ensacado que hubo el dinero, Belfagor partió al mundo. Y seguido de las huestes infernales a su servicio —caballos y compañeros— entró con toda pompa en Florencia, ciudad que eligió entre todas por domicilio por parecerle la más apta para hacer con artes de usura rendir sus ducados:

.

Y haciéndose llamar Rodrigo de Castilla arrendó una casa en el barrio de Ognisanti; y para que no se descubriera su verdadera naturaleza dijo que de pequeño había salido de España a Soria y que en Aleppo había amasado su fortuna; que de allí se había venido a establecer en Italia con la intención de tomar mujer en regiones más humanas y más conformes a la vida civil y a su espíritu. Era Rodrigo un hombre de hermosura extraordinaria y no aparentaba más de 30 años. Y, habiendo en pocos días hecho ostentación de cuánta riqueza cargaba y dando ejemplo de ser humano y liberal, muchos nobles ciudadanos con exceso de crías y poca substancia venían a ofrecer sus hijas. Entre las cuales Rodrigo eligió una hermosísima niña llamada Honesta, hija de Américo Donati, quien tenía además, otras dos hijas, y 3 varones ya adultos. Y aun cuando Donati perteneciese a una nobilísima familia, apreciada en Florencia, a causa de la numerosa prole estaba al borde de la ruina. Rodrigo hizo una magnífica fiesta nupcial, sin descuidar cosa alguna que en fiestas de ese tipo se desean. Y puesto que, por la rigu-

rosa ley que le fue impuesta al salir del infierno, quedaba a merced de todas las humanas pasiones, no tardó en gustar del placer de los honores y de las pompas del mundo y tener en gran cosa el halago de los hombres, todo lo cual le acarreaba gastos considerables. Además, al poco tiempo de vivir con donna Honesta ya estaba enamorado de ella más allá de todo límite y se desvivía toda vez que la encontraba preocupada o triste. Había donna Honesta traído a casa junto con su nobleza y hermosura tanta soberbia como jamás la tuvo Lucifer y Rodrigo que habría experimentado una y la otra juzgaba superior la soberbia de su mujer. E, incluso, se hizo mucho más grande cuando se dio cuenta del amor que le tenía su marido; y sabiendo que en todo podía dominarlo sin piedad alguna ni respeto lo mandaba y lo agredía con palabras groseras e injuriosas si en algo no satisfacía sus caprichos. Lo que era para Rodrigo causa de enorme pesar. Y, el suegro, los hermanos, el linaje, el respeto al vínculo del matrimonio, todo esto, pero, sobre todo su gran amor por Honesta, le hacían tener paciencia. Así, no quiero hablar aquí de los inmensos gastos en que incurriría para agradarla con los vestidos de la última moda, para agradarla en todos los usos que continuamente nuestra ciudad por natural inclinación está variando: incluso fue preciso, para estar en paz con Honesta, venir en ayuda del suegro en el negocio de casar sus otras hijas: en lo que gastó grandes sumas de dinero. Luego de lo cual, a fin de conservar la paz, tuvo que mandar a uno de sus hermanos al Levante a comerciar en géneros; otro al poniente, con brocados; al tercero abrirle una joyería en Florencia. Cosas éstas en las que disipó gran parte de su fortuna. Además de esto, en el tiempo de carnaval y de San Juan, cuando toda la ciudad siguiendo viejas costumbres, hace fiesta, y cuando los más nobles y ricos ciudadanos compiten en el esplendor de sus banquetes, donna Honesta, para no quedar por debajo, pretendía que su Rodrigo superase a todos en tales festejos. Inconvenientes que Rodrigo soportaba por las razones ya dichas. Y, aunque gravísimos, no le habrían parecido tales, si de esto hubiese llegado la quietud a su casa y si pacíficamente hubiese podido esperar los tiempos de su ruina. Pero, lo contrario ocurría. Puesto que, junto a los gastos insufribles, el insolente natural de donna Honesta le hacía la vida cada vez

más imposible. Y no había en su casa ni sirvientes ni empleados que no mucho tiempo, sino brevísimos días, la pudiesen soportar; de lo que nacían para Rodrigo molestias graves al no poder conservar siervo fiel a sus cosas. Y aquellos otros diablos que consigo había traído, muy pronto decidieron volverse al infierno, estarse en el fuego antes que vivir en el mundo bajo el imperio de esa mujer.

Quedando así Rodrigo en esta tumultuosa e inquieta vida y habiendo, a causa de los desordenados gastos, consumido todo su patrimonio, empezó a vivir de la esperanza puesta en las ganancias que de poniente y levante esperaba; y puesto que aún tenía buen crédito, firmó letras y más letras. Y dando las letras vueltas por el mercado, muy pronto fue notado por aquellos que en estos ejercicios son expertos. Y justo al borde de la quiebra llegó a él conjuntamente nuevas de poniente y levante: uno de los hermanos de donna Honesta se había jugado toda la sustancia de Rodrigo; el otro, volviendo en una nave cargada de sus mercancías, había ahogado con nave y carga. Y para colmo: sin seguro. Apenas se publicaron estas noticias los acreedores de Rodrigo se reunieron y juzgándolo liquidado y no pudiendo proceder legalmente por cuanto aún no vencían los documentos que lo obligaban, decidieron vigilarlo estrechamente para que no huyera. Rodrigo, por su lado, no viendo remedio para su caso y conociendo los términos en que el infierno le había confiado su misión, fraguó la fuga en cualquier modo. Y como habitaba cerca de la Puerta del prado, una mañana montó a caballo y emprendió las de villadiego. No apenas hubo escapado el rumor se levantó y se extendió una milla más allá de la ciudad: en modo que viéndose en tan mal pie, decidió a fin de hacerse menos visible a sus perseguidores, salirse del camino y buscar su fortuna a través de los campos. Pero, viéndose impedido por las numerosas zanjas que atraviesan la región, y no pudiendo así continuar a caballo, dejó la cabalgadura en el camino y se puso a huir a pie, atravesando de campo en campo cubierto por los viñedos y cañizales que abundan allí hasta que llegó a la vista de Peretola, a casa de Juan Mateo del Brica, trabajador de Juan del Bene. Por caso encontró allí mismo a Juan Mateo que traía a casa algo de comer para los bueyes y a éste se confió prometiéndole que si lo salvaba

de manos de sus enemigos, quienes lo seguían para hacerlo morir en prisión, lo haría un hombre rico y que la daría a su partida tal prueba y el campesino tendría que creerle y, por último, que si no cumplía su palabra, se conformaría que Juan Mateo lo pusiera en manos de sus adversarios. Aunque campesino, eran Juan Mateo un hombre de valor y, pensando que nada perdía con salvarlo aceptó el trato y entonces hizo que Rodrigo se metiera en un montón de estiércol que había frente a su casa, lo cubrió con cañas y desperdicios que había juntado para quemar. No había terminado de esconderse cuando sus perseguidores llegaron allí, mas por más amenazas que profirieran no sacaron nada de Juan Mateo; a sí, siguieron adelante, habiéndolo buscado ese día y el siguiente, cansados se volvieron a Florencia. Entonces, Juan Mateo, una vez cesado el rumor y sacándolo del lugar en que Rodrigo estaba, le exigió la palabra. A lo que Rodrigo respondió: "hermano mío, tengo contigo una deuda y la quiero cumplir de todas maneras; y para que sepas que puedo cumplirla te diré ahora quien soy". Y entonces, le narró quien era y acerca de las leyes a las que se obligó al salir del infierno y del abandono de su mujer; le dijo luego la manera en que pensaba hacerlo rico, la que en buenas cuentas sería la siguiente: que apenas supiese de alguna mujer espirituada diese por cierto que él, Rodrigo, la tenía posesionada y que sólo saldría de su cuerpo si Juan Mateo venía a pedirselo; lo que sería ocasión de que éste se hiciese muy bien pagar por los parientes de aquella. Y, sellado el pacto, desapareció. No pasaron muchos días cuando se supo por toda Florencia que la hija de meser Ambrosio Amidei, casada con Bonaiuto Tebalducci, estaba endemoniada, y no faltaron los parientes que se ofrecieron a hacerle todos esos remedios que se hacen en semejantes circunstancias. Cosas todas de las cuales Rodrigo se burlaba. Y para hacer ver a cómo el mal de la niña obedecía a un espíritu y no a fantásticas imaginaciones, hablaba en latín y disputaba acerca de asuntos filosóficos, y declaraba los pecados de muchos; entre otros, los de un fraile que había mantenido a su lado, más de cuatro años, en su celda a una mujer vestida de monaguillo. Todo lo cual causaba maravilla a la gente. Así meser Ambrosio estaba muy apenado de este suceso. Y habiendo probado en vano todos los remedios, daba ya por perdida la

esperanza de sanarla, cuando Juan Mateo vino a verlo y le prometió la curación de su hija a condición de que se le regalasen 100 florines para comprar un sitio en Peretola. Meser Ambrosio aceptó, por lo que, Juan Mateo, ordenada ciertas misas y ceremonias a fin de embellecer la cosa, se acercó al oído de la niña y dijo: ('Rodrigo, yo he venido aquí para que cumplas tu promesa'). A esto respondió Rodrigo: 'De acuerdo, pero esto no bastará para hacerte rico. Así es que cuando me vaya de aquí entraré en la hija del rey de Nápoles y no me saldré de ella sin ti. Hazte dar allá la propina que desees. Después de lo cual no me darás más trabajo. Dicho esto se salió de la niña con gran placer y admiración de toda Florencia.

No pasó mucho tiempo que se difundió por toda Italia el accidente ocurrido a la hija del rey Carlos. Y no encontrando remedio alguno, llegádale la fama de Juan Mateo, mandó a Florencia a buscarlo. Este, apenas estuvo en el palacio del rey, luego de algunas fingidas ceremonias, la curó. Pero, Rodrigo, antes de marcharse, le dijo: 'Ya ves, Juan Mateo, he cumplido la promesa de enriquecerte. Y no estándote obligado por cosa alguna, te ruego no te cruces en mi camino, porque si hasta el momento te he hecho bien, en el futuro te haré mal'. Vuelto a Florencia, riquísimo (ya que había recibido más de 50.000 ducados del Rey) imaginaba gozarse pacíficamente sus riquezas, y no le pasaba por la mente que Rodrigo pudiera molestarlo. Sin embargo, sus proyectos fueron rápidamente turbanos por un nuevo hecho: una hija de Ludovico VII, rey de Francia, estaba endemoniada. Tal noticia alteró sobremanera la mente de Juan Mateo, pensando en la autoridad de ese rey y, al mismo tiempo, en las palabras de Rodrigo. Así, no encontrando el rey remedio para su hija y sabiendo la virtud de Juan Mateo, mandó a buscarlo, primero, simplemente por medio de un mandadero. Pero como aquél alegase estar indispuerto vióse el rey forzado a recurrir a la señoría. Y ésta forzó a Juan Mateo a obedecer. Fue pues a París desconsoladísimo hizo ver al rey que, si bien antes había curado a alguna endemoniada, esto no quería decir que supiese o pudiese curarlas a todas, tenido en cuenta que se encontraba a veces naturas pérfidas y a tal punto que no tenían ni encantos ni amenazas ni religión alguna. Agregó que no obstante estaba allí para hacer lo debido y que si no lograba

curarla, por anticipado pedía al rey su clemencia y perdón. A lo cual el rey, fuera de sí, respondió que si no sanaba a su hija pagaría con la horca. Gran dolor conmovió a Juan Mateo; con todo haciendo de tripas corazón hizo venir a la endemoniada y, acercándose a su oído humildemente se encomendó a Rodrigo, recordándole que le había salvado la vida y cuánta ingratitud significaría si lo abandonase en esas circunstancias. A lo que éste respondió: '¿Qué? guaso traidor. ¡Así es que tienes el coraje de aparecerte de nuevo! ¿Crees que puedes alardear de haberte enriquecido por mis manos? Quiero demostrarte y a cualquiera cómo sé quitar también lo que doy. Y antes que te vayas de aquí te haré ahorcar de todas manera'. Viendo Juan Mateo que por ese lado no había remedio, tentó fortuna en otra dirección. Y haciendo salir a la espirituada dijo al rey: 'Majestad, como ya os dije, hay espíritus tan malignos que es imposible tratar con ellos, y éste es uno de esos. Por lo que quisiera hacer una última experiencia que, de resultar, habrá de producir lo que deseamos; en caso contrario, estoy a tu merced y tendrás la compasión que merece mi inocencia. Haz, pues, levantar sobre la plaza de Notre Dame un gran palco capaz de contener a todos tus barones y al clero de esta ciudad; haz preparar el palco con cortinajes de seda y oro y pon en el medio un altar; quiero que el domingo por la mañana tú con tus barones, con tus príncipes y el clero, con la pompa real con ricos y espléndidos vestidos os reunáis en ese palco y luego de la celebración de la misa harás acercarse a la endemoniada. Quiero además que en una esquina de la plaza dispongas por lo menos 20 personas con trombas, cornos, tambores, cornamusas, panderetas, címbalos y todas las clases de sonidos, las que cuando yo levante el sombrero empezarán a tocar y tocando se acercarán al palco, todo esto, junto a otros secretos míos creo, harán huir al espíritu'. Sin demora el rey ordenó todo lo dicho y, llegado el domingo, lleno el palco de personajes y la plaza de gente, celebrada la misa, la endemoniada de la mano de dos obispos y muchos señores fue conducida al palco. Cuando Rodrigo vio tanta gente y tanto aparato se quedó de una pieza y se dijo a sí mismo: '¿Qué es lo que pensará hacer este guaso holgazán? ¿Crees sorprenderme con esta pompa? ¿No sabe que estoy acosumbrado a ver las pompas del cielo y las furias del infierno?

De todos modos lo castigaré'. Y cuando, Juan Mateo, se le acercó y lo rogó que saliera le dijo: '¡Buena idea has tenido! ¡Qué crees que vas a hacer con este aparato? ¿Qué vas a huir de mi potencia y de la ira del rey? Guaso bellaco, te haré ahorcar de todos modos. Y así volviendo a rogar Juan Mateo y Rodrigo contestándole en esa forma, estimó aquél que no podía perder más tiempo. Y haciendo señas con el sombrero todos los que habían sido designados para tocar, comenzaron a hacerlo y con ruidos que alcanzaban el cielo se iban acercando al palco. A lo que Rodrigo alzó las orejas; y no sabiendo qué era y quedando perplejo, confundido preguntó a Juan Mateo a qué se debía aquello. ¡'Oh Rodrigo mío!, respondió Juan Mateo, esa es tu mujer que te viene a buscar. Es maravilloso imaginar cuanta alteración trajo a Rodrigo el recuerdo del nombre de su mujer. Y fue tanta que no pensando si era posible o razonable lo que se le decía, sin más réplica, lleno de temores huyó dejando libre a la niña y más bien quiso volver al infierno a dar cuenta de sus acciones antes que someterse de nuevo a tantos fastidios, desprecios y peligros que envuelve el yugo matrimonial. Y así Belfagor vuelto al infierno dio testimonio de los males que acarreaba la mujer a la casa. Y Juan Mateo, que supo más que el diablo, regresó feliz a su casa.

DE LA FORTUNA

A Juan Bautista Soderini

*¿Con qué rimas, quizás, o con qué versos
cantaré yo aquí al reino de Fortuna
y a sus azares prósperos y adversos?*

*¿Y cómo siendo hiriente e importuna
según aquí se juzga frente a ustedes
bajo su trono a todo el mundo aún?*

*Temer, Oh Juan Bautista tú no puedes
de otras heridas que de su tortura
ni amedrentarte en algún modo debes.*

*Porque aquesta versátil creatura
a menudo con más fuerza se opone
donde más fuerza encuentra en la natura.*

*Su natural potencia nos constriñe
y su reino prosigue en la violencia
si no halla gran virtud que la mitigue.*

*Por esto yo te ruego que tú quieras
considerar los versos de mi canto,
por si algo de ti digno en ellos vieras.*

*Y que la diva cruel retorne en tanto
hacia mí su feroz mirada y lea
lo que de ella y de su reino canto.*

*Aunque en lo alto sobre todos reine
mande y comande impetüosamente,
observe a quien osado cante de ella.*

*Por muchos es llamada omnipotente
porque todo el que a esta vida llega
tarde o temprano la su fuerza siente.*

*Bajo su pie al bueno siempre tiene,
al deshonesto ensalza y si promete
ni siquiera una cosa ella mantiene*

*En desordenen estados, reinos pone
según como le place, a justos priva
del bien que a los injustos torna en dones*

*Esta inconstante diosa y móvil diva
a los indignos sobre un trono pone
a do quien lo merece nunca arriba.*

*Ella del tiempo a su placer dispone
a veces nos exalta, nos rebaja
sin piedad, sin leyes ni razones*

*Favorecer por siempre no le place
ni tampoco oprimir por mucho tiempo
a quien al fondo de su rueda yace.*

*¿De quién hija? ¿De cuál stirpe viene?
No se sabe, pero hay algo muy cierto:
que el mismo Jove su potencia teme.*

*En un palacio por doquiera abierto
reinar se ve, entrar no está vedado,
pero el salir se torna siempre incierto.*

*Congrega a todo el mundo alrededor
que ansioso está de ver las nuevas cosas
colmo de anhelo y pleno de ambición.*

*Desde el alto lugar en que ella habita
una mirada a ningún hombre niega,
pero pronto la aparta y la desvía.*

*Dos caras tiene la vieja hechicera
una fiera, otra dulce, y mientras gira
o no te ve o te amenaza o ruega.*

*A quien quiso ingresar siempre ha escuchado
con quien salir quisiere se enfurece
y a menudo el regreso está vedado*

*Adentro tantas ruedas ella acciona
como caminos hay para subida
hacia aquello que todos ambicionan*

*Suspiros y blasfemias, más insultos
se escuchan por doquier de aquella gente
con sus destinos bajo el signo ocultos.*

*y cuanto son más ricos y potentes
tanto más vuélvense ellos descorteses
tanto más de su bien son inconscientes*

*De todo mal que de nosotros viene
la culpamos, quien algún bien encuentra
por su propia virtud creerlo tiene.*

*Entre esa multitud variada y nueva
quién somete lo que el lugar encierra
de audacia y juventud da mejor prueba.*

*Veréis vos al Temor postrado en tierra
de tantas dudas lleno no hacer nada
Penitencia y Envidia le dan guerra.*

*Diviértese solitaria la Ocasión,
en torno de la rueda va bromeando
esa calva e ingenua creación.*

*Y aquellas ruedan siempre, día y noche
el cielo quiere (a quien no se resiste)
que Ocio y Necesidad en torno rondan.*

*Ella remienda el mundo y él devasta
vese así en todo tiempo y toda hora
cuánto vale paciencia y cuánto basta.*

*De Usura y Fraude gozando en la manada
van ricos y potentes, y más atrás
va Generosidad rota y rasgada.*

*Vense sentados arriba del portal
que nunca, como es dicho, está cerrado
la sorda suerte junto al ciego Azar.*

*La Potencia, el honor, salud, riqueza,
van de premio; por castigo y dolor
infamia, esclavitud, mal y pobreza.*

*Con estos muestra su horrible furor
mas con aquellos dichos adelante
Fortuna premia a quien le muestra amor.*

*Dotado de mejor suerte habrá de ser
entre aquellos que en el lugar están
quien coja rueda conforme a su querer.*

*Pues los humores que hácente actuar
al compás o sin él de la Fortuna
son la causa de tu bien o de tu mal.*

*No puedes sin embargo, fiarte de ella
ni creas evitar su mordedura
y el duro golpe de su cruel querella.*

*Pues si tú al ritmo de la rueda giras,
cuando ella es más feliz y además buena,
cambia de giro en medio de la marcha*

*Y no pudiendo tú cambiar persona
ni aquel orden que en el cielo llevas
en medio del camino te abandona.*

*Mas si aquesto compréndese y se prueba
sería muy feliz y venturoso
quien pudiese saltar de rueda en rueda.*

*Pero este poder nos es negado
por la oculta virtud que nos gobierna
pues con su mudar, cambia nuestro estado*

*No hay en el mundo cosa alguna eterna
así quiere jactarse la Fortuna
a fin que su poder uno discierna.*

*Mas si quisieres perseguir su estrella
todo cuanto nos es posible, entonces,
es adaptarnos al variar de aquella.*

*Todo su reino por adentro y fuera
allí vese grabado e historiado
de aquellos triunfos de que más se precia*

*En el primer lugar allí pintado
se ve pues cómo ya, bajo el Egipto,
el mundo fue vencido y subyugado*

*Y cómo largamente está ligado
a larga paz y cómo allí ha a currido
todo lo bello que natura ha dado.*

*Hace luego que Asiria predomine
en alto cetro, ella cuando quiso
que aquel Egipto ya no más domine.*

*Luego a los medos feliz se volvió,
de Media a Persia, de griegos la testa
ciñó con aquello que a persas quitó.*

*Dominadas se ven Menfis y Tebas
Babel, Troya y Cartago junto a ellas,
Jerusalén, Esparta, Roma, Atenas.*

*Allí se muestra cuánto fueron bellas
grandes, ricas, potentes, pero al fin
al enemigo en presa diólas ella.*

*Allá se ve la obra alta y divina
del Imperio Romano y luego cómo
al mundo arrastra junto con su ruina*

*Cuál un torrente de volante impulso
a maravilla todo se destroza
doquier vuelca la fuerza de su curso.*

*Aquel terreno llena, aquél lo cava
cambia riberas, lecho, fondo
y hace temblar la tierra donde pasa.*

*Así, pues, con su empuje furibundo
la Fortuna a menudo va cambiando
aquí y allá las cosas en el mundo.*

*Y si el mirar alcanza más arriba
a César y Alejandro igual verase
entre los más felices en la vida.*

*En este ejemplo cuánto la deleita,
cuán grato es, aquí lo vislumbramos,
aquél que la ahuyenta empuja o caza.*

*Uno por poco al deseado puerto
no arriba, el otro malherido casi
al pie de su enemigo cae muerto.*

*Hay infinitas gentes junto a éstos
que de golpe cayeron a la tierra
pues con Fortuna muy arriba fueron.*

*Con ellos, muertos, presos, destrozados
Ciro y Pompeyo ya que cada uno
fue por Fortuna al cielo transportado.*

*¿Has visto tú jamás en sitio alguno
cómo un águila airada se transporta
impulsada por hambre y por ayuno?*

*¿Cómo para que el golpe la destroce
a una tortuga eleva hacia lo alto
y de la carne luego ella se goce?*

*Así Fortuna no analteciendo
a uno enzalza, mas para despeñarlo
y así gozar, al otro ver gimiendo.*

*Aún véseles después admirando
cómo de abajo alguien se encarama
y cómo en esto vívese mudando.*

*Aquí se nota como allá se afana
De Tulio y Mario expande o ha encogido
muchas veces los rayos de su fama.*

*Al fin se ve que en esto sucedido
pocos fueron felices, los más han perecido
antes que haya el rodar retrocedido
o que abajo los haya conducido.*

SENTENCIAS DIVERSAS

Aquellos que en las repúblicas trabajan en labores manuales, habiendo siempre aprendido a servir, no pueden saber gobernar como príncipes, cuando son propuestos a la magistratura. Por ello es necesario elegir para el gobierno a aquellos que jamás han obedecido a nadie, excepto a los reyes y a la ley, como son los que viven de sus propias entradas.

*

Los romanos, estando en guerra con los franceses, con el fin de mantener su primer impulso y hacer vanos los golpes iniciales del enemigo, mandaron en la vanguardia a los lanceros, contra el uso corriente en estos casos. Esto lo hicieron para que los franceses se entretuvieran en quebrar lanzas, perdiendo así el primer ímpetu y ardor.

*

Estando de viaje Amílcar Barca, y siendo asaltado por dos pelotones de enemigos, invirtió el orden de su ejército, es decir, hizo que aquellos de la vanguardia fuesen hacia atrás y aquellos de la retaguardia se dirigiesen adelante, de modo que unos y otros enemigos, creyendo que Amílcar huía, se desordenaron para perseguirle. Así desubicados fueron atacados por las tropas de Amílcar que, en perfecto orden, pero a la inversa, lograron la victoria.

*

Domiciano consultaba los horóscopos de los senadores y a aquellos que se les auguraba estar propicios para el principado, los mandaba a matar. Quiso asesinar a Nerva, su sucesor, pero un matemático amigo suyo le dijo que siendo viejo éste, moriría dentro de poco: así fue como Nerva se convirtió en sucesor suyo.

*

Antonino Pio dijo a un delator que en vano se fatigaban los emperadores, ya que jamás alguno logró matar a su sucesor.

*

Siendo Licinio acusado de parricidio delante de Trajano, éste se fue solo a convivir con aquél. Después al otro día dijo en presencia del acusador: "Ayer Licinio me pudo asesinar".

*

Dando Trajano el mando de la guardia pretoriana a Licinio, le ciñó una espada diciendo: "Yo te la ciño para que me defiendas si soy buen emperador o para que me mates si soy malo".

*

Los súbditos deben hacer el servicio militar desde los diecisiete años hasta los treinta, luego licenciarlos ya que después de esta edad los hombres cesan de ser dóciles y no quieren obedecer

*

*

*

(n. Florencia, 3 de mayo de 1469; m. Florencia, 22 de junio de 1527).

OBRAS HISTORICO-POLITICAS

TEATRO

La Mandrágola (La Mandrágora) (Entre 1504 y 1513).
Andria (Adaptación libre de la Andria de Terencio) (1513).
Clizia (Adaptación de la Casina de Plauto) (1515).

PROSA LITERARIA

Belfagor arcidiavolo (1515).
Essortazione alla penitenza.
Discorso o diálogo intorno a la nostra lingua. (1514).
Capitoli per una compagnia di piacere (?).

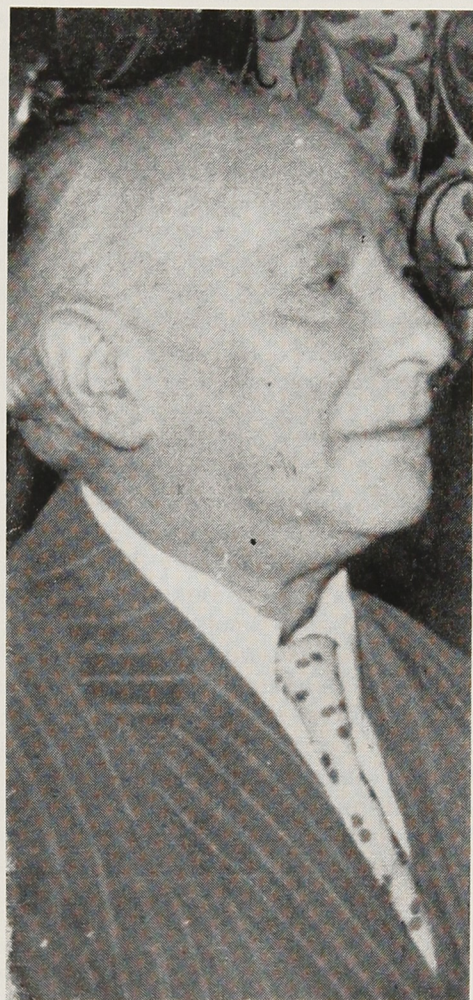
LITERATURA EN VERSO

I Decennali (1504-1509).
L'Asino d'oro (1509).
I Capitoli (1514-1517).
Canti carnascialeschi (1514-1524).
Rime varie.

ESCRITOS MILITARES

Dell'arte della guerra (1519-1520).
Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi (1506).
Provisioni della república di Firenze per instituire il magistrato de'nove ufficiali dell'ordinanza e milizia fiorentina (1506-1512).
Consulto per l'elezione del capitano delle fantarie e ordinanza fiorentina (1511).
Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze (1526).

Il Principe (1512-1513).
Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1512-1519).
Istorie fiorentine (1494-1498).
Istorie fiorentine (1520-1525).
Lettera a un cancelliere (1499).
Allocuzione fatta a un magistrato (?).
Sentenze diverse (?).
Nature di uomini fiorentine (?).
La vita di Castruccio Castracani da Lucca (1520).
Ai Palleschi (1512).
De natura gallorum (?).
Lettere familiari (1497-1527).
Legazioni.
Libro delle persecuzioni d'Africa.
Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra la cose di Pisa (1499).
Ragguaglio delle cose fatte dalla república fiorentina per quietare la parti di Pistoia (1500).
Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini (1502).
Parole da dirle sopra la provisione del danaio (1503).
Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati (1503).
Discorso sopra le cose d'Alemagna e sopra l'imperadore (1509).
Ritratto delle cose di Francia (1500-1511).
Ritratto delle cose della Magna (1512).
Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze a istanza di Papa Leone (1520).
Sommario delle cose delle città di Lucca (1520).
Memoriale a Raffaello Girolami quando ai 23 d'ottobre parti per Spagna all'imperatore (1522).



BUGOMIL JASINOWSKI

SUFRIMIENTO Y ESPERANZA EN LA HISTORIA

(Homenaje al maestro Bogumil Jasinowski)¹

Se me ha encomendado la difícil tarea de iniciar hoy —tal es mi esperanza: que sea sólo el inicio— una reflexión en torno a la fértil y multifacética producción filosófica de quien fuera maestro de muchos de nosotros: el profesor Bogumil Jasinowski. En tal sentido, pues, como principiante, trataré de responder a esta tarea. Lo más queda por hacer. Nos deja el maestro numerosos trabajos inéditos sobre los más variados temas: trabajos que van desde el análisis de la tragedia griega hasta el de las estructuras del genitivo: ideas sobre el barroco, sobre el romanticismo, el bosquejo de una nueva lógica matemática, un enfoque originalísimo sobre la prueba de la existencia de Dios, en San Anselmo, en relación a la intuición cartesiana del 'yo pienso'. Y muchos otros escritos antiguos y recientes. Todo este material debe ser, en primer término, rescatado de las bodegas burocráticas²; debe ordenársele, clasificársele para que, luego, una cuidada publicación permita a las hombres de estudio recibir en forma completa la herencia de este espíritu excepcional.

Mientras esto no ocurra corremos el riesgo grande de mal interpretar al maestro, de dejarnos llevar por elementos parciales de su obra tan compleja y vasta.

Acaso su reflexión más constante y, como se dice ahora, 'comprometida', giró en torno al problema de la historia. 'Problema desesperado', según sus propias palabras.

Voy a intentar situarme en la atmósfera propicia en que parece posible debatir el problema de la historia en los términos en que los fue elaborando el maestro.

Las ideas que son expresión de las actitudes más profundas de una existencia suelen vestirse, a veces de una simplicidad que encanta a los sabios y descorazona a los extravagantes. Voy a recordar un hecho casi anecdótico que creo nos pondrá en camino

¹Conferencia leída en la Soc. Chilena de Filosofía el 5 de octubre de 1969.

²El departamento de Filosofía contará dentro de muy poco con la biblioteca y

los manuscritos del Prof. Jasinowski, gracias a la amable y rápida gestión del director de Bienes Nacionales, Dn. Jorge García.

de la actitud de Jasinowski frente a 'la situación desesperada de la historia'.

Visitábamos al maestro para convencerlo de que retomara el Curso de Historia de la Cultura, que dos o tres años antes había dejado. Nos escuchó con ceño grave; quedóse algunos instantes en silencio y luego, como tomando una rápida decisión: queridos amigos —nos dijo— voy a responderles con una especie de parábola: hace muchísimo tiempo un joven príncipe hizo llamar a un hombre famoso en el reino por su sabiduría para que le escribiera la historia del hombre. Durante años el sabio se entregó a la tarea hasta que un buen día se presentó ante el príncipe, seguido de varios esclavos cargados de escritos en los que se narraba paso a paso la historia del hombre. El príncipe, que en esos instantes partía para la guerra ordenó al sabio que redujese esa montaña de escritos a lo más importante y que, terminada la campaña bélica, volviera al palacio con la síntesis pedida. Y así ocurrió: el sabio, respetuoso de la voluntad del príncipe regresa al cabo de algunos años con una carga de volúmenes que apenas pueden sostener sus débiles brazos. ¡Oh! —suspira el joven, que en esos momentos parte en un viaje de placer por lejanas tierras—. ¿Cuándo crees que terminaría de leer todo esto con los afanes y obligaciones propios de mi condición? Haz algo más reducido, y a mi regreso lo leeré y serás recompensado. Así pasaron los años: el príncipe volvió de su viaje y llegó a ser rey. Y el sabio entraba al palacio para presentar al monarca sus escritos... y salía una y otra vez con el encargo de acortar más y más aquella historia del hombre.

Y ocurrió que una terrible peste atraviesa la tierra sin respetar ni siquiera al monarca. En la serena languidez que anuncia la muerte, el rey se acuerda del sabio y lo manda a llamar: ahora —le susurra— ahora que tengo algún tiempo por delante vas a decirme cuál es esta historia del hombre. Y el sabio le contesta: Majestad, en verdad la historia es muy simple: El hombre nace, sufre, muere...

Al maestro Jasinowski le gustaba repetir este cándido relato, creo, de Anatole France. Y, de alguna manera, era también la esencia de su propia actitud ante la historia. Recuerdo, otra vez, refiriéndose al *cogito* cartesiano se preguntó con vehemencia: ¿por qué... por qué decir 'pienso, luego existo' y no más

bien, 'sufro, luego existo? Recuerdos significativos. No obstante, si lo que queremos es enriquecer nuestra comprensión de la obra de Jasinowski, debemos superar la soledad de los recuerdos e intentar restituirlos, fundirlos a la unidad de su pensamiento. Y esta es la tarea que hoy quisiera iniciar.

En su obra póstuma, *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*, publicado hace justamente dos años, Jasinowski se refiere a las diversas actitudes —la de oriente y la judeo-cristiana, en especial— frente a este fenómeno 'básico de la vida' (pág. 33): *el sufrimiento*.

¿Por qué fenómeno fundamental, básico de la existencia? Es lo que vamos a tratar de averiguar.

Creo que jamás Jasinowski pusiera en duda que el ser humano hila su propia historia, como la araña su tela; que es sujeto, que es actor en ella... Pero, ser sujeto en la historia y, al mismo tiempo, sufrirla parecen ser dos maneras de existir que no se compadecen entre sí. ¿Será real esta dificultad?

Cuando se dice que el hombre es sujeto *en* la historia no tenemos por qué figurarnos una voluntad 'libre' y 'soberana' que se levanta a sí misma desde su propio ser. Por el contrario, tal declaración suena a falsedad o a ilusa pretensión en la medida en que es trunca y abstracta. El hombre es una *naturaleza* deficiente. Por eso, hay nostalgia y esperanza; por eso hay historia. Esta es una premisa del platonismo agustiniano, que no creo que Jasinowski hubiese rechazado. Los hombres sentimos y sufrimos el 'factum' irremediable de llegar siempre tarde a nuestra historia personal, de caminar nuestras posibilidades con una especie de sombra retardada pegada a nuestros pasos y decisiones; de ser búsqueda, a veces angustiosa, de nosotros mismos en un tiempo nunca presente. Y, justamente, porque no somos causa de nuestro ser, jamás podremos dárselo: no nos inventamos nuestra propia existencia: la descubrimos. Somos, pues, actores *también* por el hecho de sufrir la historia; de sufrirla de la única manera en que sabe sufrir una conciencia: en la realidad activa del sufrimiento.

Las obras que el hombre realiza en su plenitud de espíritu expresan de una u otra forma este sufrimiento que recorre las existencias, sufrimiento que también en la historia de la filo-

sofía ha dejado su testimonio en renunciaciones dolorosas¹, pero, principalmente, en lo que no se dice, en lo que se dice a medias o en un rincón autobiográfico de la introducción.

La vida humana está forzada a entenderse —o más bien, a tratar de entenderse—, a sí misma. Y no puede hacerlo sin comprender lo que está frente a ella, como naturaleza, como prójimo, como pasado, como tradición. Realidades difíciles con las cuales se ve trabada en su ser y cuya comprensión se le escapa constantemente o deriva hacia algún conflicto insuperable. La vida humana se busca a sí misma por doquier, incluso por aquellas latitudes —como las matemáticas y la física— donde pareciera no haber respuesta para lo que busca. De allí que esta pasión deje su impronta en todas las actividades de la cultura.

Lo que ha dicho Jasinowski, que el sufrimiento es el fenómeno básico de la existencia, debe entenderse, pues, en conexión con esta afirmación central del platonismo interiorizado de Agustín y Pascal: el hombre es déficit de ser. Por eso es búsqueda.

Para Jasinowski toda visión de la naturaleza supone una visión solidaria del hombre. Y viceversa; conceptos subjetivos y conceptos objetivos manan permanentemente de una misma actitud primordial, originaria, que se explicita a través de lenguajes aparentemente diversos. 'Existe —dice el maestro— una relación fundamental entre el *sentir* el mundo y el sentir el Yo, relación que quisiéramos llamar cosmoegoica'².

Con igual o mayor razón todavía existirá un vínculo estrecho entre este sentir el Yo y el sentir el Ser de lo divino. Tesis ésta que desarrolló con excepcional vigor en un trabajo inédito cuyo título es 'De la Esencia conjunta del *cogito* cartesiano y del argumento ontológico de San Anselmo'³. Allí se dice: 'Estos dos argumentos han sido considerados todo el tiempo como argumentos separados y extraños el uno del otro; uno que versa sobre la posibilidad de hacer ver la existencia propia del Yo, punto esencial para la filosofía en el sistema de Descartes; el

¹Recordemos la patética confesión de Kant: he tenido que renunciar a algo de la ciencia para dar cabida a la fe.

²Renac. Italiano, pág. 19.

³Publicamos en este número la primera parte de este trabajo inédito de Jasinowski.

otro que versa sobre la demostración de la existencia divina. Pero yo quiero discutir —(era la manera de hablar del maestro)— esta visión que ya tiene tantos siglos de existencia... y mostrar la inseparabilidad de los dos argumentos; mostrar que se trata de una inseparabilidad de carácter intrínseco, es decir, que ambos argumentos se presentan como fragmentos de un todo, como miembros inseparables de un mismo tronco'.

El tronco común ya podemos vislumbrarlo: es aquel sentir el Yo, el mundo, Dios, de una manera vital, preempírica, originaria.

Pero no nos dejemos desviar por estas primeras aproximaciones: la filosofía de Jasinowski, conociéndola, no podría ser confundida sin más con una vaga filosofía 'del sentimiento'. Su fe en el 'carácter soberano de la filosofía'¹ está ligada —según sus propias palabras— 'a la convicción de que un verdadero sistema filosófico tiene que presentarse también como un sistema científico y que las conclusiones del primero deben ser fecundas para las premisas del segundo'. Esto que Jasinowski proclama como ideal él mismo lo cumple como investigador profundo y original en los más variados ámbitos de las ciencias, dando así testimonio de 'ese tronco común', de ese dinamismo espiritual único que, según su concepción, movería desde el fondo todas las actividades superiores del espíritu.

Mucho menos puede confundirse su filosofía con un relativismo fundado en la historicidad y veleidad de las emociones humanas. Todo lo contrario: una suerte de afectividad apriorística movería el curso de la historia y la organizaría a su manera y según su propia legalidad.

El sentir humano se hace historia, ciencia, filosofía, arte; pero eso no significa que tal sentir no tenga raíces. Las tiene: en las vísceras del mundo y de la historia. Este sentir saca a la superficie de la tierra la realidad espiritual del mundo: los valores.

'El valor es la *stella rectrix* que guía todas mis investigaciones'².

A este enfoque en que el valor representa la suprema realidad del mundo y de la historia, Jasinowski lo llamó 'enfoque axiontológico' de la realidad.

¹Renacimiento Italiano y Pensamiento Moderno, pág. 199. ²Op. cit., pág. 96.

Vengamos ahora al tema del correr del tiempo histórico, de su íntimo dinamismo. Es imposible comprender época alguna —afirma el maestro— si no tenemos a la vista el conflicto de valores que caracteriza a aquella época. Conflicto que se prolonga por debajo de la conciencia del pensador, conflicto que reaparece en sus obras, en sus necesarias contradicciones, silencios y renunciaciones; silencio que compromete, en fin, todas las manifestaciones de la vida. Escuchemos las palabras del propio autor: 'La convivencia de valores opuestos en una misma época tiene su último fundamento en la estructura antitética de nuestra razón y, a la vez —esto es importante— *en lo que se pretende designar como lo real*'¹.

Toda época es afirmación predominante de un valor determinado, pero también, la conciencia —a veces oscura conciencia— de la irreductibilidad de su valor contrario. En la obra que estamos principalmente analizando se muestra cómo, por ejemplo, el Renacimiento italiano deja en todas sus obras representativas el sello de notas antitéticas: el ideal pagano con su egotismo junto a un hondo sentimiento religioso; el sensualismo junto a la ascesis mística; el despertar del sentimiento nacional junto a un cosmopolitismo esotérico y sincretista. 'En verdad —dice Jasinowski—² el Renacimiento no es propiamente pagano, ni tampoco cristiano: es lo uno y lo otro a la vez, y esto vale para otros pares antitéticos. Los historiadores que destacaban algunos de estos rasgos, tienen razón; pero, también ninguno de ellos la tiene'.

Habría que insistir todavía en que este conflicto no sólo se da como una relación externa entre sentimientos encontrados, como un estado de desavenencias intersubjetivas; debe remarcarse, por el contrario, que el conflicto surge —y esencialmente— como conflicto de una conciencia, como desgarramiento de la intimidad o, para emplear un término famoso, como conciencia infeliz.

Es, pues, en los penetrales de la subjetividad donde resulta que la expansión de un valor se da en desmedro de otro que queda contraído casi a un punto sin espacio, como un germen en espera de la buena estación.

¹Op. cit., pág. 130. El subrayado es nuestro.

²Op. cit., pág. 121.

Así, llegamos a una determinación algo más precisa de aquello que en un principio habíamos dicho: en el estado larvado, difuso en que se siente un valor como no actual, la historia se sufre, la vida se desvive en su impotencia.

Pero —nos preguntamos ahora—. ¿Es compatible este esquema general del pensamiento de Bogumil Jasinski con esta otra declaración tan explícita y decidida: la esperanza es el nervio de la historia? ¿No era el sufrimiento el fenómeno básico, primario?

Por lo que esperamos, el presente se vuelve consistencia y no fuga de un tiempo perdido. La esperanza —dice San Pablo— es segura y firme ancla del alma. Y, ¿qué espera la vida humana —respondería Jasinski a nuestra duda— sino traducir los afanes, el trabajo, la materia misma en substancia íntima, en bien íntimo del alma? ¿El trabajo de existir no consiste en transformarme en forma radical de ese ser biológico y físico que soy en bien logrado, en bien vivido? Es justamente esta tensión al valor, al bien apetecido, que abre la realidad del futuro, realidad desde la cual el hombre se vive en presente y se distancia del pasado. El valor es siempre lo que está por venir; jamás su advenimiento es ocurrido. Y sólo en esto tienen razón aquellos que dicen que el valor 'no es': en el sentido de que 'no es' algo 'objetivo', una especie de cualidad fulgurante de las cosas. El valor es la substancia de las cosas y la substancia de lo que esperamos de las cosas. Su oculta y humana promesa.

Ahora bien, la tensión hacia el valor constituye, para Jasinski, nervio y sangre de la historia. La esperanza no resulta así incompatible con el sufrimiento, como lo son la desesperación y la angustia. Diríamos, asociando esta reflexión a ciertas direcciones del pensamiento contemporáneo, que la esperanza es incompatible con una filosofía en que el sentido (el valor de una acción) constituye un puro acto gratuito, un acto puro de creación ex nihilo y no de reconquista.

Esperanza y sufrimiento constituyen, pues, dos dimensiones del alma humana —fenómenos básicos de la existencia— trabadas, ellas también, en la dialéctica de los valores.

Se sufre, hay conflicto, porque el valor asumido o creído no logra integrar nuestra experiencia; porque el valor opuesto presiona también para integrar esa realidad— la de nuestra cons-

ciencia comprensiva— que, entonces, no puede presentarse sino como una totalidad viciada o rota, al menos para la razón¹.

La impotencia de toda estación histórica para asumir compactamente la realidad operante de valores opuestos constituye, sobre todo en la obra de los hombres diferenciados que encarnan una época, el fondo doloroso de la vida. De allí que el misticismo, que es afirmación de la coincidencia de los opuestos, representa una constante en la experiencia humana². Sin embargo, pese a la constancia con que reaparece en la historia del espíritu, el misticismo representa con todo una actitud de excepción. En general, el pensamiento recorre la historia de otra manera. Es la exaltación preponderante de ciertos valores lo que define a una época. Y como el pensador, el artista, el científico se encuentran todavía prisioneros vital y conflictivamente a los valores opuestos, tienden a no reconocerlos como suyos, a extrañarlos en un 'ayer' objetivo diferenciado del 'hoy' simplemente por esa negación. (No en nosotros, sino en el prójimo, odiamos nuestros defectos).

¹En nuestros días el valor 'libertad' ha sido sometido a un proceso racional de demitización. Al menos en algunos círculos. Su valor opuesto, 'estar comprometido' es 'el valor'. Lo que no parece existir es un compromiso dialéctico entre ambos valores. O lo uno o lo otro. Sin embargo, desde su exilio el valor sofocado balbucea sus argumentos, esperando la oportunidad para alzar la voz.

²Tenemos por costumbre oponer las corrientes místicas que vuelven en todas las épocas, al pensamiento científico y a la investigación filosófica. Misticismo y ciencia serían dos polos opuestos: el misticismo equivaldría a la superstición de los pueblos primitivos, y la ciencia el fiel reflejo de la civilización. Y, por lo demás, el corolario tantas veces 'magistralmente' repetido: visto que la ciencia cesa allí donde el misticismo empieza, la filosofía ha de evitar toda inflexión mística, siendo su papel investigar el origen de aquella aberración tan adherida al pensamien-

to humano'... 'Este modo un poco brutal de simplificar la trayectoria de la vida espiritual no es más que un malentendido secular. No nos proponemos abordar los problemas del misticismo, como tampoco salir en defensa de nuestra tesis, pero sí señalamos que el papel asumido por el misticismo en todos los sectores de la vida espiritual es muchísimo más amplio de lo que piensan los acomodaticios historiadores de la ciencia positiva.

... 'Si bien un misticismo descarriado puede desfigurar el arte y destruir la ciencia, no existe, por el contrario, ciencia profunda ni arte sublime que en sus más altas creaciones estuvieran desprovistas del sentido del misterio. La sombra de lo invisible, que no se manifiesta en un artista ni en un sabio mediocres, parece rápidamente crecer en las proximidades de la síntesis más elevada de la ciencia, y en las visiones más profundas del arte'. (Renac. Italiano y Pens. Moderno, pág. 93).

Así, pues, el pensamiento se abre al ayer inmediato —que en verdad no es más que un presente sofocado— como negatividad, como conocimiento descomprometido de un valor que se rechaza. Que se rechaza, y sin embargo, se carga todavía en las profundidades de nuestro ser.

Y este ayer durará hasta que, remontando el curso de la historia, creamos descubrir en lontananza —en el anteayer histórico— valores semejantes a los que hoy afirmamos.

Y, entonces, aquel período será como la imagen virtual de los valores que hoy asumimos: Preanuncio y plenitud; ambos, se comprende, con signo positivo. Vemos aquí cómo la conciencia historicizante va segmentando el pasado en una sucesión alternada de signos positivos y negativos. Esta relación perturba, pero configura a su vez el sentido y el valor del pretérito. Es —como dice Jasinowski— la necesaria presión que ejerce el presente sobre el pasado.

Tal presión no es en absoluto estática. Todo lo contrario. Los hechos del pasado —hechos que sólo 'son' en la memoria de quien los recuerda— se van desplazando también siguiendo el movimiento propio de la conciencia que vive, ella misma, sumergida en la historia y en el constante enfrentamiento de los valores.

Ahora bien, volverse hacia el pasado, corresponde a un hecho espiritual que en muy poco se asemeja a un movimiento de orden físico. La conciencia del pasado, es, al mismo tiempo, tensión hacia el futuro, esperanza, como hemos señalado. Hay, así, una continua solidaridad entre el tiempo de la esperanza —el tiempo útil, diríamos— y el tiempo de lo que fue —el pasado—, el cual parece volver a animarse, a ser algo activo y a segmentarse en nuevas unidades de valor, en función del primero.

En resumen: el énfasis de la investigación histórica de Jasinowski está puesto en este punto crucial: no son los acontecimientos mismos los que se organizan y se delimitan para siempre y desde ellos mismos en el flujo continuo de la historia. Las épocas históricas son, en un sentido muy próximo al kantiano fenómenos, es decir, la estructuración inteligible del *continuum* histórico. Y tal estructuración representa la labor aprio-

rística de la conciencia historificante, guiada, como hemos dicho, por la intuición de valores.

Podría asaltarnos una pregunta: ¿Entonces, no hay historia 'objetiva', historia de los hechos 'tal como ellos ocurrieron'? 'No quisiera —dice el maestro—¹ aumentar el pesimismo que nos invade. Pero, peor que todo es el hecho que los historiadores mismos parecen darse cuenta pocas veces del estado desesperado de su ciencia. Sólo el feliz instinto optimista, tan natural en los hombres, les impide ver cara a cara lo desesperado que es la posición de una ciencia cuyo nombre significa el conocimiento por antonomasia —pues esta es la palabra 'historia' en su sentido originario— y que debería ser la más preciosa de todas, ya que es una ciencia investigadora de las actividades humanas. Desgraciadamente, al penetrar en su recinto, nos sentimos rodeados por las tinieblas siempre más y más densas...

Jasinowski, ajeno en muchos respectos a la temática existencialista de nuestros tiempos, al menos en este punto preciso parece coincidir con ella. Bultmann, por ejemplo, ha afirmado a raíz de los problemas históricos que presenta el examen de los Evangelios, que el futuro pertenece por esencia a la *estructura de los hechos*, 'que la historia, campo de las decisiones humanas, sólo se entiende a partir del futuro', que es su sentido. Pero, el sentido de una decisión histórica está permanentemente ligado a la búsqueda y posesión de algún bien. Y la comprensión histórica de aquella decisión pretérita dependerá de la capacidad de esta conciencia, también histórica, que es la del historiador, para percibir, hoy, los valores por los cuales decidió y actuó el hombre en una determinada época de la historia. Llamar, por ejemplo, a la Edad Media, Evo de las sombras, no es descubrir hechos, sino pronunciarse y decidir sobre lo que es digno y no digno de ser buscado. En todo esto Bultmann y Jasinowski concordarían plenamente. Aun sus tesis se complementarán, pues así como el presente hace presión sobre el pasado —tesis de Jasinowski— así también el pasado vuelve a la vida y ofrece sus valores para que el hombre se elija a sí mismo, eligiéndolos y rechazándolos. Esta última es la tesis de Bultmann frente al kerigma cristiano.

¹Op. cit., pág. 113.

Pero Jasinowski va más lejos: mientras que para Bultmann la historia es objetiva si y sólo si subsume sus hechos en el encadenamiento causal y descriptivo propios de otras ciencias, saltándose, por así decirlo, intencionalidad y sentido; para Jasinowski no es necesario este tremendo sacrificio en aras de la objetividad de otros modelos. La historia para nuestro autor tiene una manera propia de ser objetiva, universal. Se salva esta ciencia mediante una especie de analítica trascendental de 'ese gran fenómeno de la vida espiritual que es la memoria'. La memoria —según el maestro— no sólo funda la división del pasado en períodos, sino también el cambio de los mismos períodos del pasado por la diferenciación progresiva del presente.

'El espíritu, dice, es memoria'¹. ¡Cómo está vivo en estas páginas el pensamiento de San Agustín!

Pero, si esto es así: si la memoria posee estructuras valóricas precisables, entonces la historia adquirirá la universalidad que se exige de toda ciencia, al paso que conservará su carácter peculiar. El saber histórico será conocimiento de ciertos universales subjetivos y objetivos a la vez, puesto que los valores se descubren, aunque su descubrimiento no proceda por las vías lógico-conceptuales propias de otras disciplinas.

De este descubrimiento se genera el período histórico que corresponde a una especie de concepto general bajo cuya ley se hace inteligible un hecho pasado, de manera similar a cómo bajo un concepto de clase —como el de mamífero— se ordena y se hace inteligible un trozo de la realidad viviente. Así Jasinowski resguarda el carácter científico del conocimiento histórico, frente a la más antigua de las objeciones levantadas contra la historia: la de ser una narración de hechos irrepetibles y, por tanto, inclasificables.

La historia cumpliría, entonces, con la condición necesaria a toda ciencia, es decir, subsumir lo particular e individuo bajo esquemas orgánicos y generales —los períodos— estructuras valóricas que el hombre va descubriendo en la realidad continua e inagotable del pasado.

Es cierto que todavía se podría hablar de relativismo en la tesis de Jasinowski en la medida en que el autor afirma que

¹Op. cit., pág. 118.

los hechos por sí no dicen nada, en la medida en que reconoce que el historiador 'encuentra siempre lo que busca' y va encuadrando los hechos según la tensión actual de sus vivencias valóricas. Esto es cierto siempre que no tengamos presente la afirmación rotunda de la 'substancialidad' de los valores, verdadera energía espiritual de la historia humana y, a la vez, dimensión profunda y misteriosa de las cosas.

*

Misterioso es el encuentro de tiempos al parecer irreconciliables: el del cumplimiento de un anhelo y el del ocaso de una vida: esperanza y fatalidad. 'La esperanza —recordamos las palabras del maestro— es el nervio mismo de la historia', lo que es muy verdadero. Sin embargo, cierto parece también que, a fin de no confundirla con la mera ilusión, la esperanza tiene que tener a la vista la realidad de la muerte. El triunfo de la esperanza sobre la muerte: ese es el misterio.

¡La filosofía —lo dijo un sabio a quien Dn. Bogumil amó como a ningún otro— es preparación para la muerte! Y a la larga venimos a parar siempre a lo mismo: sólo el amor hace posible juntar lo que está disgregado: la vida con la muerte. El amor es el secreto profundo que vence a la muerte y con ella, al angustioso fluctuar de la esperanza.

Cuando el maestro dice en su obra póstuma que la filosofía no es otra cosa que 'visión enamorada de la realidad' no hace más que narrarnos directamente lo que ha pasado por su alma.

¿Qué podemos decir que le fuera extraño o indiferente? ¿Qué lengua de cosas o de hombres no entendía o hablaba? Su saber profundo, dilatado, alegre, ¿no estaba sostenido por ese amor que se anticipa al pensamiento, alcanza las cosas y les saca su secreto, su interés, su unitaria razón?

Ya las palabras cálidas del maestro, palabras ligadas a gestos, a situaciones, a escenas inolvidables de su vida, empiezan a tomar distancia frente a nosotros, hasta alcanzar la solitaria grandeza y solidez de la obra verdadera. Se las estudiará en los manuscritos que el maestro nos deja en herencia; se publicarán, germinarán con las generaciones. Así se multiplicarán sus afines. Es de esperarlo. Nosotros que tuvimos la dicha de ser

sus discípulos y de seguirlo hasta donde pudimos, daremos desde hoy testimonio de que esas palabras nacieron en la agonía cotidiana del espíritu. En la lucha tremenda contra un desencanto al que invita el mundo cada vez con más fuerza y, al que don Bogumil resistiera debido al temple maravilloso de su alma.

DE LA ESENCIA CONJUNTA DEL COGITO CARTESIANO Y DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO DE LA ESENCIA DIVINA

(Curso dictado en la VI Escuela de Verano, 1960)

Este curso versa sobre la esencia conjunta del "cogito" cartesiano y del argumento ontológico de la esencia divina. ¡Extraño título! Cada uno de los que se han interesado en la filosofía pretende que Descartes forjó el famoso lema "Cogito ergo sum", y que hubo en la Edad Media un famoso pensador, considerado como padre de la Escolástica, San Anselmo, quien forjó un argumento para demostrar la existencia divina, comúnmente conocido como el argumento ontológico. Esta denominación fue puesta en circulación por Kant, que en su *Crítica de la Razón Pura*, consagra un lugar importante a este argumento, pensando poder refutarlo completamente.

Estos dos argumentos todo el tiempo han sido considerados como dos argumentos separados: uno sobre la posibilidad de hacer ver la existencia propia del Yo, es decir, como un punto esencial para la filosofía, en el sistema de Descartes; el otro versa sobre la demostración de la existencia divina. Parecen dos cosas, pero yo quiero combatir esta visión que ya tiene tantos siglos de existencia, pues el hecho de que en muchos siglos se piense algo, no es prueba de lo irrefutable de eso que se piensa. Durante siglos se ha pensado en el sol que mueve alrededor de la tierra y no es el sol sino la tierra quien se mueve. Así, yo quiero demostrar que los dos argumentos, en la vestimenta exterior que tiene su forma verbal, no corresponden a la intención profunda de cada uno de ellos. En otras palabras, la forma exterior en la cual los autores han revestido su pensamiento, esta forma es traicionera y no corresponde a aquello que ellos pensaron en su fondo íntimo.

Quiero distinguir entre el pensamiento profundo, de un argumento y la forma bajo la cual se nos presenta. ¿Con qué derecho hago esta distinción? ¿Hago violencia a estos autores cuando pienso, que ellos, quizás de una manera inexplicable, han traicionado lo que fue el fondo íntimo de su pensamiento?

Para contestar, quiero llamar la atención sobre la circunstancia siguiente: cuál es el verdadero pensamiento de un autor filosófico. Parece algo que no pudiera suscitar dudas, pero aquí interviene algo que no podemos pasar por alto. Los autores se contradicen y casi todos afirman cosas que no son conciliables entre sí. Para dar un ejemplo: tratándose del cogito de Descartes, él lo dice algunas veces como un silogismo: los entes que piensan existen yo soy un ente que piensa, luego existo. Eso ocurrió a Descartes una vez que quiso explicar y explicitar su idea apoyándose del silogismo. Ahora bien. En todo el sistema de Descartes no hay pensamiento que sea más adverso a las ideas de su sistema, que la exposición silogística del cogito. ¿Cómo pudo él incurrir en tal error? Acaso por inadvertencia, acaso para dar un giro más aceptable para las gentes. De todos modos el "Cogito ergo sum" es una fórmula infeliz, pues la palabra "ergo" hace pensar que es una conclusión y no lo es. Debería rezar de una manera diferente, debería decir: "A través de lo que yo me doy cuenta pensando, surge que yo existo". No es una conclusión sino una intuición que liga de una manera inseparable el hecho de ser consciente, pues no es solamente pensar, Descartes lo dice: "Cuando digo pensar, me refiero a sentir, desear y otras cosas. El mismo acto de ser consciente involucra mi existencia". No es una conclusión, y por eso la palabra "ergo" (luego) está totalmente fuera de lugar. En algunas partes el no dice "luego"; dice solamente "pienso, existo".

Renouvier ha dado otra forma al cogito cartesiano. No dice "je pense, donc je suis" sino "je suis pensant, donc je suis". Es otro matiz. Pero yo quisiera dar otro ejemplo de incoherencia entre diversas enunciaciones de un mismo autor, y no autores de menor importancia, me refiero a un gran pensador, creador metafísico y en las ciencias exactas, poliglota, etc., me refiero a Leibniz. Él profesa la idea del mejor de los mundos y éste es el mejor. La fórmula es ésta: hay infinitud de mundos posibles (que flotan en el intelecto divino, según los escolásticos). Al decir que este mundo es el mejor, de todos los posibles, se expresa la famosa distinción que hacía la escolástica del conocimiento del mundo divino, sea que se dirija al mundo real, sea en el pasado, presente o futuro, en cuanto este mundo abarca también la acción de los seres inteligentes. Este conoci-

miento divino, los escolásticos lo llamaban “ciencia de la visión”, pero distinguían de esta ciencia de la visión que abarca sólo lo real, el conocimiento de aquello que es posible o que nunca será real, “ciencia inteligente”. Hablando del mundo mejor de todos los posibles, Leibniz dice que estos mundos posibles están flotando frente al intelecto divino como lo que hace la ciencia de la mera y simple inteligencia, mientras que el mundo real, objeto de la “ciencia de la visión”, éste es precisamente mejor que aquéllos que están dentro de la pura posibilidad.

Pero es incorrecto pensar que ésta es la intención de Leibniz. En otras palabras, él quizás pudo evocar esta idea en otra forma. Esta idea es imposible en la filosofía de Leibniz, por una razón muy simple: en Leibniz no tenemos la diferencia y menos aún, la contraposición entre lo real y lo posible en el sentido tradicional. Lo digo como una ley del pensamiento humano, porque la contraposición u oposición entre lo posible y lo real se da solamente donde tenemos un pensamiento teísta, una actitud teísta que distingue de una manera neta entre Dios y el Universo, y hace de Dios no solamente el creador, sino aquel que preside el concurso a la cooperación de las creaturas con la Divinidad, y también portador de la economía del universo o providencia. Solamente en este pensamiento hay distinción entre la realidad y la posibilidad. Si tomamos cualquier sistema de carácter panteísta, sea entre los sistemas hindúes o entre los de Occidente, nunca vamos a tener si no la coincidencia de lo posible con lo real. Así, en Spinoza, donde no hay distinción entre lo real y lo posible, ni entre la voluntad y el intelecto. La distinción real entre la posibilidad y realidad va pareja con la distinción entre intelecto y voluntad. Si borramos la diferencia entre intelecto y voluntad, se borra también la diferencia entre lo posible y lo real.

En este momento yo casi formulo una ley de correspondencia, una de las interesantes correspondencias en la estructura del pensamiento. Si tenemos en Leibniz un pensador que no es teísta ni panteísta, sino más bien panteizante, entonces de todos modos la distinción entre lo posible y lo real será más atenuada que en un sistema teísta. En efecto, hablar de los mundos posibles que flotan delante del intelecto divino, eso es una imposi-

bilidad (según Leibniz), porque eso invoca la idea de ser igualmente posibles esos universos y para él no existen dos cosas totalmente iguales o semejantes (principio de la identidad de lo indiscernible), es decir, cada cosa es una individualidad irrepetible. El mismo Leibniz había atacado el principio de libre albedrío, según el cual la voluntad puede elegir entre condiciones iguales, y lo atacaba porque no admitía que los mundos posibles son igualmente posibles y que Dios elige uno que es mejor de todos para darle realidad. Esta es una interpretación tan teísta que es completamente ajena al pensamiento de Leibniz. ¿Por qué digo esto?... Porque por ser un pensador alejado del deísmo y del panteísmo, el sentido profundo de esta idea del optimismo de Leibniz sale de su ensayo "De rerum"... Entre los mundos posibles hay más perfectos y menos perfectos, hay la posibilidad en algunos y no la hay en otros. Lo real es algo que se hace real desde lo posible, en cuanto lo posible se presenta más perfecto que otro posible. Es un autodevenir de lo real a partir de lo posible y no una elevación de lo posible al nivel de lo, real por una voluntad intrínseca de Dios. En verdad, si nos atenemos a la sentencia de Leibniz: "mientras Dios calcula, el mundo se hace", dice que Dios es el supremo geómetra, pero hay algo más en esta fórmula: es la idea de que el mundo no es resultado de una voluntad del Creador Divino con su "fiat", sino que el mundo *se "hace"* mientras Dios calcula; es decir, el mundo se hace conforme al cálculo divino que es el cálculo de la perfección, pero no que Dios lo evoque dentro de lo posible y le confiera una realidad. Eso es ajeno a las ideas de todo el sistema de Leibniz.

Esta larga digresión es un ejemplo para hacer ver que una cosa es la forma en que se expresa el pensamiento y otra cosa es su intención. En este caso, el optimismo de Leibniz es otra cosa de lo que generalmente se piensa; en otras palabras, este mundo es el mejor de todos no porque es mejor que otro igual posible, sino porque es el único posible en cuanto es el más perfecto, y por lo tanto tiende a la realidad. Y esto tiene que ver con la doctrina de Leibniz de que las esencias tienden a las existencias, que las esencias en cuanto expresión de lo posible tienden a la existencia. Aquí no interviene la voluntad divina para transformar lo posible en lo real y para ver en lo real un sector

de lo posible. ¡No! Lo real es lo más posible de todo. Esa es la idea de Leibniz.

Recurrí a este ejemplo para demostrar hasta qué grado tenemos que ser muy circunspectos para decir lo que un autor explícitamente dice. Sus palabras por sí solas y sus sentencias deben ser confrontadas. Con esto me reconocerán el derecho de destacar las contradicciones y hacerme juez de algunas sentencias de los filósofos y decir cuáles corresponden y cuáles no corresponden al sistema del filósofo. Cuando Croce escribió *Lo vivo y lo muerto en el pensamiento de Hegel*, él pensaba corregir a Hegel para hacer ver el verdadero Hegel: él se atribuía este derecho. Yo quiero hacer algo parecido, solamente que mi acometido parece más raro y más osado por que contradice una tradición de muchos siglos (Anselmo murió hace 800 años).

Muchos criticaron el argumento en la Edad Media: San Buenaventura, Scoto: Santo Tomás lo rechazó; Descartes lo renovó; Leibniz lo modificó. Kant pensaba refutarlo y este ensayo de refutar el argumento ontológico es una de las causas de la gran difusión e influencia que tuvo la *Crítica de la Razón Pura* en su tiempo. ¿Por qué yo pienso que han errado los críticos y aun los mismos adherentes? Los adherentes, porque primeramente se han atendido a algo superficial; los críticos, porque su crítica fue hecha en el aire, algo como los molinos de viento de Don Quijote: se pensó combatir algo que nunca fue dicho, y que si fue dicho, nunca fue pensado. Es decir, en grandes líneas, todas las críticas han partido de una posición: que Anselmo pensaba sacar la existencia de un concepto. Ahora bien, el concepto es una cosa y la existencia otra; por eso uno de sus críticos, Gaurilón, su contemporáneo, dijo que Anselmo parte de una suposición de que tenemos la idea de un ser absolutamente perfecto, pero que se puede tener la idea más perfecta de que hay isla, mejor que todas las tierras, pero que no por tener la idea de esta isla en la mente por eso va a existir; y si tengo en mi mente la idea de un ser perfecto, ¿basta eso para que este ser perfecto exista?

Esto, con mil variantes, es lo que se dice siempre. Y ahora, voy a dar un detalle autobiográfico: el problema del argumento ontológico es quizás el problema más antiguo en mi pensamiento. Yo tuve la impresión de que Kant nada había refutado en su

exposición de la *Crítica de la Razón Pura*. Estando yo en Berlín, hablé con un profesor kantiano y él expresó su extrañeza ante mi opinión; años más tarde, tuve ocasión de hablar de esto con el famoso filósofo alemán, que entonces estaba en los últimos meses de su vida, el famoso Brentano. El vivía en la montaña, en Zürich, y paseando con él, me dijo que el argumento ontológico ya existía antes que Anselmo y que hasta cierto grado lo tenemos en Aristóteles cuando dice, "hutòs kalòs..." (prolongando la "o" como "omega"). Yo busqué esa cita y encontré algo similar en la "metafísica" XII. Ahora bien, solamente en los últimos años llegué yo a la verdadera comprensión del argumento ontológico y la única manera de situarlo en la historia de la filosofía, y al mismo tiempo me percaté del ligamen con el "cogito" de Descartes. De esta exposición, primero hablaré del argumento ontológico, después del cogito. Pero quiero llamar la atención sobre esto: no deben extrañarse de que mi idea vaya dirigida a la inseparabilidad de los dos argumentos; esta inseparabilidad no es sicológica, solamente en cuanto que proviene de los mismos autores; hay más: se trata de inseparabilidad de carácter intrínseco, es decir, de la idea de que los dos argumentos presentan fragmentos de un todo, son como miembros separados del mismo tronco.

Uds. dirán: ¿cómo todos estos ilustres hombres han tratado los dos argumentos por sí solos? Antes de contestar, quiero que ustedes mismos se percaten del yugo que existe entre los dos argumentos.

Cuando el hindú, siguiendo la pauta de los Upanishads, dice, mi salvación consiste en la vivencia de esto "yo soy Brahmán", yo soy lo absoluto; es decir, la idea de salvación consiste en vivir la unión del yo con el absoluto. Algo parecido tenemos en otra sentencia que Schopenhauer mencionaba (él fue gran admirador de la filosofía hindú y recurría a ella para dar más prestigio a su propia filosofía): TAT TVAM AS tú eres aquello, tú eres lo absoluto.

Pero vamos a pensar en otra área: Lao tsé, famoso filósofo chino, rival de Confucio en la difusión del pensamiento chino, dice: "Yo llamo grande aquello que es infinito; llamo infinito aquello que es extremadamente alejado, y llamo extremada-

mente alejado al ser que siempre regresa a sí mismo". ¿Qué o quién es el ser que regresa así mismo? Es lo infinito.

Lo que se quiere destacar es que lo absoluto por un lado y el yo por el otro, son dos polos del pensamiento humano. Y tengo que hacer hincapié, con toda energía, sobre el uso que hacemos en todos los idiomas del mundo de la palabra "sí". La cosa en sí. Cuando decimos que Platón investiga lo bello en sí; cuando Hegel habla de la idea en sí, por sí, y para sí; cuando el ilustre teólogo inglés, Cardenal Newman, dice: "hay una sola cosa a la que tendría que ser dirigido el pensamiento, al creador en mí mismo" ("the creator in my self") ¿Por qué motivo cuando se habla de la cosa absoluta, se emplea esta palabrita "sí"?

Decimos lo bello en sí, la cosa en sí. Estos "sí" son alusión al "yo", la ipseidad, "The self"; es decir, cuando yo hablo de lo absoluto, por mucho que me esfuerce en penetrar en la idea de absoluto, no puedo aludir la alusión al yo a la ipseidad. Esta palabra chiquita, tan inofensiva, es reveladora de este giro; y el hombre no puede eludir este giro como tampoco puede eludir su propio yo. No tenemos posibilidad de eludirlo.

Cuando San Agustín dice: "¡Oh Dios, que eres más íntimo que lo más íntimo de mí!" —o bien— "conociéndome a mí, te conozco a ti", se hace manifiesto este parentesco inseparable entre Dios y el hombre. Pero hay que comprender también que la posición de San Agustín no es la misma que la posición Hindú "yo soy el absoluto". De lo contrario, sería un pensamiento panteísta. ¡No! El mantiene la individualidad del "yo" y piensa que la vida futura a va gozar de la presencia de Dios; no diluye su individualidad en lo absoluto. Pero no se trata de exagerar las similitudes, sino hacer ver que siempre tenemos esta idea de que Dios y el "yo" son como dos polos.

Yo quiero decir que, si en el pensamiento de todas las épocas y todos los siglos, existe cierta inseparabilidad de los dos conceptos podría ser una cosa rara, extraña, imposible, increíble, que eso no fuera hecho cuando se trata de estos dos argumentos. San Agustín es representante de ambos argumentos (en germen); hasta cierto grado es representante del argumento ontológico porque una de las razones que invoca para probar la existencia divina es la existencia de la verdad; la verdad existe, Dios es verdad, pues Dios existe. Pero con más derecho San Agustín es

el autor, el "protoplasta", el padre remoto del cogito de Descartes, y esto se le dijo en vida a Descartes, que su cogito ya había sido dicho por San Agustín.

Descartes también sustenta los dos argumentos; el cogito y el argumento ontológico. ¿Cómo no va haber aquí un parentesco, en el sentido de que el fondo es algo parecido si se repite? Pero ese no es el nervio vital de mi exposición. No sólo quiero demostrar el parentesco sino algo más: la imposibilidad de tratar cada uno de los argumentos por su propia cuenta. En otras palabras y aunque suena de manera paradójica: el camino que va al argumento ontológico pasa por el cogito; el camino que va al cogito pasa por el argumento ontológico. Y eso no es un círculo vicioso sino una intuición profunda que abarca a los dos.

Esto tiene gran importancia para mí mismo, porque yo invoco la simultaneidad o reciprocidad entre el cogito y el argumento, porque es un ejemplo que ilustra una de las ideas fundamentales que yo tengo sobre la ciencia física matemática. En un ensayo que escribí hace un año (*Ensayo sobre la Lógica dialéctica de la Física Matemática*) quiero hacer ver qué es lo particular de la concepción en el terreno de la ciencia exacta (Lógica, Física, Matemática). Yo, me sirvo de la simultaneidad recíproca del cogito y el argumento ontológico para hacer ver que en contra de lo que comúnmente se pretende de que las matemáticas son una enorme tautología: o que están construidas sobre un círculo vicioso, yo pretendo lo contrario: aquí no hay tautología ni círculo vicioso, sino un género especial de relación entre los conceptos que podríamos llamar simultaneidad recíproca y que hace que cualquier teorema, si lo tenemos en forma perfecta, admite su recíproco y que, por lo tanto, las verdades matemáticas son concíclicas, es decir, que cada una implica otra. El mejor ejemplo para probar que no es un círculo vicioso es precisamente este enfoque de la relación entre un cogito y el argumento ontológico: uno es medio para el otro, se condicionan mutuamente.

Esta es tarea de este curso. Es gran tarea, porque yo comprendí esto después de largos años de pensar en ello. Es el más antiguo de los problemas que me obsesionan. Además, pienso que podría dar una luz nueva para un problema de mucha importancia para el pensamiento especulativo religioso: rechazar sin más el

argumento, bajo la idea de que hay intento de sacar la existencia de un concepto, es inadmisibile, porque aquí no tenemos ningún concepto. Lo más interesante es ver como Gauginon, que hablaba de la isla, se traicionó con su imagen, que es una disimulación disimuladora o una disimulación simuladora. Veamos por qué es una simulación:

¿Qué quiere decir una isla perfecta? Es algo separado de nosotros, por eso es una isla; y Dios ¿es como los dioses de los epicúreos que viven en los intermundos, donde son felices y no tienen ninguna ingerencia con nosotros, como figuras perfectas? ¿Es esta la idea de Dios que nosotros tenemos, como una isla separada de nosotros?

La idea de Dios como una isla sería una idea de Dios que no conoce la inmanencia. Nosotros, cuando hablamos de Dios, siempre juntamos dos aspectos de la divinidad: su trascendencia respecto de este mundo y de nosotros, y su inmanencia en este mundo y en nosotros. Esta es la esencia misma de la idea de la divinidad. Entonces precisamente no hay ningún concepto absoluto como hay de un concepto de árbol o de reloj o de cualquier cosa; porque cuando digo "absoluto", no se trata de un concepto lógico, sale de los marcos de la lógica para sobreponerse a la oposición entre sujeto y objeto, y por eso mismo, el concepto absoluto como concepto es algo que abarca al "yo" también.

Por eso Anselmo, hablando de Dios, no pudo dirigirse a Dios sin incluir en la existencia divina su propia existencia. Por algo este famoso argumento empieza con una oración: "yo quiero tu rostro, tu presencia"... Es una oración. En la oración el hombre se eleva a Dios y vive su proximidad con Dios. Este es el origen sicológico del argumento. Por el contrario, se ve que la burda comparación con la isla no va al fondo de la cosa porque el concepto filosófico de Dios no es un concepto lógico. Cualquier concepto lógico tiene connotación y denotación, pero el concepto de Dios está por encima de la connotación y denotación, por la coincidencia de la trascendencia y la inmanencia.

PROGRAMA DEL CURSO DE FILOSOFIA MEDIEVAL¹

(Parte introductoria)

A. Secuencia. FILOSOFIA ANTIGUA FILOSOFIA MEDIEVAL FILOSOFIA MODERNA, en correspondencia con la tradicional tripartición de la historia universal.

Cambio de opiniones sobre la filosofía medieval: van desde el desprecio más profundo ("siglos oscuros", "the Dark Ages", denominación siempre en uso en los países anglosajones), hasta la admiración en algunas corrientes filosóficas contemporáneas, y esto no sólo en la corriente neotomista que, por definición, tiende a ensalzar el Medievo.

Historia del redescubrimiento de los valores de la filosofía medieval: primero, el Arte Gótico (llamado en el siglo de la Ilustración "estilo bárbaro"); después, la reahabilitación de la filosofía medieval; y, tercero, cierta rehabilitación de la ciencia medieval (ante todo, de su ciencia natural). Ley de correspondencia discrónica entre arte, filosofía y ciencia.

El antagonismo de los extremos en la apreciación de la Edad Media sigue dividiendo y oponiendo las opiniones hasta nuestros días (Gilson, Maritain, Dilthey, etc.).

El punto de vista y el enfoque del presente curso tienen, más bien, un nivel supraconfesional; se le otorga soberanía a la razón investigadora.

El único camino a seguir: la filosofía medieval no es una brusca interrupción, brusca y al mismo tiempo milenaria, entre antigüedad y tiempos modernos, sino más bien un eslabón entre las dos, puesto que prolonga y continúa (hasta cierto punto) la filosofía antigua y, a la vez, prepara y anticipa el pensamiento moderno. Merece atención su riqueza: en efecto, casi no hay una sola corriente en la filosofía moderna que no haya tenido su predecesora en la Edad Media. Debemos respetar a los filósofos medievales, pues su elevación de espíritu frecuentemente está por encima de la de los filósofos modernos.

¹Este Programa del último curso ofrecido por el Prof. Bogumil Jasinowski, le fue dictado por él mismo al profesor Marcial Arredondo, alumno entonces de dicho curso, quien se encargó de transcribirlo.

He aquí el gran interrogante que este curso tratará de contestar: *¿Cómo se inserta la filosofía medieval en la secuencia de la historia universal de la filosofía?*

La respuesta es simple. La filosofía medieval está ligada en muchos aspectos con la antigua, muy particularmente con su última gran corriente que fue el llamado Neoplatonismo o "Escuela de Alejandría", con salvedad en cuanto a que la antigüedad carecía del problema-eje de la filosofía medieval que fue la relación entre razón y fe; por otra parte, la filosofía moderna en muchos de sus aspectos es una prolongación de problemas que animaban la Edad Media, y no es posible comprender la filosofía moderna sin tomar en consideración la herencia que recibió de aquella.

De las observaciones anteriores se desprende la estructura del curso. Dado que el eje de la filosofía medieval fue la evolución de relaciones entre razón y fe y que, por otra parte, la filosofía medieval prolonga la filosofía antigua, cualquier historia de la filosofía medieval necesita una exposición *introdutoria* que se refiera a aquellos puntos esenciales. Por un lado, lo heredado de la antigüedad: la filosofía platónico-aristotélica y el neoplatonismo con el cual termina la antigüedad; y, de otra parte, la herencia judeo-cristiana con sus múltiples ramificaciones. De ahí que sea importante un estudio de la corriente *gnóstica* (o gnóstica-maniquea) como sincretismo de elementos helenísticos con los cristianos, y además de esto, la profundización de la filosofía bíblica. Por cierto, ni el Antiguo Testamento ni el Nuevo son filosofía en el sentido corriente, empero, contiene cada uno una filosofía implícita.

De este modo, la introducción a la filosofía medieval consta de cuatro tópicos esenciales a saber:

1. Reseña de la filosofía platónico-aristotélica;
2. Neoplatonismo con sus características esenciales;
3. Características esenciales del gnosticismo;
4. Filosofía implícita de la Biblia:

- a) el *Antiguo Testamento*;
- b) el *Nuevo Testamento*.

B. Curso propiamente dicho de "filosofía medieval".

Nombre inexacto (*pars pro toto*): El nombre adecuado sería *filosofía patristico-medieval*.

Sus límites cronológicos: en el Occidente (Patrística latina) desde el siglo II hasta fines del VI (cerca de 600); en el Oriente (Patrística griega): desde el siglo II hasta principios del siglo VIII. La primera termina con el Papa San Gregorio Magno (cerca de 600) la segunda, con San Juan Damasceno (primera mitad del siglo VIII).

Necesidad de considerar la materia como un *conjunto par-trístico-medieval*. Límites cronológicos de la filosofía medieval occidental desde el siglo IX hasta el siglo XV, con divisiones en períodos bien determinados, mientras que la filosofía medieval oriental o bizantina carece de periodificación bien definida.

Lugar aparte pero importante a la vez, en los primeros tiempos de la filosofía medieval occidental, ocupa la filosofía judeo-árabe. Enorme importancia de la filosofía árabe para los comienzos de la filosofía medieval. Arabes como intermediarios entre la filosofía griega y el occidente. Corriente preponderantemente neoplatónica en las creaciones filosóficas árabes.

C. Toda la historia de la filosofía patristico-medieval tiene como su eje principal la evolución de relaciones entre razón y fe, y eso de modo tal que las diferentes etapas (las hay cinco) sirven de pantalla básica para toda aquella historia milenaria.

La importancia de conocer la filosofía de Platón y de Aristóteles en sus mutuas relaciones, se refleja en la misma historia de los grandes períodos de la filosofía patristico-medieval, dado que la primera etapa abarca la patrística en general *junto* con el primer período de la filosofía medieval (desde el siglo IX hasta la mitad del siglo XIII), los cuales están impregnados de platonismo (mejor: neoplatonismo); mientras que el período cumbre de la filosofía medieval (desde mediados del siglo XIII hasta la mitad del siglo XIV) está impregnado por el aristotelismo. Después vienen otras etapas, de las cuales solamente la 3ª (desde la mitad del siglo XIV hasta fines del siglo XV) pertenece todavía a la Edad Media y representa la disolución de la filosofía de la

Edad Media. Las etapas iv y v de la evolución de las relaciones entre razón y fe salen ya, cronológicamente, de los marcos del Medioevo, pues se prolonga hasta nuestros días, aunque en un segundo plano.

Así se comprende que vayamos a comenzar la historia de la filosofía patrístico-medieval con la exposición de aquella periodificación esencial. Al mismo tiempo, esta periodificación sirve para enlazar la Edad Media con los Tiempos Modernos. De ahí su importancia.

D. Peculiaridades de nuestro curso:

1. Aporta una coherencia histórica, de la cual carecen las más importantes obras sobre nuestra materia, sin excepción de Gilson, de Dempf, de Maurice de Wulf y otros menos conocidos.

2. Entrega la solución del problema sobre las causas de la disolución de la filosofía medieval: *Respuestas contradictorias al respecto*, emitidas por algunos célebres autores, como de Wulf o Gilson. Breve análisis de estas respuestas.

3. Discriminación de los términos filosofía medieval-filosofía escolástica-misticismo.

4. Reviviscencia de algunos problemas de la filosofía medieval como problemas eternos del pensamiento humano: tal es, entre otros, el problema de los universales, como también el de esencia y existencia, actuales hoy como lo fueron antaño.

5. Aporta la solución del famoso problema de la “recepción de Aristóteles”, a fines del siglo xii y hasta mediados del siglo xiii: no es el “redescubrimiento” de escritos aristotélicos el que hizo entronar a Aristóteles y destronar a Platón —como siempre se afirma y repite sin fin— sino que hubo otras causas más profundas, todas ellas ligadas al problema de las relaciones entre razón y fe. Una vez más: la historia de aquellas relaciones nos proporciona el verdadero eje, alrededor del cual gira la historia de la filosofía patrístico-medieval.

Nació en Polonia en 1890; se licenció en Derecho y Filosofía en la Universidad de Varsovia; viajó por Alemania, Francia e Italia, donde dictó conferencias y cursos y mantuvo un contacto permanente con las figuras más destacadas de la ciencia y filosofía europeas.

A raíz de la guerra europea del año 39 decidió radicarse en América. Permaneció algún tiempo en la Argentina y luego, en el año 1943 fue contratado por la Universidad de Chile, a la cual perteneció hasta su muerte (1969).

El profesor Jasinowski ha estado entre nosotros durante 26 años; por más de dos décadas dirigió la Cátedra de Filosofía Medieval en nuestro Departamento de Filosofía; gran parte de su extensa obra fue pensada, comentada con sus alumnos y escrita en Chile. Por orden cronológico tenemos:

El Problema de la Historia y su lugar en el Pensamiento. (U. de Chile, 1944). *Revaloración de la Edad Media* (Estudios, Stgo., 1944).

Copérnico como sabio y patriota (Estudios, Stgo., 1944).

Reflexión sobre el concepto tradicional de Clasificación (Rev. de Filosofía, 1951).

Saber y dialéctica (Ed. Rev. Fil. Stgo., 1957).

El Problema del Derecho Natural (Ed. Jurídica de Chile, Stgo., 1967).

Renacimiento Italiano y Pensamiento Moderno (Ed. U. de Chile, Stgo., 1968).

PUBLICACIONES EN OTROS PAISES:

Renacimiento del Atomismo en el siglo XIX (Rev. Archeion, Sta. Fe, Arg., 43).

Esencia del Neoplatonismo (Rev. Fil. Varsovia, 1917).

Conflicto de la Razón y la Fe (Rev. de Fil. Varsovia, 1921).

Cristianismo Oriental y Rusia a la luz de diferencias entre Oriente y Occidente (Vilna. Inst. Oriental, 1933).

Controversia entre el Prof. Jasinowski y el Prof. Lossky sobre cristianismo Oriental y Fil. Rusa (Vilna. 'Palabra Rusa', 1937, en ruso).

El Derecho de Minorías (Gaceta de los Tribunales, Varsovia, 1924).

Teoría Analítica del Juicio en Leibniz (Viena, 1918).

Los límites de la Matemática Griega (París, Ed. Hermann, 1935).

Ciencia y Filosofía (Scientia, Milano, 1938).

Civilización cristiana-oriental (Roma, 1938).

Los fundamentos lógicos de la Historia (Acta del Congreso Internacional de Descartes de Filosofía, París, 1937).

El amor y la Fe (Rev. Sophia, Roma, 1939).

RESEÑA BIBLIOGRAFICA

Jorge Acevedo Guerra ●

HACIA ORTEGA. I. EL MITO DEL ORIGEN DEL HOMBRE, Francisco Soler Grima. Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1965.

EL PROFESOR Francisco Soler —actual catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Chile— era conocido en los círculos hispanoparlantes que cultivan las disciplinas de humanidades por sus traducciones de Heidegger. En 1965 lleva más allá su fructífera labor de docente y traductor al publicar el primer tomo de su estudio *Hacia Ortega* bajo el título *El mito del origen del hombre*. Este volumen que el profesor Soler dedica a la tan necesaria exégesis de la obra de su maestro —con el cual colaboró en el Instituto de Humanidades que éste creara en 1948— integra una trilogía; la segunda y la tercera partes serán dadas a luz en los años venideros —esperamos que la circunstancia chilena presente lo permita—, versando sobre *La historia de la fantasía* y la *Sociedad y Dios*. El programa de la investigación nos recuerda a Hegel y veremos el por qué de él. También apuntaremos hacia la esencial diferencia que habría entre la obra hegeliana y esta investigación: la apertura al porvenir de la última. Recuérdese, al respecto, que para Ortega “lo primero es el futuro... El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes... Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo”. (*¿Qué es filosofía?* O. C., vii, 434 s.).

“Antes de entender cualquier decir concreto es preciso percibir claramente ‘de qué se trata’ en ese decir y ‘a qué se está jugando’”, leemos en el *Comentario al “Banquete” de Platón*. (O. C., ix, 753). Comencemos, por tanto, haciendo notar que el libro que comentamos se pregunta por la filosofía orteguiana. El punto de partida de la interrogante es la opinión vulgar, el tópico de que nuestro pensador “no escribía nada más que metáforas”. Prosigue con un texto en el que el propio Ortega se refiere al asunto: “Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido* que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque ‘no escribía más que metáforas’ —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies ille!*” (*La idea de principio en Leibniz*. O. C., viii, 292 s., en nota. Citado en *H. O.*, i, 17). La pesquisa continúa *seriamente*, esto es, recurriendo al método de las

series dialécticas que Ortega expone en *Origen y epílogo de la filosofía* y ejemplifica en *Idea del Teatro*, aludiendo a "ese modo soterráneo de decir" del maestro consistente en escribir "pequeños y unitarios artículos, sobre las más diversas materias, que aparecían en diarios de gran circulación" (*H. O.*, I, 17).

Habiendo echado una mirada a ese aspecto, uno de los más externos de la filosofía orteguiana, el autor se adentra en la dilucidación del filosofar entendido como un modo de vivir heroico y dramático, heroicidad y dramatismo que le vendrían de la indeterminación del campo filosófico, de su insatisfecho afán de dominio de la totalidad, de la posible incognoscibilidad del todo, del ser mismo del pensador: nunca ganado de una vez para siempre, fugaz, transitorio, precario, insubstancial. Tal dilucidación es hecha entresacando algunos textos de la obra de Ortega, sobre todo de su curso universitario de 1929 *¿Qué es filosofía?* El procedimiento usado lleva, a la postre, a echar mano de un párrafo en que se afirma que "en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultamiento, revelación o desvelación". (*¿Qué es filosofía?* O. C., VII, 342. Citado en *H. O.*, I, 22). A la par, se replantea el problema inicial de la siguiente manera: "Difícil es, de un plumazo, decir lo que Ortega pensaba que es la filosofía. Por razones que aparecerán en este escrito, a la filosofía le pertenece esencialmente su historia... La complicación no acaba ahí, porque toda historia no comienza porque sí y a la buena de Dios, *ex abrupto*, sino que toda historia tiene una prehistoria, que es preciso contar si se quiere entender la historia. Pero, la cosa sigue alongándose, porque en esa prehistoria ¿dónde nos detenemos? Respuesta: en el comienzo. La historia, nos dice Ortega, hay que contarla entera, por eso toda historia es larga de contar. ...en nuestro viaje al pasado hemos de navegar hasta donde la mente comience; sí, el viaje va a ser largo; pero lo que amedrenta no es la largura sino el tema mismo. ¡Ahí es nada el problema de los orígenes! ¡El origen de la mente!" (*H. O.*, I, 22 s.).

Al conjugar el método dialéctico —de cuya relación con el *corpus* orteguiano dice el profesor Soler: "Desde que empezamos a escribir... se nos ha hecho patente, como forzando el escrito, tirando de él, que un tema se engarza, encadena y desemboca en otro *forzosamente*; si se quiere entender hay que pasar de un tema al siguiente, que le acaba de dar sentido y perfección. Esta continuidad temática no es lineal, sino 'circular'; cada tema no acaba en sí mismo, sino que de otro viene y en otro concluye; por eso, tenemos la impresión que a la filosofía de Ortega se la puede tomar por cualquier lado, siempre que se la tome, a saber, en serio; cada uno de sus temas lleva a todos los demás y a él van a parar todos". (*H. O.*, I, 23)— al conjugar el método dialéctico, digo, con la vía de conocimiento —quizás, *el* modo de conocimiento— que es la razón vital o histórica, la pregunta por la filosofía —dividida en dos

³Que, en rigor, sería triple ya que incluiría lo que Marías ha llamado el método de Jericó, que consiste en emplear en el tratamiento de los grandes problemas filosóficos "una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y mantenien-

do vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal" (*¿Qué es filosofía?* O. C., VII, 279. Véase, también, Kant, O. C., IV, 44, y *La idea de principio en Leibniz*. O. C., VIII, 285).

por el autor: ¿qué idea tenía Ortega de la Filosofía en general? y ¿qué idea tenía de su filosofía (o *ultrafilosofía*)?— nos remite al origen del hombre o, lo que es lo mismo, al origen de la fantasía (Ortega considera que el hombre “nació de la fantasía, es hijo de la ‘loca de la casa’” (*Una interpretación de la historia universal. O. C.*, ix, 190. Citado en *H. O.*, i, 240). Este es el tema sobre el que versa el primer volumen de *Hacia Ortega*, asunto, por lo demás, ineludible para toda investigación de lo real —es decir, para toda filosofía— que pretenda riguroso sistematismo, sistematismo que con vocablos altisonantes podríamos denominar *racio-histórico dialéctico* y que involucraría una aspiración a la totalidad temporalizada.

Pero hay más: la conjunción antes indicada¹ conduce a un tiempo anterior al hombre —hasta donde pueda hablarse de eso—, a un tiempo no propiamente humano sino ‘homoide’, a la etapa prehumana, la del animal que habría a la espalda del hombre y que, como una de sus dimensiones, aún persistiría en él.

De ahí, entonces, los cuatro primeros capítulos: I. *Aproximaciones a la filosofía de Ortega*. II. *El origen del hombre como problema*, con referencias a Aristóteles, al cristianismo y a los evolucionistas —entre ellos, el P. Teilhard de Chardin, “una de las mejores mentes que hayan existido en el mundo nuestro” (citado en *H. O.*, i, 54). III. *El origen del hombre según Ortega*, con sus parágrafos *El hombre y los animales*, *Instinto y razón*, *Del animal hacia el hombre*, etc. En este capítulo, en que se trabaja magistralmente un estudio de Ortega de “inofensivo título”, el *Prólogo a veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, se anuncia que “para ver ese ser en situación llamado hombre”, además de “recurrir al *terminus a quo*, al punto de proveniencia: el animal”, es preciso tratar de ver “el *terminus ad quem* del hombre, la meta que tiene pro-puesta y hacia la que tiende en la tensión y cordura de su atención. Cuando ésta nuestra navegación haya abandonado las costas conocidas y, mar adentro, oteemos *terra incognita*, la visión orteguiana del ser y de la vida del hombre, tendrá que aparecérsenos también el ‘otro lado de lo humano’, ya no animal, en absoluto, lo ‘divino en el hombre’ y Dios frente y arriba como el otro muro que contiene a esta criatura desahorada y cautiva, que un buen día se inventó a sí misma”. (*H. O.*, i, 72). He ahí, pues, por qué el tercer tomo de *Hacia Ortega* versará sobre *Dios*. Y ahora, un texto orteguiano que explica por qué el problema de la *Sociedad* será tratado también en el último volumen de la trilogía: “toda realidad está pronta a ocultarse— ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*... Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras”. (*Prospecto del Instituto de Humanidades. O. C.* vii, 13 s. Acerca del ser como lo esencialmente oculto, véase *Apuntes sobre el pensamiento. O. C.*, v, 525 ss.).

El Cuarto Capítulo se denomina *Hacia el “mito” sobre el origen del hombre*. En él se ve las relaciones de Ortega y el *saber científico respecto al origen del hombre* (Par. 11), no haciéndose demasiado hincapié en ello puesto que, para Ortega, “la perspectiva zoológica es secundaria en el origen del hombre” (*H. O.*, i, 107). Pero, se subraya el hecho de que el maestro “con su capacidad de lectura y gran memoria, estaba perfectamente al tanto de lo que de nuevo y viejo se estaba haciendo en ciencias” al respecto (*H. O.*, i, 104). En el parágrafo 12 se presenta el *Segundo nivel en el desarrollo del tema “el origen del hombre”* a partir de dos importantísimos escritos de Ortega:

En torno a Galileo y, especialmente, *Ensimismamiento y alteración*. Se insiste en la imbricación del hombre en lo animal y se toca, muy de pasada, el problema *acción y pensar*, cuyo esclarecimiento es hoy tan urgente.

Ahora bien: desde el título del libro se indica hacia un hecho: Ortega contó un mito acerca del origen del hombre. Que un filósofo se refiera a tal acontecimiento y, además, narrando un mito requiere de justificación y aclaraciones. Ya en el capítulo II el profesor Soler comienza a efectuarlas: "Las afirmaciones respecto al origen del hombre son unas 'curiosas' afirmaciones; porque nadie, al parecer, pudo asistir a ese atrayente espectáculo. Sobre los orígenes solo cabe un tipo de saber: el mito; el mito es el decir sobre los orígenes. Quizás también se puede afirmar que todo decir sobre los orígenes es mito. No es admisible que a ningún pensador se le escape la objeción que puede enfrentársele a su hablar sobre el origen del hombre: ¡bien amigo! y cómo sabe usted eso que dice?" (*H. O.*, I, 33 ss.). Pero son los tres últimos capítulos casi íntegros los que dedica a la tarea.

En la primera parte del capítulo V —*Dos palabras*— se refiere al carácter *funambulesco* del tema "el origen del hombre", carácter que, junto con el de *emocionante*, asigna Ortega al asunto en su *Prólogo a la caza*. En ella se muestra las conexiones latentes entre Ortega y Nietzsche a propósito del campo teórico *funámbulo* y se anuncia —el libro está lleno de anuncios de este tipo— estudios sobre las relaciones del meditador de *El Escorial* con los pensadores del pasado filosófico, a realizar cuando en la "historia de los modos de pensamiento del hombre", o, lo que es lo mismo, en las 'formas de la fantasía', ...ingresemos en la filosofía, que es también cierta 'fantasía en forma'" (*H. O.*, I, 130). La segunda parte, y desde un extraordinario tratamiento de un escrito de Ortega que parecía de índole 'literaria', *Azorin o primores de lo vulgar*, expone la teoría de las emociones del racio-vitalismo. La brevedad de estas consideraciones no nos permite referirnos a ella. Baste decir que con esa teoría se justifica que Ortega haya contado un mito sobre el origen del hombre. El profesor Soler se pregunta: "Leído y releído el mito que Ortega cuenta al respecto, siempre habíamos tropezado en la misma piedra: ¿Cómo sabe Ortega eso? ¿Qué sentido tiene lo que dice?" (*H. O.*, I, 137). Páginas más adelante responde: "1) El hombre puede volver a vivir sus emociones pasadas, puede retener su pasado; el hombre está constituido por la 'feliz memoria', no sólo de sí mismo, sino 2) de los otros hombres en otros tiempos, podemos revivir emociones pasadas. En esta capacidad humana estribaba la justificación del saber de Ortega respecto al origen del hombre; su mito estaría plenamente justificado siempre que lo esté su teoría de las emociones" (*H. O.*, I, 142 s.). Agreguemos que el vuelco que respecto de la gnoseología tradicional implica la teoría orteguiana de las emociones (véase, Par. 15) —no trabajada en absoluto, que yo sepa, hasta la aparición de la obra que comentamos— reclama la atención de los que se dedican a las ciencias de humanidades. Si éstas estuvieran tan bien organizadas en sus comunicaciones como las físico-matemáticas y las biológicas, es claro que esta teoría habría impactado a los investigadores de las incipientes disciplinas humanísticas. Lo mismo digo acerca del concepto de mito. Dudo que haya un trabajo del nivel del efectuado por el profesor Soler sobre esa idea; sin embargo, su labor no ha sido aprovechada en lo más mínimo. Es de lamentar, por ejemplo, que el libro del profesor Humberto Giannini titulado *El mito de la autenticidad* (Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1968) no la haya tomado en cuenta, así como tampoco —y esto al margen—, las teorías de Ortega y Heidegger sobre la vocación.

El capítulo VI —*Decir, cuerpo y circunstancia*— sitúa al mito como modo de decir propio del conocimiento emotivo-sentimental —manera de conocer que en el racio-vitalismo aparece frente y a la base del tradicional conocimiento-presentación (H. O., I, 145)— dentro de la teoría del decir orteguiana. Tampoco cabe ahora entrar en el asunto: teoría del decir y función emocionante del mito. Notemos, sin embargo, lo siguiente: en la perspectiva de Ortega, “la producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa... Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar es gesticular” (El hombre y la gente. O. C., VII, 255. Citado en H. O., I, 173). La dilucidación del hablar (no es la oportunidad de diferenciar entre hablar y decir) —uno de cuyos modos es el mito— nos lleva, pues, al problema del gesticular. Y éste, al tema del cuerpo —que había sido tratado en lo que se refiere a *intracuerpo* desde *Vitalidad, alma, espíritu* en el capítulo III. En efecto: “En el texto arriba citado, habla Ortega de la ‘gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa’. Quien gesticula expresándose es el cuerpo humano” (H. O., I, 173). El tema del cuerpo nos conduce, a su vez, al de la *circunstancia*. Dice Ortega: “El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente; su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir” (El “Quijote” en la escuela. O. C., II, 299. Citado en H. O., I, 175. Este ensayo es trabajado intensamente y con gran maestría en la obra). De ahí, pues, la denominación del capítulo. Es interesante añadir que sus últimos párrafos versan sobre lo que se contrapone y complementa al decir: el silencio, en sus modalidades de la inefabilidad, lo inefado y la mudez en el soliloquio.

El último capítulo —que contiene el tercer nivel en el desarrollo del tema “el origen del hombre”— se lanza de lleno sobre *El mito del origen del hombre*, poniéndolo a la par con el otro mito que cuenta Ortega, el de los cascabeles (véase, *Vives-Goethe*) (Par. 29); mostrando el carácter suscitador de nuevas épocas del mito y conexiéndolo con el ‘modo primario de pensamiento’: el sueño o ensueño (es decisivo al respecto el Anejo *Máscaras* de la *Idea del Teatro*) (Par. 30); relacionando mito y alma infantil (Par. 31); patentizando lo mítico de la idea de ciencia, esto es, que la ciencia no será nunca rigurosamente realidad (Par. 32); comparando —a base del concepto de *creencia*, cuya importancia en la filosofía orteguiana está demás señalar— al mito con otros modos de pensamiento: filosofía, religión y poesía dogmática (homérica) (Par. 33). El párrafo final se refiere a *El contenido del mito sobre la fantasía*, la imaginación o el origen del hombre. Pondremos ante la vista parte de un comentario que acerca de él hace su autor; su sola lectura mostrará la necesidad de que el segundo volumen de *Hacia Ortega* esté dedicado a *La historia de la fantasía*: “Lo que sí creo firmemente —dice Ortega— es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la fantasía. La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando nuestro desaforado imaginar” (*Una interpretación de la historia universal*. O. C., IX, 207. Citado en H. O., I, 303 s.).

Hemos procurado lograr una apretada síntesis panorámica del libro del profesor Soler que sirva para informar acerca de él y, guiar en su lectura a aquellos que no se muevan con expedición en la obra de Ortega. La termina-

remos diciendo que el volumen —el cual, junto con *Ortega I. Circunstancia y vocación*, de Marías y *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, de Rodríguez Huéscar constituye uno de los estudios de más alto nivel sobre el filósofo español —tiene un sentido predominantemente pedagógico— el mejor sentido que un escritor puede tener, según Ortega. Enseña a leer (faena que estamos acostumbrados a efectuar de la manera más irresponsable, sobre todo en nuestro medio), enseña a trabajar a un pensador. La rigurosa fundamentación en los textos mismos de cada una de las afirmaciones que se hace, la problemática con que se eriza al libro de punta a cabo, el magistral manejo de la obra y los métodos orteguianos y la mesura intelectual que en ella encontramos hacen de la obra un ejemplo de labor filosófica. La peculiar manera de preguntar por la filosofía —unida al modo de tratar temas como la dimensión animal del hombre, la teoría de las emociones, la teoría del decir, el concepto de mito— y el programa de la investigación hacen de ésta algo especial dentro del pensamiento de Hispanoamérica —pensamiento que, en buena medida, está surgiendo de la filosofía de Ortega— y, al mismo tiempo, infunden esperanzas sobre el futuro filosófico de su autor.

José Palomino M.

EL MITO DE LA AUTENTICIDAD, Humberto Giannini. Ediciones de la Universidad de Chile, 1968.

COMENTAR una obra acerca de la causalidad, del principio de identidad, o una cualquiera, de filosofía de las matemáticas u de otras disciplinas filosóficas puramente técnicas, podría hacerse con olvido de su autor, porque en ellas no está quien escribe tan vinculado a su obra. En este caso no es posible desentenderse de quien escribe, pues el tema más que vinculado estrechamente al pensamiento del autor, es expresión de su intimidad y entonces el compromiso es total entre él y su obra. A Unamuno debo el haber entendido esta verdad. “Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuántos sistemas se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido nunca menos vida y consistencia que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor”, *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (pág. 730, Ensayos, tomo II).

El prefacio de *El Mito de la Autenticidad* trae una queja del profesor Giannini por el silencio que siguió a la publicación de su obra anterior, *Reflexiones Acerca de la Convivencia Humana*, del año 1965. El profesor Giannini se declara culpable en parte, por aquel silencio, diciendo: “...el silencio de los demás significa que mi argumentar no poseía eficacia interna, que carecía de la retórica apta para mover la voluntad ajena en la dirección que el mismo argumento debía abrir”. Pero el problema no radica sólo ahí, parece ser que también está presente en él el desprecio, la indiferencia que existe en nuestro medio por el trabajo de quien no tenga nuestras mismas ideas. Este es el primer prejuicio que debe vencer quien quiera comunicar algo. No se puede convencer a quien no presta oídos a lo que decimos. El prejuicio en este caso, quizás se deba a que no consideremos legítimo pensar la autenticidad o cualquier otro problema tradicional de la filosofía, porque hemos interpretado erradamente, creo yo, la frase que dice “Lo importante no es pensar

el mundo, sino cambiarlo". Y así quien se dé al estudio de la autenticidad (porque considera que tales problemas no están solucionados) es mirado como un intelectual que elude el compromiso. Mas quien conozca realmente al profesor Giannini, sabrá que su afán no es meramente teórico, sino que su búsqueda es sincera y que no está tratando de poner en medio el bulto del establecimiento de una ontología previa a la solución de dicha problemática; de tal modo que lo primero fuese una ontología que nos permitiera ver con claridad la esencia del hombre y de ahí derivar la solución a los antedichos problemas. Contrariamente afirma: "...el 'bien humano' y la búsqueda histórica de su esencia, no ha de establecerse a propósito del ser en general, de una ontología, sino a propósito de lo que sería universalmente deseables, a propósito de esa nostalgia común a que hemos hecho referencia, a propósito de esta situación de defecto del hombre respecto a su propia realidad".

Su análisis está fundado en la cotidianidad, a ella va a preguntar, y ahí da cuenta de sus defectos. Revisa sus fundamentos minuciosamente.

La intimidad es analizada a fondo tanto desde la posibilidad de su expresión, como desde una comprensión de la intimidad ajena. Ambas perspectivas nos dejan un resultado negativo: no es posible la expresión de la intimidad sin arriesgar la posibilidad del mal entendido, como tampoco es posible captar la intimidad ajena en su oculta realidad, pues, no podemos conocerla siéndola. Así, todo queda reducido a la aceptación de la veracidad de la proposición que dice, por ejemplo: "No ha sido mi intención ofenderlo", o no dar crédito a tal declaración y vivir celando al prójimo en una actitud rayana en la locura.

Intencionalidad y efectividad son las dos caras de todo acto que quiere el bien del prójimo, siendo la primera lo que hace a un acto bondadoso. Es ella la que fundamenta la bondad de un acto. La buena intención nos libera, nos absuelve. La segunda cara corresponde a un enfoque causal y depende del mundo que enjuicia según las categorías del mundo, "acción bien lograda", etc.

Si bien es cierto que la intencionalidad de un acto que persigue el bien absuelve a quien lo ejecuta; no sucede lo mismo con la buena intención, por la cual se elige un mal a cambio de un bien mayor: el mal está allí y la intención no logra absolverlo.

Estas dos ideas, la de las buenas intenciones que absuelven y el rechazo del "maquiavelismo", entendido como la justificación ética de un mal por el logro de un bien mayor, son escándalo para corrientes filosóficas que mediatizan al ser humano concreto en busca del bien de toda la humanidad. El profesor Giannini dirá al respecto "La Humanidad Universal del hombre, su esencia se me presenta en esos rostros y en esas situaciones concretas en que me encuentro con el prójimo" (pág. 102).

Los detractores del profesor Giannini dirán: "Se ha olvidado que existió un hombre llamado Maquiavelo que separó la ética de la política". A lo cual se puede contestar: "También hubo otro hombre llamado Aristóteles que ligó ambas cosas". Estos son algunos de los planteamientos básicos que orientan la búsqueda del profesor Giannini y a los cuales yo he querido dirigir este comentario por parecerme que van directo a la controversia de temas límites de la ética y sus problemas de hoy y siempre.

El profesor Giannini en esta obra va recorriendo sistemáticamente algunas posiciones respecto de la autenticidad, va mostrándonos sus defectos, su ilusoriedad, para dejarnos al final, como saldo, la autenticidad como un mito, como una pretendida inteligibilidad del discurso ético que no logra satisfacer a algún espíritu atento.

Es esta obra, según el profesor Giannini lo declara en el prefacio, nuevos

ropajes para la misma temática de su obra anterior, *Reflexiones Acerca de la Convivencia Humana*. Nuevos ropajes que buscan una retórica que persuada al lector de las verdades allí contenidas. El prefacio agrega también que se trata de convencer y no de vencer al lector, pero la verdad es que a mi parecer, la sistematicidad de esta obra, el análisis lógico del primer capítulo, nos muestra a un autor que ha abandonado el sistema que más le acomoda y ha entrado a otro más bien vence que convence. Es otra la tónica de su libro anterior; en él, el pensamiento se revela como intimidad y en ello radica su mayor fuerza. En *El Mito de la Autenticidad*, en cambio, la intimidad sólo se deja ver a partir del cuarto capítulo. La sistematicidad oculta un poco la nostalgia que revela el primer ensayo, nostalgia que da más fuerzas y belleza a la argumentación.

