

EL PROBLEMA DEL MAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE NICOLÁS MAQUIAVELO

Jorge Velázquez Delgado



«La scoperta scientifica più importante dal Machiavelli
serebbe per l'appunto la necessità del mal;
principio quieste che è passato in tutto il pensiero posteriore»
(Luigi Russo).

Para Maquiavelo el hecho de plantear al mal como un elemento necesario de la realidad humana lo lleva a reconocerlo y a colocarlo como la piedra de toque de todo su pesimismo antropológico. Esta realidad es asumida en su filosofía política en general y en su teoría del Estado en particular.

Macchiavelli was driven to state the problem of moral evil as a necessary element within the bounds of human reality; in fact he brought in as a cornerstone of his pessimist anthropological outlook. This thesis is further assumed as the main root upon which Macchiavelli grounded both his philosophy of politics and his theory of the State.

¿Qué es el mal? ¿Cómo responde Nicolás Maquiavelo a esta pregunta? Estos dos interrogantes parecerían ser suficientes para tratar de abordar un problema que desde diversos puntos de vista constituye quizás una de las cuestiones más candentes de toda la historia del maquiavelismo. Pero, sentimos que –independientemente de la forma como logremos dar respuesta a estos interrogantes– la cuestión del mal en esta filosofía política será siempre objeto de interesantes polémicas. Por decirlo posiblemente de la forma más simple y sencilla y sobre la base del propio lenguaje maquiaveliano, lo que se debe entender por el mal es algo que no se encuentra fuera de las cosas de este mundo. En este sentido, lo más propio al mal es su necesidad. Será sobre la base de dicha necesidad que para Maquiavelo es inevitable que éste se encuentre siempre presente en los asuntos humanos. De este modo, para el secretario florentino el hecho de plantear al mal como un elemento necesario de la realidad humana, lo lleva a *reconocerlo* y a colocarlo como la piedra de toque de todo su pesimismo antropológico. Es decir, con base en esta referida concepción que tiene sobre la naturaleza humana, se encuentra la razón principal por la cual habla del hombre como un ser malvado¹.

Es a partir de dicho reconocimiento que, en efecto, el mal sólo puede ser concebido como una necesidad. Pero: ¿qué tipo de necesidad puede ser el mal? O, en otros términos y de acuerdo con Nicolás Maquiavelo: ¿a qué tipo de necesidad responde el mal? Desde nues-

tro punto de vista, el mal como necesidad no responde a la posibilidad de ser superado o eliminado de la historia; sino a ser reducido –idealmente– a su más mínima expresión. De este modo, la impresión que se tiene del mal al interior de esta filosofía política, es que éste no actúa ni interviene entre nosotros como un absoluto. Incluso, ni su contra parte, esto es, el bien, merece ser comprendido en tales términos, es decir: como un absoluto².

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

De este modo, que el bien se transmute en mal o que con el mal ocurra lo mismo, es decir, que se transmute en bien, dependerá –invariablemente– de lo mismo: de los humores y caprichos de dicha diosa. Si quisiéramos dar un ejemplo de lo que sería esto último para el propio Maquiavelo, recordemos solamente lo que para él como para Florencia representó el año de 1494⁴. Fue a partir de ese año que la ciudad del Arno fue presa del mal.

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

Es decir, las acciones de los hombres sólo interesan y pueden ser juzgadas en la medida en que contribuyan a crear, establecer, mantener o engrandecer una determinada forma de la sociabilidad humana⁵. De hecho, ésta es la base sobre la cual se sustenta toda su invaluable reflexión histórico-política. A lo que invita el secretario florentino es a valorar las acciones humanas por lo que ellas son en sí mismas; es esto lo que a fin de cuentas le importa. Lo que Maquiavelo juzga son las cosas de la historia, los hechos empíricos; y no así a los individuos o a los grandes personajes históricos. Es más, a él no le interesa si esos individuos o esos hombres son o no malvados o si son de «*cagioni superiori*».

Lo que se ha pretendido establecer como el *pathos* maquiavélico de la modernidad parte, en efecto y como ya se ha mencionado anteriormente, de lo que ha llegado ser ya algo

más que un simple lugar común. Nos referimos al supuesto divorcio entre la ética y la política⁶. Divorcio que, independientemente de que se le quiera ver como un hecho incuestionable y, por lo mismo, irremediable de la historia, no evita dejar siempre abierta la puerta a que se le interrogue –desde las más diversas filosofías políticas y a través de diferentes momentos y circunstancias histórico-sociales– si ella, a partir de sus propios valores, debe contener o implicar fines éticos. Es dicha interrogación la que hace suponer que tal divorcio es, en todo caso, también un criterio de interpretación de y para la política y no un dogma que nos ha cercado por todos lados. Si la política es solamente lo que queramos que ella sea, esto es, simple cálculo racional para la acción; o, si se prefiere, simples juegos de estrategia de poder y dominación; entonces sí que debemos acostumbrarnos a ver en general a los hechos políticos –pretéritos, presentes y futuros– como los actos más inhumanos y monstruosos jamás imaginados. O bien, como acciones para las cuales siempre valen más los medios que los fines.

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

El *pathos* de la modernidad no es, entonces, que la razón política actúe como una crítica sobre los impolutos valores éticos; sino que, más allá de tan sospechoso divorcio y a pesar de que Maquiavelo se empeñó en que aprendiéramos a pensar políticamente, nos seguimos negando a creer, al menos de nuestra parte, que las acciones como los acontecimientos políticos puedan ser estudiados y analizados por fuera de nuestro propio universo ético-moral. No hacer esto así y no reconocer la importancia que tiene hoy la cuestión de la heteronomía de los valores al interior de la ciencia política, es tanto como reconocer que cualquier tiranía o cualquier despotismo, incluyendo entre éstos los que gustan pasar por democráticos, vale por sí mismo en razón de su supuesta eficacia o éxito político. En este sentido no está de más señalar que para Maquiavelo no existe peor forma de ejercitar la política que ésta, es decir, la de llevar todo a la conformación o legitimación de una tiranía. Pues la tiranía es para él, por antonomasia, la peor expresión de todo lo que llega a ser la antipolítica.

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

Pero quizás todo el gran escándalo provocado por esta filosofía política se reduzca a la sospecha de si su creador quiso o no resolver el problema del mal. Posiblemente la causa de las innumerables condenas de que ha sido objeto Nicolás Maquiavelo (condenas que, paradójicamente, compiten por cierto con gran tenacidad con la *gloria* que ha alcanzado

después de los siglos) radique más que nada en que lo que se propuso fue demostrar que las formas de la estatalidad moderna asumen como un hecho que la relación entre el Estado y la religión debería cambiar sustancialmente.

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

Ahora bien, lo que Maquiavelo no acepta de la Iglesia es que ésta siguiera representando al principal poder político terreno que exista entre los hombres. Es sobre la base de esta crítica a dicho poder, que a esta filosofía política no se le entiende como algo que tiene por principal propósito establecer los fundamentos del supuesto divorcio entre la ética y la política, sino como el distanciamiento crítico y necesario que debe existir entre la política y la religión. Si se quiere decir las cosas con otras palabras, lo que el autor de *El príncipe* quiso dar a entender es que el fundamento ético de la política no podía seguir dependiendo de los fundamentos éticos de la religión. O, si se prefiere y por no hablar aquí de manera tan extrema: lo que señaló era que la política, en su implicación ética o moral, ya no debía seguir dependiendo *exclusivamente* de los valores de la religión. La modernidad de este pensamiento consiste así en el esfuerzo que hizo el propio Maquiavelo por separar los supuestos poderes del cielo representados por la Iglesia católica y su ortodoxia ético-política, de los nacientes poderes terrenales encarnados por el poder del Estado⁹.

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

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

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

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

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

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

De acuerdo con esto último vale preguntar si el origen del mal para el autor de *El Príncipe* es éste. Origen que, por otro lado, legitima, desde otro punto de vista político, al

terror¹⁵. Si para él éste no es en sí el origen del mal, entonces ¿en dónde radica el origen del mal? Queriendo aquí dar nuestro particular punto de vista sobre lo que Maquiavelo llegó a comprender sobre el problema del origen del mal, éste no puede ser otro más que el fratricidio. Es decir, para él el fratricidio constituye el primer acto de verdadera violencia y maldad humana. Si para la tradición judeo-cristiana Adán y Eva representan la forma más pura de la separación entre el hombre y su Dios; el asesinato de Abel en manos de Caín es el acto más puro de violencia humana jamás ocurrido. Como tal ese crimen no tiene, para la política, ningún fundamento. Es sólo, al igual que el pecado de Adán y Eva, el referente más remoto que se tiene, históricamente hablando, para referirse a la violencia y al fratricidio como elementos que al parecer son inherentes a la actividad política.

La filosofía política de Nicolás Maquiavelo no es, como tanto se ha afirmado, una apología de la violencia. Esta filosofía política es más bien una profunda meditación sobre las causas del por qué los hombres toman la decisión de optar por la violencia como medio y fin para dirimir sus conflictos y contradicciones político-sociales. En contra de lo que aquí sostenemos se podrá decir que Maquiavelo nunca dudó en invocar al dios Marte, exclamando que se abran de nuevo las puertas de su templo para expulsar así a los bárbaros del territorio italiano. Concretamente lo que quería con esta invocación y con tal exclamación, era que en particular su entrañable ciudad de Florencia tuviera un ejército propio. Esta invocación maquiaveliana se entiende así como un grito de guerra lanzado por alguien quien –al ser educado bajo el profundo sentir del Humanismo cívico florentino– ha hecho de la patria su valor supremo. Pero este grito no merece ser visto nunca como la confirmación de la inequívoca como inocultable pasión de Nicolás Maquiavelo por la violencia¹⁶.

Existen, sin duda alguna, fuertes razones para sostener que toda la literatura política de Maquiavelo no es otra cosa más que una apología de la violencia. De nuestra parte no estamos dispuestos a afirmar que él no consideró a la violencia como un problema crucial y dramático de la política. Pero si él fue bastante consciente de que la violencia es algo inevitable al interior de los procesos políticos, era también muy consciente de que nadie puede gobernar a punta de padres nuestros. Las pruebas de la justificación que hace Maquiavelo sobre la violencia se encuentran esparcidas a lo largo de toda su obra. Pero en donde estas son más evidentes es en *El Príncipe* y en *Del arte de la guerra*. Sin embargo, en donde mejor podemos comprender qué papel juega en Maquiavelo la violencia y sobre todo el valor que le da a ésta al interior de toda su filosofía política, es a través de *su* príncipe imaginario. Es a este príncipe a quien le atribuye la titánica misión de comandar a los ejércitos que debería expulsar a españoles, franceses y alemanes de Italia. Como será también lo que hará –dicho esto por fuera de toda posible exégesis sobre las causas o razones para plantear de tal forma a *su* príncipe– que su reflexión sobre el mal tenga por sustento que la violencia pueda llegar a ser necesaria o legítima siempre y cuando se justifique a sí misma por razones estrictamente políticas.

Es esta forma de plantear a la violencia política lo que nos permite afirmar que Maquiavelo es uno de los primeros promotores de lo que es uno de los axiomas más trascendentes en las formaciones políticas modernas: la cuestión de determinar a la violencia como el monopolio exclusivo del Estado. Es sobre la base de este presupuesto que en el fondo se comprende su justificado alegato sobre la necesidad de que Florencia contara con *armas propias*. Como también que *su* príncipe conozca el difícil arte de la guerra. Ahora

bien, suponiendo que de acuerdo a todo lo hasta aquí dicho la violencia como parte estructural del mal llega a ser justificada en los términos planteados por el propio Maquiavelo, es decir, por razones estrictamente políticas, el problema que al parecer resulta ser una cuestión irresoluble para la propia política es determinar cuáles deben ser los límites de la violencia estatal y sobre todo: ¿cuándo, cómo y en contra de quién se debe ejercer dicho monopolio? Particularmente será siempre más cuestionable justificar a la violencia estatal frente a los problemas endógenos; pues seguramente ante los exógenos siempre será más simple determinar cómo justificar la cuestionable necesidad de la violencia.

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

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

Es a partir de esta concepción sobre las cosas de este mundo que Maquiavelo, justo por no negar al hombre como un ser caído, ve y comprende la importancia y significado que tiene que éste ser merezca ser reformado. Lo que no está dispuesto a aceptar es que se haga del terror el sustento de dicha reforma. Pues para él la moral no merece ser reducida a un simple instinto de supervivencia en el que termina siempre por ser más importantes el temor y el miedo sobre cualesquier otro factor de la conducta humana.

Aceptar al hombre como un ser caído del que tanto habla la tradición bíblica no implica no reconocer que este ser no tenga el derecho a la redención. El problema está en si dicha

redención debe ser terrena o celestial. Al sostener que tal esperanza es esencial y exclusivamente terrena, Maquiavelo participa y se convierte en uno de los más radicales exponentes del proceso de secularización moderna. Lo que convierte a Maquiavelo más en un héroe de la modernidad que en su villano favorito, es que logra comprender que el mal es una cuestión que se resuelve únicamente en términos humanos. Particularmente lo que él hizo fue plantear que el mal resulta ser un problema que sólo se vuelve comprensible en la medida que se le coloca de frente a la íntima relación que guarda con el sustrato de inmanencia que encierra en sí la acción política.

Desde este punto de vista ¿cuál llega a ser entonces el criterio para la determinación y comprensión del mal? Para Nicolás Maquiavelo no puede existir, desde este punto de vista, ningún otro criterio para la determinación y comprensión del mal que se coloque o que esté por fuera de la historia. No está de más decir aquí que para él el tiempo es el «padre de todas las verdades».

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

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

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

Al extraer ciertas conclusiones de sus infatigables diálogos con los muertos, Maquiavelo participa también de la idea de que es posible enseñar a los hombres a vivir virtuosamente la vida civil. Para él vivir virtuosamente significa subjetivizar, es decir, individualizar y hacer propios los valores sustantivos y vitales de la sociabilidad. Y estos valores no pueden ser otros más que la libertad y la preservación y engrandecimiento del Estado. En el fondo es este presupuesto por lo que adopta y participa en el arte de la imitación de los antiguos promovida por los humanistas. Lo que él ve en ese mundo antiguo es a la *virtus* la «cosa más espléndida del mundo»²⁰. Como algo que tiene que ser el principal nutriente del crisol republicano al que deben llegar a convertirse la suma de las cosas de este mundo.

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

Si para la política el mal nace de la inevitable ambición de los hombres, la crueldad como la traición no pueden ser más que consecuencia natural del mal. Es aquí donde la famosa metáfora de la zorra y el león se vuelve la imagen más famosa del maquiavelismo²¹. Pues al parecer el sentido moralmente negativo que le damos a la traición como a la crueldad como recurso desmesurado e inhumano del poder político, adquiere su más alta dimensión²². Sin embargo, lo que debemos entender es que traicionar –más que ser un elemento condicionante e inviolable axioma de y para la eficacia de la acción política– es parte sustantiva del conocimiento de las cosas de este mundo. Particularmente de los riesgos que implica enfrentar un mundo humano determinado por el inexorable juego de ambiciones entre los hombres. La jerarquización que para Maquiavelo tiene el conocimiento sobre las cosas de este mundo por *su* príncipe es bastante clara en cuanto que todo el saber se subordina a la política. Y, por decir las cosas de acuerdo a su lenguaje, lo que debe reflejar este saber es justamente a la *virtù* de *su* príncipe salvífico. Maquiavelo sabe así que *su* príncipe debe conocer a los hombres como a las pasiones de éstos; como también que su *pragma* se determina justo por la forma como responde a cada una de éstas haciendo así de la política el arte de la coyuntura. No hacerlo de este modo es tanto como aceptar que realmente se puede gobernar con candor.

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

Como diplomático que fue y como observador agudo de los movimientos de la corte como del arte de la guerra, Maquiavelo veía claramente que la traición es centralmente un hecho fundamental e inherente a cualquier relación política. Pero a diferencia de Dante

Alighieri quien veía en la traición a la peor canallada humana y por lo mismo la razón por la cual no duda en enviar —en su inimitable como monumental construcción imaginaria del *mas allá*— al círculo más apartado del Infierno a los hombres que han hecho de ella a la más reprobable de todas las conductas humanas; lo que quiere Nicolás Maquiavelo es humanizar a la traición y a la crueldad a partir del juicio histórico-político. De este modo, para él esos actos evitan ser sopesados como pecados que merecen ser sometidos a la más grande de todas las penitencias jamás purgada por un ser humano. Al darle esta orientación a lo que serían solamente determinados ejemplos de la conducta humana que generalmente se les ha tratado más como simples problemas para la moral; Maquiavelo nos obliga a ser más cuidadosos con nuestros juicios. Es a partir de esta consideración maquiaveliana que el autor de *El Príncipe* reproche la prontitud con la cual se suele juzgar las cosas de este mundo²³.

Pero que Maquiavelo nos lleve a juzgar ciertos actos humanos desde el punto de vista de la política, nunca será suficiente como para querer convertir a la traición y a la crueldad en las principales máximas normativas de la acción política. Convertirlas en esto equivale a aceptar que realmente los asuntos humanos merecen ser dirimidos por una supuesta razón de Estado. Es decir, por un principio normativo que por sí mismo es incuestionable como inmutable. Para nosotros Maquiavelo *no* es el creador de una filosofía política que hace, justo de la razón de Estado, su fundamental referente normativo para la conducción de la sociabilidad. Lo que sí creemos es que lo que puede estar en el tapete de la discusión es si una visión de la política como es ésta, la de la razón de Estado, es o no un derivado inevitable de la filosofía política de Nicolás Maquiavelo²⁴.

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

Si el fratricidio es algo de suyo condenable, más aún lo debe ser el parricidio. Lo que aquí vuelve condenable a esta filosofía política y hasta cierto punto para algunos ésta se hace incomprensible, es por la forma cómo, a través de ciertos ejemplos históricos, el secretario florentino da fuerza a sus juicios histórico-políticos. Como se sabe Maquiavelo adoptó lo que serían tal vez los ejemplos más deleznable y cuestionables de la historia. Rómulo, Bruto como César Borgia aparecen en su discurso histórico-político, como personajes centrales del mismo. Pues son para él ejemplos vivos de toda su reflexión política. Si se quiere, estos personajes son los casos más extremos que conoce de la violencia política. Rómulo mata a su hermano y salva a la República; Bruto asesina sus hijos y salva a la República; por último, César Borgia invade la Romaña y se convierte en el más cercano candidato a ser ese *nuevo príncipe* con el cual tanto soñó Maquiavelo. Pero posiblemente lo que permita hacer comprensible por qué Maquiavelo recurre a estos ejemplos, sea por lo siguiente.

Si la tarea de la conciencia consiste en discernir el bien del mal; esto nunca sería posible si ella no tuviera un presupuesto, a un referente o a un sustrato a partir del cual cada

quien pueda discernir lo que es bueno y lo que es malo tanto para él como para su sociedad o para el género humano. Ahora bien, seguramente lo importante aquí es la forma en como la conciencia se expresa como una relación de obediencia con respecto a dicho presupuesto, referente o sustrato. Pero si todo esto es así, entonces; ¿a qué tipo de obediencia responde el propio Maquiavelo como una obediencia que lleva a explicar y hacer comprensible la radicalidad en que expresa a veces su filosofía política?

Para Nicolás Maquiavelo la fuente de toda moralidad es la patria. Es el reconocimiento a la patria lo que lo lleva a afirmar que él amaba más a la patria que a sí mismo. Es a partir de este *a priori* de trazo maquiaveliano lo que, por un lado, llegó a ser hasta cierto punto para el hombre moderno el punto de partida de todo su código civil y, por otro, lo que permite medir en qué forma esos crímenes, esa violencia fratricida y parricida, son comprensibles y valoradas objetivamente desde el punto de vista de la política.

Reconocer la necesidad del mal es lo que hace que Maquiavelo forje la imagen de Jano que permite comprender la inmutabilidad del hombre. El problema que tenía al determinar al hombre en tales términos sigue siendo el mismo que hasta la fecha tenemos nosotros: ¿cómo domesticar a la bestia que tiene en su interior el hombre? Si existe una propensión natural del hombre hacia el mal: ¿qué caso tiene pretender reformular los términos de lo que hasta ahora han sido los diversos sistemas de la sociabilidad humana? ¿Es qué siempre terminará por imponerse sobre nosotros el lado oscuro y negativo de nuestra alma? Seremos así siempre dominados más por las ambiciones que por la razón. Lo que él quiere que se comprenda es que, en efecto y como ya se ha dicho aquí, no es posible gobernar con padres nuestros; como también que su modelo ideal de príncipe se encuentra muy lejos de ser el prototipo del «*bello Piero Soderini*»²⁵. Pues quien se ajusta mejor a su modelo de príncipe, es, como ya se ha referido, César Borgia. César Borgia es, de este modo para él, un hombre de acción y poder; y quien es capaz de traducir –a juicio suyo– a la crueldad en algo que podría coadyuvar a la solución de la crisis política italiana.

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

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

El dilema maquiaveliano que encontramos en el capítulo XVII de *El Príncipe* refleja, por un lado, la profundidad de su realismo político, y por otro, el profundo conocimiento que tiene de su realidad histórica. Si algo sabía Maquiavelo es que los príncipes o gobernantes no existen para ser amados. De acuerdo con él y sobre la base de su propia confesión

en la que afirma «que ama más a su patria que a su propia alma»; se infiere que la virtud republicana no consiste en fomentar el amor de los individuos hacia sus gobernantes; sino hacia la patria. Al ser esto así seguramente lo que Maquiavelo criticó fue a la corte como lo que ésta era: el ámbito en el que la magnanimidad del príncipe depende del servilismo cortesano y no de su propia *virtù* para la conducción de los asuntos del Estado. En este sentido la *virtù* de su príncipe se convierte en el factor más crucial de la construcción del *nuevo Estado*; en la medida en que la *virtù* se establece como el momento fundante y trascendente de dicho Estado.

Pero a Maquiavelo lo que le importa en verdad no es que el *nuevo Estado* sea reducido a un simple acontecimiento más; sino a que éste llegue a ser un elemento sustancial y permanente de la sociabilidad. Al respecto de esto último, Maquiavelo escribe lo siguiente: «No es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aun después de muerto, se mantenga»²⁸. Es la sobrevivencia como la permanencia del Estado lo que a él más le preocupa. Es a este fin hacia donde apunta toda su reflexión política; como también hacia donde se mueven los argumentos, cuestionables o no, que nos ofrece sobre el problema de la crueldad y de la violencia como una acción extraordinaria que depende exclusivamente de la prudencia del príncipe. Maquiavelo entiende perfectamente bien que la crueldad sólo puede ser comprendida como oficio de cerdos. Pero si tal cosa es así y no olvidando aquí la época y las condiciones bajo las cuales Maquiavelo expone su filosofía política; a su príncipe, en tanto que tiene en sus manos a este recurso de la política, de ser posible quiere convertirlo en un «cerdo sabio». Es decir, en un Bruto racional. En alguien que haga del mal como lo que éste es a sus ojos: una monstruosidad fraticida, un recurso excepcional que solamente se puede legitimar por los supuestos fines políticos que se persiguen. Pero, con esta forma de plantear la problemática de la acción política, Maquiavelo no pudo evitar dejar siempre abierta las anchas puertas del antimachiavelismo.

NOTAS

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

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

3. El carácter de dicho relativismo histórico está dado por la necesidad de «juzgar la verdad de cada caso particular». *Ibidem*.

4. Ver *Ibid.*, Libro I, cap. 47.

5. Particularmente lo esencial de *El príncipe* radica en esto: en establecer una reflexión histórico-política sobre el origen, la naturaleza, desarrollo y decadencia de los Estados. Ocupando especial atención los «principados nuevos». Cfr. *El príncipe*.

6. Es sobre la base de tal supuesto que a esta filosofía política no deja de vérselo como la «conciencia de una monstruosidad de lo que es políticamente correcto». M.A. GRANADA, *Maquiavelo*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 51.

7. El juicio de Maquiavelo con respecto a la Iglesia es el siguiente: «Los italianos –dice el famoso secretario florentino– tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y

malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país... No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que han conducido a ser una presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte. Y eso nosotros, los italianos, se lo debemos a la Iglesia tan sólo». *Discursos*, Libro I, Cap. 12.

8. Entre los hombres dignos de todo elogio seguramente Numa debe ser, para nuestro autor, quien los merece más. Pues Numa es también, junto con otros grandes hombres, un fundador de religiones. Ver *ibidem*, Cap. 11. «Entre todos los hombres dignos de elogio —escribe Maquiavelo—, los que más alabanzas merecen son los que han sido cabezas y fundadores de las religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos». *Ibidem*.

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

10. Respecto a dicha disposición conviene considerar el importante estudio crítico realizado por Paul Ricoeur sobre problema del mal. P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976.

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

12. Con respecto a la importancia que tuvo el platonismo en el arte del Renacimiento, ver especialmente ERVIN PANOFKY, *Idea*, Madrid, Cátedra, 1989.

13. Véase RICOEUR, *op. cit.*

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

15. «Il normale ritorno alle origini significa il terrore che accompagna la fondazione. Il ritorno di Machiavelli alle origini significa ritorno al terrore degli uomini, che spiega che precede ogni terrore prodotto perché il fondatore deve usare il terrore e lo abilita ad usare il terrore. Il ritorno di Machiavelli alle origini significa ritorno al terrore che innesca alle situazioni dell'uomo, alla essenziale carenza umana di protezione. Alle origini era il terrore. Alle origini gli uomini erano buoni, ossia erano pronti ad obbedire perché avevano paura e venivano facilmente impauriti. Il primato dell'Amore deve essere sostituito col primato del Terrore, se le repubbliche hanno da fundarsi in accordo con la natura e sulle basi della conoscenza della natura. Le origini dell'uomo furono umili e imperfette. L'uomo è abbandonato a se stesso, non protetto, per sua essenza e fin delle sue origini. Perciò la perfezione immaginata sia della Bibbia che della filosofia classica è impossibile. Ma per la stessa ragione per cui la perfezione, e in particolare il Paradiso sia inizialmente che ultimo sono impossibili, non ciò può essere un Inferno. L'uomo non può elevarsi al di sopra di ciò che è terreno, e al di sopra della sua terrena umanità, e perciò egli non deve nemmeno aspirare a cose al di là dell'umano. Tale aspirazione non fa altro che condurlo alla più terribile e interamente vana inumanità dell'uomo». LEO STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, Milán, Giuffrè, 1970, p. 194.

16. Con respecto a dicha invocación, ver especialmente: *Discursos*, Libro III, Cap. 41. *Del arte de la guerra*, Libro VII. Véase sobre todo el polémico Cap. XXVI de *El príncipe*.

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

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

19. LEO STRAUSS, «Nicolás Maquiavelo», en *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993, p. 288.

20. QUENTIN SKINNER, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 48.

21. Ver *El Príncipe*, Cap. XVIII.

22. Con respecto al problema de la traición es importante considerar lo que a continuación mencionan Jeambar y Roucaute: «Admirable Creón, que aprende en el horror, pero también en la grandeza, que la traición y la negación son el meollo del arte político. Nicolás Maquiavelo no se equivoca: 'Todos comprenden que es muy loable que un príncipe cumpla su palabra y viva con integridad, sin trampas ni engaños. No obstante, la experien-

cia de nuestra época demuestra que los príncipes que han hecho grandes cosas no se han esforzado en cumplir su palabra'... No traicionar es perecer: es desconocer el tiempo, los espasmos de la sociedad, las mutaciones de la historia. La traición, expresión superior del pragmatismo, se aloja en el centro mismo de nuestros modernos mecanismos republicanos... La traición es la expresión política —es el marco de las normas que se da la democracia— de la flexibilidad, la adaptabilidad, el antidogmatismo; su objetivo es mantener los cimientos de la sociedad, en tanto el de la cobardía criminal es disgregarlos». DENIS JEAMBAR e YVES ROUCAUTE, *Elogio de la traición*, Barcelona, Gedisa, 1990.

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

24. Para esta discusión será siempre conveniente tomar en cuenta lo que sostiene Friedrich Meinecke con respecto a la relación entre Maquiavelo y filosofía política de la razón de Estado. FRIEDRICH MEINECKE, *L'Idea della ragione di stato nella storia moderna*, Florencia, Sansoni, 1970. Particularmente lo que debemos considerar con respecto a esta cuestión es si un proyecto de moralización radical de la sociedad es o no la pretensión suprema del Estado. Es decir, si una moralización así constituye el fin del Estado; fin al cual se deben ajustar como justificar todos los medios.

25. «Soderini era un hombre honrado, bastante independiente de los partidos, más afecto al bien público que a favorecer a las facciones. Por esta razón lo habían elegido gonfaloniero vitalicio cuando habían decidido imitar el modelo del dux de Venecia. Ni la ambición ni la codicia tenían poder sobre él. Profundamente bueno, tal vez excesivamente escrupuloso, su personalidad bastante excepcional sobresalía entre la oligarquía florentina, que tenía todos los defectos de la democracia y todas las aspiraciones de la dictadura. No favorecía a sus parientes y amigos en detrimento de la justicia. Consagrado sinceramente a su patria, dispuesto a sacrificarle sus intereses personales, hoy se preguntaba si, habiendo sido el momento partidario de una política de alianza con Francia, no debía cambiarla en caso de convenirle a la República.

Maquiavelo lo estimaba porque poseía las virtudes romanas; desgraciadamente, le faltaban los vicios sin los cuales esas virtudes se transforman en debilidad e inferioridad. Se le achacaba carecer de energía y decisión, probablemente porque su misma honradez lo impulsaba a la reflexión, a la duda, y su preocupación por respetar lo justo y lo bueno le impedían dar golpes de audacia, que constituye el éxito de estadistas menos timoratos. No era un 'príncipe' ni un hijo de 'reyes'; era un administrador concienzudo, sin brillo, que conservaba los principios del buen ciudadano cuando era necesario dejarlos de lado, en salvaguardia del interés del Estado. Maquiavelo lo despreciaba un poco a causa de esto, y de la ineptitud que tenía Soderini para elevarse por encima de los criterios morales. No era un gran político, seguramente, sino un hombre que podía hacer bien las cosas siempre que se dejara guiar por un consejero experto». MARCEL BRION, *Maquiavelo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977, pp. 226-227.

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

27. Cfr. *Discursos*, Libro I, cap. 7.

28. *Ibidem*, Libro I, cap. 11.

* * *

