

PEQUEÑAS VERDADES MAQUIAVELIANAS  
Comentario a *Tra filologia e storia* de Mario Martelli<sup>1</sup>

Miguel Saralegui. Universidad de Navarra

Quizá haya sido el recientemente desaparecido Mario Martelli (1925-2007) el estudioso de Nicolás Maquiavelo más preciso de los últimos treinta años. Su colosal estatura como investigador se traduce, más que en acostumbradas y grandilocuentes sentencias que por fin darían con la escurridiza llave del enigma de Maquiavelo, en una pasión por el detalle erudito y muchas veces absolutamente esotérico para el investigador no especialista en cultura del Quattrocento italiano. Esta manera minimalista de enfoque - «la filología de lo infinitamente pequeño» en palabras que para otra ocasión utilizó su discípulo, Francesco Bausi - conduce al rechazo de festivas interpretaciones. Hay que tener en cuenta que Maquiavelo es una figura a la que antes de una primera lectura, se le concede - pongamos dos casos de gran presencia en la bibliografía anglófona - el título de fundador del pensamiento político moderno (Strauss y casi todos) o, «más moderadamente», en prototípico representante de un concepto de libertad - el de la libertad republicana more Pettit o el de la libertad negativa con virtudes públicas more Skinner - que un exitoso Hobbes habría arrumbado en el cajón de los conceptos inútiles.

Cualquiera de las densas y muchas veces barrocas páginas de Martelli no se caracteriza principalmente por una crítica explícita a estos «filosóficos» intérpretes, sino, sobre todo, por la demostración de la imposibilidad de una aproximación teóricamente aproblemática a la obra del pensador florentino. Y por aproblemática, hay que entender un análisis que presume una unidad estructural en cualquiera de sus grandes obras o una cultura clásica y filosófica con la que el secretario dialogaría directamente y sin intermediarios o simplemente una unidad semántica en cualquiera de sus afamados conceptos. Si bien puede ser puesta en duda la total desatención (¿cuántos defienden hoy día que los Ghiribizzi están dirigidos a Piero Soderini o que el principado civil se identifica con la forma política de un reino, como el de Francia, que se atiene a leyes?), se puede afirmar que el cierto menosprecio - «detalles de filología» han sido

---

<sup>1</sup> Mario Martelli, *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, ed. Francesco Bausi, Salerno, Roma, 2009, 349 páginas.

llamados - que la bibliografía maquiaveliana ha decretado sobre Martelli explica el carácter ensayístico, y muchas veces simplemente delirante, de algunas de las más prestigiosas y académicas corrientes de estudio del pensador florentino.

Los estudios de Mario Martelli sobre Maquiavelo se resumen en cincuenta y cinco referencias. De esta producción, hay que destacar la labor textual, sobre todo, la reciente edición crítica que llevó a cabo del Príncipe, en el marco de la Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli. Tanto por criterios estrictamente filológicos como por la riqueza contextual de todas las notas, esta obra deberá ser referencia para cualquier estudio mínimamente científico. El reciente uso de este texto para la edición bilingüe, aunque lamentablemente sin traducción de las notas, de la prestigiosa Les Belles Lettres (París, 2008) augura un buen futuro para su difusión. Por otra parte, dentro de los estudios, cabe destacar también la producción de cuatro libros y de una gran cantidad de artículos. Este último libro *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, que comentamos, es una obra póstuma, que recoge por primera vez en forma de libro ocho artículos, entre los que se pueden encontrar lo mejor de su producción más reciente. Por la riqueza de estos artículos, esta reseña se limitará a cuatro de ellos, los que quizá pueden considerarse de mayor importancia para la «interpretación filosófica», de Maquiavelo.

«Machiavelli e Firenze dalla Repubblica al Principato» (pp. 35-51) es quizá el artículo reciente de Martelli más conocido, debido en parte a los diversos lugares en los que se ha publicado, sobre todo como introducción a la mencionada edición del Príncipe. Se puede considerar, además, como uno de los artículos más importantes, ya que, a pesar de las reticencias de su método, se ofrece una imagen general de la actividad intelectual del florentino. Esta visión de conjunto se caracteriza por prescindir de una interpretación unitaria, ya que Maquiavelo no aparecería como pensador que mantiene una postura teórica a lo largo de todos sus escritos ni siquiera como un pensador cuyos cambios se deban a intereses teóricos, Maquiavelo se limitaría a proponer diferentes modelos según se modificasen las circunstancias políticas. El secretario florentino es un microcosmos, un espejo que refleja los avatares políticos que atraviesa Florencia (p. 36: «si respecchia fedelmente la storia di questo processo»). Este transformismo político, que como se demuestra es más regla que excepción de todos los actores políticos de esta época (p. 39: «quando considero le innumerovoli metamorfosi di questo lungo periodo»), merece la aprobación de Martelli ya que considera que estos cambios responden a una maduración política: «quel trascolorare fu per lui, anche, tentativo di

maturare un pensiero politico» (p. 40). Según Martelli, las transformaciones político-teóricas serían tres (p. 36): una primera republicano-oligárquica que se extendería entre 1498 y 1504, durante los años soderrianos (1504-1512) así como durante los primeros años de la caída de Soderini (1512-1517) abogarían, sin embargo, por el «principado civil» que se transformaría en una actitud más unitaria y revolucionaria durante los tiempos en que Lorenzo, duque de Urbino, empieza a mostrar signos de grandeza (1517-1518).

Esta imagen de Martelli resulta muy plausible y casi obligatorio primer paso para una imagen de conjunto del pensamiento político de Maquiavelo. Si no tenemos en cuenta estas tres etapas y nos acercamos al conjunto de las obras como si se tratase de un todo unitario, nos encontraríamos ante las más descarnadas contradicciones. Esta periodización sirve como primer requisito para acceder al pensamiento político de Maquiavelo.

La interpretación de Martelli presenta, sin embargo, dos problemas. En primer lugar, ¿con qué Maquiavelo nos encontraríamos en la cuarta etapa tras la muerte del duque de Urbino? ¿Cuál sería la posición del último Maquiavelo, el «humanista», que escribe un libro como los *Discorsi*, si bien habría que tener en cuenta que en él puede confluir parte de una vieja obra «sulle repubbliche»? ¿Habría en esta época, por fin, un Maquiavelo más teórico o simplemente más utópico y «platónico» como el que claramente se encuentra en el *Discursus* o en el segundo capítulo, el de la polibiana constitución mixta, del primer libro de *Discorsi*? En segundo lugar, y directamente unido a este problema, ¿no supone la interpretación políticamente especular de Maquiavelo una estabilidad en los conceptos en cada una de estas fases que, de hecho, nunca se da? En definitiva, para ofrecer una imagen especular, hace falta que el Maquiavelo que refleja cada etapa de este proceso fiorentino sea perfectamente uno, es decir, que exprese con precisión y unidad conceptual cada uno de los tramos de la historia política. ¿Pero es así? ¿No posee Maquiavelo, incluso en su época políticamente más definida, una cierta imprecisión conceptual que impide cualquier seguridad en la datación de la obra en aquellos casos que no tenemos otros elementos aparte de la postura política defendida para establecerla?

Existe, por otra parte, un problema inmediatamente continuo, complicación que tanto Martelli como Bausi tanto han contribuido a establecer: la intrincada historia redaccional de las principales obras políticas. El problema no estribaría sólo en que Maquiavelo escribiera sus grandes obras a lo largo de un periodo muy largo sino en que incrustaría en los

capítulos cronológicamente primeros modificaciones posteriores sin ninguna preocupación o, simplemente, sin la percepción de que el viejo párrafo modificado y la nueva modificación añadida carecen de una suficiente unidad conceptual. ¿Cómo se podría saberse en esos casos en qué época ha sido escrito? Si las obras de Maquiavelo no fuese más que un reflejo político, sin ningún otro tipo de distorsión, bastaría con reconocer la posición política para establecer el periodo en el que fue escrito. ¿Pero es esto posible? Desde un punto de vista teórico, si el único interés de Maquiavelo fuese el político, el método debería ser válido: cada párrafo, por mucho que resultara incongruente con el inmediatamente anterior y posterior, reflejaría ese momento político que refleja. Si el método estuviera en lo cierto, por lo menos en los pasajes claramente políticos, se habrían resuelto los problemas de datación. ¿Pero es así?

Pongamos un ejemplo especialmente ilustre: *Discorsi I 2*. Como es sabido, en este capítulo Maquiavelo evoca con cierta precisión la teoría del gobierno mixto y del ciclo de constituciones, que con algunos problemas expositivos sino lógicos (después de hablar de un círculo de seis estaciones, Maquiavelo atribuye a la Atenas de Pisístrato el haber cumplido un proceso de tan sólo dos etapas) no duda en aprobar. ¿A qué periodo de pensamiento pertenecería este escrito? Si carecemos de otros datos externos que permitan establecer una cronología, habría que comprobar en qué época es apropiado defender la teoría del gobierno mixto. ¿A una última etapa – así lo juzga por ejemplo Bausi – en la que Maquiavelo quiere acercarse a los Medici? ¿Por qué utiliza entonces una terminología, la del gobierno mixto, que por su ilustre precedencia oligárquica podía sonar sospechosa a la familia Medici, a la que se intenta acercar desde su caída en desgracia en 1512? Ciertamente, este inconveniente no descarta la datación establecida por Bausi. Se presenta el problema de que Maquiavelo no refleja de modo directamente especular la situación histórica en la que se encuentra inmerso. Por supuesto, su ambición principal es política, pero se entremezclan en ellas, si bien muchas veces con muy poca fortuna, objetivos de tipo filosófico-humanista. ¿No puede ocurrir que Maquiavelo utilice una teoría del gobierno mixto porque le suena filosófica, erudita, sofisticada (es el propio Martelli quien más ha insistido en las dificultades de asimilación de la cultura humanista) incluso cuando sus términos no sean los más políticamente atractivos? Si el único motor fuera el interés político, habría que datar - para mí mucho menos plausiblemente que la hipótesis ofrecida por Bausi - el pasaje en la primera época, ya que la teoría del gobierno mixto representa el interés político aristocrático. Se puede decir que el interés político es el primero y

quizá el único donde Maquiavelo muestra una cierta competencia (aunque tampoco una maestría total: salvo en la época de Soderini nunca más fue un actor político relevante). Junto a este, sin embargo, conviven otros intereses más teóricos, quizá sólo postizos, pero sin los que no se entienden, y no sólo desde el punto de vista de la datación, muchas de las páginas más importantes y conocidas de Maquiavelo. Por mucho que la crítica a la Iglesia no sea el nacimiento del antihierocratismo italiano moderno (así lo ha defendido recientemente en España, un ilustre especialista como Juan Manuel Forte), ¿qué interés político tendría en atacar a una Iglesia, especialmente influyente en una Florencia en la que los Medici posiblemente ya dominaban la Curia romana? Maquiavelo no sólo es un espejo político, es muchos espejos, en el que el político está siempre roto y, por eso, nunca da una imagen lineal de la situación política. La interpretación de Maquiavelo como espejo político es válida desde un punto de vista general, pero hay que añadirle dos puntos que la precisen. En primer lugar, Maquiavelo nunca refleja fielmente el momento político por su «movilidad conceptual» y en este sentido se aligera un poco el carácter puramente político de las obras del secretario (nadie tan intermitentemente coherente como el perfecto político). En segundo lugar, habría que añadir al terminológicamente dubitativo espejo político, otra serie de espejos para interpretar adecuadamente, cuál es el reflejo que las obras de Maquiavelo desprenden.

Posiblemente «Schede sulla cultura di Machiavelli» (pp. 52-98) sea uno de los artículos que más haya molestado a la crítica canónica de Maquiavelo. La imagen de un autor de formación casi exclusivamente literaria-vulgar, que no escribe sus obras frecuentando los clásicos, es algo que ha traspasado los límites de lo correcto. El espíritu de este escrito ha impregnado toda la aproximación martelliana, que ha sido continuado por F. Bausi en muchos otros artículos sobre las fuentes de Maquiavelo (v.g: «Fonti classiche e mediazioni moderne nei Discorsi machiavelliani: gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio», «Petrarca, Machiavelli, il Principe», ...). La aproximación Martelli-Bausi a la cuestión de las fuentes no ha promovido propiamente una imagen de Maquiavelo como puro iletrado, sino más bien como un gran conocedor de la cultura vernácula que, sin embargo, al enfrentarse a los clásicos lo hace siempre de una manera autodidacta, que mezcla, en muchos casos, inexactitud y precipitación. Si bien es cierto que, ante muchas obligatorias fuentes, esta aproximación ha dado un paso más y ha señalado la imposibilidad de considerar a algunas obras del pensamiento político clásico «fuentes activas de Maquiavelo». Se puede decir que este punto de vista ha sido muy

poco exitoso, sobre todo en los estudios ingleses. Un reciente trabajo de P. Stacey, publicado en la prestigiosa colección *Ideas in context*, considera que la obra de Maquiavelo nace del diálogo con el *De clementia* seneciano.

Pongamos por ejemplo el caso paradigmático de la *Política* de Aristóteles, aunque se salga del objeto de «*Schede*», pero no de este libro (pp. 306-310), ya que es quizá la fuente de filosofía política más importante. Para la mayoría casi unánime de los intérpretes (G. Sasso, J.G. Pocock, P. Pasquino) se trataría de una fuente indudable. Y si este caso es especialmente paradigmático, se debe a que en una carta en la que Vettori pregunta al ex secretario sobre una cuestión que supuestamente se habría defendido en la *Política*; el 26 de agosto de 1513, Maquiavelo le responde literalmente que no sabe qué dice Aristóteles de las repúblicas divididas («Né so quello si dica Aristotile delle republiche divulse»). La bibliografía ha pasado por alto siempre la frase literal y ha «exculpado a Maquiavelo» bien con la excusa de la modestia y el rechazo del adorno erudito (irónicamente, refiere Martelli esta elegancia: «ma se, tacedone il nome, mostra d'ignorarne anche il pensiero, egli non fa che signorilmente dissimularla», p. 110) bien con la imprecisión de la cita de Vettori, que hablaría de una cuestión, la de las repúblicas divididas, que no es fácilmente reconocible en el texto que actualmente se edita de Aristóteles.

Pero volvamos a «*Schede*», donde Martelli analiza otras tres atribuciones culturalmente honorables. En primer lugar, se analiza la genealogía de un pasaje de *Discorsi* I 56, en el que se habla de los signos celestes que según Giorgio Inglese (p. 52, «il recente commentatore») tiene como fuente el de *De divinatione* ciceroniano, raíz que Martelli insiste en considerar impropcedente. En Florencia, era común la creencia, tras la muerte de Lorenzo el Magnífico, de que los signos celestes podían predecir grandes acontecimientos. Por este motivo, es mucho más probable que el origen de estas frases se sitúe en un contemporáneo, como Luigi Pulci, quien había hablado del «aire denso di spirti», muy cercano al texto de *Discorsi*: «aere pieno d'inteligenze». También una posible referencia oral de una carta de Poliziano le habría hecho modificar la versión de estos acontecimientos, diferencia que se percibe en la diferente narración de *Discorsi* y *Historias fiorentinas*. El pasaje de una fuente a otra, de Pulci a Poliziano, demuestra también un deseo de Maquiavelo de adquirir una cultura humanista, en la que no se formó y nunca dominó, que otorgarían a sus obras de última época una extraña mezcla, muchas veces torpe, de cultura popular y humanista.

En *Schede* también aparece las fuentes de la «clasicista» *Vida* de Cas-

truccio Castracani. La interpretación oficial ha considerado que en este escrito se encontraría una biografía de estilo plutarquiano, que demostraría la maestría maquiaveliana de temas clásicos y humanísticos. Martelli desacredita los cimientos de esta interpretación, que se olvida de la presencia del tema de la fortuna y de biografías ejemplares en escritos de consumo popular, como los Reales de Francia, de la que se reproducen detalles idénticos en la minibiografía del condotiero luqués. Quizá el punto más importante sea el darse cuenta de la genealogía más bien casera de uno de los pasajes sobre los que la más atención filosófica se ha dado a la obra de Maquiavelo, como es el tema de la fortuna, tan presente en este escrito como en otros pasajes más renombrados.

La última «ficha» sobre la cultura de Maquiavelo se refiere ya no al carácter popular de las fuentes sino a los problemas lógicos y estructurales a los que se ven sometidas las obras cuando en el texto original se introducen las aportaciones de una indudable fuente clásica. El texto deformado en este caso es el capítulo XIX del Príncipe y la fuente, la traducción al latín de Poliziano de *Historiae de imperio post Marcum* del historiador griego Herodiano. Este estudio confirma la imagen de Maquiavelo como la de alguien que intenta acercarse a una cultura clásica sin dominarla provocando una gran cantidad de inconsistencias en la estructura lógica y expositiva de su obra. En este capítulo, se muestra que la argumentación de Maquiavelo procede por establecimiento de reglas generales y agregación de casos, que no confirman esas reglas generales inmediatamente expuestos, con lo que, tras la agregación, la regla general debe modificarse. En un primer momento del capítulo, bastaba un apoyo indistinto de los súbditos, luego del pueblo entendido en su carácter popular, luego en primer lugar de los grandes, luego del ejército, luego dependiendo de la clase social general. Martelli muestra como la introducción de los casos de esta fuente clásica provoca un resultado final lógicamente farragoso si no puramente contradictorio.

Aunque la demostración de la enorme cantidad de problemas lógicos y estructurales que el uso del clásico introduce, hay que señalar que los problemas estructurales de las obras de Maquiavelo no provienen sólo, como a veces parece sugerir el propio Martelli de la condición maquiaveliana de parvenu del mundo cultural: «Un po' parvenu sociale, un po' parvenu della cultura: la quale ultima, agglutinatasi in lui farraginosamente, rinvia alle piú disparate scaturigini» (p. 73).

Sin salir del Príncipe XIX, hay muchos errores lógicos que no deben atribuirse a un mal digerido humanismo, sino simplemente a una total desatención de la estructura del texto, debida posiblemente a que nunca

se terminó de revisar. Pongamos un ejemplo en el que el propio Martelli señala el descalabro lógico al que se ve sometida la exposición (p. 86: «che sembra non rendersi conto del fatto che l'esempio addotto smentisce, in realtà, clamorosamente l'assunto stesso»). Maquiavelo dice que un príncipe no debe preocuparse de las conjuras cuando tiene el apoyo del pueblo como se demuestra por el caso de los Bentivoglio en Bolonia, ya que después de que los Canneschi asesinen a Aníbal Bentivoglio (P XIX 16: «sendo da' Canneschi (...) amazzato») los propios boloñeses reclaman a un Bentivoglio, a la sazón residente en Florencia, como nuevo gobernante (Principe XIX 13: «è impossibile che alcuno sia sí temerario che congiurari»). ¡Pero cómo un príncipe no se va a preocupar de una conjura que, como se reconoce, acaba con su vida! Pero la pregunta se dirige ahora a Martelli, ¿en verdad se deben todos los errores a la falta de dominio de la cultura clásica o a problemas estructurales mucho más profundos, que pueden deberse a una complicada historia redaccional o simplemente a una despreocupación completa por cierto aseo lógico? En este punto, me parece que es el único en el que Martelli se encuentra anclado en una imagen tradicional y canónica de la bibliografía maquiaveliana. Martelli acepta la grandeza de Maquiavelo, pero busca unas bases que la justifiquen mejor que las de la bibliografía oficial que, por su falsedad, no podrían dar verdadera cuenta de la grandeza maquiaveliana. Como dice Bausi, Machiavelli, en un punto que el propio Martelli suscribiría: «è proprio continuando a riproporre ad oltranza lo stereotipo di un Machiavelli filosofo, umanista e repubblicano che non si rende un buon servizio al Segretario fiorentino», (p. 25). Sin embargo, al dar por descontada esa grandeza, no repara en que muchas veces no hay ninguna grandeza, como ocurre en este caso, en el que Maquiavelo comete una imperdonable torpeza lógica sin que todavía se haya metido ningún Herodiano de por medio.

«Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa» (pp. 239-277) es posiblemente el artículo más «filosófico» o, por lo menos, que más afecta a muchos de los temas clásicos de la interpretación teórica de Maquiavelo: la función política de la religión, la relación entre moral y política y la cuestión del mejor régimen político. El hilo conductor y principal interés del artículo de estos grandes temas es la figura del dominico Jerónimo Savonarola, que con diferentes miradas Maquiavelo examina a lo largo de un larguísimo arco temporal que se inicia con la carta al Becchi del 9 de marzo de 1498. Aunque nuestro análisis se vaya a centrar en estos comentarios laterales de notable importancia para la interpretación filosófica, conviene recordar que el objetivo de este artículo no consiste en aclarar estos temas sino en desmentir una

idea común sobre Savonarola, como si se lo representase como un personaje puramente religioso sin importancia política o como actor político carente de cualquier capacidad. Detengámonos ahora sobre estos comentarios laterales.

Martelli llama la atención sobre la impropiedad de las interpretaciones de la religión en Maquiavelo en la que la postura de éste queda confundida con la de un «antiapologeta» al estilo Voltaire (p. 255). A Maquiavelo no le interesa en absoluto mostrar la falsedad o la verdad de la religión, ni es un apologeta ni un develador de falsos misterios (p. 254: «credo che negarla [la religión] gl'interessasse tanto quanto affermarla»). La religión le atrae en la medida en que sirve como instrumento para alcanzar el principal fin de los pueblos: el sometimiento a las leyes. La religión no aparece como una mentira que sirva para tener engañado al pueblo, sino como un artefacto técnico, como tal moralmente neutro, que permite la subsistencia civil del pueblo a través de un gobernante que la maneje con destreza, como, en el caso de Discorsi I 11, hace Numa Pompilio.

Pero es en este lugar - verdaderamente polémico, pues, con paciente sorna, Martelli considera eternas estas «actualizantes» lecturas de Maquiavelo - donde ofrece un juicio que se sitúa en el quizá más tradicional debate maquiaveliano: el de la relación entre ética y política. Al hablar de que la religión es un legítimo instrumentum regni y no un diabólico engaño, Martelli señala que la conservación del Estado a la que ayuda la religión es un auténtico bien moral, pues fuera del Estado, no hay moral, «non c'è possibilità di organizzare una vita veramente umana» (p. 255). Este juicio resulta precioso, incluso tratándose de un comentario marginal respecto de la tesis que se analiza en el artículo. Aun señalando la excepcionalidad de este pronunciamiento, este punto de vista rechazaría la muy en boga interpretación pluralista de Maquiavelo (vuelta a poner en circulación por Isaiah Berlin en *The Originality of Machiavelli* y que en España ha tenido éxito en uno de nuestros máximos especialistas, tristemente desaparecido, como Rafael del Águila) y se decantaría por una interpretación politicista, que abogaría por la existencia de una única ética política en el pensamiento de Maquiavelo. Posiblemente al mismo Martelli le sorprendiera la cercanía de su interpretación con la famosa frase hobbesiana justificatoria de la entrada en la sociedad civil: «Y la vida [fuera de la sociedad civil] del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2006, XIII, p. 115).

Por último, cabe destacar la idea de Martelli que considera que el ob-

jetivo constante de todas las ideaciones políticas de Maquiavelo es la consecución de un régimen, de una comunidad política sometida a leyes: «la costruzione di uno stato che assicurasse il rispetto delle leggi e, col rispetto delle leggi, una vita civile» (p. 277). Es este fin el que provocará el desapego de la república al Maquiavelo «revolucionario», cuando vea que, por las circunstancias políticas que Florencia atraviesa –de la servidumbre a la licencia si recordamos *Historias florentinas IV 1-*, sólo el principado o la acción de un solo hombre son capaces de asegurar este respeto civil. Este último punto ofrece una nueva imagen de Maquiavelo que puede presentar alguna incongruencia con otras posiciones sostenidas por Martelli. En primer lugar, disimuladamente, se decantaría por una cierta lectura inversa, si bien distinguiéndose del mucho menos erudito maquiavelismo histórico, ya que defendería que Maquiavelo se siente atraído por el principado fundamentalmente como modo de obtener la civilidad. En segundo lugar, y más conflictivamente para la interpretación martelliana, atribuir a Maquiavelo este objetivo constante a lo largo de su vida le obliga a una estabilidad conceptual – todo régimen que Maquiavelo apruebe deberá ser analizado según la consecución de este sometimiento civil – difícilmente rastreado en todas sus obras.

Si no habíamos atribuido con seguridad el carácter de máximamente filosófico al anterior artículo, se debe a que «I dettagli della filologia» (pp. 278-335), aparte de informar sobre algunos de los episodios más importantes de las últimas generaciones de bibliografía maquiaveliana, ofrece un programa, pero sobre todo, una llamada de atención de los peligros que debe evitar el investigador en «humanidades». Este artículo también se puede considerar una *summa* de la investigación martelliana de Maquiavelo. Se insiste en muchos aspectos que monográficamente se tratan en otros artículos, como el carácter de autor descuidado que tiene Maquiavelo (pp. 329-334), la claridad y justificación de su filiación medicea (pp. 312-320) y la exageración en la atribución de fuentes filosóficas, examinando la recepción de Aristóteles (pp. 306-310). Sin embargo, son las cuestiones metódicas, que podrían constituir una peculiar «ética de la investigación», las más innovadoras de este artículo.

Estas reflexiones metódicas surgen a raíz de los descubrimientos que en torno a los Ghiribizzi se produjeron durante la primera década de los setenta. Informamos brevemente acerca de estos acontecimientos, ya que pueden ser desconocidos incluso para muchos estudiosos del Renacimiento en España. Hasta el descubrimiento de J. J. Marchand, se carecía del autógrafo de Ghiribizzi. Se creía que este escrito se dirigía a Piero Soderini poco después de la caída de la república para la que Maquiavelo hab-

ía trabajado. El tema del dominio de la fortuna, cercano, aunque algo más «pesimista» (más valdría el término «determinista») en esta carta, al capítulo XXV del Príncipe parecía confirmar esta cronología. Sin embargo, con el descubrimiento de Marchand y gracias a la labor grafológica de Ghiglieri, a la erudición de Ridolfi («questo duca...») y a la nueva edición de las obras de Maquiavelo que el propio Martelli preparaba para Sansoni, se derribaron todos los presupuestos que se rodeaban a este texto. Ni había sido escrito en 1512, sino en 1506, ni se dirigía a Piero Soderini en Ragusa sino a su sobrino Gian Battista desde Perugia. De este modo, todos aquellos discursos críticos y filosóficos que se construían sobre la conciencia trágica y desesperada del poderío de la fortuna que Maquiavelo había llevado a cabo tras la caída de Soderini dejaban de tener sentido. La carta había sido escrita en 1506, cuando el estado de ánimo de Maquiavelo no podía corresponder al de una persona desconcertadamente abatida a la que sólo queda confirmar teóricamente la catastrófica situación que ha padecido, sino a un político en la cumbre misma de sus aspiraciones políticas. A pesar de que estos descubrimientos «debían» cambiar completamente la manera de interpretar este texto, tanto Ridolfi como Sasso optaron por mantener la misma lectura, trasladándola a 1506 y cambiar todo lo que rodeaba la nueva situación histórica y biográfica (p. 299: «La scelta del Sasso, proprio come quella del Ridolfi, fu, fatalmente, la seconda»). De esta manera, Sasso y Ridolfi asignan a los Ghiribizzi un carácter trágico absolutamente imposible de justificar..

Esta situación lleva a Martelli a establecer una teoría de la interpretación que podría ser calificada de «narcisismo del receptor». Martelli defiende que el estudioso es un narcisista, que a la fuerza refleja en sus estudios la imagen que él cree que el autor estudiado debería tener, que, a su vez, se identifica con la que el estudioso tiene o querría tener de sí mismo. De este modo, Ridolfi nos pinta a un Maquiavelo valeroso por el concepto que el propio Ridolfi tiene de sí mismo. Sasso dibuja a un Maquiavelo teórico, porque él mismo se considera un gran pensador. El propio Martelli no se libra de su crítica narcisista, con lo que evita, por lo menos irónicamente, una de las paradojas de toda interpretación de la sospecha según la que el formulador de la teoría no puede atraerse sospechas (p. 310: «proprio questo, forse, mi fa preda di un altro scherzo dell'inconscio: non sarà, forse, che non potendo innalzare me stesso alla grandezza dei personaggi che studio, tenti di abbasare loro alla mia piccola pochezza?»). Esta teoría interpretativa de iure no sirve para entender el proceso de la investigación, por mucho que de facto, sobre todo en la investigación que se refiere a grandes figuras del pensamiento occiden-

tal, sirva para aclarar una grandísima cantidad de problemas interpretativas.

Aparte del problema individualmente narcisista, que quizá resulta excesivamente polémico, hay un punto en el que Martelli tiene toda la razón, si bien como decíamos antes, más de facto que de iure. El problema no estribaría tanto en que el estudioso se refleje narcisistamente en la obra que estudia, sino que el estudioso se acerque con una opinión preconcebida a la que, por muchas que sean las pruebas que se le opongan, se seguirá aferrado. Esto ocurre con Maquiavelo, pero lo mismo se podría decir de todos los autores que han pasado al «canon». Se dirige a Pico della Mirandola porque nos habla de una dignidad humana libre de cualquier compromiso religioso o normativo, a Descartes porque nos libera de las cadenas medievales de las autoridades teológicas y filosóficas. Se llega por ese camino, prejuicioso, pero muchas veces inevitable, a los objetos de estudio. Demasiadas veces, incluso por los estudiosos más aplaudidos, se mantiene, si bien de un modo un poco más ilustrado, en esas primeras concepciones, por mucho que se demuestre lo infundado de todas esas primeras presunciones.

El problema no está tanto en el narcisismo individual, como dice Martelli, sino en el «narcisismo de la época», pues en la mayoría de los casos, sólo se aplauden aquellas interpretaciones y obras que responden a lo que cada época va buscando en cualquier tiempo pasado, que no es otra cosa que ella misma. Da igual que se demuestre con las armas del especialista que Pico era un cristiano cabal, que tenía una idea normativa de la moral; la época aplaudirá siempre la interpretación más parecida a sus propios deseos por mucho que el investigador haya dado contundentes pruebas de la inexactitud de la lectura exitosa.

En este punto, aparece precisamente la ética del investigador. El hacer una buena o mala investigación depende de un problema ético, que, desde el punto de vista del problema tratado, se refiere a la capacidad del investigador de modificar los prejuicios con los que tanto él mismo como la propia época se acerca al objeto de estudio. Si el prejuicio es inevitable para establecer los juicios y las interpretaciones, esto no significa que la interpretación no pueda desarrollarse y refinar los prejuicios, muchas veces declarándolos completamente falsos. La ética del investigador se situaría en ese punto preciso, en el que se debe decidir si se aceptan, por incómodas que puedan resultar, las nuevas opiniones o si se continúa perpetuando el prejuicio epocalmente cómodo.

Esta cuestión nos introduce por completo en el otro gran problema de la crítica maquiaveliana: el de la lectura «actualizante». La obra y el au-

tor se interpretan según el canon de la propia época. De esta manera, si consideramos a Maquiavelo como un gran personaje y el ser republicano, lo propio de los grandes personajes; entonces obligatoriamente Maquiavelo demostrará su ser republicano ante toda tesitura política. Por tanto, en cualquier momento que ese gran hombre demuestre su escasa pasión republicana y su deseosa devoción por los Medici, se considerará que esas manifestaciones resultan sólo interesadas o irrelevantes, llegando incluso a poner en duda la autoría maquiaveliana de semejantes afirmaciones (pp. 317-318: «E meno male, meno male davvero, che la filologia abbia impedito alla critica, resa tanto piú minacciosa per assumere il severissimo cipiglio di Carlo Dionisotti, di scipparlo al nome di Machiavelli»).

El problema «ético» estribaría aquí en que leemos las obras según lo que nuestra época considera bueno. Estas anteojeras nos impiden ver que el ser «filomediceo» puede ser una opción política razonable y acertada en un cierto tiempo, aunque no lo sea en el nuestro. Así que la lectura actualizante provoca un doble error. De este modo, nos despreocupamos de comprender los criterios – morales, políticos, culturales o económicos – de cualquier otra época diferente, a la que se juzgará obligatoriamente según nuestros criterios, como si fuesen los únicos buenos. Y así se obtiene un Maquiavelo para todas las épocas y lugares: un partidario de la libertad negativa, un defensor del comunismo, abogado del fascismo, animador de la revolución a través de los partidos. Esta posibilidad de desarrollar la investigación mantiene un presupuesto moral, altamente dogmático, según el que nuestra época es criterio único para juzgar cualquier otro tiempo y autor. El criterio de la buena investigación obligaría aquí a defender un principio y es que los autores deben ser juzgados por lo menos en primer lugar (si bien luego puede haber apelación) según los criterios de la propia época. Para ponerlo de un modo menos relativista, el buen investigador deberá aceptar que su época no es el único criterio moral de juicio.

Se puede resumir el espíritu del libro y de toda la investigación de Martelli con la siguiente cita: «Piú vo avanzando verso l'età provetta, e piú mi accorgo che l'elegante rotondità delle nitide sintesi è inversamente proporzionale alla conoscenza dei dati. E d'altra parte, sempre piú spesso, tornandomi a mente il Guicciardini di un famoso ricordo, là dove, citando Aristotele, approva che de futuris contingentibus non sia determinata veritas, mi vien fatto di pensare che, de praeteritis ancor meno» (p. 201). Aunque pueda parecer, una mirada pesimista sobre las capacidades de la investigación, informa solamente de sus límites y de sus dificultades. Para Martelli, la investigación es una labor más socrática que cons-

tructiva, ya que consiste, sobre todo en objetos tan gastados como Maquiavelo, en desbrozar el panorama de una cantidad de ruido bibliográfico, de modas presentes o de tergiversaciones aceptadas desde hace muchos siglos. Quedemos con poco; que, aunque no resulte redondo, sea verdadero. Puede que se trate de una idea de la investigación más modesta o simplemente menos grandilocuente, pero ¿quién en su sano juicio no se conformará con haber aportado esos gramos de verdad, quizá pequeños nunca irrelevantes, con el que propio Martelli ha iluminado la habitación de los estudios maquiavelianos?

Miguel Saralegui  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona  
miguelsaralegui@gmail.com