UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Verdad y política en la obra de Maquiavelo. Entre la autonomía y el conflicto

Truth and politics in Machiavelli's thought. Between autonomy and conflict

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Fernández de la Peña

DIRIGIDA POR

Joaquín Abellán García
Juan Manuel Forte Monge
Javier Zamora Bonilla

Madrid

© Miguel Fernández de la Peña, 2023

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Verdad y política en la obra de Maquiavelo. Entre la autonomía y el conflicto.
Truth and politics in Machiavelli's thought. Between autonomy and conflict.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

D. Miguel Fernández de la Peña

DIRECTORES

D. Joaquín Abellán García
D. Juan Manuel Forte Monge
D. Javier Zamora Bonilla

Programa de Doctorado en Ciencias Políticas y de la Administración y Relaciones Internacionales

Agradecimientos

Esta tesis doctoral no se habría elaborado sin el apoyo del Ministerio de Educación y Formación Profesional, anteriormente conocido como Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en forma de contrato predoctoral (FPU). Gracias a dicho contrato pude además obtener dos ayudas complementarias de movilidad para sendas estancias en Austin y en Roma.

Joaquín Abellán ha sido un magnífico director. Desde el momento en que aceptó dirigir la tesis supe que terminaría mi doctorado. En todo momento he sentido la confianza que ha mantenido en mi proyecto de tesis. Agradezco haber tenido la oportunidad de compartir despacho y múltiples conversaciones con un indiscutible referente de la teoría política y excelente persona. Su labor no podía haber sido mejor complementada que por Juan Manuel Forte, a quien agradezco especialmente su crítica sinceridad sin ambages hacia aquellos elementos de mi trabajo menos fundamentados, comentarios solo al alcance de un verdadero especialista en Maquiavelo. Prueba de ello es el modo en que ha sabido poner en cuestión mi forma de entender la moral maquiaveliana, a pesar de lo cual me invitó a publicar un artículo sobre el tema en *Ingenium*, revista de la cual agradezco formar parte del equipo editorial. Igualmente, debo agradecer la permanente buena disposición de Javier Zamora Bonilla como tutor y como director, así como por su amabilidad y su rapidez en toda gestión.

Aterricé en Austin gracias a la ayuda de Alejandro Bárcenas, profesor del Department of Philosophy en la Texas State University y excelente conocedor del pensamiento de Maquiavelo. Sin su consejo no hubiera sido posible la preparación de la estancia y mi llegada a Austin hubiera sido de lo más accidentada. Esto último exige un especial agradecimiento a Joshua Silverman por ayudarme en el peor momento. Por otro lado, mi estancia de investigación en The University of Texas at Austin fue posible fundamentalmente gracias a la generosidad de un especialista en Maquiavelo de la talla de Maurizio Viroli, quien amablemente me ayudó en el proceso de obtener los documentos asociados a la visa de estudiante de la que requería. Agradezco todo el tiempo que me brindó durante nuestros debates en su despacho, sus clases y por abrirme su casa en *Thanksgiving*. No puedo dejar de agradecer al profesor Tomas L. Pangle su amabilidad y paciencia durante las tres veces que nos pudimos entrevistar. Su enorme profesionalidad y su pasión por aquello que enseña resultan inspiradoras. Gracias por permitir mis interrogatorios sobre el pensamiento de Strauss y sus discípulos. Gracias a

Devin Stauffer por permitirme participar de su seminario en torno a los *Discorsi*, y por haber accedido a reunirnos posteriormente, de tal modo que mi audacia quedara excusada.

Gracias a Gabriele Pedullà pude vivir tres meses en la ciudad más bonita del mundo, mientras trabajaba intensamente gracias a los muy diversos textos que compartió conmigo. De ese modo, cada una de nuestras reuniones ayudó significativamente al enriquecimiento de mi tesis. Gracias por su paciencia con mis tibios progresos en el estudio del italiano, así como por *i cannoli siciliani e le ciliegie*.

Además de los ya mencionados, son muchos los especialistas en Maquiavelo que me han brindado su tiempo, recomendaciones, textos y referencias, como son Miguel Saralegui, William J. Connell, Eugenia Mattei, John P. McCormick, Walter Ghia o Jean-Jacques Marchand. Debo agradecer especialmente la amabilidad de Guido Cappelli y su buen recibimiento en Nápoles. Mención aparte merece Fabio Frosini, cuya buena disposición a ayudarme ha sido permanente, desde que coincidimos en una de sus conferencias en torno a Gramsci, y que se ha mantenido hasta prácticamente hasta la finalización de mi texto. Fue una suerte poder coincidir en Bilbao para comentar su magnífico texto en torno a la *Mandragola*. Por otro lado, es posible que Marcelo Barbuto nunca sea reconocido como uno de estos especialistas, pero al menos tendrá mi más sincero agradecimiento por haber compartido conmigo gran cantidad de textos y por haber guiado parte de mi trabajo posterior. Su dedicación a organizar congresos y seminarios en el ámbito de los estudios maquiavelianos me permitió conocer a muchas personas que han sido fundamentales durante mi investigación y que me permitieron llevar a cabo dos estancias internacionales.

Debo agradecer la posibilidad de haber trabajado en el Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas. Los mejores seminarios de doctorado a los que acudí fueron impartidos por profesores del propio Departamento, en especial por parte de Javier Franzé y de Scheherezade Pinilla. Debo agradecer la libertad con la que Francisco Martínez Mesa tutorizó las clases prácticas que impartí durante dos cursos completos. Gracias a todos aquellas alumnas y alumnos que durante estos cuatro años se han interesado por mi tesis doctoral, y cuyo interés en ocasiones no he sido capaz de colmar. Gracias por lo diversos consejos y referencias por parte de otros compañeros del Departamento como Viviana González Hincapié o Guillermo Santander Campos. A Susana Fernández Hernández por su ayuda constante, y a Javier Moreno Luzón y

Heriberto Cairo Carou, exdirector y director del Departamento, por su buena disposición. Más allá del Departamento, otros muchos profesores me han aconsejado o aportado referencias relevantes para mi texto, entre los que cabe destacar a Carmelo Moreno, Pablo Badillo, Isabel Wences, Víctor Alonso Rocafort, Mario López Areu, Ángel Valencia, Benita Benéitez, Ricardo Cueva o Paloma de la Nuez. Por último, agradezco la buena disposición de Francisco Castilla Urbano, Miguel Ángel Granada y Miguel Antonio Pastor a colaborar en mi solicitud de la ayuda predoctoral.

El Seminario Joven de Teoría Política merece agradecimientos y enhorabuenas. Si tuviera un cuarto director de tesis, este sería Pedro Abellán Artacho. Fue una verdadera suerte poder acudir a la primera sesión del seminario. Desde entonces, pocas veces hemos estado de acuerdo, y se lo agradezco. Gracias al SJTP pude conocer a Javier Zamora García, sin cuya ayuda no habría conseguido una FPU. Gracias por tenerme tanto tiempo escuchándote. Gracias a Daniel Pérez Fernández, con quien he compartido cada etapa del doctorado, trabajando en paralelo entre la UAM y la UCM o Atlanta y Austin. A Jorge Loza por desvelar aquello que no solo el tiempo trae a la luz. A Daniel Fernández López por una magnífica sesión en torno a Castoriadis. A Carlos Fernández Barbudo por sus certeros consejos. A Rodrigo Merayo y a Pilar Cizaurre por mantener vivo el proyecto.

Son muchos compañeros de doctorado los que merecen ser mencionados, comenzando por Juan Ignacio Estévez Rubín de Celis. Gracias por tanta ayuda en todos estos años. A Alejandra Soto García por su ejemplo. A David del Pino Díaz por inspirarme tanto. Gracias a Anxo Garrido por sus consejos. A Sofía Mendoza de Miguel por su generosidad. A Miguel Vásquez por su invitación a colaborar en el seminario *Forbidden Tales: Machiavelli, Hobbes & Spinoza.* A José Manuel Vázquez Ayala por su dedicación. A Daniel Martínez Lamas y Renato Villavicencio Garzón por ser mi periódico y tertulia política de referencia durante meses. A Buenaventura Marco Moreno por un excelente artículo y un sinfín de referencias. A Yesurún Moreno Gallardo por su esfuerzo y por arreglar una sesión sobre Göran Therborn.

Gracias a Makaveli y a la cultura que representa, sin cuya inspiradora, egocéntrica, comprometida y pedagógica influencia jamás me hubiera doctorado. Gracias a Nas por su *I can*.

He oído decir muchas veces que los doctorandos se enfrentan en un momento u otro a la depresión fruto de la incertidumbre en su trabajo o su futuro profesional.

Terminada la tesis puedo dar gracias de no haberme sentido así en época ninguna. Son muchos quienes, durante estos cuatro años y medio de contrato, y casi siete desde que terminé el máster en la Universitat de Barcelona, me han hecho sentir arropado. No es necesario dar nombres porque cada uno sabe si es aquel que está *cuando el ánimo está a cero, cuando las malas noticias son lo primero*. Estoy agradecido de todas las personas que han colaborado con mi proyecto, aunque fuera con la aportación más modesta. Siento la fuerza de cada uno, de tal modo que todo es más fácil así, puesto que impiden toda posibilidad de tirar la toalla. *Keep Ya Head Up*.

We must remember that tomorrow comes after the dark,
So you will always be in my heart, with unconditional love.

Esta tesis doctoral está dedicada a cada persona que es parte de mi familia,
y a todos aquellos que me hacen sentir como parte de la suya.

Índice

Resumen **11**

Abstract **13**

I. Introducción **15**

II. Propuesta metodológica. **22**

1. Introducción **22**

2. El enfoque tradicional o textualista y la propuesta de Strauss. **23**

3. La Nueva historia de Cambridge. **25**

4. Las críticas al contextualismo lingüístico. **30**

5. La aplicación de los principios metodológicos a la obra de Maquiavelo. **36**

La intención de Maquiavelo. **38**

El contexto intelectual y los lenguajes en disputa. **40**

Contexto histórico e institucional **44**

III. Contexto intelectual para un estudio de la verdad en Maquiavelo. **46**

1. Introducción **46**

2. Retórica y verdad en la tradición comunal. **46**

La retórica en Cicerón y Quintiliano. **48**

Otras retóricas: Salustio y Dionisio y *Rhetorica ad Herennium*. **51**

Razón y política en la Florencia republicana. **55**

El debate en la Consulte e Pratiche. **57**

3. La "verdad" humanista y neoplatónica **61**

Petrarca y los orígenes del humanismo. **61**

El renacer platónico. **63**

La regeneración de Savonarola. **66**

4. El lugar de Maquiavelo en el debate de su tiempo. **68**

IV. El concepto de *veritá* en la obra de Maquiavelo. **71**

1. Un estudio terminológico de la "verità". **71**

2. Tres enunciaciones para una comprensión de la verdad política. **77**

Introducción **77**

Tempo, padre della verità. **79**

Verità effettuale della cosa. **85**

Verità della cosa. **87**

3. Epistemología maquiaveliana. El conocimiento político y sus limitaciones. **90**

4. Conclusiones. **99**

V. El consejero y el príncipe. Una relación práctica tras el rastro de la verdad política.. **102**

1. Introducción..... 102
2. El consejero y el príncipe del humanismo. Castiglione y Erasmo. 103
3. El consejero y el príncipe. 106
Consiglieri e ministri. 106
La verdad y el consejo. 108
Ligurio consejero. 110
El error, las intenciones y los resultados. 112
4. La virtud del príncipe. La prudencia frente a la verdad. 115
***Principe nuovo, principe prudente, principe savio*..... 115**
Modelos para un príncipe. 119
De la autonomía a la locura. 122
5. Conclusiones. 124
VI. El poder debe representarse. El engaño, la reputación y la gloria. 128
1. Introducción..... 128
2. Algunos antecedentes teóricos en la representación del poder. 130
3. Las estrategias de representación. 138
Las técnicas del engaño. 139
La reputación y la majestad. 145
La gloria, la fama y el mito. 154
4. Límites de la representación..... 159
5. Conclusiones. 163
VII. "Sono capaci della verità". La opinión, la participación y la representación del pueblo. 168
1. Introducción..... 168
2. La estructura social de la Florencia tardomedieval. 168
3. La relación entre la sociedad y las instituciones. 172
Instituciones republicanas. 172
Democracia, rotación de cargos y opinión pública. 176
Representación. 180
4. Discursos sobre la sociedad y la política de Florencia. 182
La estructura social y la Revuelta de los Ciompi. 182
El régimen de 1494 y su reforma. 185
5. *I grandi*. La nobleza según Maquiavelo. 189
6. El pueblo maquiaveliano. Percepción, voz, participación y representación. 195
***Chi è il popolo*? La percepción popular. 195**
***La voce d'un popolo*. La opinión. 202**

Dove i popoli sono principi. **Entre república y democracia.** **206**

Attraverso la mediazione. **Un camino hacia la representación profesionalizada.** **211**

7. Conclusiones. **218**

VIII. En el exterior del Estado. Capitanes y conjurados. **226**

1. Introducción. **226**

2. Amigo y enemigo. **227**

3. El secreto en la guerra y en la conjura. **230**

4. Apariencias, engaño y espectáculo. **236**

5. La política y la moral tras la frontera. **242**

6. Conclusiones. **250**

IX. Conclusiones finales. **254**

IX. Final conclusions. **263**

Bibliografía. **271**

Obra de Maquiavelo. **271**

Bibliografía secundaria. **274**

Resumen

La obra de Niccolò Machiavelli (1469-1527) se ha analizado desde innumerables puntos de vista. Del inicial interés por *Il principe* como obra a partir de la cual la política se convertiría en autónoma con respecto a la religión y la moral, se pasó posteriormente a su inclusión dentro de los clásicos del republicanismo a través de un mayor énfasis en los *Discorsi*. Más recientemente, un grupo de especialistas ha tratado de defender una interpretación radical o filo-popular de sus textos, de acuerdo con la cual el autor habría privilegiado la intervención del pueblo. Así, gran cantidad de especialistas han investigado en torno a la relevancia teórica de su concepción del Estado, la virtud, la milicia, las facciones o la *Fortuna*. Sin embargo, no son muchos los intérpretes que han fijado su mirada sobre su comprensión de la verdad política en relación con el engaño o la simulación, la representación o el conocimiento como instrumento de guerra. Décadas de lecturas apresuradas han fundamentado interpretaciones según las cuáles Maquiavelo otorgaría una justificación política a la mentira, perpetuando el famoso adagio según el cual "el fin justifica los medios". Por ello, en el presente texto, titulado *Verdad y política en la obra de Maquiavelo. Entre la autonomía y el conflicto*, se propone analizar en profundidad el modo en que el autor abordó la incidencia de la verdad desde la perspectiva del pensamiento político. O, de forma más precisa, el modo en que su análisis político sugirió algunas líneas para la comprensión de las posibilidades de concebir lo verdadero en el ámbito público. Para ello, será necesario partir de una serie de procedimientos metodológicos que ayuden a trazar una imagen sobre los conceptos básicos asociados a la *verità*, de tal modo que sea posible entender el modo en que esta se relaciona con el tiempo y con la realidad de fondo, habitualmente oculta entre apariencias y simulaciones. A continuación, se analizará el modo en que la verdad, como representación de la realidad, puede funcionar como un instrumento de cambio, algo para lo que son igualmente útiles la mentira y el engaño. Posteriormente, se abordará la incidencia de esta concepción de la verdad en relación con cada actor político, comenzando por el modo en que la relación entre el consejero y el príncipe permite una estrategia efectiva de intervención sobre la realidad. A propósito del príncipe, pero también de los magistrados republicanos, se estudiará la presentación de la imagen pública del liderazgo, entendida como una necesaria representación de la que todo régimen requiere en su intento de asentarse popularmente. En tercer lugar, se examinará cómo la verdad adquiere relevancia con relación a las capacidades del pueblo

de concebirla, estableciendo una serie de estrategias políticas que en algunos casos consiguen ser casi tan efectivas como las de los nobles o grandes. En la misma línea, se abordará como el pueblo participa a través de su voz y su posible representación institucional. El último de los capítulos estará dedicado al ámbito exterior al estado, un escenario en el que la veracidad de los hechos acontecidos juega un papel central en la medida en que conocer la estrategia rival es uno de los principales requisitos de la victoria.

Abstract

The work of Niccolò Machiavelli (1469-1527) has been analyzed from innumerable points of view. From the initial interest in *Il principe* as a work from which politics could become autonomous with respect to religion and morality, he was later included among the classics of republicanism through a greater emphasis on the *Discorsi*. More recently, a group of specialists has tried to defend a radical or philo-popular interpretation of his texts, according to which the author would have privileged the intervention of the people. Thus, many specialists have investigated the theoretical relevance of his conception of the State, virtue, the militia, factions or *Fortuna*. However, not many interpreters have focused on his understanding of political truth in relation to deception or simulation, representation, or knowledge as an instrument of war. Decades of hasty readings have given rise to interpretations according to which Machiavelli would grant a political justification to lies, perpetuating the famous adage that "the end justifies the means". Therefore, in the present text, entitled *Truth and politics in Machiavelli's thought. Between autonomy and conflict*, we propose to analyze in depth his approach to the incidence of truth from the perspective of political thought. Or, more precisely, the way in which his political analysis suggested an understanding of the possibilities of conceiving the truth in the public sphere. To this end, it will be necessary to start from a series of methodological procedures that help to draw a picture of the basic concepts associated with *verità*, in such a way that it will be possible to understand the way in which it relates to time and to the underlying reality, usually hidden among appearances and simulations. Next, we will analyze the way in which truth, as a representation of reality, can function as an instrument of change, something for which lies, and deception are equally useful. Subsequently, the incidence of this conception of truth in relation to each political actor will be analyzed, beginning with the way in which the relationship between the counselor and the prince allows for an effective strategy of intervention on reality. Regarding the prince, but also to the republican magistrates, the presentation of the public image of the leadership will be studied, understood as a necessary representation that every regime requires in its attempt to establish itself popularly. Thirdly, it will be examined how truth acquires relevance in relation to the people's capacities to conceive it, establishing a series of political strategies that in some cases manage to be almost as effective as those of the

nobles or greats. Moreover, it will be addressed how the people participate through their voice and their possible institutional representation. The last of the chapters will be dedicated to the external sphere of the state, a context in which the veracity of the facts plays a significant role as far as knowing the rival strategy is one of the main requirements for victory.

I. Introducción.

En el mundo actual la preocupación por el modo en que la política parece servirse de la mentira, la hipocresía, la propaganda o aquello que algunos conocen con el nombre de pos-verdad, mantiene una permanente inquietud o desconfianza por parte de los ciudadanos hacia las instituciones. En este contexto, resulta particularmente frecuente la apelación a la necesidad de que los gobiernos y entidades públicas hagan un ejercicio de continua transparencia que permita a los ciudadanos conocer los entresijos de las decisiones políticas. Ello permitiría a la ciudadanía tomar decisiones más conscientes en el marco de instituciones democráticas. Sin embargo, esta serie de recetas que se presentan carecen, en la mayoría de los casos, de una visión compleja de la política que permita entender el desafío ante el que nos encontramos. Por este motivo, conviene tratar de llevar a cabo una evaluación sosegada de las condiciones en las que se produce, y se lleva produciendo, la lucha política, condiciones que habitualmente interfieren en la libre presentación de la "verdad" pública. Esto, que en sí mismo podría justificar la elaboración de incontables trabajos desde muy diversas perspectivas, de la sociología electoral al pensamiento político, inspira el texto aquí propuesto. En este sentido, preguntarnos por el modo en que Maquiavelo entendió la relación entre la verdad y la política a principios del siglo XVI ofrece un relevante estudio de la forma en que se concebía la propia posibilidad del saber político, y su directa influencia en la pugna social, previamente a la consolidación de la democracia de masas y al establecimiento de las tecnologías de la comunicación.

Niccolò Machiavelli (1469-1527) es uno de los autores más influyentes de la historia de las ideas. El ingente material que su obra ha suscitado muestra ampliamente cómo sus textos supusieron un cambio de paradigma en el campo del estudio de la política. Aportó una serie de elementos en torno a los cuales repensar la relación entre política, moral y religión. Legó, igualmente, un conjunto de reflexiones en torno a la relación del gobernante y el pueblo, siendo pionero en el uso moderno de *lo stato*. Partiendo de algunos de estos elementos, la mayoría de los académicos han centrado su estudio en ámbitos tales como la relación de su obra con el republicanismo, la cuestión de la innovación y la fundación en política, el problema de la violencia política, la relación entre líderes y pueblo, etc. Sin embargo, los especialistas no se han centrado en afianzar el modo en que el autor presentó la relación entre verdad y poder. A este

respecto, es especialmente conocida la imagen del diabólico Maquiavelo, alguien comprometido doctrinalmente con el uso de la mentira y la manipulación como instrumentos fundacionales de la tiranía. Es precisamente ese supuesto uso justificado de la mentira lo que, entre otros elementos, ha perpetuado la famosa enunciación de que "el fin justifica los medios". Frente a esta lectura, lo cierto es que Maquiavelo reflexionó en torno a qué papel debía tener la verdad y el engaño conforme a la propia posibilidad de comprender el ámbito de lo político, el cual, a su vez, no podía subordinarse a una moral incondicional que lo aprisionara, limitando sus capacidades de intervención sobre la realidad. Igualmente, tuvo en cuenta la diferencia entre lo que el gran público percibía y lo que realmente sucedía en el ámbito del gobierno, la maleabilidad de los discursos y su capacidad para influir en otros actores políticos, o la importancia de presentar una determinada imagen que permitiera un juicio favorable por parte del pueblo.

Estudiar la obra de Maquiavelo en relación con la verdad política supone preguntarse por el modo en que concibió cómo los conocimientos se distribuyen en la comunidad, abordando así el papel central de la opinión compartida entre distintos actores. Dicha opinión, que posiblemente no debiera recibir el apelativo de "pública", es intervenida por el poder en tanto que tiene la potencialidad de alterar la dinámica política de la sociedad. Así, Maquiavelo comienza a interrogarse respecto del modo en que el actor político construye una reputación popular que asiente su posición, puesto que esta no depende ya de una legitimación religiosa o tradicional. A pesar de esta necesidad del político de aparentar un determinado conjunto de virtudes que le permitan mantener su autoridad respecto del pueblo, la política institucional no se limita a un juego de imágenes. El autor florentino da cuenta de la política como un arte que depende de un conjunto de saberes de los que son partícipes fundamentalmente aquellos que detentan el poder. Este saber, que debe permanecer oculto, es lo que permite que príncipe y consejero mantengan en su posición; si el primero debe saber cómo tratar con sus subordinados, el segundo debe de actuar de tal forma que se gane el favor de su superior. En cualquier caso, el conocimiento nunca es monopolizado al completo por los profesionales de la política, de modo que, cuando la corrupción no es generalizada, el pueblo ostenta una serie de informaciones y cuenta con un criterio que le permite intervenir virtuosamente.

Esbozadas algunas de las principales temáticas de nuestro estudio, conviene precisar por qué Maquiavelo merecería nuestra atención, teniendo en cuenta que

abordamos una elaboración teórica de la que nos separan alrededor de cinco siglos. La clave de este interés está en la diferencia que representa Maquiavelo respecto de las tradiciones políticas anteriores y, en algunos casos, incluso posteriores. Frente a una larga serie de pensadores que habían entendido que la gestión política requería de la posibilidad de enunciar un conocimiento preciso en torno a lo que acontece en la comunidad, conforme a nociones de verdad filosóficas o científicas, o, al menos, prudenciales, Maquiavelo parece sostener que la propia construcción de la verdad depende en algunos casos de la integración de una serie de apariencias o engaños que constituyen finalmente la realidad de la política en su escenificación en una primigenia opinión pública. De este modo, la comprensión de la verdad en el ámbito de la política parecería dotarse a sí misma de autonomía respecto de consideraciones de tipo religioso, filosófico o moral. En ese sentido, resulta complicado determinar el contenido de lo real debido a la diversidad de puntos de vista y a la imposibilidad de acceder a ciertos espacios en los que se toman las decisiones. Igualmente, puesto que la información que ignora el adversario permite construir complejas estrategias, los actores políticos se sirven de ella para afianzar su posición, que de lo contrario resultaría precaria. En esta concepción no hay espacio para una verdad indiscutida que permita dotar de las garantías o la solidez que otros planteamientos filosóficos aspiran a tener en la construcción de lo público, por lo que algunos han tratado de descalificar su obra o negar la relevancia de los problemas por ella detectados. Con esta pretensión, ciertos autores han entendido el liberalismo o la democracia representativa como frenos a la estrategia política basada en el engaño o el atesoro de información reservada. En esta línea se expresa Maureen Ramsay, para quien es posible limitar el ejercicio de la mentira o la violencia a través de la aplicación de los principios que a su juicio rigen las democracias liberales, ya que "the circumstances that supposedly justify these acts are themselves immoral, involve a violation of democratic values" (Ramsay, 2000b: 161). Según esta perspectiva, el liberalismo político implementaría una estrategia de neutralización del conflicto entre libertad y moral, tratando de reorganizar una garantía trascendental a través de la idea de que la política debe canalizarse por medio de normas necesarias y universales, provenientes de una concepción histórica del estado de naturaleza humano, tal y como aparecen en la formulación hobbesiana de derecho, elaborado como un modo de pacificar el conflicto entre libertad política y moral (Vatter, 2000: 323). Frente a esta posibilidad de servirse de una rama del pensamiento político con el objetivo disolver un intrincado conflicto político, en estas páginas trataremos de

limitarnos a advertir la complejidad del escenario político que presenta Maquiavelo. Por ello, se señalarán las necesidades y las capacidades de los actores políticos para hacer un uso estratégico del conocimiento o información que tienen a su alcance, de tal modo que se pueda comprender la cuestión de una forma global, sin servirse de rechazos ideológicos o denuncias morales.

No conviene extenderse en el planteamiento inicial, pero no renunciaremos por ello a abordar brevemente una de las primeras respuestas teóricas que encontró el conflicto entre verdad y política, una compleja relación que depende, en palabras de Michel Foucault, de un "régimen de verdad", es decir, una serie de disposiciones a través de las cuales se discrimina entre discursos verdaderos o falsos y se establecen las técnicas de obtención de unos y otros, así como la condición de quienes deciden qué es lo verdadero en caso de conflicto (Foucault, 2005: 154). Cuando Foucault concibió la necesidad de una historia política de la verdad trataba de dar respuesta a aquello que en cada sociedad concreta se consideró posible conocer o juzgar. A este respecto, Cornelius Castoriadis consideraba que fueron los griegos antiguos los que crearon, en un sentido radical, la posibilidad de juzgar y decidir sobre la institución de la sociedad como tal, de modo que fueron más allá de preguntarse qué ley era la ley justa, para, en cambio, preguntarse por la propia idea de justicia, de donde nació, a su vez, la filosofía (Castoriadis: 1998, 113-114). Los griegos habrían estado profundamente influidos por la idea del caos, tal y como se encuentra en Hesíodo, de tal modo que, dado que el mundo no estaba ordenado, cada ser particular debía hacer justicia y reparar la injusticia de los otros. En la búsqueda de esta posibilidad nacía la filosofía, el pensamiento y la acción política. Carentes de un Dios o de unas leyes inmutables que ordenaran el todo, la propia comunidad debía juzgar y decidir. En ese contexto, la decisión se tomaba reconociendo la imposibilidad de obtener un conocimiento seguro que permitiera garantizar la buena opción. De lo contrario, si fuera posible alcanzar un conocimiento seguro del ámbito de lo humana, "la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda", ya que la democracia partiría de la asunción de que "todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas" (Castoriadis, 1998: 116).

Frente a esta posición se erigía la enseñanza de Sócrates y Platón, los cuáles partían de la suposición ontológica esperanzadora de un *cosmos* ordenado que incluía al todo, y, por tanto, al ser humano, algo que para el propio Castoriadis debía ser considerado como una "monstruosidad filosófica" (Castoriadis, 1998: 114). Esta forma

de concebir las posibilidades del conocimiento, conforme a un universo dotado de sentido u orden, debe ser considerado como el punto del que parte la idea de que no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados, ni para los males en general que afectan al género humano, hasta que los filósofos no gobiernen, o los reyes no sean verdadera filósofos, de tal modo que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto (Platón, 2011: 245, *República* 473d). Sin embargo, tal y como propone Hannah Arendt, se puede optar por interpretar la cuestión del modo inverso, considerando que Platón partía de una preferencia política a partir de la cual estableció un modo de comprender la relación entre el hombre y el conocimiento, consiguiendo justificar el gobierno del filósofo. Para Arendt, Platón tenía la pretensión de crear las condiciones que permitieran la supervivencia del filósofo en su ciudad, salvándose de las garras de la despótica Atenas que había condenado a su maestro[1]. El filósofo podía usar su conocimiento como modo de justificar su propia dominación, para lo cual se requería de un fundamento que legitimase la preponderancia del sabio sobre el resto. Nacía así la teoría del mundo de las ideas, ámbito que, al encontrarse fuera del mundo sensible, era únicamente accesible para el filósofo rey (Arendt, 1961: 107-115). Planteando la cuestión en estos términos, hacen su aparición algunas preguntas centrales aplicadas al pensamiento de Maquiavelo, entre las que destacan con qué posibilidades de conocer la realidad política cuenta su príncipe, en qué medida el pueblo puede juzgar lo adecuado, qué aporta el filósofo o el consejero en el ámbito político o qué relevancia o impacto político tiene discernir entre engaño, error, mentira o promesa.

Otras de las preguntas fundamentales que se irán planteando a lo largo del texto pueden derivarse precisamente de la obra de Arendt, puesto que su interés por la relación entre verdad, mentira y política suscitó interesantes debates. Para la autora, la historia del conflicto entre la verdad y la política[2] es antigua y compleja, de tal modo

[1] "Según Arendt, Platón elabora sus teorías en oposición consciente a la vida política de la ciudad-Estado griega. El filósofo reacciona no solamente a la condena de su maestro, sino a la condición más general de crisis y decadencia de la vida política ateniense. De ahí deriva la necesidad de buscar unos criterios absolutos de los que puedan desprenderse unas normas incuestionables que regulen la vida en común" (Basili, 2020: 63).

[2] Esta tensión entre verdad y política marca su comprensión de la propia labor de la filosofía, partiendo de la idea de que filósofos como Platón, habían desatendido la esfera del común, de la pluralidad humana: "Dichos filósofos, salvo escasas excepciones (como Sócrates), entendieron que apartarse del mundo compartido de los asuntos humanos era algo inherente a la experiencia filosófica, minusvalorando aquellas experiencias relacionadas con el vivir y actuar de esos individuos plurales en un mundo compartido, esto es, con las experiencias eminentemente políticas. Por eso, "filosofía" y "política" serán para Arendt términos prácticamente opuestos o, al menos, en una permanente tensión no resuelta. Su propósito, en este sentido, se orientará a pensar (filosóficamente) acerca de fenómenos políticos tales como la acción, la revolución, el poder o la violencia" (Sánchez Muñoz, 2019: 8).

que resultaría particularmente sencillo deformar, olvidar o redescubrir un determinado hecho histórico relevante (Arendt, 2017: 25). De igual modo, consideraba el compromiso con la verdad como una actitud antipolítica por tratarse de algo exterior al campo político y, por tanto, ajeno a la discusión. Si la verdad filosófica incluía en sí un elemento coactivo, puesto que obligaba a actuar en una dirección, de forma contraria existía una "innegable afinidad de la mentira con la acción, con el cambio del mundo – en resumen, con la política" (Arendt, 2017: 70). A pesar de esto, Arendt parecía albergar una esperanza en el triunfo de la verdad, en tanto que muchas operaciones de engaño podían resultar contraproducentes al intentar confundir al pueblo y no convencerle finalmente, de tal modo que consideraba que la verdad, incluso si no prevalecía en público, poseía una "inerradicable primacía sobre todas las falsedades" (Arendt, 2017: 122). Esta posibilidad se volvía más probable en un país en el que la información circulase libremente (Arendt, 2017: 126), ligando, de nuevo, liberalismo, democracia e imperio de la verdad.

Una vez hemos delimitado el asunto a través de unas breves indicaciones por medio de autores y tradiciones de pensamiento político, conviene incluir algunas otras consideraciones que ayudarán a comprender mejor el asunto tratado. Siguiendo la estela trazada por Gérard Namer en *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*, se podría haber optado por renunciar a hacer uso del término "verdad" en favor de "conocimiento". Ciertamente, esto permitiría obviar infinitud de discusiones de índole epistemológica relacionadas con la caracterización de la "verdad" en el ámbito del pensamiento político o la filosofía. Sin embargo, "conocimiento" no está exento de este tipo de disquisiciones. En este sentido, Norbert Elias consideraba que el conocimiento estaba formado por "símbolos construidos por los hombres tales como palabras o figuras, dotados con capacidad para proporcionar a los humanos medios de orientación" (Elias, 1994: 55). Así, aunque esta definición pudiera parecer especialmente abarcadora, muchos de los elementos que señalaremos dentro de la obra de Maquiavelo no podrían encuadrarse dentro de esta, puesto que se ajustarían en mayor medida a la noción de "información". Por tanto, sin la intención de abordar esta serie de disquisiciones, optar por el término "verdad" implica, aun asumiendo la posibilidad de sostener que no hay una búsqueda de la verdad filosófica en la obra de Maquiavelo, ya incurrió en pecados filosóficos inconfesables, servirnos de un término que el autor utilizó recurrentemente. De hecho, una de las formas en que enunció la verdad, en concreto la *verità effettuale della cosa*, ha marcado muchas de las lecturas que de su

obra se siguen haciendo, muchas de las cuáles renuncian a atender el asunto de fondo y se limitan a señalar esta comprensión de la realidad como núcleo de su realismo político. Sin embargo, la verdad en Maquiavelo no debe limitarse a esta comprensión, puesto que se relaciona con diversos asuntos, de tal modo que incluso el común del pueblo puede ser partícipe de esta, en lo que parece ser un camino hacia la indiferenciación de la opinión y el saber. Esto último confiere a su obra un particular atractivo desde el punto de vista del pensamiento político, en tanto que marca una separación con respecto a la gran mayoría de formulaciones filosóficas de la verdad.

Resta por especificar la relevancia del estudio en relación con la literatura maquiaveliana disponible. Ahondaremos en torno a ello en el capítulo siguiente, dedicado a la metodología, pero conviene señalar previamente que, aunque son diversas las obras que han abordado sus categorías de verdad política, muchas de ellas se ven limitadas por acercamientos teóricos que optan por denunciar su propuesta en términos morales o religiosos (Strauss, 1958). De forma contraria, algunas otras vinculan la obra de Maquiavelo con una comprensión excesivamente filosófica (Benner, 2009), o proponen una lectura que incurre en el anacronismo y las lecturas cientificistas al ignorar el contexto intelectual en la que esta se forjó (Namer, 1980; Burnham, 1943). Otras carecen de un conocimiento amplio de sus textos, de tal modo que se centran fundamentalmente en *Il principe* o los *Discorsi*, por lo que difícilmente caracterizan bien el conjunto de su pensamiento (Santaella, 1990), o sugieren una lectura filosófica del todo acertada, pero sin profundizar en cada uno de los textos o complejizar cada aportación (Rinesi, 2003). Incluso aquellas que destacan por tener en cuenta su obra de una forma amplia, descartan la posibilidad de hacer un rastreo histórico que permita entender la relación entre el pensamiento, la sociedad o las instituciones que inspiraron una determinada forma de entender la relación entre verdad y política (Vissing, 1986). Son pocos los textos que abordan la cuestión de forma efectiva, y cuando lo hacen suelen centrarse en un aspecto concreto o en una obra específica (Frosini, 2001). Por todo ello, se incluirán frecuentes referencias directas al texto del autor, haciendo uso de diversas ediciones, según las abreviaturas que se detallan en la bibliografía. Igualmente, tendremos en cuenta aquellas obras de especialistas en el autor que, sin abordar nuestro asunto de forma explícita, dan claves para entender su obra.

II. Propuesta metodológica.

1. Introducción.

Existen muchas formas de concebir la historia de la teoría política o la historia del pensamiento político. Si para unos debe ser el estudio de los discursos políticos que se han desarrollado a lo largo de la historia, para otros se trata de hallar la verdad que los autores más preclaros han ido dejando plasmada en sus textos. Si unos se centran en el estudio de los conceptos que se han ido creando dentro de la propia dinámica política, otros ponen el acento en tratar de encontrar términos que verdaderamente den cuenta de la esencia de las instituciones o los actores políticos. Estas diferencias son producto de polémicas que se han derivado de la propia delimitación de la teoría política con respecto a otras perspectivas como la filosofía política. Puesto que no se pretende abordar dichos debates, nos limitaremos a señalar algunos puntos de partida, de tal modo que queden plasmados, en este primer capítulo, los instrumentos metodológicos que requiere un estudio de la obra de Maquiavelo.

Para ello, no nos apoyaremos en el juicio que el propio autor en relación con las necesidades metodológicas de los conceptos políticos. Así, nos alejamos de aquella perspectiva según la cual sus propios textos debieran ser entendidos como actos de comunicación con sus lectores futuros, modo en que un autor pasado lograría trascender su contexto particular. Según esta, Maquiavelo habría participado de debates que se inauguraron quince siglos antes que él, sin que por ello se negara en momento alguno a utilizar esas reflexiones para pensar la política de su propio momento histórico (Silva, 2016: 179). Reconocer a un Maquiavelo lector de Tucídides nos podría servir como forma de proyectarnos como lectores autorizados para hacer lo propio con su obra. Sin embargo, a pesar de lo atractivo de esta posibilidad, que para muchos es la única manera de hacer teoría de la política, cabe plantearse hasta qué punto la idea de que la política contiene un núcleo de problemas que se mantienen comunes a épocas diversas se puede justificar a través de la constatación de que Maquiavelo buscó en su pasado respuestas a su presente.

Comenzar el capítulo justificando la renuncia a apoyarnos en el método teórico del autor tiene la pretensión de negar una aproximación a este como un clásico capaz de apresar una “verdad sobre la política”. Partimos de una perspectiva contextual que

intenta comprender el contenido de la obra del florentino para explicarlo en profundidad, sin que de ello se derive una adhesión a sus propuestas o principios. Al igual que quien ha elaborado estas páginas no podrá responsabilizar de los errores de su propia escritura a los designios de la diosa Fortuna, entendida como un río no encauzado que desmantela todo a su paso, tampoco pretende servirse de la propuesta epistemológica y metodológica de Maquiavelo para enfocar el propio estudio de su obra. Así, aunque algunos intérpretes se hayan aferrado a la idea de un Maquiavelo analista objetivo y desinteresado, lo cierto es que analizaba procesos políticos en los que se veía directamente implicado, y en torno a los cuáles tenía preferencias claras que no dejaba de plasmar con sus palabras. Analizar, en cambio, el modo en que Maquiavelo pensó la cuestión de las apariencias en política desde una perspectiva descriptiva implica apoyarse en otro método[3].

2. El enfoque tradicional o textualista y la propuesta de Strauss.

Puesto que nuestro enfoque parte de una comprensión teórico-política, posiblemente el mejor modo para comprender de qué instrumentos metodológicos pretendemos hacer uso, y de cuales prescindiremos, es hacer un recorrido histórico por cómo diferentes escuelas han planteado la cuestión.

Los inicios de la "Historia de las ideas" como rama del conocimiento estuvieron marcados por la existencia de una serie de problemas perennes de la política, tal y como se derivaría de *La gran cadena del ser. Estudio de una idea* (1936) de Arthur O. Lovejoy. Estos problemas aparecerían de manera recurrente en todas las sociedades, con una diversa apariencia en cada caso, de modo que un estudio sosegado nos permitiría, "alcanzar, por debajo de las diferencias superficiales, la lógica común o pseudológica o ingredientes afectivos" (Lovejoy, 1983: 11-12). Lovejoy sostenía que dentro de diferentes movimientos o "ismos" se podían encontrar las mismas ideas, las cuáles

[3] Evitar interpretaciones valorativas de la perspectiva maquiaveliana exige un rechazo a llevar a cabo juicios de valor, algo que apareció como imperativo dentro de las Ciencias Sociales desde el momento en que Max Weber postuló que las concepciones del mundo no podían jerarquizarse racionalmente: "Sólo las religiones positivas, o más precisamente las sectas con dogmas, les confieren a los valores de la civilización la dignidad de mandamientos éticos de validez absoluta. Fuera de ellas, los ideales de la civilización que quiera realizar el individuo y los deberes morales que tenga que cumplir tienen una dignidad radicalmente distinta. El destino de una civilización que ha probado del árbol de la sabiduría es tener que saber que no podemos deducir el sentido del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo, por muy completa que ésta fuera, sino que debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos; y que las «concepciones del mundo» nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo, y, por tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros" (Weber, 2009a: 79-80).

podían ser aisladas y rastreadas en más de un periodo histórico, geográfico, en incluso en más de un campo del saber, a pesar de que estas conexiones podían degenerar en una generalización histórica imaginaria (Lovejoy, 1983: 30). En la misma línea, como otro pilar de lo que a posteriori se conocería como el "enfoque tradicional", para George H. Sabine la labor del historiador de las ideas no consistía en una mera presentación de las tesis de los autores, sino que requería de un pensamiento que fuera capaz de entrar en la profundidad filosófica de los mismos. Si pretendía conocer la filosofía política, evitando convertirla en un anticuario, debía preguntarse en relación con su verdad, su certeza o su fiabilidad (Sabine, 1939: 2).

Sintetizar la aportación del enfoque tradicional pasa por señalar tres puntos fundamentales. En primer lugar, trataba de reconocer la coherencia interna de los textos como modo de comprender, pero también de criticar, sistemas completos de pensamiento, de tal modo que la contrastación de las obras con respecto a la época u otros factores sociales o biográficos se concebía como una actividad de segundo orden. En segundo lugar, la investigación se centraba en determinados autores, ordenados por periodo histórico, por una cierta conexión conceptual o como integrantes de una corriente, encumbrando a aquellos capaces de sintetizar o incluso trascender su tiempo. En tercer lugar, proponían vincular a los autores con discusiones teóricas del presente, actualizando el estudio de cada uno (Vallespín, 1995: 21-22). Todas estas asunciones, que venían a confirmar la existencia de problemas permanentes, han quedado ampliamente cuestionadas. Sin negar todo elemento de continuidad, resulta imprescindible señalar que el modo en que cada sociedad ha comprendido su propia posición a supuesto diferentes planteamientos. Independientemente del uso de términos similares, estos han adquirido significados conceptuales muy diferentes, por lo que la comparación entre épocas u autores debe llevarse a cabo con una serie de precauciones básicas. Igualmente, ya no cabe comprender la obra de los autores como mediada por una necesaria coherencia interna, a la vez que se enfatiza la discontinuidad entre su tiempo y el presente.

Dentro del enfoque textualista, algunos autores propusieron acercamientos que trascenderían los marcos anteriores, como es el caso de Leo Strauss (1899 - 1973), quien, en opinión de sus discípulos, fue mucho más allá del enfoque previo[4]. Sin

[4] Nathan Tarcov sostiene que Strauss no buscó una solución práctica a los problemas políticos modernos en la filosofía política clásica (Tarcov, 1991: 10). Sin embargo, de la obra de Strauss parece derivarse que una adecuada comprensión de los principios elaborados por los clásicos constituiría el punto de inicio de

embargo, sus propuestas son encasilladas generalmente dentro del enfoque textualista o normativo (Vallespín, 1995: 36, 52; Skinner 2002: 57; Silva, 2016: 158, 160; Sazbón, 2000: 332) por acercarse a los autores clásicos con la intención de interpretar sus obras desde sus propias convicciones. Strauss consideraba la obra de Maquiavelo como la elaborada por un filósofo que había reflexionado sobre la mejor sociedad posible en términos normativos. Como el resto de los grandes escritores políticos de la historia, habría escrito entre líneas como precaución ante la posible persecución, y debido al peligroso impacto que sus ideas en el seno de su ciudad. Su obra constituiría una diabólica enseñanza (Strauss, 1958: 13) según la cual el mal aparecería como una presencia ineludible del orden natural (Raimondi, 2001: 93). Habría iniciado un camino hacia la destrucción del pensamiento filosófico, acabando con el criterio base de la literatura exotérica, y al mismo tiempo con la filosofía política clásica al proponer un universo no-teleológico en el que la superioridad de la vida filosófica dejaba de tener sentido (Hilb, 2005: 23, 45, 49, 60, 110). Para Strauss, Maquiavelo fue el catalizador de la decadencia de un pensamiento moderno que iniciaba una "trayectoria de progresiva destrucción de la verdad de Occidente", y que, en su negación de la filosofía clásica griega y el cristianismo, acabaría con toda posibilidad de pensar el derecho natural (Franzé, 2011: 114).

3. La Nueva historia de Cambridge.

Más allá de la relevancia de la interpretación straussiana de Maquiavelo, que en otro lugar se encuentra ampliada (Fernández de la Peña, 2020: 151-159), la propuesta de Strauss sirve como elemento comparativo con respecto a la ruptura propuesta por la Escuela de Cambridge o "Nueva Historia". Este enfoque fue abanderado por John Dunn y John J. G. A. Pocock y, especialmente en lo que respecta a Maquiavelo, por Quentin Skinner, cuya lectura del florentino puede interpretarse a modo de respuesta al *Thoughts on Machiavelli* (1958) de Strauss[5].

---

un correcto análisis de la sociedad contemporánea (Strauss, 1964: 11). De hecho, según otros discípulos, "La respuesta de Strauss a la crisis de la modernidad fue un estudio de la filosofía política tanto moderna como antigua" (Tarcov y Pangle, 2009: 854). Esto iría en consonancia con su vehemente rechazo al historicismo, culpable, según sus propias palabras, de impedir que los filósofos se acercasen a la cuestión de lo bueno o lo malo. Para él, el historicista despreciaba los elementos permanentes por su carácter objetivo, superficial y rudimentario, ya que todo debía tener un carácter histórico (Strauss, 1970: 33-34).

[5] Para Skinner, la interpretación straussiana según la cual Maquiavelo debiera ser entendido como un devaluador de la verdad de Occidente no aporta juicio intencional histórico riguroso ya que de ningún modo podía entenderse como el elemento motivacional de su obra (Skinner, 2002: 74).

Skinner se enfrentó de forma directa a la lectura de Strauss partiendo de su negativa a considerar al autor florentino como un filósofo cuyos referentes teóricos se encontraban a una distancia de en torno a dieciocho siglos. Para Skinner, Maquiavelo fue político cuya escritura se subordinó fundamentalmente a sus posiciones político-ideológicas y a su propia labor institucional como secretario y como diplomático[6]. Se trataría de un firme partidario del régimen republicano y no de un apologeta de la transgresión de la moral convencional por un cálculo egoísta (Strauss, 1958: 80). En su lectura del autor, conforme a la que considera que es la tarea del historiador actuar "más como ángel del recuerdo que como un juez de la horca" (Skinner, 1998: 110), ataca ferozmente la tesis de Strauss según la cual comprender a los grandes autores de la historia supone una lectura entre líneas de sus obras, algo que alerta incluso a sus propios seguidores[7], y que, en palabras de Skinner, no admite comprobación por parte de otros académicos[8], ya que no existen criterios que nos permitan detectarla de una forma inequívoca (Skinner, 2002: 71).

La lectura de Maquiavelo por parte de Skinner fue elaborada tratando de servirse de unas pautas que propuso como método para abandonar la lectura textualista en favor de un nuevo contextualismo que se adecuara en mejor medida a las exigencias de una rigurosa ciencia social. Se trababa de volver a comprender al autor más allá del texto, sin proponer una vuelta a una lectura biográfica e histórica que incidiera excesivamente en el contexto material al que según los historiadores de la "Nueva historia" estaba profundamente apegado el marxismo académico. Por ello, la propuesta de Skinner se centró en la posibilidad de elaborar un contexto lingüístico, según el cual resultaba imprescindible comprender el lenguaje de los autores como partícipes de un debate históricamente rastreable, ya que sus contribuciones se insertaban dentro del lenguaje social, algo que no podía ser estudiado de manera individualizada, sino como parte

[6] Skinner considera que solo el "forzado ocio*"* al que se vio condenado Maquiavelo a causa del exilio le habría obligado a sumergirse en los clásicos (Skinner, 1998: 33).

[7] Incluso Tarcov, seguidor de Strauss, señala como la idea de la escritura entre líneas genera una serie de dificultades, en tanto que no puede ser comprobada con absoluta certeza, pudiendo dar lugar a interpretaciones arbitrarias en caso de una adopción dogmática, por lo que considera que se trata del aspecto más discutible de su enfoque (Tarcov, 1988: 859). Esto es compartido por la mayoría de los especialistas, muchos de los cuáles considerarían la lectura esotérica, en el mejor de los casos, como una primera hipótesis (Blau, 2017: 261).

[8] Sin embargo, algunos tratan de seguir los pasos trazados por Strauss, lo que en la mayoría de los casos suscita fortísimas críticas, puesto que las lecturas propuestas se elaboran sirviéndose de hipótesis indemostrables que en nada se asemejan a la investigación histórica (Pedullà, 2019: 74- 75).

integral de un grupo. Como resultado de esta labor investigadora se elaboraría una historia de los lenguajes en debate (Skinner, 2002: 118).

En su famoso texto *Significado y comprensión en la historia de las ideas* (1969), Skinner rechazaba de forma taxativa la muy extendida tendencia de considerar a los clásicos de la teoría política como una fuente de "sabiduría inmemorial" (Skinner, 2002: 57), enfrentándose a la tesis de los *perennial problems* y atendiendo a la "configuración mental del lector", aquellos paradigmas propios a través de los que se interpretan a los autores del pasado (Skinner, 2002: 58). Ser capaz de evitar este tipo de lecturas sería posible una vez que las "mitologías" propias de la lectura textualista fueran desterradas. La primera de estas, la mitología de las doctrinas, consistía en el diseño de un relato histórico que ponía en su centro la unidad de las ideas, asumiendo que el desarrollo teórico en una materia se configuraba como necesario, en un enfoque claramente teleológico que tiene como una de sus principales consecuencias el hallazgo por parte del intérprete de una serie de esperadas doctrinas que en verdad no se encuentran en los textos clásicos (Skinner, 2002: 59-61). En segundo lugar, la mitología de la coherencia incitaría la búsqueda de aquellas posiciones que, sin haber sido enunciadas por el autor en texto alguno, parecerían casar con la lógica general de su obra, encajando prejuicios del investigador en el texto de los clásicos (Skinner, 2002: 65), ya que la obra de los autores se entendería como un sistema cerrado, una filosofía completa y no una respuesta contingente a determinadas inquietudes sociales o políticas. En tercer lugar, se incurriría en la mitología de la prolepsis al llevar a cabo interpretaciones retrospectivas, no basadas en la verdadera intención del escritor de acuerdo con las posibilidades y necesidades que le brindaba su propio momento histórico (Skinner, 2002: 74). Por último, la mitología del "parroquialismo" o provincialismo daría cuenta de cómo los investigadores leen a ciertos autores conforme a otras tradiciones de pensamiento que le resultan más familiares, trazando conexiones que son, en muchos casos, fácilmente rebatidas en tanto que no pueden mantenerse históricamente (Skinner, 2002: 74-77).

Estas cuatro mitologías venían a combatir la comprensión de los textos como objetos autosuficientes de investigación (Skinner, 2002: 79). Así, el contexto intelectual aparecía como una necesidad interpretativa que ayudaba a comprender que se pretendía hacer al decir lo que se dijo[9], puesto que si se entendían que ideas o postulados eran

[9] Sobre este punto Skinner enfatiza la necesidad de desterrar el postulado posmoderno según el cual no existe la posibilidad de interpretar los textos conforme a una idea de intención por parte del autor (Skinner, 2002: 91).

hegemónicos en el momento en que el autor escribió se podría comprender mejor si el texto tenía una intención de sostener o, en cambio, de combatir alguna de estas ideas. De conseguirlo, podríamos descartar o detectar las posibles estrategias retóricas oblicuas, algo solo posible igualmente si somos capaces de comprender los conceptos que el autor usa dentro de la conversación pública de su sociedad, conociendo así los significados particulares de ese contexto histórico, ya que en distintas épocas un término cambiaba entre distintas conceptualizaciones. Frente a la tesis tradicional que pretendía afinar o precisar el contenido verdadero de los contextos, la metodología de Skinner negaba todo intento de encontrar un significado esencial de los conceptos, dado que el término no tenía un significado lógico o necesario, sino tan solo una historia de sus usos en el debate (Skinner, 2002: 86). Así, el estudio del contexto intelectual vendría a tratar de hallar la "illocutionary force" o "fuerza ilocucionaria", aquella que marca el contenido de lo dicho en tanto que cualquier enunciación de un discurso pretende obtener un determinado resultado, ya sea criticar, denunciar, apoyar o contribuir a una u otra tradición de pensamiento (Skinner, 2002: 98).

La propuesta de Skinner fue complementada por otras, provenientes de esa misma escuela, como es el caso de la enunciada por Pocock, quien partía de premisas similares, sosteniendo que el historiador no debía actuar como el filósofo cuya intención era buscar la coherencia o los límites del pensamiento de un autor. Para él, el historiador reconstruía una obra tratando de entenderla como un acto político, no como parte de grandes debates filosóficos con vigencia permanente (Pocock, 2011: 68). Rastreando la relación entre vida social y pensamiento, el historiador debía conocer la tradición concreta del lenguaje en la que se apoyó al autor, dentro de las diversas disponibles en su sociedad. Frente a Skinner, este mayor énfasis en los lenguajes colectivos estaba íntimamente relacionado con la idea de que, aunque el autor tuviera una intención con su obra, de ello no se derivaba que fuera capaz de racionalizar su intención y plasmarla en el papel, puesto que los lenguajes median, son creaciones colectivas, y escapan, en cierta medida, al arbitrio del emisor (Pocock, 2011: 28). Las palabras no serían de la propiedad de quien las enuncia, sino que se tomarían prestadas de un contexto institucionalizado (Pocock, 2011: 54), por lo que el punto central no sería la iniciativa o la motivación, sino los lenguajes y las formas de su expresión (Pocock, 2008: 195). Esta "institucionalización" del lenguaje ayudaría a entender la existencia de "conceptos estables" de una tradición, entendidos como categorías a través de las que se manifiestan las tendencias políticas de una sociedad, construyendo argumentos y obras

completas. Todo lenguaje político debía ser entendido como una herramienta que servía para atacar o avalar la legitimidad de formas y conductas políticas por medio de símbolos o relatos que el historiador debe conocer (Pocock, 2011: 30), lo cual no excluía, sin embargo, que el lenguaje debiera ser comprendido filosóficamente, accediendo a afirmaciones de carácter general (Pocock, 2011: 33).

Pocock trató de aplicar este tipo de análisis a los lenguajes en liza en la Florencia de Maquiavelo en su famosa obra *El momento maquiavélico* (1975). En ella postulaba un viaje del republicanismo cívico desde Florencia hasta la Revolución Americana, partiendo de la contraposición entre *vita activa*, entendida como vida al servicio de la gestión de lo público, y *vita contemplativa*, aquella consagrada a la búsqueda filosófica del conocimiento puro. Estos términos habrían formado parte de un debate que se remontaba a Platón y Aristóteles, y que habría sido retomado por Francesco Petrarca (1304 - 1374) y por Coluccio Salutati (1331-1406), entre otras cosas, como resultado de la traumática confrontación con Giangaleazzo Visconti que estaría detrás de repentina intensificación de la autoconciencia republicana (Pocock, 2008: 145).

Siguiendo el camino trazado por Skinner y Pocock, Maurizio Viroli centró su atención en la cuestión de la lengua usada por Maquiavelo como un modo de comprender sus intenciones y afinar el contenido de sus conceptos. A este respecto, propuso entender la obra de Maquiavelo no como una quiebra en favor de la naciente teoría de la razón de estado sino, al revés, como una apuesta por el mantenimiento del paradigma clásico de la política. Partiendo de un estudio histórico y lingüístico, se podía mostrar qué, mientras *Il principe* debía entenderse como una obra que versaba sobre el arte del Estado y no sobre la política, considerando el conjunto de las obras políticas de Maquiavelo se podía comprender al autor como uno de los principales defensores de la política como arte del buen gobierno republicano y no, como en general se tendía a creer, el padre de la política como razón de Estado (Viroli, 2009: 43).

La propuesta metodológica de Viroli se servía de parte de las propuestas de Skinner y Pocock, ya que asumía la necesidad de reconstruir terminológicamente ciertos debates, aunque, por otro lado, cuestionaba algunos de sus elementos. En cierta medida, Viroli recuperó parte de la importancia del contexto más allá de los elementos lingüísticos al proponer la necesidad de abordar en profundidad el relato biográfico del autor, algo que pudo hacer al elaborar *La sonrisa de Maquiavelo*, basada en la famosa biografía elaborada por Roberto Ridolfi (Viroli, 2004: 15). La interpretación política de las obras requeriría encontrar claves interpretativas en la biografía del autor, de tal modo

que pudieran orientar la comprensión del contexto lingüístico, tal y como, al menos implícitamente, aceptaría Skinner. En lo que constituye una crítica de mayor calado, Viroli rechazó la posibilidad de trazar una conexión entre otros autores de espejos de príncipes y Maquiavelo, contra el criterio de Skinner (Skinner, 2013: 135-145), por entender que no tuvo acceso a edición alguna de los textos de Pontano, Patrizi o Castiglione, entre otros. Así, la intención ilocucionaria de *Il principe* no se basaría en la posibilidad de discutir los conceptos de dicha tradición, ya que Maquiavelo habría cuestionado los conceptos ciceronianos como una forma de intervenir en el debate en Florencia respecto de la política interna e internacional (Viroli, 2014: 105).

4. Las críticas al contextualismo lingüístico.

La metodología de Cambridge ha recibido críticas desde los más diversos enfoques, comenzando por aquellos seguidores de las corrientes por ellos mismos censuradas. Ejemplo de ello es el modo en que Nathan Tarcov, aventajado y comprometido discípulo de Strauss, consideró que la metodología de la que hace uso Skinner no ofrecía en algunos casos una rigurosa explicación causal de los temas abordados, cayendo en sesgos tan importantes como considerar la filosofía política del siglo XVI como "pensamiento moderno" (Tarcov, 1982: 61). Al igual que Viroli, negó la idea de que autores como Pontano, Patrizi o Castiglione, no mencionados por el propio Maquiavelo, debieran ser considerados como partes fundamentales del contexto intelectual de su obra, mientras se ignoraba a otros como Jenofonte (Tarcov, 1988: 198). De este modo, Tarcov acusaba a Skinner de hacer una lectura poco consciente de los problemas políticos establecidos por la teología y la moral del Renacimiento, la cual le condenaba a no entender la naturaleza chocante o provocadora de sus escritos, los cuales estaban dispuestos a destrozar el mensaje bíblico o platónico (Tarcov, 1988: 203).

Otra escuela tiende a criticar al enfoque, por otro lado, enfatizando la dificultad que se deriva de utilizar el contextualismo lingüístico para elaborar una teoría política que permita abordar los problemas del presente. Según esta perspectiva, la teoría política se habría inclinado excesivamente hacia la historiografía y la filosofía, alejándose de su ámbito práctico (Wences, 2015: 22) y encerrándose dentro de ejercicios metateóricos. Esto tendría como consecuencia la pérdida de relevancia pública de la disciplina, algo que, al igual que en tiempos de Isaiah Berlin, podría

"matarla", especialmente si esta incurriese en una exclusiva dedicación a la sistematización de la historia del pensamiento, marginándose y apartándose de las necesidades teóricas de los sistemas democráticos (Vallespín, 2015: 79, 84, 86). Es frecuente que estas mismas voces rechacen la metodología de Cambridge sosteniendo que sus herramientas no permiten obtener la neutralidad en torno al objeto de estudio, en gran medida debido a que se trata de un esfuerzo imposible dado que los hechos y los valores se encontrarían interrelacionados (Wences, 2015: 24). Por ello, aunque las propuestas de Skinner habrían politizado la rama en tanto que rompían con el canon de las grandes obras, no habrían atendido a la posibilidad de enunciar propuestas normativas con un sólido soporte empírico (Máiz, 2015: 124, 133). Esta metodología no impediría que la manera de hacer historia de las ideas fuera ella misma también política (de la Nuez, Pendás, 2015: 223), por lo que no permitiría una investigación que dotara a los sujetos de una capacidad para extraer el sentido de la realidad social[10] y orientar la praxis (Vallespín, 2015: 88).

Este tipo de crítica, que pretende leer a los autores como medios del análisis contemporáneo de la política, y en muchos casos por medio de un juicio valorativo de sus obras, utiliza habitualmente el argumento según el cual si no podemos hacer uso directo de sus juicios en nuestro presente acabamos por convertir la historia de las ideas en un mero "anticuario" o "cementerio de ideas", algo de lo que el propio Skinner da cuenta (Skinner, 2007: 153-154). Entre algunos de los autores que Skinner menciona como aquellos que han criticado esta "cementerización" de la historia de las ideas, encontramos a Jonathan Rée como el crítico más radical. Para Rée los "giros históricos" que enfatizaron la importancia de lo lingüístico y la deconstrucción trataban de alertar frente a conceptos atemporales como verdad, virtud, bueno o falso (Rée, 1991: 962). A falta de una teoría sólida de identidad cultural, la academia habría caído en un "heraclismo epistemológico" que postularía la permanente diferencia entre la infinitud de culturas y la consecuente imposibilidad de criticar, puesto que cualquier elemento

[10] Esta forma de comprender el ámbito de la teoría política no solo se enfrenta a las tesis de Skinner, sino a la propia comprensión de la Ciencia Social weberiana, puesto que para Weber la investigación podía darnos herramientas para comprender mejor las realidades políticas, económicas o sociales, pero no podía ponernos en la pista de unos valores mejores que otros, dado que la investigación empírica no permitía discernir entre conjuntos de valores mejores o peores: "Yo no sé cómo se podría decidir «científicamente» entre el valor de la cultura francesa y la cultura alemana. Aquí luchan también distintos dioses entre sí, y además para siempre, es como en el mundo antiguo, no desmagificado todavía de sus dioses y espíritus, sólo que en otro sentido: […] Y sobre estos dioses y la lucha entre ellos reina el destino, pero no la «ciencia» con toda certeza. Lo único que puede comprenderse es qué es lo divino para un sistema u otro, o dentro de uno u otro sistema" (Weber, 2009b: 91-92).

sería susceptible de concebirse como propio de una configuración cultural diferente (Rée, 1991: 965). Por ello, los historiadores de la filosofía no pretenderían encontrar nada fresco o nuevo, sino encajar las aportaciones de filósofos, que podrían permanecer sin nombre, en sistemas de pensamiento, lo que constituiría una pérdida de tiempo (Rée, 1991: 970). En cambio, señalando la posibilidad de que los autores se equivocaran en su juicio, Rée propone juzgarlos con los estándares de nuestro propio tiempo, lo que a su juicio permitiría obtener los mejores instrumentos y conceptos de los que nos podemos dotar, provenientes de cualquier periodo histórico (Rée, 1991: 979).

Más allá de las críticas provenientes de diferentes escuelas partidarias del enfoque textualista o normativo, la Escuela de Cambridge ha sido también cuestionada por académicos más cercanos a la pretensión de establecer un método que permita una lectura histórica rigurosa. Es el caso del enfoque de la *Begriffsgeschichte* o historia conceptual, encabezada por Reinhart Koselleck (1923-2006), quien, junto con Otto Brunner (1898-1982) y Werner Conze (1910-1986), impulsó el macroproyecto entre la historia y la filosofía que representa el diccionario conceptual *Geschichtliche Grundbegriffe*. Este estaba inspirado en la idea de que los conceptos están desarrollados históricamente, o más bien conceptualizados en sus particulares fuentes históricas, de tal modo que mientras las palabras suelen contar con un sentido unívoco una vez que son definidas, los conceptos son polisémicos y encierran experiencias y acontecimientos de una multiplicidad de significados tomados desde particulares situaciones históricas. La fijación temporal del significado se produciría en el momento en que se crea un concepto único, al sellar la relación entre una palabra y una realidad histórica específica, el cual no se mantendría inalterable en tanto que los propios conceptos funcionarían también como factores de cambio, influyendo en propia la acción social (Fernández de la Peña, 2022b: 256-257). Por tanto, no se podría plantear una historia de un concepto concreto, pero sí de los estratos que fue adquiriendo (Abellán, 2007: 234-239). Se trataría de una historia nunca acabada, ya que si esta historia lograse su objeto de fijar con precisión el sentido de los conceptos perdería su propia razón de ser, se anularía a sí misma (Palti, 2011: 233). La historia de un concepto se llevaría a cabo por medio de la combinación de la semasiología, que atiende a los múltiples significados que se engloban dentro de un mismo término, con la onomasiología, la cual, en cambio, estudia las múltiples denominaciones en forma de palabras que se refieren a conceptos idénticos (Gómez Ramos, 2004: 18).

Para la escuela de Koselleck, los historiadores de Cambridge han hecho un cuestionable uso de su método en el momento en que sus pretendidas lecturas históricas han acabado derivando en posiciones normativas, algo que se percibiría en el modo en que Skinner conceptualizó *freedom* y *liberty* (Koselleck, 2006a: 8, Abellán, 2007: 244). Igualmente, los contextualistas no habrían prestado suficiente atención al modo en que los actores políticos que fueron acuñando esos usos lingüísticos de los conceptos interactuaron con los propios significados que estaban creando (Richter, 1990: 57), no elaborando una caracterización de los periodos en que se produjeron los conflictos y las crisis que generaron el cambio en el contenido conceptual (Richter, 1990: 66). En tercer lugar, no habrían tenido en cuenta los cuatro criterios que dieron lugar a la aparición de los conceptos modernos, como son temporalización, democratización, ideologización y politización, entre otras cosas, debido su tendencia a especializarse en la primera Modernidad. Esto no minimiza el error, especialmente teniendo en cuenta que la *Sattelzeit*, el periodo durante el cual se produjo ese cambio conceptual, que en el caso alemán se sitúa entre 1750 y 1850, en el caso italiano podría situarse en el contexto del Renacimiento y el Humanismo (Koselleck, 2006b: 7). En cuarto y último lugar, Koselleck considera que, a diferencia de Skinner, no es posible hacer una historia de los usos de un concepto sin abordar su propia identidad como tal, lo cual supone trazar su propia historia, señalando continuidades y cambios, cuestionando la rigurosidad de considerar que el "uso" debe identificarse con el "significado" (Richter, 1995: 134).

En resumidas cuentas, la apuesta de Koselleck por un estudio conceptual pormenorizado implica asumir como suyas algunas de las propuestas de la Escuela de Cambridge[11], a la vez que se redoblan los esfuerzos por un estudio histórico que presente mayor atención a los significados de los conceptos en sus diferentes usos. Solo de ese modo se puede evitar todo tipo de lecturas normativas respecto de significados particulares de los conceptos, lo que implica enfatizar el estudio del contexto cultural amplio, como conversación pública, en el que los autores se encontraban inmersos.

Al igual que el enfoque de Koselleck, toda una nueva generación de académicos especializados en el humanismo y en la obra de Maquiavelo han llamado la atención frente a las lecturas sesgadas de la Escuela de Cambridge. Es el caso de Manuel Herrero Sánchez, para quien la propuesta de Skinner, a pesar de sus acertadas advertencias, no

[11] Estas diferencias son en algunos casos son mera división de los campos de investigación, por lo que muchos han señalado los paralelismos entre ambas escuelas, como es el caso de Melvin Richter, Kari Palonen, Elías Palti o Javier Fernández Sebastián (Fernández de la Peña, 2022b: 265).

es capaz de insertar el análisis de los textos en el marco social e intelectual del momento en el que fueron escritos, no sirviéndose de fuentes primarias para comprender el modo en que esas ideas incidieron en la dinámica histórica (Herrero Sánchez, 2017:28). En cuanto a Pocock, su interpretación del republicanismo se ajustaría en mayor medida al objetivo de establecer un precedente histórico al republicanismo angloamericano clásico (Herrero Sánchez, 2017: 46).

Esta distancia entre el método propuesto por Skinner y Pocock y su realización práctica en sus estudios, es reflejado de una manera similar por Guido Cappelli, para quien la división propuesta por Skinner entre republicanismo y monarquía[12] establece dicotomías teóricas inexistentes para confirmar tesis preconstituidas (Cappelli, 2009: 59). Algo similar sucedería en lo relativo a la interpretación de Pocock de la *vita activa* y *vita contemplativa*, plagado de simplificaciones conforme a su interés como interprete (Cappelli, 2004), dado que no existiría una identidad entre *vivere civile* y participación política de toda la sociedad (Pocock, 2008: 144). La Escuela de Cambridge estaría marcada por una lectura ideológica en favor de un republicanismo como «sucedáneo» norteamericano del socialismo europeo (Cappelli, 2009: 53), un republicanismo anglosajón que habría sido creado por medio de reconstrucciones filosóficas anacronísticas y que serviría como un modo de dotar del pedigrí noble propio de las repúblicas italianas a un moderno liberalismo atlántico de un perfil progresista (Cappelli, 2020: 474). Para Cappelli, la Escuela de Cambridge habría sucumbido al mito del humanismo cívico[13], cuyo punto más álgido sería la obra de Leonardo Bruni (1369-1444), algo que comparte Mikael Hörnqvist, para quien comprender el humanismo cívico exigiría separar el mito de la realidad social del momento, abandonando el método propugnado por Skinner o Viroli[14] (Hörnqvist, 2000: 129-130).

[12] Podemos suponer que Cappelli se refiere a aquellos pasajes en los que Skinner señala cómo Maquiavelo o Patrizi presuponían un marco de gobierno principesco aun cuando sus propias preferencias personales estaban del lado del orden republicano (Skinner, 2013: 133).

[13] Sin negar esta posibilidad, ciertamente Pocock señala que los relatos de algunos autores idealizaban profundamente la Florencia del siglo XV, como es el caso de Bruni (Pocock, 2008: 176).

[14] Aquellos que acusan a Viroli, entre otros, de crear un mito florentino e incluir dentro de él la obra de Maquiavelo, enfatizando sus bondades republicanas, quizás debieran tener en cuenta que, independientemente de las supuestas precauciones metodológicas que se propongan inicialmente, Viroli comparte la idea de la necesidad de una teoría política que mueva pasiones, algo que difícilmente se puede conseguir desacreditando todo mito político o destacando las carencias teóricas de los autores: "If we want to reinvigorate our political theory and turn into a useful endeavor, it is time to take Machiavelli's teaching seriously, and to go back to the pursuit of political theory as a rhetorical practice based upon historical knowledge which aims at verisimilitude rather than truth, and endeavors to impel passion and commitment, in addition to conquering reason's consent" (Viroli, 1998: 113).

Para John M. Najemy el humanismo cívico constituiría igualmente un mito, un relato que describía más bien cómo debiera ser Florencia y no como en realidad funcionaba; una ideología que, aunque a veces era inconsistente con la realidad, era históricamente significante por su capacidad para influenciar el pensamiento o la acción (Najemy, 2000: 80). El humanismo cívico no habría aparecido con la obra de Salutati o Bruni, sino que habría surgido patrocinada por la necesidad de la clase gobernante de legitimar la sumisión del resto, de tal modo que la ética del deber republicano funcionaría como una consolación para quienes habían perdido cuotas de poder frente a la hegemonía de la élite (Najemy, 2000: 88). Si los artesanos u otros trabajadores habían pasado a no ser partícipes de la toma de decisiones, la justificación se habría encontrado en la experiencia de los *grandi* y su capacidad para establecer un orden harmónico, de tal modo que el humanismo cívico habría negado el conflicto de clase condenando a la clase media a ser infantilizada y retratada como carente de las habilidades que el gobierno exigiría (Najemy, 2000: 103).

James Hankins señala la continuidad existente entre Pocock, Skinner, Hans Baron y Eugenio Garin, y su tendencia a concebir erróneamente el contenido de la libertad republicana, postulando lecturas anacrónicas de las repúblicas italianas y dejando en la sombra muchos de los aspectos de la reflexión humanista (Hankins, 2020: 147). Para Hankins existe un manifiesto contraste entre las sofisticadas demandas metodológicas de Skinner y su lectura del estado en términos teleológicos y meta-históricos (Hankins, 2019:63). En cualquier caso, Hankins señala cómo el enfoque de Cambridge marcó profundamente el modo en que los textos nunca deben ser abordados como una abstracción respecto de los conflictos políticos y sociales que los moldearon (Hankins, 2019: XIX).

Gabriele Pedullà considera el enfoque de la Cambridge School como "philosophical idealism" (Pedullà, 2021: 301) por proponer interpretaciones más filosóficas que históricas. Su fijación con el lenguaje habría tendido a aislar los textos clásicos con respecto a la esfera de la acción y la práctica política, por lo que Pedullà propone redirigir la atención hacia el mundo material de la sociedad y la política, poniendo el acento más en la historia que en los propios signos lingüísticos, y postulando un contextualismo de un rango mayor, capaz de integrar de una manera más rigurosa evidencias históricas y filológicas (Pedullà, 2018: 83). Mientras Skinner postula un método capaz de asegurar que el autor había leído la obra de su predecesor, y

que solo por medio de esta pudo ser partícipe de ciertas ideas[15], Pedullà propone tratar de elaborar un contexto intelectual que se ajuste a evidencias filológicas e históricas, conectando pasajes que parezcan mostrar un conocimiento de los textos de un autor por parte de otro. Esta segunda propuesta permitiría integrar referencias que pudieron ser tomadas de una tradición oral o de textos mal traducidos o editados, de tal modo que se podría tener en cuenta la influencia de autores como Dionisio de Halicarnaso[16] en el pensamiento maquiaveliano.

5. La aplicación de los principios metodológicos a la obra de Maquiavelo.

Una vez tenidos en cuenta los debates fundamentales en relación con la propuesta metodológica, es preciso aportar una serie de pequeños apuntes concretos referidos a la aplicación de esta a la obra de Maquiavelo, los cuales guiarán nuestros capítulos siguientes. Aunque de la obra de cualquiera de los autores señalados en este apartado se podría derivar una justificación del uso de la metodología, señalar algunas interpretaciones carentes de esta enfatizará la necesidad de interpretar rigurosamente al autor y su contexto.

Maquiavelo es un autor frecuentemente citado y ampliamente malinterpretado, tendencia que se remonta a la misma publicación de su obra. Cinco siglos después, podemos encontrar textos que pretenden, entre otras cosas, utilizar las diferencias entre el gobierno del príncipe y los nobles en Francia con respecto de lo que sucedía con el Imperio Otomano, entre el Sultán y sus siervos (Machiavelli, 2018: 815-817, *Principe* IV), como modo de referirse a las diferencias entre la democracia estadounidense y la dictadura norcoreana (Fernández de la Peña, 2019: 123). Otras, en cambio, sugieren una

[15] "Most of these explanations are purely mythological, as can readily be seen if we consider what the necessary conditions would have to be for helping to explain the appearance in a given writer B of any doctrine by invoking the 'influence' of an earlier writer A. Such a set of conditions would have to include at least the following: (i) that B is known to have studied A's works; (ii) that B could not have found the relevant doctrines in any writer other than A; and (iii) that B could not have arrived at the relevant doctrines independently" (Skinner, 2002: 75-76).

[16] Se trataría de un autor tremendamente influente durante la Edad Media y que dejó su imprenta en la obra de autores modernos como Bodino, Pufendorf, Montesquieu o John Adams, para pasar posteriormente a ser olvidado a partir del siglo XIX (Pedullà, 2018: 185). Pedullà propone una larga lista de elementos en común entre este y Maquiavelo, entre los que destaca el rechazo a las seis formas simples de gobierno, la aprobación de la república romana como un perfeccionamiento de la monarquía de Rómulo, la obtención de la constitución mixta como resultado del enfrentamiento entre patricios y plebeyos, o la interpretación en términos del control y no de colaboración de las magistraturas, en especial en lo relativo a los tribunos (Pedullà, 2010: LXXVII-LXXVIII).

lectura respetuosa de los autores griegos y romanos de Maquiavelo en Sant'Andrea, a través de la que el autor habría buscado verdades universales y eternas (de la Nuez, Pendás, 2015: 211, 220), olvidando el interesado uso de los clásicos, la distorsión de interpretaciones ajenas, su distancia con respecto a una filosofía de la historia o el modo en que reflejaba la dificultad para elaborar leyes generales (Machiavelli, 2018: 882, *Principe* XX).

De ejemplos como estos se deriva la necesidad de elaborar un cuidadoso estudio de la obra y el contexto intelectual, dejando atrás toda lectura presentista o enfoque textualista que exija una conexión directa entre la realidad actual y las obras clásicas, o pretenda proponer lecturas que apliquen los más desgastados tópicos o imaginen pretensiones de las obras que no cuentan con rigor histórico alguno. Se trata, en cambio, de ser capaces de elaborar una lectura que no sea producto de nuestros estereotipos culturales o nuestra percepción política contemporánea, ni venga a justificar ideologías o estrategias ajenas a ese pasado. Solo de ese modo la historia de la teoría política podrá rescatar fragmentos de reflexión política pasada a modo de un reservorio de ideas que, en un determinado momento, puede resultar relevante dentro del debate público. Para ello es necesario complejizar los términos del debate, recuperando a los autores en toda su expresión y profundidad. Frente a quienes prometen teorías actualizadas que aporten fáciles soluciones a la tragedia de la política cabe establecer controles a la producción científica, a través de reseñas de libros, grupos de trabajo, congresos, seminarios o publicaciones que desenmascaren a quien frivoliza con las aportaciones de los teóricos del pasado o se sirve de sus propuestas para justificar sus propias preferencias. De ese modo se establecería un control de las tesis ajenas como único medio de hacer avanzar la literatura científica en un contexto de continuo aumento de la especialización (Blau, 2017: 263).

Este alejamiento de la propuesta textualista es particularmente importante en lo relativo a la relevancia del asunto que abordamos. Si en la Introducción se señalaba la originalidad de Maquiavelo, en la medida en que su propuesta en relación con la verdad se aleja de ciertas tendencias en la historia de las ideas, en este momento conviene enfatizar que el modo en que el autor concibe la verdad política no es relevante por tratarse de una enunciación clásica, más adecuada o verdadera que la de otros autores. En cambio, merece atención dado que, a parte de su originalidad, se trata de una propuesta que se elaboró en el contexto de una sociedad en cuyo seno, como en la nuestra, se otorgaba una considerable importancia a la representación pública del poder

de acuerdo con la necesidad de mantener la legitimación popular en la que se apoyaba el régimen.

La intención de Maquiavelo.

El relato metodológico propuesto, especialmente la crítica al textualismo, vincula este texto irremediablemente con una forma u otra de contextualismo. Sin embargo, la profundidad de las críticas al enfoque de Cambridge exige cuestionar la relevancia de la noción de intención ilocucionaria en el estudio de la obra de Maquiavelo. Como señalábamos, la idea de Skinner de un Maquiavelo refutador de las aportaciones de otros espejos de príncipes encontró directa respuesta en la obra de Viroli (Viroli, 2014: 105). Yendo más allá de la tesis de Viroli, ciertamente se puede profundizar en esta crítica señalando que Maquiavelo no tuvo intención alguna de reprobar o contribuir a tradición de pensamiento alguna. Como señala Viroli, podemos leer gran parte de su obra como una intervención en el debate de su ciudad, lo que confirmaría la centralidad de sus motivaciones políticas, en tanto que no resultaría extraño señalar que se sirvió de todas sus capacidades para mantener su dedicación a la política de forma permanente, aunque no fuera capaz de hacerlo en varios periodos. De este modo, podemos comprender la propuesta de Skinner como una tesis que viene a establecer un paralelismo residual con el enfoque de Strauss. Si bien Skinner niega que Maquiavelo elaborara sus obras a modo de intervención en un debate con los grandes filósofos de la antigüedad como Platón o Jenofonte, postula un diálogo con los textos de algunos de los filósofos más relevantes de su tiempo, muchos de los cuáles pasaron en realidad totalmente inadvertidos por el florentino.

La biografía del autor nos muestra de forma especialmente clara como Maquiavelo se dedicó por entero a la política de su patria, de tal modo que no privilegió la elaboración de una obra político-filosófica, sino su participación en los asuntos del régimen, como nuestro repaso al lenguaje de la Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina así sugerirá. De este modo, la intención de sus textos no sería ilocucionaria, sino más bien perlocucionaria, en tanto que estaban dedicados, en gran medida, a intervenir directamente en el debate de su ciudad, invitando a sus destinatarios a actuar en una determinada dirección. Esta idea parece estar presente en la interpretación que sostiene que *Il principe* debe entenderse como un intento de persuadir a Lorenzo, duque de Urbino, de mantener la milicia creada por la *ordinanza* y apoyar su régimen sobre el

pueblo para conseguir llevar a buen término el proyecto de unificación italiana, conquistando de ese modo la gloria (Pedullà, 2022: 121). A su vez, los *Discorsi* serían una obra de una reflexión más profunda por medio de la cual Maquiavelo trató de obtener el respeto intelectual de los miembros de los Orti Oricellari, por medio de los cuáles pretendía acceder a un nuevo puesto de responsabilidad dentro de la República, aunque eso implicase trabajar directamente para los Medici. Esta trayectoria se mantuvo por medio de la redacción de las *Istorie*, y acabo pasando factura a sus intentos de volver a desempeñar un cargo en la Florencia que volvió a los modos republicanos en 1527 (Ridolfi, 2010: 248).

Centrar la atención en la intención perlocucionaria permite además abordar con mayor solvencia varios temas en debate. En primer lugar, permite cuestionar toda interpretación en la que Maquiavelo aparezca como un filósofo, tanto aquellas que enfatizan su pretensión de contestar las enseñanzas platónicas o cristianas, como aquellas otras que ven al filósofo de la denuncia del pragmatismo en favor de la elaboración de criterios morales que cuestionaran el predominio de la necesidad. En segundo lugar, en relación con la cuestión del principado, la trayectoria vital, en conjunción con su obra, nos ayuda a entender el modo en que Maquiavelo concebía el ámbito de la política como una esfera compleja en la que no cabía servirse de simplificaciones ideológicas que constriñeran al actor a operar dentro de una lógica republicana o monárquica. Su obra más famosa no pretendía convertir a Florencia en un reino, sino alentar a un líder a que tomara las riendas de la ciudad, aprovechando su conexión con el Vaticano, de tal modo que se pudiera pacificar el norte de Italia. Esa Italia unida permitiría evitar los atropellos que los reinos europeos cometían en la península[17], de tal modo que el debate sobre el régimen a establecer sería posterior a esta beneficiosa unión. Debemos, por tanto, comprender el papel que el principado tiene en la construcción del orden republicano (Machiavelli, 2018: 313-314, *Discorsi* I 2), y cómo la reorganización de una república requiere el mando de uno solo (Machiavelli, 2018: 338, *Discorsi* I 9), de tal modo que, cuando el titular del poder perece, el orden se mantiene estable por medio de la ley y sin necesidad de un control personal (Machiavelli, 2018: 348, *Discorsi* I 11), tal y como Maquiavelo propone que se lleve a cabo tras la muerte León X (Machiavelli, 2018: 170, *Discursus*). En tercer lugar, es

[17] Florencia se había convertido en un actor político subalterno puesto que comenzaban a predominar estados mucho mayores. Por ello, *Il Principe* podría considerarse como un texto que asume el final de la lógica de la ciudad-estado (Forte, 2020: 54).

necesario llamar la atención sobre su ascendencia popular y sobre el hecho de que no contara con derechos políticos, algo que, unido a las dificultades que afrontó en su intento de volver a las instituciones tras su exilio, muestran una posición social bien alejada de la élite florentina[18]. En este sentido, no se trata de negar su necesaria relación política con muchos de los miembros de las grandes familias, sino más bien de señalar que la relativa pobreza en la que vivió durante gran parte de su vida pudo marcar su comprensión teórica y acercarla en gran medida a las demandas de lo que posteriormente llamaremos "uomini di mezzo". De este modo es posible sostener una vinculación con el ámbito popular, lo cual podría resultar relevante en relación con su modo de concebir los propósitos de la nobleza florentina.

El contexto intelectual y los lenguajes en disputa.

Un completo contexto intelectual de la obra de Maquiavelo debe ser entendido como un esfuerzo colectivo en el que los historiadores y los filólogos deben llevar la iniciativa. Teniendo en cuenta que no se trata del punto nodal de este texto, nuestro abordaje contextual tratará, al menos, de proponer una versión diferente de la propuesta por la Escuela de Cambridge en lo relativo a la relación entre el humanismo y la obra de Maquiavelo.

Para Pocock, el "humanismo cívico" fue una formulación de la conciencia republicana que oscilaba entre lo cívico y una posición contemplativa (Pocock, 2008: 147) y que se servía de las aportaciones republicanas de Bruni, Salutati o Petrarca, algo que confirma Skinner (Skinner, 2013: 169). Entre los humanistas cívicos y Maquiavelo habría una clara continuidad temática, de tal modo que en su obra estarían tan presentes los valores ciceronianos como lo estaban los principios del humanismo (Skinner, 2013: 136, 138, 152). Esta conexión se hace particularmente presente en la interpretación de Viroli, para quien el republicanismo de Maquiavelo encuentra antecedentes en una lista considerable de autores, como son Brunetto Latini (1220-1295), Egidio Romano (1243-1316), Tolomeo de Luca (1236-1327), Giovanni Cavalcanti (1444–1509), Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) o Poggio Bracciolini (Viroli, 1998: 116-120), de tal modo que las "coordenadas básicas de la interpretación humanista de la virtud cívica las hallamos en Maquiavelo" (Viroli, 2015: 113).

[18] Maquiavelo sufrió el desprecio debido a las deudas de su padre y su supuesto origen ilegítimo, a lo que se sumaron los ataques de la élite como consecuencia de su posición institucional, los cuáles incrementarían su virulencia con la creación de la milicia ciudadana (McCormick, 2020: 66).

Toda esta lectura, como veíamos anteriormente, ha sido rechazada por entenderse como partícipe del mito del humanismo cívico, así como por asimilar a Maquiavelo excesivamente con la comprensión política y moral ciceroniana. Puesto que conviene abordar pormenorizadamente rupturas y continuidades entre ambos, es preciso atender a las ocho características fundamentales del "republicanismo humanista" que propone Pedullà. Para el autor, la propuesta política humanista era "fluida" dado que no marcaba una distinción particularmente clara y excluyente entre monarquía y gobierno republicano (Pedullà, 2020: 54), al igual que "minoritaria", en tanto que comprendía el republicanismo como un pequeño experimento en el seno de una Europa controlada por los Estados Vaticanos y el Sacro Imperio Romano (Pedullà, 2020: 60). Además, se trataba de una ideología "no antimonárquica" pero sí "anti-tiránica", de tal modo que aunque la mayoría de sus exponentes no elaboraron un debate en torno a las formas de gobierno específicas, sus discursos fueron particularmente claros en su crítica del gobierno del tirano, aquel que ostentaba un poder obtenido a través de la fuerza y no proveniente de la donación de un poder mayor (Pedullà, 2020: 64-67), concretamente del Emperador y del Papa, de quienes era "subsidiario" (Pedullà, 2020: 73). Se trataba de una propuesta "desigual", ya que no presentaba teoría alguna de la libertad ciudadana generalizada, sino que mantenía la jerarquía en la comunidad (Pedullà, 2020: 76). Puesto que los humanistas no pensaban en términos de control institucional sino en la necesidad de educar en contra de las bajas pasiones que eran causa principal de la desunión social[19], contaba con una fuerte imprenta "pedagógica" (Pedullà, 2020: 83). Por último, dado que las repúblicas fueron incapaces de expandirse militarmente, elaborando discursos propagandísticos que no eran capaces de servir como instrumento de cambio político en otros territorios, debía entenderse como "ideológicamente defensivo" (Pedullà, 2020: 88). Siguiendo estos mismos argumentos, Pedullà concluye que el republicanismo de Maquiavelo rechaza las posiciones humanistas en tanto que no es fluido[20], ni minoritario, ni subsidiario, ni pedagógico, mientras que se apoyaba en la

[19] En torno a la comprensión del elemento pedagógico del pensamiento humanista y la ruptura que supone la obra de Maquiavelo a este respecto, resulta muy recomendable una lectura de *Machiavelli in tumulto*. En él se aborda el primado de la pedagogía como modo de acabar con las pasiones que emergen de forma violenta, algo que autores como Patrizi, Palmieri o Quirini abordaron desde la óptica de la educación (Pedullà, 2011: 31). En cambio, Maquiavelo no podría entenderse como un educador puesto que su polémica contra la pedagogía de su tiempo atravesaba toda su obra, rechazando la educación que propugnaba la admiración de los clásicos, pero no su imitación, el conocimiento de sus obras, pero no el seguimiento de las grandes acciones pasadas (Pedullà, 2011: 98).

[20] No obstante, Pedullà no lo afirma de forma totalmente categórica: "Machiavelli's republicanism is not fluid (or much less)" (Pedullà, 2020: 90).

tradición en lo relativo a la distinción entre monarquía y tiranía, no rompía con los fundamentos de la desigualdad legal, y se mantenía en la lógica de una ideología que venía a conservar una posición ya adquirida incapaz de expandirse políticamente (Pedullà, 2020: 90-94).

En la misma línea se expresa Hankins, para quien la distinción se produce primeramente a nivel de objetivos. Los humanistas trataron de mejorar la calidad de los hombres en cuanto seres humanos, de tal modo que la enseñanza de la buena literatura generaría en ellos virtud y elocuencia. A su vez, el gobierno ejercido por los humanistas, o el de quienes eran guiados por ellos, permitiría mejorar la calidad humana de los gobernados sin formar parte de quienes tomaban las decisiones políticas (Hankins, 2007: 32). Frente a esta propuesta, Maquiavelo comprendía de forma muy diferente la naturaleza humana, enfrentada directamente con el optimismo humanista y su noción de la virtud (Jurdjevic, 2007: 1256), las dificultades de la pedagogía política y la necesidad de contraponer poderes como modo de limitar el abuso, por lo que la asimilación con el humanismo acabaría por "domesticar" su obra al negar la importancia de los aspectos más inquietantes e innovadores[21] (Kahn, 1994: 248).

Por su parte, Cappelli viene a reafirmar cómo muchos humanistas que anteriormente habían sido considerados como republicanos, como es el caso de Francesco Patrizi de Siena (1413–1494), defendieron la monarquía al tiempo que elogiaban la vida activa (Cappelli, 2009: 56). Esta última no tenía una conceptualización estable asociada, de tal modo que para Bracciolini, defendido como republicano por Viroli, se trataba de una vida opuesta al estatus monástico, contraposición pensada en favor de una "ética del mercante" (Cappelli, 2004: 216) que justificara las pretensiones expansionistas florentinas (Cappelli, 2009: 53). El humanismo, desde Petrarca, habría presentado una completa teoría sobre la legitimidad del estado basada en las virtudes del príncipe (Cappelli, 2005: 174-175), las cuales partían de la concepción ciceroniana de *De officiis*, contra las que precisamente Maquiavelo emprendió su feroz ataque (Cappelli, 2017: 83).

Más allá de la cuestión del humanismo, es preciso separarnos igualmente del modo en que Skinner comprendió el modo en que se debiera construir un contexto

[21] La ruptura o la novedad, tan asociada con el pensamiento maquiaveliano, ya había tenido otros referentes en la obra de Egidio Romano (1243-1316) o Leon Battista Alberti (1404-1472) quienes ya abanderaban las innovaciones que entendían como necesarias, puesto que, en algunos casos, se consideraba ineludible extirpar la ley anterior (Gilbert, 1938: 39).

intelectual. Frente a su exigencia de demostrar que el autor "B" había leído al autor "A", probablemente resulte más adecuado construir un contexto basado en la comparación de los textos de Maquiavelo con las propuestas de sus autores contemporáneos o pertenecientes a los siglos previos, puesto que para participar de una determina idea no se requiere de una precisa lectura, sino simplemente conocer los tópicos que circulan en un determinado ámbito. De hecho, cabe plantear la posibilidad de que Maquiavelo participara de la obra de los clásicos en gran medida a través de la obra de escritores más próximos a su tiempo y de los tópicos o lugares comunes que circulaban en su ambiente intelectual. Teniendo esto en cuenta, es posible establecer conexiones teóricas plausibles, aunque no seguras, y, lo que es más importante, marcar diferencias claras con algunos de los teóricos del momento, lo cual nos permitirá comprender mejor el contenido de su obra en relación con su propia originalidad. Es por esto por lo que se tendrán en cuenta algunos tratados de espejo de príncipes, asumiendo que su popularidad habría permitido su incidencia en los lenguajes políticos de la época. Con ello no se pretende sugerir que la intención de Maquiavelo fuera refutar dichos textos, puesto que es posible que muchos de ellos no fueran leídos por el secretario, pero algunas de sus ideas estaban presentes en los debates políticos de Florencia. De ese modo, puesto que daban lugar a expresiones, tópicos o lugares comunes[22], la influencia que de ellos Maquiavelo pudo recibir no depende de que este los hubiera leído, sino que bastaba "esser stato vivo, a Firenze, durante gli ultimi anni del secolo quindicesimo" (Sasso, 1986: 264).

En base a lo aducido hasta este punto, en un primer apartado, correspondiente con el tercer capítulo, se llevará a cabo una presentación global del contexto intelectual maquiaveliano en relación con la pugna entre la retórica propia de la tradición comunal, partiendo de sus fuentes romanas, y la alianza entre cristianismo y neoplatonismo que estaría en la base de un cuestionamiento de la contingencia de la política medieval y su incidencia respecto del conocimiento político. Tras esto, en cada capítulo se recorrerán algunos elementos teóricos que posiblemente influyeran en la comprensión del autor, abordando primeramente la concepción humanista que emparenta la verdad con el tiempo y el triunfo de la justicia, de tal modo que marquemos la distancia teórica del

[22] Conviene tener en cuenta que la cultura política maquiaveliana depende en gran medida de tradiciones orales que podríamos identificar ciñéndonos a los textos clásicos o humanistas como si fueran fuentes indiscutibles de su pensamiento. Esta cultura oral impregnaba la política de la que participó Maquiavelo, su verdadera escuela práctica a través de proverbios que canalizaban la sabiduría común (Gilbert, 1957: 205).

secretario respecto del tópico de la *verità svelata dal tempo*. En segundo lugar, compararemos la figura del consejero con la propuesta por otros escritores para comprender cómo el príncipe maquiaveliano renuncia a una serie de conocimientos propios de la pedagogía humanista en favor de los instrumentos de la guerra y la estrategia en el gobierno. En tercer lugar, nuestro recorrido por la obra de algunos humanistas nos ayudará a cuestionar el relato de su fe incondicional con la transparencia y el control moral de la disimulación, abriendo una vía que Maquiavelo llevaría hasta sus últimas consecuencias. Por último, abordaremos algunos de los principales puntos de vista respecto del rol del pueblo en el debate florentino.

El contexto histórico e institucional.

Como sosteníamos anteriormente, el contexto no debe reducirse al ámbito lingüístico, sino abordar todos aquellos elementos que puedan dar pistas sobre el contenido de la obra, que en cada autor pueden implicar distintas estrategias. En el caso de Maquiavelo queda probada su permanente motivación política, de tal modo que en su análisis del conflicto entre clases y su importancia en el mantenimiento de las libertades públicas debía estar reflejando parte de los debates fundamentales de la Florencia de finales del siglo XV. Debido a esto, resulta imprescindible recurrir a investigaciones que permitan entender el papel de cada estrato social en relación con el diseño institucional, al mismo tiempo que se analizan los discursos de otros autores en relación con la inclusión del pueblo en la política. Solo de ese modo se podrán comprender los elementos democráticos de dicho régimen y el replanteamiento de algunos de ellos por parte de Maquiavelo. En este sentido, se evaluará la cuestión de la rotación en los cargos en su motivación democrática pero también en sus ineficiencias, detectadas por autores y cargos públicos florentinos previos a Maquiavelo. Este debate sobre la duración de los cargos se vinculará estrechamente al papel del sorteo en la República de Florencia instaurada en 1494, de tal modo que la propuesta de Maquiavelo parece optar por favorecer un modelo centrado en el mantenimiento de unas magistraturas que permitan el despliegue de estrategias de representación políticas duraderas. Todo ello resultará ineludible como modo de comprender la relación entre república y democracia, tan relevante en el debate maquiaveliano actual, algo que relacionaremos directamente con la vigencia del secreto de estado, con la cuestión de la profesionalización de la política y con la representación del pueblo.

III. Contexto intelectual para un estudio de la verdad en Maquiavelo.

1. Introducción.

Elaborar un contexto intelectual para comprender en mejor medida el modo en que Maquiavelo concibió la verdad, asegurándonos de cumplir lo establecido en nuestro marco metodológico, no es tarea sencilla. Como afirmamos en la última parte del capítulo dedicado a la metodología, no se pretende elaborar una lista de las fuentes de la obra de Maquiavelo, ni establecer forzadas conexiones teóricas[23]. En cambio, es preciso centrarse en mayor medida en aquellos textos de probada influencia en el clima intelectual de la Florencia del siglo XV. En dicho contexto aparecían dos grandes corrientes, la primera de las cuales entendía la verdad en términos de construcción retórica, atendiendo a la dificultad de elaborar una verdad trascendente, una visión más cercana a la perspectiva maquiaveliana y que, de alguna manera, pudo servirle como referencia. Frente a esta aparecían escuelas refractarias a la ductilidad de la retórica y favorables a comprensiones más sólidas de la verdad, la cual debía elaborarse como resultado de la convergencia entre los enfoques neoplatónicos y el resurgir del cristianismo doctrinal.

2. Retórica y verdad en la tradición comunal.

Si en nuestro capítulo metodológico hemos tratado de mostrar la distancia entre el humanismo y Maquiavelo, conviene aquí señalar las diferencias entre el humanismo y la tradición comunal de autogobierno de las ciudades italianas, en particular Florencia, cuyos marcos de referencia se encuentran muy presentes en el pensamiento del secretario. Mientras que el humanismo se construyó fundamentalmente como una corriente cultural e ideológica aristocrática que venía a recuperar el legado del mundo antiguo en términos globales, las ciudades autónomas del norte de Italia encarnaron

[23] Es posible que la concepción de la verdad propia de los sofistas pueda relacionarse con la que propone Maquiavelo. Sin embargo, teniendo en cuenta que la historia del olvido de las doctrinas sofistas ha estado motivada por un proceso de requisa y quema de libros, así como de otras estrategias que han contribuido al olvido activo de sus obras (Solana Dueso, 1996: 28), resulta poco probable que en el Renacimiento florentino fuera posible encontrar trazas de dicha tradición. Este argumento resulta insuficiente para los textualistas, de modo que Strauss recoge esta conexión, poniendo en valor a Maquiavelo frente a unos sofistas considerados como incapaces de entender la política más allá del discurso (Strauss, 1983: 228).

durante varios siglos un ideal de autogobierno en el cual era central la influencia republicana romana y su inspiración retórica. Al mismo tiempo que muchos humanistas redescubrían el rol de las grandes figuras históricas de la Antigüedad, tomando de ellas modelos artísticos y tipos de liderazgos políticos (Pedullà, 2021b: 76), los habitantes de las ciudades-estado italianas fueron capaces de establecer modelos políticos en los que se garantizaba la participación política de grandes grupos de ciudadanos. En este sentido, ya desde el siglo XIII, en la vida cotidiana de los pueblos comenzaron a aparecer elementos de asociación popular que no eran resultado de ninguna teoría elaborada sobre las formas de gobierno, sino fruto de la mera necesidad práctica de organizar la vida social por medio de asociaciones, uniones, gremios, comunidades o colegios. Estas asociaciones funcionaban con una estructura política ascendente en la que los miembros decidían sus intereses (Ullmann, 1983: 153), lo que, junto con la idea del pueblo entendido como *cives*, o habitantes que recibían derechos a través de las cartas reales, y la influencia de la tradición romana en el norte de Italia, permitió el resurgimiento de las ciudades autónomas, revitalizando la idea de un ciudadano autónomo e independiente (Ullmann, 1983: 157). Prueba de ello es la reintroducción del adagio romano "*quod omnes tangit ab omnibus approbetur* (lo que concierne a todos debe de ser aprobado por todos)" (Morán, 2012: 375), que formaba parte del código justinianeo, y cuya influencia se iría extendiendo hacia el pensamiento político secular. A su vez, en el siglo XIII comenzaron a imponerse los lenguajes vernáculos en la literatura contra la anterior hegemonía del latín, lo que favoreció la extensión de las ideas aristotélicas con las primeras traducciones, así como la ampliación del público capaz de leer a los clásicos (Ullmann, 1983: 152). Los valores corporativos, así como las teorías del consentimiento, el pensamiento romano-canonístico y la tradición de la ley natural (Oakley, 1983: 335), acabaron por impregnar las ciudades y las comunidades eclesiásticas, de tal modo que se fue extendiendo la idea de la "soberanía" como una potestad que no residía en una persona física sino en una *persona ficta*, en la comunidad o la congregación (Provvidente, 2016: 95-96).

En las ciudades-estado italianas del bajo medioevo el poder político se entendía como un conjunto de mecanismos capaces de lidiar con la contingencia del tiempo (Pocock, 2008: 113), de tal modo que una vez que la comunidad abandonó la idea de tradición y consideró que existía la posibilidad de que los ciudadanos accedieran al conocimiento suficiente como para tomar decisiones, se acabaron las restricciones que consideraban la comunidad como un elemento más dentro de un orden universal ya

establecido (Pocock, 2008: 138). Este conocimiento no estaba influenciado fundamentalmente por un enfoque filosófico, sino más bien por uno retórico, heredero no tanto de una tradición aristotélica, como pareciera en ocasiones sostener Pocock, sino más bien de la retórica romana como gestión de la coyuntura particular. Frente a una dialéctica de lo universal y de la "verdad", la retórica tendía a referirse a lo "verosímil", aquello que era fruto de la inteligencia canalizada a través del lenguaje y sus posibilidades metafóricas (Alonso Rocafort, 2008: 60). En ese contexto la retórica se situaba al mismo nivel que la filosofía puesto que las decisiones políticas se tomaban como resultado de la discusión entre pareceres, de tal modo que la costumbre comenzaba a abandonarse y no había espacio para certidumbres que permitieran escapar a la confrontación particular (Pocock, 2008: 147). La retórica permitía la conversación entre sistemas de valores rivales incapaces de reclamar absoluta prioridad sobre el otro, imaginando una Florencia heredera de la Roma republicana en la que se mantenía una conversación permanente con, entre otros, Tito Livio[24]. Este énfasis en la retórica llevaba inserto la idea humanista de la especial importancia de aquellas ramas del saber, como el derecho y la medicina, cuya naturaleza era especialmente práctica, todas ellas ajenas a la abstracción y la generalidad de la filosofía. Al igual que estas últimas, la política se encontraba limitada a un conocimiento del mundo de lo particular, y era incapaz de elevarse hasta el conocimiento de leyes universales (Pocock, 2008: 153). Por tanto, más allá de los elementos mitológicos del humanismo cívico, se trataba de un contexto en el que al menos una parte del pueblo florentino operaba como soberano y participaba de las instituciones por medio de sus habilidades retóricas. De hecho, la soberanía residió durante periodos en las Artes, en la parte güelfa y en las compañías del pueblo, por lo que había espacio para la inspiración democrática de la que participaron autores tales como Marsilio de Padua (1270-1342), Bartolo da Sassoferrato (1314-1357) o Baldo degli Ubaldi (1327-1400) (Guidi, 1992a: 8).

La retórica en Cicerón y Quintiliano.

Si la retórica aparecía como el elemento que articulaba en gran medida la gestión del conflicto público, entendida como una técnica de argumentación, pero también como un compromiso con la vida en sociedad y su necesaria armonización moral, conviene partir

[24] Desde tiempos de Lorenzo Valla, Livio aparecía como un elemento central dentro de la reflexión humanista, que tendría como culmen la obra de Maquiavelo (Cappelli, 2021: 177).

de algunas fuentes romanas cuya vigencia en el debate era completa. Así, más allá de la incidencia del pensamiento ciceroniano en Maquiavelo, a través de su posible lectura de las *Filipicas*, *La formación del orador* o *Los deberes* (Skinner, 1998: 14), los argumentos y tópicos esgrimidos por Cicerón se encontraban de una manera omnipresente en la política de la Florencia de finales del siglo XV.

La obra de Marco Tulio Cicerón (106 - 43 a. C.), a diferencia de la *Retórica* de Aristóteles[25], dibuja unas artes retóricas fuertemente imbricadas con la responsabilidad pública, haciendo explícito el contenido ético de esta. Aunque no excluyera la necesidad de manipular ciertas audiencias, su principal pretensión consistía en negar toda separación entre lo honesto y lo útil (Remer, 2017: 27-29). Cicerón consideraba que la autenticidad del orador era incompatible con cualquier ejercicio del engaño, algo favorecido por la idea de que la verdad prevalece en último término. Sin embargo, el *decorum*, como disposición ética y a la vez analítica, permitía al orador determinar, analizando a la audiencia, la ocasión y el contexto, qué cantidad de carga emotiva era la apropiada sin que de ella se derivara una injustificada manipulación (Remer, 2017: 51-54). El *decorum* permitía justificar determinados usos de la manipulación de la audiencia conforme a unos objetivos y a unas circunstancias, concibiendo esta última como un medio de asegurar el bienestar de la comunidad (Remer, 2017: 59), lo cual podría llevar a cuestionar en cierta medida la incondicionalidad de su moral. Sin embargo, a pesar de su eclecticismo teórico, que trataba de conciliar el interés del individuo con el del ciudadano (López Fonseca, 2010: 31) y a pesar del modo en que concebía la excepción en los casos en los que supervivencia del estado está en peligro, la moral ciceroniana intentaba marcar la pauta frente a una política libre de controles. Aunque la política tuviera sus propias dinámicas[26], de tal modo que los fundadores y los hombres de estado podían ser capaces de incurrir en ciertos vicios por necesidad (Remer, 2017: 69), entre los que se incluye la posibilidad de no cumplir un juramento

[25] Para Cox, el texto de Aristóteles no parece haber sido una fuente de la obra de Maquiavelo (Cox, 1997: 1114), argumento que se ve favorecido por la tesis de Skinner de que la retórica aristotélica permaneció ausente de los estudios humanistas, así como de la formación en las universidades inglesas del siglo XVI, debido a que su popularidad no comenzó hasta la traducción llevada a cabo por Goulston en 1619 (Skinner, 1996: 35).

[26] De hecho, para Cicerón incluso los ciudadanos privados tienen la obligación de romper las leyes y las costumbres cuando es necesario abrazar una moral política debido a las extraordinarias circunstancias (Remer, 2017: 75). Partiendo de esta idea, el asesinato de César se podía justificar en aras del bien común, algo que queda especialmente justificado en el caso de las transgresiones llevadas a cabo por los magistrados, en especial los cónsules. Sólo el "sentido de comunidad" (Remer, 2017: 77) delimitaba las fronteras morales de lo que, de acuerdo con las costumbres y conveniencia de la comunidad, se podía llevar a cabo o no. Y este sentido de comunidad existía en la medida en que era posible otorgar un espacio a la ley natural (Remer, 2017: 77).

siempre que se haya enunciado sin convicción, situación en la que "no cumplirlo no supone perjurio"[27] (Cicerón, 2008: 246, *De officiis* III 29), la existencia de la ley natural se concebía como un beneficioso límite.

Esta particularización del pensamiento de Cicerón y el aumento de la complejidad del juicio moral en determinados casos políticos no debe llevar a confusión. Cicerón establece excepciones políticas en las que la transgresión es posible, pero incluso en esos casos se trata de dar un sentido moral al incumplimiento. De este modo, la equivalencia entre lo justo y lo útil se mantiene inalterada, de tal forma que, aunque quepa buscar pasajes en los que Cicerón parezca contravenir sus propias palabras[28], la retórica ciceroniana mantiene un estándar moral a través de la noción de *decorum* (Remer, 2017: 105), algo que está ausente en otras formas de concebir la retórica.

Marco Fabio Quintiliano (c. 35 – c. 95) mantuvo la línea ciceroniana en su forma de concebir la retórica en relación con la moral y la política. Al igual que los de Cicerón, sus textos fueron fundamentales durante la restauración de la tradición romana en el contexto comunal, puesto que fragmentos de su principal obra *Institutio oratoria* circulaban ya en el contexto de la Baja Edad Media italiana. Su importancia aumentó con el descubrimiento en el año 1416 por parte de Bracciolini del resto de la obra en el monasterio suizo de San Galo (Fernández López, 1996: 30-32).

Para sostener que la retórica no es meramente el oficio de persuadir, Quintiliano se enfrenta al juicio de Isócrates y de Georgias (Quintiliano, 113, *Institutio* XVI) o el del mismo Aristóteles y su idea de que la retórica como invención de "razones acomodadas para persuadir" (Quintiliano, 115, *Institutio* XVI), de tal modo que sostiene que no se debía condenar una herramienta de la que se podía hacer buen uso y que, en realidad, contribuía a hacer del orador un hombre bueno (Quintiliano, 118-119, *Institutio* XVII 2). Así, la retórica de Quintiliano no se definía a partir de su utilidad, dado que se trataba de la "ciencia del bien decir (*bene dicendi scientia*)" (Alonso Rocafort, 2008: 61), por lo que establecía una relación directa entre el orador y el buen hombre, el *vir bonus*, capaz de intervenir en los asuntos públicos y de gobernar apropiadamente sus asuntos privados. La *ornatus*, compendio de medios

[27] Esta cláusula supondría que, si el emisor del juramento no está persuadido en su conciencia de la obligación de este, no habría falta al quebrantar la promesa. Cicerón estaría siguiendo la doctrina estoica, admitiendo una reserva mental según la cual las palabras que comprometen son aquellas a las que el alma se adhiere sin reservas, por lo que, si "el alma no consiente, aunque suenen las palabras el juramento o la promesa no tiene valor alguno" (Guillén Cabañero, 2008: 246).

[28] Para Remer, Cicerón parece traicionar en algunas circunstancias aquellos principios "that most clearly distinguish him from Machiavelli" (Remer, 2017: 95).

embellecedores del discurso con los que obtener victoria en la batalla de las palabras, estaba pensado para ser ejercido por el *vir civilis*, encarnación del buen gobernante que se sirve del consejo, la ley y su reforma necesaria para mantener la buena salud de las instituciones (Skinner, 1996: 49, 69). El buen orador estaba capacitado para instruir a sus conciudadanos en la verdad por medio de su palabra, para lo cual tanto sabiduría como prudencia eran cualidades centrales, ya que la *ratio* guiaba las artes retóricas y promovía el ejercicio de la justicia, la fortaleza, el temperamento y la sabiduría prudencial, las cuatro virtudes ciceronianas que guían al orador (Skinner, 1996: 75-76). Estas se complementaban con la *amicitia* o amistad, la *fides* o confianza mutua, la *humanitas*, que invitaba a entregarse a los motivos filantrópicos de liberalidad, generosidad o gratitud o la *misericordia*, que abatía los sentimientos de ira que puedan nublar el juicio (Skinner, 1996: 78). Así pues, Quintiliano establecía una identificación entre el buen orador y el buen ciudadano, de tal modo que el traidor o el criminal no merecía ser considerado como rétor.

El modo en que estos dos maestros rétores romanos enfatizaban la necesidad de la elocuencia está íntimamente relacionado con la creencia de que los meros argumentos racionales no eran suficientes para convencer a la masa. Por ello, la excepción moral que anteriormente acotábamos en el caso de Cicerón, en el caso de Quintiliano exige justificar el uso de la mentira si no existe otra vía que permita al juez o al público concluir con el veredicto correcto. La constatación de que el mal es poderoso en su lucha contra la verdad obligaba al buen orador a utilizar medios cuestionables en busca de un bien mayor (Skinner, 1996: 102). Debido a la imposibilidad de elaborar argumentos en materia moral y política que no puedan ser contradichos, la retórica debía servir para debe ser capaz de enfatizar los puntos a su favor y minimizar los que vayan en contra de cada argumento, al igual que el buen orador debe saber cómo evitar aparentar cualquier signo de arrogancia o de ira puesto que de lo contrario sería percibido como un rétor incompetente (Skinner, 1996: 130). En cualquier caso, toda técnica debía estar controlada por la reflexión moral del orador y en favor de la consecución de un bien colectivo.

Otras retóricas: Salustio y Dionisio y *Rhetorica ad Herennium.*

Si la influencia de las obras de Cicerón y Quintiliano fue central en la construcción teórica de la retórica ejercida en el ámbito de las ciudades-estado del norte de Italia,

otras figuras menos reconocidas, como puedan ser Salustio o Dionisio de Halicarnaso, dejaron igualmente parte de su impronta. Además, estos dos autores propusieron perspectivas sobre el conflicto social en Roma que pudieran ser relevantes para comprender el pensamiento de Maquiavelo.

Los *Discorsi* son una buena prueba de la incidencia de Cayo Salustio Crispo (86 - 34 a. C.) en el ámbito de la cultura renacentista florentina (Machiavelli, 2018: 422, 484, 598, *Discorsi* I 46, II 8, III 6). Su enfoque retórico, recuperado por Petrarca junto con el de Cicerón (Cappelli, 2007: 21, 30), pudo inspirar parte de la distancia de la obra del secretario con respecto a Livio. Si para este último los conflictos que aparecen en la república se deben gestionar a través de un énfasis en la búsqueda de un consenso que permita la búsqueda del bien común, algo que exige un uso adecuado de la retórica (Kapust, 2011: 81), para Salustio las diferencias y antagonismos sociales no mermaban la búsqueda o la defensa de lo común. Para Salustio, precisamente el antagonismo entre Roma y Cartago era aquello que unía al pueblo romano y a su élite en su búsqueda del bien común y mantenía disciplinados a los ciudadanos[29]. Así, la caída de Cartago, el enemigo cohesionador, motivó la aparición de los problemas de convivencia que comenzaron a poner en entredicho la existencia de la ciudad y su orden republicano, por lo que la paz, a diferencia del enfoque ciceroniano[30], no era en sí misma una situación ideal (Kapust, 2011: 30). Para Salustio, si previamente eran las buenas costumbres las que reinaban, de tal modo que la ley prácticamente resultaba innecesaria[31], la caída de Cartago y la prosperidad de la ciudad aumentaron las disputa entre Senado y pueblo[32],

[29] Esta idea del miedo como mantenedor de la cohesión social pudo ser tomada por Salustio de la obra de Polibio o Tucídides (Kapust, 2011: 40).

[30] Entre Cicerón y Salustio hubo enemistad política, personal y marcadas diferencias teóricas. Parte de la animadversión estrictamente privada debió estar motivada por la amistad de Cicerón y con Milón, a quien odiaba Salustio, así como por el matrimonio de Salustio con Terencia, ex-esposa de Cicerón (Soria: 11).

[31] "De esta suerte, en paz y en guerra, reinaban las buenas costumbres: había entre los ciudadanos estrecha unión: la avaricia no se conocía: lo justo y lo bueno se observaba más por natural inclinación que por las leyes" (Salustio: 30).

[32] Existen numerosas convergencias teóricas entre Maquiavelo y Salustio entre las que destacan la idea del conflicto como mantenedor de la libertad (Fontana, 2003: 92), la separación entre virtud moral y forma republicana como elementos simbióticos (Regent, 2020: 803), la realeza como perseguidora de todo sujeto talentoso (Salustio: 28), la defensa de la libertad como única forma de convertir una ciudad en rica y poderosa, la élite ajena a la guerra y dedicada a estudiar las letras clásicas (Fontana, 2003: 94-95) o la idea del pueblo romano como oprimido y su nobleza como incapaz de alcanzar la verdadera gloria (Salustio: 170). De hecho, la vida y obra de Salustio y de Maquiavelo presentan una serie de paralelismos considerables, en particular su preferencia por la vida política y no por la dedicación a la escritura (Regent, 2020: 785). El florentino habría tomado del autor romano un conjunto de ideas que permitirían enarbolar una completa teoría política propia del republicanismo, partiendo de una idea de la vida cívica republicana en la que conviven diversos humores, lo que no implica un uso irreflexivo de los apetitos sino el ejercicio de diversas racionalidades conforme a los distintos intereses de cada grupo (Fontana, 2003: 88, 100-101).

de tal modo que ambos comenzaron a comportarse de forma avariciosa, codiciando lo que poseía el otro (Salustio: 169).

Para Salustio la retórica no ocupa el centro de la comunidad republicana de forma constate, sino que constituye un síntoma de corrupción. Lucio Catilina, encarnación de los abusos de la nobleza, representa para él la retórica como instrumento del engaño (Salustio: 25). Retórica y engaño aparecen como dos síntomas de la corrupción de la política o del resquebrajamiento de una sociedad, de tal modo que en semejante contexto la falsedad permanece en los labios como forma de presentar una imagen más favorable de la realidad (Salustio: 31). Mientras anteriormente los ciudadanos se habían esforzado por conseguir la gloria, el honor y el mando a través del mérito propio, de tal modo que esta se caracterizaba como virtud, la aparición de la avaricia motiva el florecimiento de las artimañas, lo que facilita la lucha en favor de los puestos de mayor responsabilidad, tal y como trató de hacer Sempronia, lugarteniente de Catilina, cuyas capacidades retóricas se complementaban con su voluntad favorable a la ruptura de los juramentos (Salustio: 49). Otros muchos utilizaban sus promesas para conmover a las masas y conseguir hacerse ilustres y poderosos, sirviéndose de la naturaleza voluble, alborotada y contraria de la pública quietud de las masas (Salustio: 62, 205). Por tanto, aunque las artes retóricas pudieran servir para canalizar los conflictos sociales y darles soluciones contingentes en su práctica continua (Kapust, 2011: 78), solo aquella retórica que no se sirve de las apariencias constituye un modelo republicano virtuoso, como es el caso de Catón el joven, quien, a diferencia de César, prefiere practicar la virtud y no limitarse a aparentarla (Kapust, 2007: 447).

Si en el caso de Salustio es posible encontrar referencias directas a su obra, Maquiavelo no se refiere en caso alguno a Dionisio de Halicarnaso (c. 60 - 7 a. C.), quien, sin embargo, parece haber influenciado significativamente las tesis del secretario (Pedullà, 2011: 419-518). Como sucedió con otros muchos autores durante el *Quattrocento*, las obras de Dionisio comenzaron a circular en Italia, primero entre círculos muy limitados, para posteriormente ir alcanzando un público más amplio, especialmente sus escritos sobre retórica, cuya practicidad les permitió popularizarse junto con las obras de Cicerón o Quintiliano (Pedullà, 2010: LX). La obra de Dionisio fue concebida como una muestra de maestría retórica por autores como Lampugnino Birago, quien destacó su capacidad para construir oraciones o discursos ficticios, y por lo que pasaría a ser considerado como un irrenunciable manual práctico de los oradores, pero también un pensador vigoroso, especialmente útil para comprender la historia de

Roma, en particular en lo relacionado con la ruina de la República (Pedullà, 2010: LXVII, LXIX).

Dionisio trató de recuperar el lenguaje y la literatura propios del Ática como modo de servirse de las ideas morales y políticas que se desprendían de los textos de Isócrates, convencido de que una lectura del *Panegyricus* tenía la potencialidad de hacer de todo ciudadano un patriótico partidario de la democracia y un admirador de la virtud cívica (de Jonge, 2008: 13), ya que del debate emergería progresivamente la propia verdad de las cosas (Pedullà, 2010: LXVIII). El lenguaje era para Dionisio un canal de valores morales y políticos que se implementaban a través de la propia conversación, de tal modo que practicar el idioma clásico era un modo de imbuirse en la identidad clásica en su presente (Wiater, 2011: 55). Era necesario retomar, como pretendía el proyecto de Augusto de reforma moral (Yunis, 2019: 87), los valores que daban sentido a la vida religiosa y moral de los primeros romanos, cuyo énfasis residía en virtudes tales como la piedad, la justicia o la moderación (de Jonge y Hunter, 2019: 14).

Retórica y moral permanecían unidas en su pensamiento, de tal modo que categorías estéticas eran inseparables de sus concepciones éticas (de Jonge y Hunter, 2019: 26), tal y como lo había tomado de la unidad entre moral, práctica retórica y actividad política propia de Isócrates. El entrenamiento retórico implicaba un desarrollo del carácter, y la imitación de los clásicos era un proceso de educación moral en su mismo (Wiater, 2011: 71), por lo que leer a Isócrates podía ennoblecer el espíritu y generar un deseo de obtener la excelencia. Esto permitía enfrentarse al estilo retórico proveniente de la barbárica Asia, así como a la neutralidad de Tucídides en su historia, la cual no reconocía la superioridad de los valores atenienses, algo que el énfasis en la virtud isocrática de Dionisio podía tratar de corregir (Wiater, 2011: 223-224). La inexistencia de un criterio moral con el que evaluar las ideas de los atenienses convertía a "El diálogo de los melios", perteneciente al Libro V de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, en un fracaso tanto ético como estético (Wiater, 2019: 62-63). Las *Antiquitates* de Dionisio, en cambio, presentaba a una Roma poderosa hija de los valores griegos desde su propia fundación, legitimándola como dominadora del mundo (Wiater, 2011: 169, 189).

Si bien hemos tratado de mostrar por qué en cierta medida Salustio y Dionisio pueden ser entendidos como el contrapunto a muchas de las asunciones políticas de Cicerón y Quintiliano, lo cierto es que la perspectiva retórica de los cuatro comparte la necesidad de adecuar las artes oratorias a la reflexión moral, de tal modo que, aunque

puedan plantearse excepciones a la regla general, todo el edificio teórico descansa en el respeto a la verdad, la justicia y el bien común, punto de partida moral difícilmente perceptible en otras formas de concebir la retórica. A este respecto resulta relevante señalar la posible incidencia de *Rhetorica ad Herennium*, texto anónimo de siglo I a. C. atribuido erróneamente a Cicerón, sobre el pensamiento del secretario (Viroli, 2014: 107).

El tratado anónimo fue ampliamente discutido en la Francia del siglo XIII, para pasar a ser entendido como uno de los principales manuales de retórica en la Universidad de Bolonia a partir del siglo XV (Cox, 1997: 1116). Su contenido fue alterado con pasajes tomados de obras de Cicerón o Quintiliano, de tal modo que su estilo brusco fue progresivamente moderado. A pesar de esto último, establecía una visión bipartita de fines, separado lo honesto de lo útil, a diferencia del *De inventione* ciceroniano, de tal modo que la seguridad y la virtud aparecerían como alternativas entre las que el orador podría elegir libremente (Cox, 1997: 1119). Igualmente, el texto aprobaba el uso de la fuerza y el engaño por tratarse de instrumentos usados habitualmente en el ámbito de la política, un modo de argumentar similar al maquiaveliano. Aunque el secretario realizó en mayor medida una crítica irónica a la propuesta de *De officiis* (Cox, 1997: 1128), su lectura del tratado anónimo le habría permitido conectar verdaderamente con otra rama del pensamiento retórico antiguo, algo que precisamente había impedido la glosa y el comentario medieval y moderno en el que se había apoyado la lectura moralista de la obra anónima por parte de los humanistas (Cox, 1997: 1133).

Razón y política en la Florencia republicana.

Cada una de las concepciones clásicas de la retórica abordadas tenía cierto espacio dentro de la articulación del debate florentino, convergiendo todas ellas en la búsqueda de una comprensión política que permitiera el buen gobierno de la ciudad. Si por un lado cabía asumir distintos modos de relacionar retórica y moral, existían diversas formas de entender la lógica de la política.

El organizador de los encuentros en los conocidos Orti Oricellari, el influyente Bernardo Rucellai (1448-1514), proponía en *De Bello Italico* una historia en la que se mostrase de forma rigurosa los errores del pasado y la psicología de los actores políticos, de tal modo que se pudiera proponer una política práctica, lo cual habría

supuesto una gran influencia en el pensamiento de Maquiavelo y de Guicciardini (Gilbert, 1977: 45). Esta perspectiva, que llevaría a ambos a considerar que era la prudencia y la experiencia, y no el conocimiento de libros o reglas, los principales atributos del hombre de estado (Butters, 1985: 32), era producto de la revitalización del razonamiento histórico como base para comprender la política, sirviéndose de la razón como una llave para el cálculo de las acciones humanas de un hombre cuya naturaleza permanece. Esto permitiría buscar la regla general sobre su comportamiento, construyendo un modelo con los criterios afinados en favor de una regla general de la que deducir decisiones particulares adecuadas (Gilbert, 1977: 90-91).

Este énfasis en la razón podía ser resultado de la percepción de la posición de Florencia en el ámbito de la política externa. Los florentinos eran conscientes de su dependencia con respecto a otras fuerzas, lo que los llevaba a tratar de mantenerse neutrales y darle una importancia mayor a su forma de razonar sobre las cuestiones políticas. La *ragione*, entendida como el medio a través del que elaborar buenas estrategias políticas, aparecía como su mayor aliada puesto que la *forza* no estaba de su lado (Gilbert, 1957: 202). Sin embargo, esta no era capaz de apresar todo elemento político, apareciendo como un halo de luz en un mundo de oscuridad en el que operaban fuerzas irracionales e incomprensibles (Gilbert, 1977: 95). Entre estas se encontraba la *necessità*, la cual intervenía cuando la acumulación de circunstancias adversas era especialmente importante, o la *Fortuna*, diosa que intervenía a capricho en los asuntos de los hombres de un modo similar al Dios cristiano favorecedor de los justos y bondadosos, introduciendo un criterio ético en la política (Gilbert, 1977: 98-99).

Esta presencia divina, junto con el rechazo a los modelos políticos nuevos, probaría que la concepción religiosa de la política no había sido llevada a su crisis total por medio de la razón, por lo que no se debía establecer un nuevo modelo político ajustado a la naturaleza de la ciudad, sino encontrar el mejor "vecchio ordine" (Gilbert, 1977: 104). Esta forma de concebir la política estaba asociada a los elementos medievales que subrayaban la importancia de la concepción cristiana y moral de la política, así como el deseo de mantener estática la sociedad. Frente a esta fue surgiendo otra tendencia que priorizaba la aplicación de la razón en el ámbito político, de tal modo que pudiera concebirse en términos de fuerza e intereses materiales. La segunda de estas corrientes habría sido sistematizada por el pensamiento de Maquiavelo y su pretensión de recuperar la voluntad como positiva fuerza política (Gilbert, 1977: 108).

En cualquier caso, estas nociones habrían precedido ampliamente su obra, ya que es posible encontrar un antecedente de este "realist constitutionalism" en la obra de Bruni, no apoyada en una teoría ética sino en el funcionamiento de las estructuras de poder (Moulakis, 2000: 203). Según esta perspectiva, la agrupación en la ciudad ya no pretendería la búsqueda de la virtud o la justicia, sino que tendría como objetivo la defensa de ella misma y la imposición de su autoridad sobre los sujetos, de tal modo que fuera capaz de evitar el desorden interno. Así, la virtud política pasaría a ser un medio y no un fin en sí mismo (Moulakis, 2000: 218), y trataría de evitar el establecimiento de un gobierno despótico a través de una distribución de poderes y el imperio de la ley. Sin embargo, esta comprensión tendería a favorecer un modelo oligárquico en la línea de la posterior enunciación de la razón de estado, un medio en favor del buen gobierno de una sociedad corrupta, complicando su inclusión dentro de la tradición republicana (Moulakis, 2000: 221-222).

La comprensión de la verdad política a través de la razón era un medio en favor del bienestar y la autonomía externa de la ciudad. Sin embargo, la razón no aspiraba más que a representar la realidad, sin ser capaz de apresarla totalmente, dado que la retórica no era capaz de ofrecer una perfecta imagen de las cosas, tal y como el debate de la asamblea de la aristocracia florentina muestra.

El debate en la Consulte e Pratiche.

La Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina funcionaba como una asamblea en la que participaban muchos de los más insignes ciudadanos de la república, así como los magistrados de las principales instituciones. Puesto que carecía de competencias ejecutivas o legislativas, en gran medida acaparadas por el Consejo Mayor, se trataba de una cámara orientada hacia la escenificación de las opiniones de sus participantes. Por ello, las transcripciones de estos debates son una fuente fundamental para comprender el rol de la retórica en relación con la verdad política de la élite florentina.

Estos debates influyeron decisivamente en el pensamiento de Maquiavelo, quien intervino en algunas de las sesiones y transcribió[33] diez de las "minutas" del debate entre 1505 y 1509, conforme a sus obligaciones como secretario de la Segunda Cancillería (Bonsi, 2017: 81-82). La prueba de esta influencia es el modo en que parece

[33] La narración del debate exigía centrarse en establecer una buena adecuación entre las partes de la argumentación, un estilo que dejaría atrás en favor de la secuenciación de ideas concretas, tal y como sucede en la mayoría de sus textos (Bonsi, 2017: 92).

caricaturizar esta asamblea en su *Favola* ambientada en el infierno[34]. Así, las intervenciones en las sesiones anticipan algunos de los elementos de la lengua y la visión política del secretario (Fachard: 2014), de tal modo que cabría ser algo más audaz y postular el contacto con estos debates, mucho más allá de todas las fuentes teóricas que pudiera conocer, la principal y gran inspiración de la obra de Maquiavelo, quien habría adoptado siempre las ideas más realistas y modernas expresadas en el seno de la institución (Gilbert, 1977: 108). Sin embargo, teniendo en cuenta que para Fachard estos debates no deben entenderse como la raíz del pensamiento del secretario[35], posiblemente la afirmación anterior parezca excesiva, por lo que, a falta de pruebas que la corroboren, lo cual requeriría de un trabajo aparte, debe considerarse más bien como una hipótesis de trabajo.

En cualquier caso, las convergencias son especialmente numerosas, comenzando por aquellas intervenciones que abordan la cuestión de la guerra, caracterizando el dinero como "il fondamento della guerra" (Fachard, 1988: 33), sentencia "allegata ogni giorno" y contra la que el autor se revelaría (Machiavelli, 2018: 490, *Discorsi* II 10). Al igual que para Maquiavelo, las armas aparecen como elemento necesario para evitar ser controlado, de modo que deben "armarsi, perché la forza non ci habbia a constringnere a quello che non fussi conveniente né giusto, maxime di manchare della fede promessa" (Fachard, 1988: 316). En otros casos, la guerra se entienda como algo que debe evitarse a toda costa, con expresiones como "tenere la guerra di lunge dalla cictà nostra quanto si possa" (Fachard, 1988: 251) o "che la guerra si facesse discosto alle cose vostre el più si potesse" (Fachard, 1988: 317). De forma similar, aparece la idea de que en algunos casos se requiere hacer uso de todos los medios disponibles, como sucedía con Pisa, de tal modo que se apuesta por "fare ogni opera che Pisa tornassi" (Fachard, 1988: 185), en lo que implica un tipo de pensamiento que se plantea la necesidad de hacer uso del temor en ciertos casos, puesto que "chi concorreva ad dare danari allo Imperadore lo facessi più per paura che per amore" (Fachard, 1988: 172). Tal y como aparecen enunciados en la obra del secretario, los intervinientes en los debates se refieren a la necesidad en el ámbito de la decisión, dado "che la necessità ne stringerà" (Fachard,

[34] "...ambientata in un «concilio» infernale che sembra riprodurre una Consulta o una Pratica della repubblica fiorentina" (Varroti, 2018: 2341).

[35] "Sul fondamento di quel che precede, non si ha certo la pretesa di scoprire nelle pratiche la radice della scrittura politica di M.; non si può tuttavia negare che vi si trovino innegabili convergenze tematiche e formali: necessità di adattarsi all'evoluzione dei tempi e della società, sottomettere la volontà alla ragione, scegliere tra il minore di due mali, mantenere il segreto, considerare la causa e il fine, incitare i cittadini all'amor di patria, alla concordia, al rispetto del bene pubblico, all'ordine civico, al rispetto dell'autorità politica, militare e giudiziaria" (Fachard, 2014).

1988: 328) o a la ocasión favorable, ya que "quando l'occasioni sono oportune, chi non tenta la fortuna, la fortuna lo lascia dove si truova" (Fachard, 1988: 225).

Algunas de las intervenciones abordaban explícitamente la relación entre lo justo y lo útil, en muchos casos dentro de la perspectiva ciceroniana que armoniza ambos conceptos, de tal modo que "il molestare i nimici si conviene, et è iusto" (Fachard, 1988: 223). De este modo, algunos optaba por unirse a la Liga "quando le conditioni saranno honeste, non si mancherà di quello sarà conveniente et ragionevole" (Fachard, 1988: 327). Por tanto, aquello que no se ajusta al canon moral, generalmente "sendo poco honorevoli, non pareva loro da farle" (Fachard, 1988: 259). Mientras la obra del secretario servirá para cuestionar esta identidad entre lo justo y lo útil, el tópico según el cual se debe amar a la patria, puesto que "non è persona che non ami et debbi amare la sua propria patria et libertà sopra ogn'altra cosa" (Fachard, 1988: 299), de igual modo que "non sia buono cictadino né non ami la patria sua" (Fachard, 1988: 362), será adoptado por Maquiavelo en términos muy similares.

En cuanto a los términos relativos directamente a la cuestión de la retórica, la verdad o el engaño, la cuestión de la fe dada se vuelve fundamental a partir del momento en que en el debate del 17 de julio de 1512 se presenta formalmente la posibilidad de que Florencia abandone sus compromisos con Francia[36] y se adhiera a la Liga Santa por petición del Papa Julio II (Fachard, 1988: 316). Aunque ya se hubieran producido algunas intervenciones anteriores en las que se recalcaba "che non si debba manchare al Christianissimo della fede data" (Fachard, 1988: 248), a partir de ese momento gran parte del debate gira en torno a ese punto, de tal modo que muchos de los participantes se reiteran en dicha posición: "che non si debba in alcuno modo manchare della fede impegnata al Re Christianissimo, essendo maxime questa Repubblica sempre consueta per suo antichissimo instituto di mantenere la fede promessa" (Fachard, 1988: 316-317) ; "che sia bene non manchare della fede promessa al Christianissimo" (Fachard, 1988: 320); "et sopratucto non manchare della fede promessa al Christianissimo, perché questa cictà per suo antiquissimo instituto non ne mancho mai a persona" (Fachard, 1988: 321); "che si debba mantenere la fede promessa al Christianissimo" (Fachard, 1988: 323). Las insistentes negativas a violar la fe quedan particularmente destacadas en una intervención de Carlo Buonromei en la que señala

[36] Se trata de un debate al que Maquiavelo se refiere, de tal modo que considera que mantener la fe dada en este caso llevó a la ruina a la ciudad: "E quanto alle republiche, fu di questa sorte Sagunto in Ispagna, che aspettò la rovina per seguire le parti romane; e di questa Firenze, per seguire nel 1512 le parti franciose" (Machiavelli, 2018: 454, *Discorsi* I 59).

cómo mantener la fe prometida implica “venire contro a' giuramenti che si piglano a ogni entrata della Signoria in su la ringhiera, che non fu mai consueta questa cictà a mancharne a persona et venire contro” (Fachard, 1988: 326). Sin embargo, otras intervenciones dan cuenta de la dificultad que se plantea al mantener la palabra dada, en lo que parece ser una vía hacia el posterior juicio maquiaveliano sobre la cuestión, dado que “observare la fede non ne tracterebbe hora, perché sono cose che bisopiglarne partito secondo che la necessità ne stringerà” (Fachard, 1988: 328). La perspectiva del secretario parece hacerse presente en la intervención que señala la disyuntiva entre “mancare della fede promessa, o mectere la città in periculo” (Fachard, 1988: 356).

No son excesivas las menciones a la idea de “verità” que podemos encontrar en el texto, pero se puede mostrar que óptica general reinaba, empezando por la idea de que la verdad tiene la capacidad de vencer el falso testimonio, de tal modo que “havendo la verità grande forza, sarà poca fatica ad purgare simili calumnie” (Fachard, 1988: 361). Esta idea se encuentra en consonancia con una perspectiva según la cual, aunque pueda utilizarse en algunos casos como elemento retórico ornamental, Dios viene a inspirar las mentes de los hombres, haciéndoles ver la verdad de las cosas, en especial en los momentos de dificultad: “et in questo mezo far fare oratione per essere spirati da Dio quello che sia bene di fare in questo caso” (Fachard, 1988: 293); “richordano inanzi a ogni cosa ricorrere devotamente a Dio, et far fare prece et oratione che spiri lemente de' cictadini in tanti pericoli a piglare quella via et remedii” (Fachard, 1988: 298-299); “sia bene di far fare orationi a Dio che illumini le mente de' cictadini” (Fachard, 1988: 299); “ricorsi a Dio con prece et orationi et limosine, et essere per seguire oltre, perché gli spiri le mente delle Excelse Signorie vostre et de' cictadini vostri” (Fachard, 1988: 305); “Et richordano anchora prepararsi prima con l'Altissimo Iddio che ne illumini a piglare buon partito per la cictà vostra” (Fachard, 1988: 319). Así, si Dios ayuda a comprender la realidad, el tiempo desvela y muestra la verdad, de tal modo que se debe actuar “secondo che il tempo monsterrà” (Fachard, 1988: 52), de tal modo que esperar a otros acontecimientos conviene “perché el tempo monstra di molte cose per meglio risolversi” (Fachard, 1988: 318). Es por ello por lo que en muchos casos los intervinientes apelan a esperar y así gozar del “beneficio del tempo” (Fachard, 1988: 129, 266, 283, 324, 341), para lo que se debe “aspectare” (Fachard, 1988: 320), “expectare, poi farne deliberatione” (Fachard, 1988: 113), o, en el testimonio que une lo divino con la cuestión del tiempo, “differire questa cosa uno giorno, o per insino in due,

et in questo mezo far fare oratione per essere spirati da Dio quello che sia bene di fare in questo caso" (Fachard, 1988: 293).

Algunos elementos del debate parecen estar en la línea de una concepción de la política que depende de las posibilidades que el conocimiento humano tiene dentro de la misma, de tal modo que vemos un debate plagado de apelaciones retóricas en favor de un partido u otro, a la vez que muchos de los intervinientes demuestran sus dudas respecto de qué cabe llevar a cabo. En este sentido, en la línea con la idea de Gilbert de un debate florentino que se debatía entre voces partícipes de los elementos medievales propios de la concepción cristiana y la visión estática de la sociedad, y los defensores del rol de la razón en la política y su comprensión en términos de fuerza e intereses materiales, en el debate hay espacio tanto para enfoques realistas como para la apelación divina y su ayuda en forma de gracia o inspiración. Si la cuestión de la fe dada nos conecta con la preocupación humanista de la reflexión moral que controla los desmanes de la política, como sostiene aquel que considera que "et del venire contro a' giuramenti che a ogni signore si piglano in su le ringhiere d'esser fedeli a quegli Reali di Francia, pare loro cosa dura et non da buon christiano" (Fachard, 1988: 322), algunas otras posiciones, como es el caso de la que apela a que "considerato l'auctorità et potentia de' dua principi, credeva non si havessi attendere alla ragione ma alla auctorità, et fare quello che vorranno" (Fachard, 1988: 183), se vinculan con un paradigma realista, confirmado por el propio intérprete del debate (Fachard, 2014), que concibe la gestión de lo político como un plano de fuerzas que se enfrentan y no como un debate intelectual.

3. La "verdad" humanista y neoplatónica.

Petrarca y los orígenes del humanismo.

La necesidad de proponer una salida del laberinto escolástico fue el primer impulso en favor del humanismo, de tal modo que era necesario renunciar al saber anterior, desarrollado durante el paréntesis histórico entre el esplendor de la Antigüedad y el retorno de las buenas letras (Rico, 1993: 23). El humanismo promovía una forma global de aproximación a la realidad que ponía en el centro al ser humano y la reflexión moral como medio de armonización de la política. Se trataba de una corriente ideológica que no consideraba el saber filosófico como objetivo fundamental del ser humano, por lo

que, en comparación con otros periodos de la historia de la filosofía, no destaca como una tradición generadora de grandes nuevas perspectivas. Esto estuvo influido por el modo en que los marcos ideológicos del cristianismo constriñeron la reflexión, lo que motivó que el humanismo no abordara las más hondas preguntas en torno a la naturaleza o la existencia humana para poder mantener buenas relaciones con las autoridades religiosas (Hankins, 2007: 46).

Francesco Petrarca es considerado el principal precursor del humanismo por su recuperación de la ética de Cicerón, Séneca o Aristóteles, los enfoques retóricos de Cicerón, Salustio, Suetonio o la poesía de Horacio y Virgilio (Cappelli, 2007: 21, 30). Es reconocido por su búsqueda de una racionalidad común entre pueblos y épocas, de tal modo que para él el estudio de Aristóteles tenía como utilidad la reflexión política y social, y no la fundamentación filosófica de la fe, tal y como lo habían hecho los escolásticos (Cappelli, 2007: 31, 36). El modo en que consideraba que su marco de creencias en Cristo era independiente de su empresa filosófica motivó su indiferencia en torno a la búsqueda filosófica de la verdad, centrándose en cambio en abrazar la reflexión moral amplia como principal objetivo de la filosofía y la cultura literaria, razón por la cual rechazaba el aristotelismo escolástico debido a que este no parecía concernido por la vida moral del ser humano (Hankins, 2007: 42). De ese modo, la formación intelectual y cultural eran entendidas por él como medios y no como fines, los cuáles corresponderían a la perfección moral y la gracia divina. La promoción de la virtud debía entenderse como una forma de preparar el alma para la vida eterna (Hankins, 2007: 43).

A pesar de esto último, Petrarca se distanciaba de las tesis del cristianismo doctrinal en tanto que la vida temporal no debía reducirse a un tránsito previo a la consecución de la vida en el más allá. La acción moral del ser humano se vuelve autónoma y requiere del desarrollo de una cultura que haga mejor al ser humano sin depender de la gracia divina. Así, Petrarca favoreció una revalorización de los estándares paganos antiguos, rechazando implícitamente la unidad de la verdad cristiana (Hankins, 2007: 44). De esa forma se abría un sendero hacia una secularización del pensamiento al proyectar esferas no monopolizadas por la fe, un primer paso hacia la indeterminación del conocimiento y sus estándares morales, el cual era limitado por la insistencia petrarquista en favor de la identidad entre lo *honestum* y lo *utile* (Nelson, 2007: 332). Sin embargo, había liberado al conocimiento del control de la fe, abriendo nuevas posibilidades para la investigación sobre la verdad, que tenía que ser abordada a

través de la retórica y no de la dialéctica escolástica. La moral podía ser afianzada por medio de la reflexión racional y no por medio de la fe, pero también podía verse indefensa frente a quienes pretendieran cuestionar la vigencia de ciertas normas morales. O la moral pasaba a justificarse en términos contingentes, recuperando la tradición retórica antigua, o se elaboraba una nueva propuesta cuyos asideros epistemológicos y morales se vieran reforzados. Esta segunda posibilidad fue posible por medio de la unión, no carente de dificultades y de contradicciones, entre los herederos del pensamiento religioso y el platonismo.

Son estas dos corrientes, que no aspiramos a presentar como homogéneas internamente, las que agrupan ciertas tendencias teóricas en torno a las cuales construir el contexto intelectual. La retórica, como modo de comprensión de la realidad e instrumento de participación política, concebía una verdad que se derivaba, en cierta medida, de la construcción colectiva propia del debate público, lo que podía suponer un riesgo para los planteamientos pedagógicos y moralistas del humanismo. Esta preocupación por la retórica permanecería en el ambiente humanista a través de los textos de autores como Francesco Patrizi (1529-1597), quien trató de marcar distancias con la historia como arte retórica, donde Aristóteles la había colocado (Dooley, 1999: 490) y cuya lógica se mantenía en los textos de Polibio (Couzinet, 2014: 80-81). Frente a estas, la historia debía limitarse a señalar lo acontecido, permitiendo a la filosofía ocuparse de la búsqueda de las causas universales, sirviéndose de la dialéctica platónica y su control de la progresión de los argumentos como método de reintegrar la verdad en su comprensión teorética y moral (Couzinet, 2014: 76, 86). Puesto que era necesaria una alternativa frente a la retórica, una rama del humanismo consolidaría el renacimiento de las perspectivas platónicas en torno a la verdad, vinculándola a leyes universales. Esta, promovida a través de una alianza entre cristianismo y platonismo, fue encarnada en la figura de Marsilio Ficino y promovida directamente por el patronazgo de Lorenzo de Medici, quien se serviría de estas nuevas perspectivas en la tarea de idealizar su gobierno y aplacar las acusaciones populares que leían su dominio en términos tiránicos (Gilbert, 1977: 40).

El renacer platónico.

Además de filólogo, médico, filósofo y sacerdote católico, Marsilio Ficino (1433-1499) fue el fundador de la Academia platónica florentina. Colocado en una posición de

preeminencia por Cosme de Medici, y protegido por Lorenzo el Magnífico, estableció una íntima relación con la aristocracia florentina. La obra de Ficino aparece en el momento en el desaparecían los últimos restos del aristotelismo escolástico, un siglo después de que Petrarca proclamara la superioridad de Platón a través de sus referencias en los textos de Cicerón y San Agustín (Nelson, 1973: 509). Tras los pasos de Petrarca y de Bruni, Ficino, cuyas traducciones permitieron mejorar sustancialmente el conocimiento en torno a la obra del alumno de Sócrates (Nelson, 1973: 509), convirtió a Platón en un pensador clásico, un pre-cristiano capaz de enfrentarse a la tradición menos imaginativa que representaba el aristotelismo y sus preocupaciones excesivamente mundanas, de modo que fue adoptado por muy diversos autores, como Leone Ebreo, Pietro Bembo o Baldassare Castiglione (Celenza, 2007: 91). De ese modo, las propuestas ficianas acabaron "filtrándose por todas partes: en la poesía, y en las artes figurativas, en la temática religiosa y en las costumbres" (Garin, 1999: 179)

La filosofía de Ficino partía de considerar que la inmortalidad del alma era esencial en la obra de Platón, Plotino y San Agustín, al igual que en pensadores de otras corrientes como en Tomás de Aquino, Aristóteles o Teofrasto (Larrea Barona, 1991: 193). Para Ficino, el fin del hombre era la contemplación de Dios, un ejercicio practicado durante la vida terrena que obtendría su plenitud gracias a la inmortalidad del alma, sin la cual la vida del hombre carecería de sentido. Mantener esta jerarquía de valores requería, por tanto, de una defensa incondicional de la inmortalidad del alma, dogma cristiano que podía ser asistido por el platonismo, sirviéndole de apoyo en su lucha en contra de las tendencias averroistas y alejandrinas, cuyos seguidores, creyéndose los auténticos intérpretes del pensamiento de Aristóteles, negaban la inmortalidad personal y la espiritualidad humana (Larrea Barona, 1991: 194, 210). A pesar de que Ficino sostenía la existencia de una más amplia verdad que guiaba la historia de la sabiduría humana, la cual estaba presente incluso en pensadores no cristianos y había sido revelada a lo largo de los tiempos a aquellos elegidos por Dios, conforme a su epistemología platónica (Celenza, 2007: 85), consideraba que el conocimiento del ser humano sólo se generaba a través de la mediación divina. Él había creado todo lo que los sentidos perciben, imprimiendo en la inteligencia "de una manera espiritual, todo lo que nuestros sentidos nos revelan en los cuerpos creados" (Ficino, 1994: 60-61). La forma de las cosas correspondía al criterio divino, de tal modo que no existía "duda de que estas formas de todas las cosas, concebidas en esa inteligencia superior gracias a la intervención de Dios, son las ideas" (Ficino, 1994: 61).

El matrimonio entre sabiduría y religión debía ser mantenido, tal y como había sido posible entre los hebreos y los cristianos, a diferencia de unos griegos que tuvieron que ver el "divorce of Pallas and Themis" (Ficino, 2022: 48). Partiendo de esta unidad, el autor invitaba con su obra a mirar más allá de la superficie opaca de lo real para alcanzar el signo de la armonía oculta en el todo, hallando la verdad de las cosas en su alma dado que la verdad no era un término lógico o una abstracción conceptual, sino un alma o principio de vida, orden y gracia (Garin, 1997: 65). Conocer no sería otra cosa que ver directamente el acto constitutivo de cada ente real, descubriendo de ese modo cómo en cada cosa se encuentran la vida y el alma, que es la prolongación extrema de un rayo divino. El pensamiento platónico de Ficino se complementaba por medio de un elemento socrático en el plano pedagógico-político, considerando que, puesto que la ciudad estaba hecha de hombres y no de piedras, la forma de ser útil a la patria era llevar una vida honesta y feliz a través del propio cultivo de su alma, algo que la violencia no podía hacer y sí el amable diálogo (Garin, 1997: 95).

La otra gran figura presente en la academia platónica florentina era el reconocido Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Su *Discurso sobre la dignidad del hombre* refleja con exactitud la idea platónica de la verdad como un destello que deslumbra a los recién salidos de la caverna. La ciencia moral limpiaría las legañas de los ojos y la dialéctica suavizaría las pupilas, de tal modo que los antiguos moradores de la cueva pudieran irse acostumbrando a la luz de la verdad. Por último, la piedad teológica y el culto de Dios permitirían percibir sin ceguera el resplandor del sol en su cenit (Pico de la Mirándola, 1994: 135). Estas imágenes metafóricas confirman como el enfoque neoplatónico se enfrentaba a la tradición retórica en tanto que la conversación pública no debía ser jueza de la verdad, como Pico mostraría de una manera especialmente evidente en sus textos al subrayar lo inapropiado de hacer uso de figuras retóricas, usando excesivas palabras o términos ficticios, considerando como pecado grave quitar, añadir o cambiar los términos de lo abordado (Pico de la Mirándola, 1962: 850). Así, denunciaba como inconveniente y perjudicial el rebuscamiento del estilo, algo que no era propio de aquellos que se encontraban en la Academia, sino de quienes se "pavonean en la república", en la que todo lo dicho y hecho era examinado según el desviado juicio del pueblo, ante el cual pesaban más "las flores que los frutos" (Pico de la Mirándola, 1962: 847).

Frente a las necesidades políticas de los oradores, el filósofo debía desprenderse de lo accesorio en el lenguaje, puesto que no se trataba de un actor que ansiaba los

aplausos del teatro. El filósofo aspiraba al silencio de la admiración, ya que, tal y como había señalado Cicerón, resultaba más necesario formar la mente y no centrar las atenciones en mejorar específicamente la dicción (Pico de la Mirándola, 1962: 849). Igualmente, recogiendo el juicio de Platón sobre el arte teatral de los poetas, reafirmaba la necesidad de expulsar a los cómicos y trágicos de la ciudad, la cual, en cambio, en su forma más pura, debía ser regida por los filósofos (Pico de la Mirándola, 1962: 849).

La luz de la verdad platónica debía moldear las preferencias políticas, lo que parecía incompatible con el modelo retórico de la tradición comunal en el que las apariencias de los oradores y su manipulación guiaban los destinos de la ciudad. La sabiduría, patrocinada por las mejores familias de Florencia, debía regir al conjunto, algo que podía servirse de la propuesta de Ficino y Pico, que, a semejanza platónica, imaginaba un modelo político guiado por filósofos o por ciudadanos capaces de rodearse de una cohorte de humanistas que guiasen su entendimiento por la senda del buen gobierno. Pero para ello era igualmente necesario integrar la sensibilidad popular que percibía una Florencia corrupta que debía ser purgada de sus pecados.

La regeneración de Savonarola.

El cuestionamiento de la hegemonía retórica de la tradición comunal exigía una alianza entre la Academia y el púlpito. Así pues, los múltiples intentos de recristianizar una Florencia que coqueteaba demasiado con lo pagano, y que por ello atravesaba una profunda crisis moral y social de la que se derivaba, como mero síntoma, una crisis política, fueron llevados a buen término por medio de movimiento de redención cristiana encabezado por Girolamo Savonarola (1452 - 1498). El dominico sostuvo que los pecados de los italianos, particularmente sangrantes en el caso de los dirigentes, tanto eclesiásticos como seculares, habían condenado a la península a una grave pena, cuya primera manifestación se produciría en Florencia, la cual se encontraba en la mitad de Italia como el corazón en medio del cuerpo (Savonarola, 2000: 106).

La gran influencia que durante años tuvo Savonarola en el régimen florentino no evitó su caída en desgracia, dando lugar a la tesis del profeta desarmado, lo que, sin embargo, no llevó a Maquiavelo a cuestionar la capacidad del dominico, el cual habría conseguido llevar a cabo una revitalización de la fe a través de su testimonio y sermones al modo en que lo había hecho San Francisco y Santo Domingo, evitando la caída completa de la dicha creencia como debiera haber sucedido a causa de la deshonestidad

del resto de los prelados (Machiavelli, 2018: 571, *Discorsi* III 1). La fuerza de la prédica y el ejemplo de Savonarola habrían mostrado cómo sus ideas estaban bien conectadas con la sensibilidad de una parte del pueblo florentino, al igual que su contenido doctrinario estaba basado posiciones platónicas bien fundamentadas. Savonarola era considerado como un referente para Pico y otros neoplatónicos que vieron en el *frate* un baluarte de la acción, alguien que no limitaba la reforma moral de Florencia a un nivel teórico y se esforzaba por llevar a cabo la necesaria restauración de la naturaleza humana (Pocock, 2008: 189). Para Giovanni Nesi, Savonarola se trataba del "Sócrates de Ferrara", y a juicio de Marsilio Ficino era la divinidad quien enviaba a profetas como Savonarola para anunciar los castigos que se avecinaban (Fernández Buey, 2000: 139-140).

Esta alianza teórica encontraba un difícil escollo en el ámbito de las preferencias políticas. Los neoplatónicos florentinos dedicaron sus esfuerzos a la legitimación teórica del régimen mediceo, mientras que el dominico apoyaba el gobierno republicano del Gran Consejo. La convergencia debía establecerse sobre la base del respeto de los neoplatónicos del dogma cristiano, que, aunque no iluminase toda su labor intelectual, suponía un referente trascendental para sus posiciones. La estricta visión doctrinal de Savonarola reafirmaba la identidad entre fe y verdad, entendiendo que la "simplicidad de la vida cristiana representa la más alta forma de sabiduría" (Savonarola, 2000: 52), lo que conectaba con la tesis de Ficino de un Dios que dotaba de sentido a la realidad ideal, de tal modo que incluso aquellos pensadores previos al cristianismo fueron participes de la inteligencia divina a través de la sabiduría enmarcada en el mundo de las ideas. Si, como decíamos, Petrarca habría producido una ruptura con las tesis de San Agustín[37] con su revalorización de los estándares paganos antiguos y el consecuente rechazo a la unidad de la verdad (Hankins, 2007: 44), Savonarola y los nuevos platónicos florentinos estaban tratando de unificar de nuevo la labor de la búsqueda de la virtud y el bien político con el contenido doctrinal cristiano. Así, reconciliaban el saber con la verdad del cristianismo, aquella que era la única vía para la salvación, una

[37] Es precisamente San Agustín quien, a través de Plotino, trata de unificar las tesis platónicas con la doctrina cristiana, en un contexto en el que el misticismo y el movimiento monástico se servía del desprecio platónico al mundo material (Fisher, 1973: 505). El platonismo de Agustín parte de que lo creado conforma un todo, de tal modo que, aunque cada cosa se diferencie de otras por su forma, nunca excede el orden global. Así, todo lo creado se encontraría en harmonía con sus partes y en "paz" con su especie puesto que Dios, como primera y más alta forma de existencia, habría trazado este orden de existencia, idea extraída de Plotino, para quien la relación entre providencia y contingencia se explicaba por medio de la triada de intelecto, alma y logos, a la que Agustín añadirá la formada por ser, forma y orden (Gersh, 2012: 125).

verdad que no dependía del análisis de los textos bíblicos ni del estudio histórico (Henry, 2001: 11). Ello permitía rechazar la contingencia en la que se apoyaba la retórica, puesto que el lenguaje, por sí solo, no podía ser más que mentira, lo que había alentado la cólera de Cristo contra los profesionales del lenguaje, aquellos cuya labor consistía en la crítica, el análisis o la manipulación de los textos. La mentira, la hipocresía, el encubrimiento de la verdad o la mala fe solo podían manifestarse a través del lenguaje, el cual podía ser capaz de ocultar la realidad que constituía la fe, la cual no dependía de otra instancia que la propia iluminación divina (Henry, 2001: 17).

4. El lugar de Maquiavelo en el debate de su tiempo.

La obra de Maquiavelo se habría visto fuertemente influenciada por la tradición retórica y su recuperación en el contexto del ámbito comunal desde el siglo XIII, por lo que su pensamiento no se escindiría completamente de las coordenadas ciceronianas y quintilianas, asumiendo parte del contenido de sus propuestas en relación con la técnica retórica y con el favorecimiento del bienestar de la comunidad. La retórica aparecería en su obra, al igual que en la de los clásicos, como un instrumento de comprensión de la realidad política y su dinámica que, a su vez, aportaba medios para la acción, pero no certezas ni reglas fijas. Más allá de la influencia de autores como Cicerón, Quintiliano, Salustio o Dionisio, pudo servirse de otras obras como *Rhetorica ad Herennium*[38] en su replanteamiento de la relación entre retórica y moral, y la nueva jerarquía entre lo honesto a lo útil. Sin duda, su concepción teórica se vio igualmente influenciada por los exponentes "realistas" del debate florentino, según los cuáles los actores políticos no debían limitar las posibilidades de su estrategia política con el ejercicio de la honestidad. Como los debates en la Practiche ponían de manifiesto, la retórica debía servirse aún más de los medios que permitieran un mayor espacio para la representación o el engaño, especialmente en el ámbito externo a la república.

Esta forma de concebir la retórica separaba al autor de la tradición humanista, comenzando por aquellos autores o ciudadanos que se apoyaban en el pensamiento

[38] Como decíamos en el capítulo metodológico, algunos intérpretes como Viroli no marcan suficientemente las diferencias entre Maquiavelo y Cicerón. A este respecto, el intérprete se limita a señalar cómo Maquiavelo se apoyó en retóricos como Cicerón, Quintiliano y el anónimo de *Rhetorica ad Herennium* (Viroli, 1998: 73). Así, sosteniendo que la idea de "colorear" como técnica retórica aparece ya en Cicerón y Quintiliano (Viroli, 1998: 108), no atiende a la originalidad ni la ruptura maquiaveliana, ni señala específicamente qué aporta su conocimiento de la obra anónima en la que lo honesto y lo útil son disociados, y que, por tanto, es incompatible con la obra de Cicerón.

ciceroniano de una manera incondicional y no permitían la posibilidad de que la fe dada se adaptara a las necesidades políticas. Igualmente, el secretario concebía la realidad de una manera opuesta al resurgir los planteamientos platónicos. Si el hombre que imaginaba Pico de la Mirandola podía elegir si ascender a lo alto o descender a la naturaleza de bestia, para Maquiavelo el ser humano era capaz de elegir en menor medida, por lo que se mantenía unido a su naturaleza (Ciliberto, 2018: 26). De forma similar, si la verdad en Ficino implicaba participar del rayo divino, del destello de la luz del Señor, en Maquiavelo no son los dioses, ni siquiera la Fortuna o el tiempo, como veremos en el capítulo siguiente, quienes hacen posible la elaboración de conocimiento político por parte el ser humano, confirmando así la distancia con los enfoques neoplatónicos[39]. La unidad que esa corriente del humanismo propone entre verdad religiosa y moral o política, respondiendo a la senda abierta por Petrarca, es negada categóricamente por Maquiavelo, para quien distintas esferas de pensamiento requieren de lógicas diferentes, de modo que las virtudes y los vicios no pueden organizarse dentro de un todo coherente que permitiera que el ejercicio de una virtud favoreciera el hacerse partícipe de otra[40].

Desde esta perspectiva debemos entender el humanismo cívico como un mito político que sirvió para justificar el enfoque oligárquico que va a pareciendo en Florencia a partir del siglo XV y que trataba de apropiarse metafóricamente de los modelos populares que habían tenido mayor influencia en el siglo XIII (Blythe, 2000: 74), modelos que de forma genuina inspiraron el pensamiento maquiaveliano, que, al menos en ese sentido, era partícipe de elementos medievales. Igualmente, la retórica maquiaveliana asume la posibilidad de la contingencia de lo humano, en lo que constituye una reminiscencia medieval que va de la mano con cierto espacio para una comprensión de lo popular que recuerda a las teorías del consentimiento. Por último, en

[39] El modo en que separamos a Maquiavelo de la herencia de Platón en este epígrafe tiene como única pretensión considerar que el neoplatonismo florentino trataba de trascender el enfoque que hacía depender la política del eficaz uso de la retórica. Así pues, no excluimos la posibilidad de otras posibles influencias platónicas en la obra del secretario. A este respecto, Sasso propone entender la tesis de la eternidad del mundo maquiaveliana como ligada en cierta medida a la platónica, desde el momento en que ambas entienden que quienes sobreviven a las catástrofes que acaban con los pueblos no cuentan con las habilidades necesarias para hacer perdurar las culturas previas (Sasso, 1986: 200). Por otro lado, según Vatter, el florentino pudo haber sido influenciado por las propuestas de Pletón (1355 - 1453), de tal modo que no podemos descartar totalmente su idea de que la noción de "tirano benevolente" de *Las leyes* pudiera influir en la redacción del *Discursus,* al menos en lo relativo a la petición de establecer un orden republicano que durante la vida del Papa funcionara como un principado (Vatter, 2021: 104).

[40] La coherencia entre las virtudes en el humanismo era rechazada por Maquiavelo dado que los hombres reales solo eran partícipes de algunas de estas. Para los humanistas, en cambio, el ejercicio de una virtud favorecía a las demás, a diferencia de un Maquiavelo para quien cada virtud debía ser juzgada separadamente en base a sus efectos (Pedullà, 2022: 237).

esta misma línea podemos afirmar que frente a un humanismo visto como una cultura de élite, que plasmaba el comportamiento y la mentalidad de la clase dirigente, Maquiavelo se apoyó en una tradición de un lenguaje vulgar que le permitía cambiar los términos del debate humanista, apoyándose en la "tradizione comunale due-trecentesca, senza sforzarsi di distinguersi dalla lingua corrente" (Cappelli, 2017: 186, 190).

Este recorrido por el contexto intelectual maquiaveliano debe servirnos como referencia para comprender hasta qué punto la aportación de Maquiavelo es significativa. Ciertamente, como hemos podido ver, la tradición retórica desplegada en el contexto de las repúblicas italianas del bajo medioevo está muy presente en la obra del autor, pero a su vez implica un cambio significativo en lo relativo al control moral de las artes de la persuasión. En palabras que recuerdan a Pocock, Eduardo Rinesi entiende que en la Florencia de Maquiavelo la conversación pública, la asociación política y la comunicación permitían la construcción de lo veraz o razonable, desplazando la idea misma de verdad del terreno de la filosofía al de la retórica, una vez que el pensamiento político se vio liberado del peso de la tradición y lo divino. No sería la contemplación, ni la búsqueda de una verdad filosófica universal, sino el correcto uso de la retórica, y sus normas filológicas y gramáticas, lo que guiaría el juego en el terreno de la política (Rinesi, 2003: 148-149), tal y como elaboraremos en mayor profundidad en el capítulo siguiente.

IV. El concepto de *veritá* en la obra de Maquiavelo.

1. Un estudio terminológico de la "verità".

Como se establece en el apartado metodológico, la comprensión conceptual es fundamental para tratar de entender a Maquiavelo en sus propios términos. Así, haciendo uso de la edición *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli, 1971* (2018), se han encontrado 60 usos del término "verità" a lo largo de muchas de las obras del autor. De ellas, 37 se corresponden con un uso del término vinculado a una verdad teórica, filosófica o histórica, o incluso como mera palabra auxiliar, mientras que 23 de ellas se encuadran dentro de una comprensión política de la verdad. Así mismo, es necesario contar igualmente con otra serie de términos que derivan de la misma raíz y que se usan en este sentido político como son "vero", "vera", "veri", "verificare", "vero della impresa", "vero della cosa", "vera cognizione delle cose" y "vera via".

Este texto se elabora con la pretensión fundamental de entender la verdad en sus usos relativos a la política. Sin embargo, puesto que asumimos una relación entre su teoría del conocimiento, aun débil y contextual, con su modo de comprender la realidad política, ambas marcadas por la contingencia de la comprensión humana, conviene abordar algunos puntos de sus asunciones epistemológicas. Esta breve elaboración podría ser ampliada por medio de innumerable bibliografía de la que no daremos cuenta pormenorizadamente, limitándonos a señalar tres aportaciones. En primer lugar, destaca *Il mettodo del Machiavelli* (2013) de Luigi Zanzi, que quizás constituya el esfuerzo mayor de sintetizar todas las reflexiones epistemológicas del autor, abordando cada uno de los elementos de los juicios de este, partiendo de su comprensión de la naturaleza y la historia (Zanzi, 2013: 13-330). Posteriormente, analiza su revolución "científica" en el estudio de la política (Zanzi, 2013: 331-500) y da cuenta de algunos de sus modos de razonar respecto de la sociedad, el estado o la guerra (Zanzi, 2013: 503-744). Otra aportación relevante podrían ser la propuesta por Fredi Chiappelli, centrada en el estudio del lenguaje del autor en la reconocida *Studi sul linguaggio del Machiavelli* (1952). Por último, podemos mencionar cómo Juan Manuel Forte nos propone un acercamiento a la epistemología maquiaveliana, partiendo de una pluralidad de elementos de la antigüedad y de su momento histórico, entre los que destacan su naturalismo, en tanto que rompe con el origen trascendental que propugna el

cristianismo, el cuestionable cientificismo de sus doctrinas, habida cuenta de su no contenido matematizado o experimental, su desinterés por disquisiciones ontológicas y su vinculación con el ámbito de lo fáctico (Forte, 2000: 360- 378), de tal modo que la obra de Maquiavelo debería interpretarse como el producto de un pensador moderno, pero no como el resultado de un enfoque científico-político (Forte, 2000: 397).

Como decíamos anteriormente, el autor hace un uso del término "verità" desde un punto de vista teórico y filosófico, del que daremos cuenta antes de abordar sus usos específicamente políticos. A este respecto, Maquiavelo utiliza "verità" en ocasiones como un simple modo de asentir o reconocer la validez de un argumento previo, señalando una honesta correspondencia entre lo dicho y la realidad[41]. Esta correspondencia o coherencia también se puede dar entre la realidad y los términos con que esta se describe[42]. En otras ocasiones, el término es utilizado para señalar algo que el texto detecta, un descubrimiento teórico del que Maquiavelo quiere llamar la atención[43]. La idea de la "verdad" aparece vinculada en otros pasajes a un conocimiento que el autor dice extraer de la experiencia[44], la cual es genuinamente portadora de la verdad, tal y como se ejemplifica a través de la figura de Fabrizio en el diálogo sobre la guerra[45]. En otros casos la experiencia aparece en relación con la discusión en torno a la mala interpretación que sus contemporáneos llevaban a cabo de los clásicos[46]. En esta

[41] *"*E se io dico che i popoli della Magna sono ricchi, egli è così la *verità*" (Machiavelli, 2018: 253-254, *Rapporto*). "E per rispondere ad quello che tu mi ài detto da parte de' tuoi Signori, facil cosa mi è accettare tutte le scuse, perché le conosco fondate in su la *verità*" (Machiavelli, 2018: 1194, *Valentino*). "Lui replicò solo alla parte della condotta, e disse, che io parlavo liberamente e secondo la *verità*, e che l'aveva molto caro" (Machiavelli, 2018: 1233, *Valentino*). "Callimaco: Egli è la *verità;* ma, a volere adempiere el desiderio vostro, è necessario sapere la cagione della sterilità della donna vostra" (Machiavelli, 2018: 2234, *Mandragola*). *"*Et quando io penso dal principio al fine di questa loro et vostra historia, *che in verità*…" (Machiavelli, 2018: 2892, *Lettere* 221).

[42] "La Parte de' nobili, e la contraria quella della plebe: quando *la verità correspondesse al nome*, sarebbe in ogni accidente la vittoria dubia…" (Machiavelli, 2018: 1897, *Istorie* IV 27).

[43] "…era che non si vedeva tal principe nella Magna che potesse opporsi ai disegni suoi, come per lo addietro era stato. Il che era ed è la *verità*; ma quello in che altri s'ingannava è…" (Machiavelli, 2018: 256, *Rapporto*). "E si conosce così essere la *verità*, quando lo imperadore la prima volta volle passare contro alla voluntà de' Viniziani e Franzesi in Italia…" (Machiavelli, 2018: 264, *Ritratto*). *"*Ed è più vero che alcuna altra *verità*, che, se dove è uomini non è soldati, nasce per difetto del principe…" (Machiavelli, 2018: 372, *Discorsi* I 21). "Pure, comunque e' si sia, si vede così essere la *verità*; e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose istraordinarie e nuove alle provincie" (Machiavelli, 2018: 446, *Discorsi* I 56) "…io ho mostro, per adhonestare il mio sì, non *essere così la verità*, et dipoi che la pace presa per quel verso che io dico, sarà più secura et più ferma" (Machiavelli, 2018: 2848, *Lettere* 211).

[44] "E chi ne volesse per esperienza certa vedere più pronta *la verità*, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana…" (Machiavelli, 2018: 352, *Discorsi* I 12).

[45] "Cosimo: […] e se io, domandando o replicando, scuserò o accuserò alcuno, non sarà per scusare o per accusare, ma per intendere *da voi* la *verità*" (Machiavelli, 2018: 923, *Guerra* I).

[46] "…la prima credo sia, che delle cose antiche non s'intenda al tutto la *verità*…" (Machiavelli, 2018: 457, *Discorsi* II proemio). "…e conoscendo in quelle insieme con il bene molte altre cose che ti dispiacciono, sei forzato giudicarle alle antiche molto inferiori, ancora che, *in verità*, le presenti molto più

misma línea, el autor propone lecturas históricas en las que la verdad aparece como evidente en sí misma, independientemente de que sus contemporáneos no la perciban[47]. Por contra, en ocasiones el autor dice ser incapaz de comprender un asunto, de tal modo que invita a sus superiores jerárquicos a interpretarla[48]. Esta invitación debe entenderse en gran medida como una obligación, puesto que en ciertas ocasiones Maquiavelo había sido advertido de que debía limitarse a dar cuenta de los hechos observados, restringiendo sus opiniones en torno a estos[49]. Por último, en cuanto a la verdad como creación histórica, Maquiavelo se reivindica como un historiador fiel a los hechos, sosteniendo que en sus "descrizione, non maculando la verità, di satisfare a ciascuno" (Machiavelli, 2018: 1678- 1679, *Istorie* dedica).

Un término que conecta de forma muy evidente con la idea de verdad teórica o filosófica que hemos tratado con anterioridad es "verificar", en tanto que aparece frecuentemente en la obra como un modo de confirmar una relación de elementos por medio de argumentos teóricos o históricos[50], al igual que "vera" sirve para reafirmar

---

di quelle di gloria e di fama meritassoro…" (Machiavelli, 2018: 458, *Discorsi* II proemio). "Queste contrarie opinioni *alla verità*, fondate in su i mali esempli che da questi nostri corrotti secoli sono stati introdotti…" (Machiavelli, 2018: 521, *Discorsi* II 19). "Voi *dite la verità*; e veramente ne è stata cagione l'affezione che io porto a questi ordini, e il dolore che io sento veggendo che non si mettono in atto; nondimanco non dubitate che io tornerò a segno" (Machiavelli, 2018: 979, *Guerra* II).

[47] "I quali modi non sono difficili persuadere, quando vi si pensa assai ed entrasi per li debiti mezzi, perché in essi appare tanto la *verità*, che ogni comunale ingegno ne puote essere capace…" (Machiavelli, 2018: 931, *Guerra I*).

[48] "Ora io non so ad chi mi credere di questi dua: lascerollo giudicare alle Signorie vostre; fo loro bene fede di questo, che l'uno e l'altro di costoro ne può avere inteso la *verità* facilissimamente" (Machiavelli, 2018: 1291, *Valentino*). "Le Signorie vostre ne possono *intendere meglio la verità*" (Machiavelli, 2018: 1305, *Valentino*). "Ora, *se questo è vero, io non lo so*: scrivolo come lo ritraggo, e da uomo che ne *può sapere la verità*; prego bene vostre Signorie ne faccino masserizia per ogni rispetto…" (Machiavelli, 2018: 1316, *Valentino*). "Doverranno vostre Signorie per la via di Ferrara *intenderne più la verità*" (Machiavelli, 2018: 1552, *Seconda legazione*). "Donde questa mutazione si venga, o quello *che sia la verità, non si sa interpretare*" (Machiavelli, 2018: 1575, *Seconda legazione*). "…non se ne sapendo altrimenti il fondamento; *e forse che non è la verità*" (Machiavelli, 2018: 1608, *Seconda legazione*).

[49] Algunos de sus superiores consideraban que incluía demasiadas opiniones y juicios, ya que debía limitarse a relatar los hechos (Najemy, 1990: 106), algo de lo que debía ser consciente, puesto que el mismo se refirió a su oficio como aquel que consistía en "porre innanzi al signor suo quanto egli intende, acciocché di quello vi sia buono e' possa far capitale" (Machiavelli, 2018: 251, *Rapporto*). Por ello, en algunos casos se limitaba a trasmitir lo oído, sin discernir lo cierto o lo falso: "…né le dico come vere e ragionevoli, ma come cose udite, parendomi che l'uffizio di un servitore sia porre innanzi al signor suo quanto egli intende, acciocché di quello vi sia buono e' possa far capitale" (Machiavelli, 2018: 251, *Rapporto*). Así, aconsejó al enviado a la Corte del Emperador Carlos V evitar con sus juicios generar disgusto en los magistrados florentinos: "E perchè mettere il giudizio vostro nella bocca vostra sarebbe odioso…" (Machiavelli, 1857, 584, *Girolami*).

[50] "…perché questo *si verifica* quando il vivere vecchio piacesse più del nuovo; ma quando e' piace meno, non vi si torna se non forzato…" (Machiavelli, 2018: 161, *Discursus*). "*Verificasi* questa ragione con lo esempio di Toscana: dove si vede in poco spazio di terreno state lungamente tre republiche, Firenze, Siena e Lucca…" (Machiavelli, 2018: 443, *Discorsi* I 55). "Per *verificare* questo, non ci è il più bello né il più vero esempio che quello di Filippo re di Macedonia, padre d'Alessandro" (Machiavelli, 2018: 552, *Discorsi* II 28). "Le quali cose *si verificano* per molti esempli, e massime per quello che occorse in una espedizione contro a' Toscani" (Machiavelli, 2018: 565, *Discorsi* II 33). "…la quale

argumentos o hechos[51]. De forma similar, "vero" es habitualmente utilizado por Maquiavelo como forma de enfatizar una afirmación propia o para conectar dos asuntos[52]. En otras ocasiones, Maquiavelo parece usar el término como un modo de discutir retóricamente conceptos o presupuestos utilizados por otros[53], como es el caso de su cuestionamiento de cómo debe ser una verdadera república[54]. En otra ocasión establece qué tipo de convivencia política, a la postre entendida como hipotética, debiera establecerse en un "vivire civile vero"[55], al igual que aclara quien puede considerarse "vero amico" o "vero inimico"[56]. Como señalaremos más adelante, las apelaciones a lo verdadero, como pueda ser "vero fondamento" (Machiavelli, 2018: 903, *Principe* XXVI), no pretenden canalizar una discusión filosófica, ni aportar definiciones precisas, sino polemizar sobre asuntos políticos concretos.

Los significados del término "verità" abordados hasta este punto se corresponden con sus usos teóricos. En cuanto a la verdad política, esta debe entenderse necesariamente en relación con las distintas figuras con las que interactúa, como haremos a lo largo de todo el texto.

El consejero es la primera de estas figuras, quien, en su faceta de analista, es partícipe en muchos casos de las disyuntivas teóricas en las que nos centrábamos en el apartado anterior. En ese sentido, el consejero puede acceder a la verdad de los hechos, y cabe la posibilidad de trasmitirla verazmente, por lo que el príncipe debe, "eleggendo nel suo stato òmini savi e solo a quelli debbe dare libero adito a parlarli la *verità*, e di quelle cose sole che lui domanda, e non d'altro" (Machiavelli, 2018: 893, *Principe* XXIII). Quien aconseja, como lleva a cabo Fabrizio en relación con la guerra, puede ser

---

interpetrazione fu, prima dalla sua rovina, di poi dalla sua morte *verificata*" (Machiavelli, 2018: 1843, *Istorie* III, 19). "Et, per *verificare* questa opinione, voglo che mi bastino li exempli soprascripti…" (Machiavelli, 2018: 2701, *Lettere* 116).

[51] "Né può più *essere vera* questa conclusione: onde gli uomini che vivono ordinariamente nelle grandi avversità o prosperità, meritano manco laude o manco biasimo" (Machiavelli, 2018: 555, *Discorsi* II 29). "…che questa cosa si potesse facilmente persuadere, *perché è vera*; et quando e' toccasse a Pagolo vostro, sarebbe" (Machiavelli, 2018: 2947, *Lettere* 239).

[52] "Qui bisogna dire *el vero*, et io lo vo' fare" (Machiavelli, 2018: 128, *Danaio*). "E che questo sia *il vero* si può conoscere per li stati…" (Machiavelli, 2018: 157, *Discursus*). "E che *sia vero* che i Latini si movessono per avere conosciuto questo inganno…" (Machiavelli, 2018: 499, *Discorsi* II 13). "È *vero* ancora, che gli capitani e capi degli eserciti stanno…" (Machiavelli, 2018: 513 *Discorsi* II 17).

[53] "Della minore spesa, questa è una chiacchera, perché egli fa molti presupposti che non sono *veri*" (Machiavelli, 2018: 3041, *Lettere* 301)

[54] "E quanto al confutare lo stato di Cosimo, e questo, che nessuno stato si può ordinare che sia stabile, se non è o *vero principato o vera repubblica*…" (Machiavelli, 2018: 162, *Discursus*).

[55] "E sanza dubbio credo, che, potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il *vero vivere politico* e la vera quiete d'una città" (Machiavelli, 2018: 330, *Discorsi* I 6).

[56] "È ancora stimato uno principe, quando elli è *vero amico e vero inimico*, cioè quando sanza alcuno respetto si scuopre in favore d'alcuno contro a un altro…" (Machiavelli, 2018: 888, *Principe* XXI).

interpelado con el objetivo de "intendere da voi la verità" (Machiavelli, 2018: 929, *Guerra* I), por lo que entre príncipe y consejero debe reinar la confianza necesaria para la gestión política, lo que será posible si el primero trasmite con eficacia que "non ti offendano a dirti el vero" (Machiavelli, 2018: 893, *Principe* XXIII). La lógica del consejo también implica al diplomático y su necesidad de aportar noticias[57], por medio de distintas fuentes que sean capaces de verificarlas ("verificare", "verifica", "verificata")[58], tarea que en muchos casos se complica debido a coyunturas particulares[59], llevando a que el autor asuma que está apoyándose en conjeturas a la espera de que ciertas noticias se confirmen[60]. Esta labor del diplomático en algunos casos viene facilitada por el tiempo, en tanto que con el paso de los días se pueden confirmar otras noticias o se puede precipitar un nuevo evento que confirme la hipótesis inicial, de tal modo que independientemente de lo que se trate, "s'intenderà meglio domani", de tal modo que por medio de una carta posterior "si potrà verificare in tutto" (Machiavelli, 2018: 1479, *Prima legazione*). En otros casos en los que la duda reine, no teniendo completa certeza, debe centrarse en presentar "quelle che hanno più conformità col vero" (Machiavelli, 1857, 584, *Girolami*), descartando, en cambio, aquellas que solo parecen verosímiles[61], ya que en algunos casos la cuestión se reduce a si las cosas parecen verdad, puesto que no se tiene acceso directo a los hechos[62].

Por otro lado, la idea de "vera via", enunciación referida a aquellos casos históricos en los que determinadas comunidades siguieron la senda de lo correcto,

[57] "Sendo *veri* quelli advisi, si vede che sono d'accordo arciduca, Spagna et Inghilterra" (Machiavelli, 2018: 2686, *Lettere* 107).

[58] "Né altro per ora ho di nuovo, salvo che si è *verificata* la ribellione di Camerino…" (Machiavelli, 2018: 1213, *Valentino*). "…e che ogni dì si *verifica* i Fiorentini aver giustamente proceduto contro il fratello" (Machiavelli, 2018: 1258, *Valentino*). "…e hanno *verificata* la nuova esser *vera*, e per ancora non hanno parlato al Duca" (Machiavelli, 2018: 1335, *Valentino*). "E quanto alli Spagnoli, si è *verificata* la nuova…" (Machiavelli, 2018: 1525, *Prima legazione*). "Il che si è *poi verificato*; e di più, che il Marchese ha mandato un uomo ad Milano…" (Machiavelli, 2018: 1544, *Seconda legazione*).

[59] "La nuova che io scrissi ieri alle Signorie vostre, di Napoli e dell'essere e Franzesi per passare el Garigliano, non si è poi *verificata*" (Machiavelli, 2018: 1371, *Prima legazione*). "Del quale Duca io non *verifico* in tutto quanto per la alligata si scrive, solo che gli è ad Ostia ad stanza del Papa" (Machiavelli, 2018: 1476, *Prima legazione*).

[60] "…che per essere tutte fondate in su *congetture*, di che se ne ha qui più *vera* notizia e miglior giudizio, le lascerò indietro" (Machiavelli, 2018: 258, *Rapporto*). "Non so se questa cosa fia *vera*: chiariremocene allo arrivare di monsignore reverendissimo, e di tutto vostre Signorie saranno avvisate…" (Machiavelli, 2018: 1464, *Prima legazione*). "Affermò, quando fussi *vera*, che lo 'mperadore non potrìa passare…" (Machiavelli, 2018: 1566, *Seconda legazione*).

[61] Cuando Maquiavelo utiliza "verisimile" lo hace en gran medida para señalar aquel elemento que pareciendo verdadero es en realidad "falsa ma *verisimile*" (Machiavelli, 1857: 583, *Girolami*). Mismo uso refleja en su obra central: "…quello accidente che nasce, *molti verisimili*, atti a fare credere quello che gli uomini sopra tale caso si persuadono" (Machiavelli, 2018: 530, *Discorsi* II 22).

[62] "Vorrei pertanto, signore oratore, che voi in prima mi rispondessi, se questi mia presupposti *vi paiono veri*, et quando vi paino, voi me gli risolviate, et se voi vorrete intendere la resoluzione mia, ve ne scriverrò a lungo molto volentieri" (Machiavelli, 2018: 2905, *Lettere* 225).

parece vincular la figura del buen consejero con las propias preferencias políticas de Maquiavelo. Exceptuando la enunciación irónica según la cual "avendoci la nostra religione mostro *la verità e la vera via*" (Machiavelli, 2018: 468, *Discorsi* II 2), el resto de sus menciones se conectan con el modo en que Maquiavelo entiende la política virtuosa, por lo que en ocasiones la idea de "vera via" se refiere a un conjunto de buenas prácticas para hacer grande una república, entre las que se encuentran, entre otras, "tenere ricco il publico, povero il privato, mantenere con sommo studio gli esercizi militari" (Machiavelli, 2018: 522, *Discorsi* II 19). En otro pasaje parece ser el modo correcto y universal de proceder en todo tiempo y circunstancia, de tal modo que "non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra" (Machiavelli, 2018: 606-607, *Discorsi* III 9). Igualmente, la expresión viene referida al modo de actuar de los romanos, de tal modo que cuando se apartaban de sus buenas costumbres, "per errore o per provare, ne seguiva tosto tanto suo disordine e pericolo, che la ritornava subito nella vera via" (Machiavelli, 2018: 627, *Discorsi* III 16). Por último, la "vera via" es referida al modo en que los líderes deben comportarse, sin pretender obtener excesivo aprecio ni volverse odioso (Machiavelli, 2018: 637, *Discorsi* III 21) y a la buena senda de la república, que una vez abandonada "difficilmente con quello esemplo si riduce dipoi in la vera via" (Machiavelli, 2018: 655, *Discorsi* III 28). En una lógica similar funciona la expresión "vera elezione", utilizada como modo de comulgar con la decisión de Julio II de elegir a los suizos como guardia nacional (Machiavelli, 2018: 939, *Guerra* I).

La figura del príncipe no debe separarse de la del consejero puesto que el primero debe de ser un "paziente uditore del vero" (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII) de la palabra del segundo. No obstante, el príncipe debe saber servirse de su propia prudencia, un tipo particular de sabiduría práctica que le permita evitar caer en el error en el que incurren incluso las deliberaciones de hombres excelentes, que, sin embargo, "sono contrarie ad ogni verità" (Machiavelli, 2018: 530, *Discorsi* II 22). Por tanto, el príncipe debe construir con solidez su poder, de tal modo que evite esas "opinioni diverse dalla verità" que "nascono dalla debolezza di chi è signore" (Machiavelli, 2018: 653, *Discorsi* III 27).

En lo que respecta al pueblo, las instituciones deben establecer procedimientos que faciliten su buen juicio y su conocimiento de la verdad, por lo que es necesario que se establezcan medios para diferenciar entre acusaciones y calumnias, de tal modo que un ciudadano "non può già essere accusato, avendo le accuse bisogno di riscontri veri y di circunstanze che mostrino la verità dell'accusa" (Machiavelli, 2018: 336, *Discorsi* I

8). Cuando, por el contrario, no se comprueba por medio de procedimientos institucionales qué acusaciones se corresponden con la realidad, la infamia se generaliza y resulta especialmente dañino para la convivencia "perché i veri si accrescevano, i non *veri* si fingevano, *e i veri e i non veri* da quel popolo, che ordinariamente gli odiava, erano creduti" (Machiavelli, 2018: 1896, *Istorie*, IV 26). Sin embargo, en algunos casos la mera existencia de un liderazgo popular es suficiente para llevar al pueblo por la buena senda de la verdad, dado que, si inicialmente estaba confundido a causa de estas razones que parecen ciertas "ma sono al tutto aliene dalla verità" (Machiavelli, 2018: 532, *Discorsi* II 22), el liderazgo de "qualche uomo da bene" es capaz de ilustrarle, ya que los pueblos "*sono capaci della verità*, e facilmente cedano, quando da uomo degno di fede è detto loro *il vero*" (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4). Esto último confirma que un pueblo acaba siendo partícipe "di quella verità che egli ode" (Machiavelli, 2018: 450, *Discorsi* I 58).

Por último, en el ámbito externo a la ley y al Estado la verdad aparece como un arma más en manos de quien recibe o quien lanza el golpe, por lo que la conjura finaliza en el momento en que los conjurados son "forzati a confessare il vero" (Machiavelli, 2001: 564, *Discorsi* III 6.64). Igualmente, en el ámbito de la guerra, todo general debe saber hasta qué punto tiene en su mano engañar al enemigo, de tal modo que debe usar sus artimañas solo en aquellos casos en los que "tali invenzioni hanno più del vero che del fitto" (Machiavelli, 2018: 623-624, *Discorsi* III 14).

2. Tres enunciaciones para una comprensión de la verdad política.

Introducción.

Conforme a lo señalado en el anterior apartado, el modo en que cada actor político es capaz de comprender la verdad, asunto que será abordado a lo largo de los capítulos centrales del texto, debe comprenderse a la luz del propio concepto de verdad manejado por el autor conforme a las tres enunciaciones que ofrece: *tempo padre della verità*, *verità effettuale della cosa* y *verità della cosa.* Antes de abordar cada una de estas, es preciso presentar una interpretación que explicite la contingencia de la verdad concebida por el autor.

La interpretación que quizás allá puesto el foco de una manera más explícita en torno al modo en que para Maquiavelo la verdad de las cosas se construye dentro del conflicto político es la que propone Fabio Frosini en *Contingenza e verità della politica.*

Due studi su Machiavelli (2001). Según Frosini, la *Mandragola* no reflejaría una realidad distorsionada, como sostendrían Sasso e Inglese, sino un trabajo dentro de la realidad, de modo que el engaño se concibe como una herramienta por medio de la cual Callimaco viene a instaurar un nuevo y más justo orden de cosas (Frosini, 2001: 28). Para ello, se sirve de Ligurio y su capacidad de anticipar actos ajenos, quien, al ser de igual modo capaz de precipitar la acción, se enfrenta a la idea de Callimaco de esperar unos meses a ocasión más propicia. La unión de ambos, correspondiente a la propia entre príncipe y gobernante, permitirá vencer la Fortuna, para lo que ambos entrarán en el mal que se utiliza como medio en favor de una nueva moral. Esta última triunfa con el desenmascaramiento de Callimaco y la aceptación por parte de Lucrezia, que se vuelve posible en el momento en que pasa de la "bontà" a la "saviezza", actuando prudentemente en la búsqueda de un nuevo proyecto de vida (Frosini, 2001: 58). Frente al matrimonio de conveniencia, que marca una identificación entre Nicia y Soderini, Callimaco aparece como un Lorenzo capaz de liberar de la incompetencia y el tedio a Lucrezia-Florencia (Frosini, 2001: 54-55). Por su parte, Lucrezia aparece definida por medio de la óptica de cada personaje, de tal modo que se establece un paralelismo con ella y la política, irreductibles ambas a una perspectiva única[63] (Frosini, 2001: 56).

Más allá de cómo es abordada la trama, Frosini se sirve de esta como forma de abordar la "realtà effettuale", concepto tomado de la interpretación de Francesco de Sanctis y referido a aquella realidad de fondo que, aunque difícil de apresar teóricamente, existe de forma autónoma respecto de las miradas (Frosini, 2001: 51, 60). En ella, el bien no siempre es tal y no triunfa de forma universal. En cambio, resulta necesario dar juicios concretos sobre hechos particulares, algo para lo que conviene cuestionar los propios criterios de juicio. Lo real es ambiguo y complejo, lo cual no impide la búsqueda, como hace Callimaco, de las *vere ragioni* (Frosini, 2001: 61), aunque estas se encuentren sujetas a constante redefinición, en cuanto que son resultado provisional de una relación entre quien ve, habla, toma nota y quien es visto, percibido o "notado" (Frosini, 2019: 120). Por tanto, habría dos formas de comprender la verdad. Mientras la "verità nella politica" constituiría una energía colectiva que utiliza las apariencias al modo de Callimaco para obtener un bien colectivo, la "costruzione

[63] La tendencia de Maquiavelo a tratar de ampliar las perspectivas a través de las cuáles se percibe la acción política sirve a Pedullà para proponer una lectura del discurso del ciompo anónimo: "…la sua prospettiva straniante sulla Firenze del Trecento costituisce uno strumento di conoscenza troppo prezioso per potervi rinunciare. Lo storico ha bisogno di questa finzione dell'anonimo plebeo […] perché lo aiuta ad osservare gli eventi da un punto di vista privilegiato, quantunque inevitabilmente parziale" (Pedullà, 2003: 264).

politica della verità", propia de fra Timoteo, viene a servir los intereses de un grupo, estableciendo una moral como simulación y manteniendo la pasividad de la colectividad (Frosini, 2001: 50).

En resumidas cuentas, la verdad no aparece como algo abstracto, sino como resultado del conflicto por el poder, de tal modo que no existe una esfera que permita dar un orden no contingente. Lo político es absoluto en tanto que no permite intromisión alguna dentro de sí, ni existe una instancia por encima. Esto implica que todo discurso que trate de crear una jerarquía entre verdad y apariencia es mero ilusionismo, una muestra de una relación de dominio, ya que la verdad no se justifica desde una óptica providencial retrospectiva, sino que requiere una constitución concreta y específica, la cual impide una conexión directa e irrefutable entre ser y parecer. Solo una multiplicidad de perspectivas puede construir una imagen global que integre las diversas consecuencias de los hechos y las apariencias.

Tempo, padre della verità.

Si la interpretación de Frosini da cuenta de una verdad en permanente construcción, algunos pasajes de la obra de Maquiavelo parecerían vincularse a una verdad resultado del devenir de los tiempos. Así, aunque la maldad de un elemento pueda esconderse por un periodo, finalmente "la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità" (Machiavelli, 2018: 319-320, *Discorsi* I 3). Por este motivo, en algunos casos "bisogna aspettare el tempo, che è padre della verità" (Machiavelli, 2018: 1384-1385, *Prima legazione*). A estas dos referencias explícitas al tópico habría que añadir otros pasajes en los que el autor parece confirmar que el tiempo por sí mismo es capaz de confirmar hechos por el momento desconocidos, como aquel en el que los florentinos "credevono, come la verità era, che queste armi fussero mosse per tenergli a bada, tanto che potesse domare i Viniziani" (Machiavelli, 2018: 1939, *Istorie* V 18), o aquel en el que la verdad pasa a ser conocida días después, siendo el tiempo quien la porta, de tal modo que el Conde Francesco "sentita questa novella, prima la giudicò vana, di poi, da più certi avvisi cognosciuta la verità, volle con la celerità la pristina negligenzia superare" (Machiavelli, 2018: 1950 *Istorie* V 25). Si en el primer caso una intuición inicial acaba confirmándose, en el segundo una noticia permite cambiar de estrategia, ajustando los medios disponibles a las posibilidades.

Los pasajes mencionados hasta este punto parecieran confirmar, en términos generales, la tesis de que el tiempo desvela la verdad. Sin embargo, en el pasaje en el

que se enuncia el tópico de una manera más clara, *Discorsi* I 3, el autor no apoya su comprensión en dicha máxima, sino que da cuenta de ella, mencionando que otros lo consideran cierto, lo dicen ("dicono"[64]). Sin confirmar que esto sea cierto, Maquiavelo lo utiliza para explicar el error inicial de la plebe romana, la cual se fio de los patricios, algo que solventaron a posteriori, de tal modo que tras la conflictividad que dio lugar a diversos peligros y escándalos, se establecieron los tribunos de la plebe para funcionar como intermediario entre la plebe y la nobleza (Machiavelli, 2018: 320 *Discorsi* I 3). Así, este pasaje nos hace entender que el tiempo pareció desvelar la verdad al pueblo, mostrándoles la verdadera naturaleza insolente del Senado, cuando en realidad fue la propia capacidad del pueblo romano de entender la situación lo que acaba con el problema planteado. Otro pueblo, carente de la predisposición a la libertad de los romanos, hubiera sido incapaz de interpretar correctamente los acontecimientos.

Comprender hasta qué punto Maquiavelo es partícipe del tópico exige adentrarse en el desarrollo histórico de la comprensión de la relación entre el tiempo y la verdad. Es posible encontrar ciertos testimonios en la antigüedad relacionados con el necesario triunfo de la verdad, noción especialmente presente en la Biblia, tal y como se deriva de una lectura de Juan 8, 32, "así conoceréis la verdad y la verdad os hará libres", o de Juan 14, 6, "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí" (González, Larriba, 1999: 517, 529). Concepciones similares se presentan en la obra de algunos autores clásicos romanos como Séneca, para quien la verdad nunca perece, conforme a la máxima "Veritas numquam perit" (Seneca, 1938: 176, *Troades* 614). Incluso la obra de Cicerón es partícipe de una noción de la verdad triunfante a través de la sentencia "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis", en *De oratore* 2, 9, 32 (García-Jurado, 2021: 62), según la cual el estudio histórico es capaz de encontrar la verdad de lo acontecido. Sin embargo, los especialistas parecen estar de acuerdo en que es otro escritor romano, Aulo Gelio, quien en sus *Noctes Atticae*, concretamente en el pasaje 12.11.7, establece la idea de una "filiación" entre la verdad y el tiempo: "Alius quidam veterum poetarum, cuius nomen rnihi nunc memoriae non est, Veritatem Temporis filiam esse dixit" (Rodríguez García, 2000: 20; Cohen, 2014: 252; García-Jurado, 2021: 63). Posteriormente, a la luz del empirismo de Francis Bacon, el lema sirvió para

[64] "…ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità" (Machiavelli, 2018: 319-320, *Discorsi* I 3).

enfatizar la necesidad de una ciencia que se basase en la experiencia y no en la doctrina aristotélica (Rodríguez García, 2000: 22).

En el contexto del Renacimiento italiano, el lema *veritas filia temporis* podría ser entendido como una forma de descubrimiento de la conciencia histórica tal y como la habría planteado Leon Battista Alberti, según la cual la historia nacía de la acción humana (Sánchez Espillaque, 2014: 153). De hecho, Alberti personificó en una de sus obras a la propia "Verdad", presentándola con el nombre de *Alethia* y convirtiéndola en hija de *Chronos* (Cohen, 2014: 254). En el contexto florentino, el adagio servía de inspiración a artistas como Agnolo Bronzino en su *Giustizia che libera l'Innocenza*, en la que la dinámica figura de la Justicia es ayudada por el Padre Tempo y la Verdad en la liberación de la inocencia[65]. De forma similar, en el Renacimiento veneciano, Pietro Aretino (1492 - 1556) se presentaba como el "professore della verita" o el "oracolo della verita", de acuerdo con su intento de mostrar a los grandes la cruda verdad. De forma similar, Vincenzo Cartari combinaba en *Le imagini de i dei de gli antichi* la idea griega de una verdad traída desde las profundidades con la idea latina de Saturno como padre de la Verdad (Saxl, 1963: 199-200). El humanismo estaría así proponiendo una Verdad enemiga de la Calumnia, siendo esta última derrotada por el Tiempo, liberando de ese modo a la Verdad de la persecución y de la opresión, otorgando honor y reputación. Estas imágenes, a pesar de tener un bagaje pagano, trataban de trazar paralelismos bíblicos, como es el caso de Rubens y *El rapto de Proserpina* o la alegoría de la verdad que cabalga el tiempo y que lanza sus brazos a la luz de la eternidad, como sucede con la Virgen María cuando es llevada al cielo por la hueste angélica (Saxl, 1963: 212, 215). La confianza en el tiempo sería resultado de una influencia platónica que presentaba un sol como descendiente de la bondad, de acuerdo con la tesis de Ficino del sol como iluminador de las inteligencias o como asignador de la verdad a los objetos del conocimiento (Saxl, 1963: 214). Este modo de entender la verdad está muy presente en la obra de Giovan Lorenzo Bernini (1598 –1680) conocida como *Verità svelata dal Tempo*, la cual iba a formar parte de un conjunto de cuatro esculturas referidas a otros elementos de lo verdadero, y en la que se pretendía presentar dos versiones de tiempo, como revelador de la verdad y como destructor implacable (Wittkower, 1966: 218). Bernini elaboró una *verità* que yacía encogida y tímida dentro de su velo, rendida

[65] La justicia, armada con una espada, representa el justo gobierno de Cosimo de Medici, representado *deus ex machina* (Cohen, 2014: 290). Más allá de la cuestión propagandística, resulta reseñable que el tiempo y la verdad sean ayudas de la justicia, puesto que, si el tiempo no desvela la verdad, la justicia difícilmente puede triunfar.

deliberadamente al poder superior representado por el Tempo y haciendo suyo el espíritu optimista que confiaba en el necesario desvelamiento (Saxl, 1963: 217). Esa confianza en que la verdad acabará brillando por sí misma es aquella que inspira la idea de que tras las apariencias se podrá conocer verdaderamente el modo en que se comporta el poder, tal y como los humanistas habían confiado en la continua visibilidad del príncipe como forma de poder juzgar sus acciones.

Bausi aborda específicamente la cuestión de cómo Maquiavelo se habría acercado al adagio latino, de tal modo que para él su uso de *veritas filia temporis* sería algo tomado de la tradición oral o de alguna obra del *Quattrocento* florentino y no proveniente, por tanto, de una lectura de los clásicos[66]. En este sentido, asocia la idea con la obra de Bartolomeo Scala *Apologia contra vituperatores civitatis Florentiae* publicada en 1496 (Bausi, 2016: 79), de tal modo que Maquiavelo pudo tomar de ese texto la referencia, hipótesis que se asienta en la buena relación existente entre el padre de Niccolò y Scala. Este rastreo de la expresión resulta relevante en relación con a la diferencia entre el uso que hace del mismo el secretario[67] y los modos en que esta se percibe desde coordenadas cristianas o neoplatónicas. Incluso autores romanos como Cicerón o Séneca afirmarían la habrían conectado con elementos trascendentales, de tal modo que ninguna simulación era capaz de perdurar en el tiempo[68]. Frente a estas lecturas, cuando Maquiavelo se acerca a la enunciación del tópico, sosteniendo que "di che ne sarà più vero iudice el tempo" (Machiavelli, 2018: 1278-1279, *Valentino*) o que "Vedrassi con el tempo, che è padre del vero" (Machiavelli, 2018: 1565, *Seconda legazione*), parece utilizarla como elemento ornamental[69]. No se pronuncia en favor la lógica propia de la confianza ciega en la verdad que saldrá a la luz de una manera espontánea y autónoma, por designio de una instancia más alta, o como producto de la labor del historiador moralmente comprometido que busca las verdaderas muestras de virtud de las que es capaz el ser humano. Maquiavelo no busca una verdad

[66] Esta tesis le sirve a Bausi para justificar que la cultura de Maquiavelo debe ser entendida como resultado de unas "citazioni a chilometro zero" [...] soccorrendo spesso autori e testi ben più vicini a Machiavelli, e appartenenti al suo ambiente, alla sua cultura, se non addirittura alle sue personali frequentazioni" (Bausi, 2016: 86).

[67] Garin sostiene que Maquiavelo habría reflejado "veritas filia temporis" en su modo de comprender el conocimiento de lo nuevo a través de la lectura de los antiguos (Garin, 2012: 47-48).

[68] "L'intero ragionamento sulla facilità con cui gli uomini si lasciano ingannare è soprattutto un attacco frontale a una delle massime più citate di Cicerone, «né alcunché di simulato può essere duraturo» (*De officiis* II.12.43), e al primo, e forse principale, ammonimento dello *speculum* di Seneca per Nerone" (Pedullà, 2022: 288).

[69] La labor de Maquiavelo como transcriptor pudo favorecer su recepción y utilización de algunos de los tópicos frecuentemente utilizados en la Consulte e Pratiche, ya que muchos de estos estaban codificados retóricamente y en cierta medida "fijados" (Bosni, 2017: 94).

trascendental, algo que permite entender la tesis según la cual nuevas religiones son impuestas contra el recuerdo de la fe anterior, enterrando su correspondiente "verdad" (Machiavelli, 2018: 478, *Discorsi* II 5). La verdad se construye por medio de diversas perspectivas precisamente a falta de una entidad trascendente capaz de trasmitir la última esencial de las cosas. Por otro lado, en lo relativo a su comprensión histórica no hay enunciación de un relato que revela neutralmente la verdad, de modo que frente a la *magistra vitae* de Cicerón, Maquiavelo construye una historia que, como en el caso de Castruccio, obedece a claros intereses prácticos[70]. Por ello, resulta complicado asumir, como hace Black, que Maquiavelo siguiera la estela Cicerón en este punto (Black, 2018: 1627), puesto que la coincidencia en torno a la mayor importancia del mensaje de las historias, frente a la exactitud de los hechos (Black, 2018: 1634), no es suficiente para trazar una similitud real. Los propósitos de la historiografía romana y humanista no se corresponden con los de Maquiavelo dado que, aunque en ambos casos haya un interés propagandístico, el florentino no considera la potencialidad pedagógica de las historias. De ese modo, si para Cicerón la historia debe enseñar, para Maquiavelo el relato histórico debe convencer, mostrando una particular versión de los hechos que espera evitar el desvelamiento de la verdad de fondo que, en cierta medida, trata de esconder.

Igual distancia debemos marcar entre la enunciación de Maquiavelo y la que encontramos en la obra *Il Cortegiano* de Castiglione, en cuya dedicatoria se puede leer que el "tempo; il quale d'ogni cosa al fin scuopre gli occulti diffetti e, per esser padre della verità e giudice senza passione" (Castiglione, 1965: 7-8). El humanista se refiere en este pasaje a la buena o mala fama que merecerá su texto, algo que solo el tiempo podrá descubrir, como hace con el resto de las verdades humanas, sirviéndose de la herencia platónica y cristiana que sanciona el triunfo de la verdad como resultado de la intervención divina que trae la justicia al mundo. Esto se encuentra en consonancia con la idea de que "la bondad de Dios aparece precisamente en la economía con la que comunica la verdad a los hombres", puesto que, como ya se encontraba presente en las páginas de Cicerón, la divinidad desvela solo aquello que los hombres requieren para vivir correctamente (Blumenberg, 2003: 52, 176). La intervención divina que facilita la imposición de la justicia resulta ajena al pensamiento de Maquiavelo, para quien esta última es producto de la virtud de hombres particulares que instituyeron un modelo

[70] Respecto de la asunción de la *magistra vitae* por parte de Maquiavelo, María Belén Castañón Moreschi enfatiza las diferencias entre ambos, en tanto que el florentino se ve interesado únicamente en una imitación útil del pasado, algo marcado por la coyuntura política particular y por la necesidad en ocasiones de innovar (Castañón Moreschi, 2013: 69).

político capaz de recompensar el bien y castigar el mal, por lo que en muchos casos la justicia impera en muy poca medida en el mundo[71]. El autor no confía en que el tiempo mejore por sí mismo situación alguna, ya que en algunos casos el tiempo no hace otra cosa que degenerar el buen hacer, como sucede con Nicomaco en la *Clizia*[72]. Por esto, a diferencia de la cantidad de veces que aparece en el debate de la Consulte e Pratiche, en la obra de Maquiavelo no se puede encontrar la idea del "beneficio del tempo" (Fachard, 1988: 129, 266, 283, 324, 341), a pesar de que en el propio debate aparezca una referencia en la que Maquiavelo utiliza estos términos en un contexto en el que se espera una carta que ayude en la deliberación[73]. Otros participantes, en cambio, creían en la posibilidad de que la simple espera mejorase la situación de la política exterior florentina o ayudase a que Dios inspirara a sus magistrados. De forma opuesta a este modo de razonar, la obra de Maquiavelo es una apelación continua a no demorar las decisiones, puesto que la guerra no se evita sino que se retrasa para ventaja del enemigo[74], la enfermedad no se conoce al principio y si se descubre tarde no se puede curar[75], se obtiene más con la impetuosidad y la audacia[76] y los estados débiles alargan sus deliberaciones y pagan las consecuencias por ello, como sucedió con Florencia, en la que la "ambiguità avere nociuto alle publiche azioni, con danno e con vergogna della republica nostra" (Machiavelli, 2018: 502-503, *Discorsi* II 15).

[71] "Ma, con il tempo, mancando anchora la Iustitia, mancò con quella la pace: donde ne nacquono le ruine de' regni et delle republiche. Questa Iustitia, andatasene in cielo, non è mai poi tornata ad habitare universalmente in tra gli huomini, ma sì bene particularmente in qualche città; la quale, mentre ve è stata ricevuta, la ha facta grande et potente. Questa exaltò lo stato de' Greci et de' Romani; questa ha facto di molte republiche et regni felici; questa anchora ha qualche volta habitato la nostra patria et la ha acresciuta et mantenuta, et hora anche la mantiene et acresce. Questa genera nelli stati et ne' regni unione; la unione, potenza et mantenimento di quelli; questa defende i poveri et gli impotenti, reprime i richi et i potenti, humilia i superbi et gli audaci, frena i rapaci et gli avari, gastiga gli insolenti, et i violenti disperge; questa genera negli stati quella equalità, che, ad volerli mantenere, è in uno stato desiderabile" (Machiavelli, 2018: 185-186, *Allocuzione*).

[72] "Sofronia. Chi conobbe Nicomaco *uno anno fa*, e lo pratica ora, ne debbe restare maravigliato, considerando la gran mutazione, che gli ha fatta, perché soleva essere uno uomo grave, resoluto, respettivo. […] Questo ordine della sua vita era uno essemplo a tutti gli altri di casa, e ciascuno si vergognava non lo imitare. E così andavano le cose ordinate e liete. Ma, dipoi che gli entrò questa fantasia di costei, le faccende sue si straccurano, e poderi si guastono, e trafichi rovinano…" (Machiavelli, 2018: 2296-2297, *Clizia* II 4).

[73] "Niccolò Machiavelli: che si aspectassi la resposta da Francesco Vectori et si godessi el benefitio del tempo; et quando pure si havessi ad deliberare altro, chiamare maggiore numero" (Fachard, 1988: 151)

[74] "...e non li lasciorono mai seguire per fuggire una guerra, perché sapevano che la guerra non si lieva, ma si differisce a vantaggio d'altri" (Machiavelli, 2018: 811, *Principe* III).

[75] "…e interviene di questa come dicono e' fisici dello etico, che nel principio del suo male è facile a curare e dificile a conoscere, ma nel progresso del tempo, non lo avendo in principio né conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e dificile a curare" (Machiavelli, 2018: 811, *Principe* III).

[76] "E' si ottiene con l'impeto e con l'audacia molte volte quello che con modi ordinarii non si otterrebbe mai" (Machiavelli, 2018: 689, *Discorsi* III 44).

Por tanto, el tiempo no pasa, ni devela lo oculto, sino que es perdido por parte de aquellos que saben actuar con presteza, de tal modo que no son conscientes siquiera del tiempo "che voi perdete et che voi havete perduto" (Machiavelli, 2018: 131, *Danaio*). Así, el devenir esconde parte de la realidad, de tal modo que confunde a los hombres, los cuáles acaban por venerar las cosas pasadas, entre otras razones, debido a que son desconocedores de lo que verdaderamente hicieron aquellos a los que glorifican, ya que los escritores "alla fortuna de' vincitori ubbidiscano" (Machiavelli, 2018: 457, *Discorsi* II proemio). Por tanto, en muchos casos el paso del tiempo esconde o extingue, conforme a la idea de que muchas hazañas de hombres excelentes son olvidadas en la medida en que "sono stati dalla malignità del tempo spenti" (Machiavelli, 2018: 991, *Guerra* II). Es de este modo que algunos glorifican a aquellos que, conforme la lógica maquiaveliana, ejercieron con prudencia el poder, atentando contra ciertos valores morales, conforme a la *verità effettuale della cosa.*

Verità effettuale della cosa.

En el capítulo XV de *Il principe* aparece en una única ocasión la expresión *verità effettuale della cosa*, la cual no volvería a aparecer de nuevo en la obra de Maquiavelo. El autor se refiere con ella a una verdad de fondo ignorada por aquellos que "si sono immaginati republiche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero", y que han centrado su atención en cómo se debería vivir y no en el modo en que de hecho se llevan a cabo las cosas. Señalando la distancia entre el cómo se vive y el cómo se debiera vivir, el autor invita al príncipe a "imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità" (Machiavelli, 2018: 859, *Principe* XV).

La mayoría de los intérpretes coinciden en señalar que se trata de un pasaje que debe leerse atendiendo a cómo "effetuale" se refiere a lo efectivo o productivo, partícipe de una verdad que permitiría al príncipe obtener el resultado deseado (Viroli, 1998: 82), por lo que se refiere directamente a los efectos que produce, lo cual puede ser ejemplificado en el caso de Borgia y su capacidad para alcanzar los objetivos trazados (Volco, 2016: 56). La "verità effettuale" destacaría por sus capacidades performativas, renunciando a dar cuenta de una realidad o aconsejar según la lógica del *decorum*, centrándose, en cambio, en tratar de producir el efecto de la verdad y obtener con ello el éxito de la empresa (Kahn, 1994: 43). Esta comprensión de la verdad constituiría un ataque directo a la metafísica platónica, rechazando la oposición verdad/apariencia para

centrarse en abordar todo aquello que es operacional, que tiene efectos, incluyendo las apariencias (Vissing, 1986: 143).

La noción de *verità effettuale* tiene como primer resultado el abandono de una comprensión de la verdad en términos de desvelamiento del tiempo. Su mero discurrir no sería suficiente para descubrir aquello que el ejercicio del poder trata de esconder, puesto que de lo contrario todo gobierno utilizaría ciertos medios solo de forma provisional. A su vez, la expresión *verità effettuale* constituye un discurso según el cual el poder debe hacer uso de medios moralmente cuestionables, ya que se trata del único modo a ojos de Maquiavelo de ejercerlo. El autor se refiere a otro relato, el opuesto, que referencia a través de la idea de la "immaginazione di essa", según el cual no sería necesario fundar el poder en apariencias. Según esta perspectiva, el titular podría y debería ser virtuoso, negando la idea de una dislocación entre la virtud pública y la virtud privada. En cambio, la "verità effettuale" es aquella que muestra que esa relación no es armónica, de modo que el poder requiere de ciertas estrategias y de ciertos sacrificios morales. Esta última daría efectos por sí misma, mostrando como realmente se gobierna, de modo que cualquier otra forma de comprender el gobierno implicaría la pérdida del poder, y, en ese sentido, carecería de la posibilidad de afectar a la realidad, pasando a considerarse mera "verdad teórica". En cualquier caso, la "immaginazione di essa" no es tanto una verdad teórica o utópica, sino más bien una representación falsa de cómo opera el poder, creada por aquellos que han legitimado tradicionalmente el gobierno del supuesto rey virtuoso. De esta forma, resultaría imaginaria en tanto que no se observa en la realidad. Ningún poder gobernaría por medio de su caridad o fidelidad, por lo que se trata de una hipotética verdad, carente de todo efecto, y, por tanto, irreal. Esta falsa representación, conviene subrayarlo, resultaría útil para el ejercicio del poder, dado que escondería su verdadero comportamiento a la mayoría de la comunidad, algo que, paradójicamente, vendría a resultar útil para los propósitos maquiavelianos al mantener escondidos los verdaderos resortes de la política práctica. Si Maquiavelo impugna o rechaza esta imaginación es debido a la necesidad que tiene de transmitir al príncipe que, si no era previamente consciente de cómo debe ser la gestión del poder, debe en ese mismo momento comenzar a entender las exigencias que implica su ejercicio.

Este pasaje no solo constituye una invitación del autor a comprender la falta de armonía entre las virtudes privadas y las virtudes que exige el gobierno. Es también el pasaje del que parte su propia concepción de las apariencias y su representación pública.

Debido a que todo gobierno requiere de medios moralmente cuestionables, como pueda ser el ejercicio de la violencia, la representación del poder aparece como una necesidad ineludible, de tal modo que el príncipe parezca atesorar las virtudes que le convierten en alguien favorecido por el pueblo. Si, por el contrario, es incapaz de legitimar los medios que necesita, el ejercicio del poder se torna en una quimera. Desde ese punto de vista, aquellos que han imaginado repúblicas y reinos que nunca han existido son quienes, no solo creen en la armonización del gobierno con la moral convencional, sino también en la posibilidad de que el poder se muestre directamente, sin ser mediado por representación alguna. Por medio de un ejercicio de transparencia, el pueblo sería capaz de percibir directamente la naturaleza del príncipe, y conforme a esta juzgarle, algo que Maquiavelo descarta por medio de la idea de que los pueblos solo ven desde la distancia, ya que "tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'" (Machiavelli, 2018: 870, *Principe* XVIII). De ese modo, el príncipe carece de verdadera esencia en lo relativo al pueblo, puesto que pasa a ser más importante cómo le perciben, es decir, como incurre "nella fama" (Machiavelli, 2018: 860, *Principe* XV) de unos vicios que lo podría expulsar del poder o que, en cambio, podrían resultar irrelevantes a juicio de la masa. Modificando esta apariencia es como la verdad se convierte "efectual", en un último sentido, en la medida en que su propia representación genera efectos deseados, el principal de los cuáles es la obediencia de un pueblo que se cree gobernado por un sujeto poseedor de todas aquellas virtudes que ellos admiran.

Pero la verdad va más allá de esta *verità effettuale della cosa*. Si por un lado el despliegue de una determinada apariencia permite modificar la realidad por medio de sus efectos, dando lugar a la *realtà effettuale* (Vissing, 1986: 83, Frosini, 2001: 60), hay en Maquiavelo también una posibilidad de pensar en el descubrimiento de la realidad bajo esa representación. Si la *verità effettuale* constituye el gran secreto del que parte el ejercicio de todo poder, de acuerdo con la esencia trágica de la dialéctica medios-fines propia de la política, la particular y específica realidad de fondo propia de cada caso, que el poder trata de mantener oculta por medio del engaño, merece igualmente un término específico.

Verità della cosa.

En diversos pasajes Maquiavelo se refiere al modo en que ciertos agentes tratan de comprender desde una perspectiva más cercana el modo en que determinados

acontecimientos se han producido. Así, el autor se refiere en uno de ellos a cómo "il Papa mandò duoi cardinali in Inghilterra a ricercare la verità della cosa" (Machiavelli, 2018: 1711, *Istorie* I 19), al igual que en otro caso el gonfalonero Taldo Valori prefiere no movilizar al pueblo en armas antes de comprender el fondo del asunto, en la medida en que era "migliore partito intendere prima la *verità della cosa*, e civilmente punirla" (Machiavelli, 2018: 1783, *Istorie* II 32). En otro caso, Maquiavelo señala que comprender un determinado asunto requiere entender si la tregua de la que se discute se llevó a cabo antes o después de la muerte del Papa, puesto que solo de ese modo es posible "ritrovare la verità della cosa" (Machiavelli, 2018: 2825, *Lettere* 204). Además, existen otros pasajes en los que aparecen expresiones que nos recuerdan a "della cosa", como son "certificarsi della cosa"[77], "conoscerne in tutto la verità"[78], "vero della impresa"[79], "il vero della cosa"[80], "il vero sanza rispetto"[81], "più vera cognizione delle cose"[82] o, por oposición, "non ricercò la cosa"[83], "lo incerto della cosa"[84] o la "poca notizia delle cose"[85].

Partiendo de estos casos resulta sencillo comprobar que aquello que se esconde tras las apariencias, en muchos casos como resultado de la lógica propia de la *verità effettuale della cosa*, son verdades de hecho concretas a las que el autor se refiere como *verità della cosa*. De este modo, señalar una parte de la realidad que Maquiavelo define como la "verdad del asunto" o la "verdad de la cuestión", nos obliga a ser cautos con la idea, que tienden a exagerar intérpretes como Kahn, Vissing o Volco, de que en Maquiavelo toda verdad se construye, de tal modo que no habría un soporte real

[77] "…per certificarsi della cosa, e per veder se potevano sanza mettere mano alle armi riguadagnarsi quegli popoli, fecero loro intendere, come e' mandassono a Roma otto cittadini…" (Machiavelli, 2018: 501-502, *Discorsi* II 15).

[78] "…et piglarne dipoi quel partito che fussi giudicato miglore per scoprire questa fallacia, o conoscerne in tutto la verità…" (Machiavelli, 2018: 2351-2352, *Favola*). La expresión "conoscerne in tutto la verità", invita a pensar en los términos de "la verità della cosa", expresión utilizada por Carlo Varrotti en su comentario del texto: "…incarica l'«arcidiavolo» Belfagor di andare sulla terra a sondare la verità della cosa" (Varrotti, 2018: 2339).

[79] "…di poi vi fu condotto Bernardo; e ricerco dal magistrato del vero della impresa…" (Machiavelli, 2018: 2072, *Istorie* VII 27).

[80] "…se io niego senza trovare il vero della cosa, io ho a stare al paragone di un fanciullo, hommi a giustificare seco, ho a giustificare gli altri; tutti i torti fieno i mia" (Machiavelli, 2018: 2901, *Lettere* 223).

[81] "Per tanto, per intenderne il vero sanza rispetto, si provide che ne' Consigli ciascuno scrivesse i delinquenti…" (Machiavelli, 2018: 1776, *Istorie* II 27).

[82] "…credevono che nascessi, non per più vera cognizione delle cose, ma perché fusse stato aggirato e corrotto dai grandi" (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47).

[83] "…come la famiglia de' Medici con alcuni altri aveva contro di lui congiurato, il Duca, non solamente non ricercò la cosa, ma fece il rivelatore miseramente morire…" (Machiavelli, 2018: 1793, *Istorie* II 36).

[84] "…può notare come in ogni consulta è bene venire allo individuo di quello che si ha a diliberare, e non stare sempre in ambiguo né in su lo incerto della cosa." (Machiavelli, 2018: 501, *Discorsi* II 15).

[85] "Ma la debolezza de' presenti uomini, causata dalla debole educazione loro e dalla poca notizia delle cose, fa che si giudicano i giudicii antichi…" (Machiavelli, 2018: 652, *Discorsi* II 27).

indiscutible. En ese sentido, aunque las capacidades humanas no permitan conocer al completo la realidad, esta existe, independientemente de la limitación de la mirada que lo observa. No se trata, por tanto, de negar la propia existencia de una realidad, puesto que de lo contrario no cabría tratar de establecer diferencias entre la acusación o la calumnia[86], sino de asumir que las posibilidades del conocimiento humano son contextuales y dependen de las perspectivas. Esto no excluye la posibilidad de que existan actores que aspiren a tener perspectivas ampliadas, miradas más abarcadoras que sean capaces de ver cómo en casos específicos se pueden trascender las primeras apariencias y detectar el fondo de la *verità della cosa*.

Tal y como los ejemplos demuestran, esta posibilidad de contar con una mirada certera depende en gran medida del poder que se atesora. Si cabe la posibilidad de movilizar recursos en esa dirección, un príncipe puede comprender la realidad de fondo que esconden las apariencias estratégicas de su rival, de tal modo que según la obra de Maquiavelo sería posible diferenciar entre apariencia y realidad[87], aunque exija un determinado acceso a múltiples fuentes de información. La dificultad para apresar la "realidad" dentro de la mente humana es consecuencia del modo en que el propio autor consideraba las posibilidades del conocimiento, el cual es incapaz de atesorar la información suficiente como para tomar siempre la decisión correcta o prever comportamientos ajenos. Maquiavelo propone de este modo una forma de concebir lo humano en el que la limitación de las capacidades es un elemento a tener seriamente en cuenta. El ejemplo más característico de esto es el modo en que rechaza la posibilidad de un príncipe que atesore todas las virtudes, ya que, aunque "sarebbe laudabilissima cosa a uno principe trovarsi di tutte le soprascritte qualità quelle che sono tenute buone", simplemente "le condizioni umane che non lo consentono" (Machiavelli, 2018: 860, *Principe* XV). Al igual que un príncipe no puede ser un perfecto gobernante, de tal modo que sea capaz de ser generoso, clemente, fiel y valeroso, tampoco el consejero o el ministro podría estar presente en todos los lugares en los que se produce algo relevante para la gestión política de su comunidad, ni es capaz de obtener informantes dentro de cada estado enemigo. En el momento en que el analista no tiene acceso personal a estas instancias, está incapacitado para descubrir el engaño ajeno, de tal

[86] "…e quando l'accusa si riscontri vera, o premiarli o non punirli: ma quando la non si riscontri vera, punirli, come fu punito Manlio" (Machiavelli, 2018: 338, *Discorsi* I 8).

[87] "Se Machiavelli distingue sempre la realtà dalle apparenze, non sottovaluta queste ultime; da cultore della teoria militare antica sapeva dagli *Stratagemmata* di Frontino che proprio queste possono condurre alla vittoria, se attentamente manipolate: per questo la «reputazione» e le «arti» della volpe che occultano la violenza del leone sono così importanti nel *Principe*" (Pedullà, 2022: 361).

modo que solo cabe postular hipótesis, puesto que "quello che sia la verità, non si sa interpretare" (Machiavelli: 2018: 1575, *Seconda legazione*), por lo que lo asumido "forse che *non è la verità*" (Machiavelli, 2018: 1608, *Seconda legazione*). Es por esta razón por lo que cada uno debe de especular, o, en los términos del autor, "ogni uomo fa sua castellucci" (Machiavelli, 2018: 1314, *Valentino*).

Por el contrario, quien está en condiciones de a acceder a la "verità della cosa", no lo hace a consecuencia de su clarividencia ni su sabiduría, sino en tanto que se encuentra implicado directamente en la toma de decisiones. En este sentido, son aquellos pocos que sienten, "perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi" (Machiavelli, 2018: 870, *Principe* XVIII), quienes tienen la posibilidad de entender y actuar en consecuencia. Son esos quienes pueden llegar a tener "più vera cognizione delle cose" (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47). Además de ese acceso a los asuntos políticos, la experiencia que este contexto les proporciona, aunque no les provee de una sabiduría incontestable capaz de trascender el conocimiento práctico y contingente de las cosas, les permite reflexionar sobre los criterios a través de los cuáles se conoce la realidad. Así, aunque lo que para los locos es verdad y para el sabio son apariencias, este último debe conocer la incidencia de estas dentro de la realidad, y actuar conforme a estas (Frosini, 2001: 25). Solo las adecuadas formas de juzgar qué es la realidad es precisamente lo que permite entender la lógica detrás de la estrategia rival.

3. Epistemología maquiaveliana. El conocimiento político y sus limitaciones.

Al inicio del capítulo se enfatizaba la pretensión de evaluar la verdad en Maquiavelo desde un punto de vista específicamente político. Sin embargo, como muestra su comprensión de las dos enunciaciones de la verdad que se asocian a su pensamiento recientemente abordadas, resulta conveniente entender los marcos generales del conocimiento humano que Maquiavelo concibió. Para ello abordaremos su comprensión política en relación con su procedencia social, su concepción de la retórica, la redefinición de sus conceptos y su primacía del enfoque político con respecto a abordajes científicos.

En la dedicatoria de *Il principe*, el autor justifica en su ascendencia popular[88] su capacidad para entender la naturaleza de los príncipes, ya que al igual que "coloro che disegnono e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti", para conocer la naturaleza de los "principi bisogna esser populare" (Machiavelli, 2018: 804, *Principe*, dedica). El argumento resulta particularmente curioso teniendo en cuenta que habitualmente el autor, como sostiene al inicio de la propia dedicatoria[89], decía encontrarse preparado para intervenir en los asuntos públicos a razón de la experiencia que había adquirido con la práctica política y por medio de sus lecturas. Además, utilizando la metáfora de la vista parece contradecir ese pasaje según el cual solo quien toca, es decir, quien tiene cercano acceso al ámbito político, es capaz de comprender la realidad de cada asunto (Machiavelli, 2018: 870, *Principe* XVIII). Por ello, comprender el pasaje podría exigir sostener que el autor no negaba en términos generales la capacidad de comprensión del pueblo, sino que se limitaba a señalar la distancia que se mantenía de forma constante e irremediable entre el príncipe y el pueblo, distancia que no se mantendría entre este primero y su consejero, independientemente de su procedencia social. Por tanto, al igual que los magistrados republicanos podían aconsejar al pueblo, el consejero del príncipe no estaba limitado por su origen. Maquiavelo podía ser considerado parte del pueblo, pero se había formado en el ámbito práctico de la política, de tal modo que pudo tener desde el palacio "più vera cognizione delle cose" (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47). Así, aconsejando a un Medici en torno a cómo actuar como príncipe estaba, en cambio, presentando un texto para convencer a Lorenzo de la necesidad de apoyarse en el estrato popular (Pedullà, 2022: 159).

Más allá de la razón que le legitimase para aconsejar a un príncipe, conviene abordar con detalle las propias habilidades en la escritura del autor, de tal modo que partamos del rechazo de la tesis según la cual escribía entre líneas, conforme a la interpretación presentada por Strauss. Según este último, cuando Maquiavelo cometía errores manifiestos en su escritura, entre los que destacan sus contradicciones, se trataba de un intento de esconder su verdadero posicionamiento respecto de un tema, para lo

[88] Podemos encontrar innumerables referencias que avalan el origen popular del autor. Teniendo en cuenta que en el capítulo dedicado a la voz del pueblo insistiremos en las diversas fracturas sociales que se podían encontrar en la Florencia de finales del siglo XV, conviene precisar que Maquiavelo, conforme a la clasificación vigente en su contexto, puede ser considerado como un "uomo di mezzo" (Guidi, 1992a: 6).

[89] "…non trovando intra la mia suppellettile cosa quale io abbia più cara o tanto essistimi quanto la cognizione delle azioni delli òmini grandi, imparata con una lunga esperienzia delle cose moderne e una continua lezione delle antique…" (Machiavelli, 2018: 804, *Principe* dedica).

cual se sirve de un fragmento de una carta en la que Maquiavelo confesaría su continuo uso de las mentiras, en su intento de esconder la realidad de su pensamiento (Strauss, 1958: 36). Se trata de una carta dirigida a Francesco Guicciardini el 17 de mayo de 1521, en el contexto de una misión que pretendía reclamar que la orden franciscana florentina no dependiera de Siena (Forte, 2007: 314), en la que Maquiavelo se refiere al modo en que juega con los frailes, por lo que sostiene que "io non dico mai quello che io credo, né credo mai quel che io dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo" (Machiavelli, 2018: 2975, *Lettere* 261). Así, Maquiavelo no dice escribir para esconder las verdades de su obra, sino que explícitamente usa el término "dico" ("digo"), algo que va en consonancia con el hecho de que el modo en que se construyen las apariencias políticas se hace con la palabra oral y las apariencias y no con aquello que uno escribe[90]. Si bien a los frailes no debía comunicarles verdad alguna, puesto que se encontraba en una misión cuyo éxito dependía de esas apariencias y de una hábil negociación, a quién escribe, su amigo Guicciardini, con quien le unía un vínculo de confianza, le muestra el modo en que se sirve de sus trampas y estrategias para confundir y burlarse de aquellos con quienes su relación no tiene nada de personal, sino que es estrictamente política. Una vida de actividad política y diplomática no podía generar otra cosa que un continuo engaño en torno a aquello que creía, algo que no debiera aplicarse a sus escritos, los cuáles no tenían un receptor universal al que retar con lecturas oblicuas. Esto se puede confirmar por medio de otra carta a Guicciardini, correspondiente al 30 de agosto en 1524, en la que Maquiavelo reconoce la dificultad de elaborar una obra en torno a la historia de Florencia, al contar con el propósito de mantener la verdad de lo sucedido, y al mismo tiempo tratar de evitar que algunos se ofendan al leer el texto[91].

[90] Teniendo en cuenta el excelente conocimiento que Strauss atesoraba de la obra de Maquiavelo, resulta decepcionante el hecho de que en ella no recoja, como creo que he podido comprobar atendiendo a cada una de las limitadas referencias que lleva a cabo en su obra de 1958 a *Dell'arte della guerra*, una referencia que podría haber utilizado para sostener que Maquiavelo conocía técnicas de escritura entre líneas, de tal modo que se habría servido de una de ellas en su particular guerra contra la verdad en el pensamiento occidental: "Alcuni hanno scritto in una lettera cose ordinarie, e di poi, tra l'uno verso e l'altro, scritto con acque che, bagnandole e scaldandole, poi le lettere appariscano. Questo modo è stato astutissimamente osservato ne' nostri tempi; dove che, volendo alcuno significare cose da tenere secrete a' suoi amici che dentro a una terra abitavano, e non volendo fidarsi di persona, mandava scomuniche scritte secondo la consuetudine ed interlineate, come io dico di sopra, e quelle faceva alle porte de' templi suspendere; le quali conosciute da quegli che per gli contrassegni le conoscevano, erano spiccate e lette" (Machiavelli, 2018: 1105-1106, *Guerra* VII).

[91] "Ho atteso et attendo in villa a scrivere la historia, et pagherei dieci soldi, non voglio dir più, che voi fosse in lato che io vi potessi mostrare dove io sono, perché, havendo a venire a certi particulari, harei bisogno di intendere da voi se offendo troppo o con lo esaltare o con lo abbassare le cose; pure io mi

Frente a la lectura de Strauss, conviene leer las contradicciones o errores del autor como resultado de su limitada búsqueda de coherencia, subordinada permanentemente a intenciones políticas y a un uso "militante" de la historia (Marchand, 2018: 475, 471). Maquiavelo tergiversó parte de la historia de la que dio cuenta como forma de hacerla casar con sus interpretaciones, tal y como se desprende de la caricatura que llevó a cabo de la cruenta batalla de Anghiari (Prezzolini, 1967: 45). Así, se sirvió de personajes históricos como Castruccio Castracani para establecer un modelo de príncipe, alterando por completo su biografía[92], tal y como algunos de sus contemporáneos ya detectaron (Rodríguez, 2013: 40). A pesar de esto, la manipulación histórica con fines políticos estuvo igualmente presente en la historiografía humanista, en la cual la verdad derivaba de las normas retóricas y no se centraba tanto en la veracidad de todos los sucesos narrados como en su probabilidad o verosimilitud (Black, 2008: 1627).

Si según Strauss, Maquiavelo debía ser considerado como un autor diabólico, otras lecturas le han conectado directamente con el desarrollo de la moral incondicional, haciendo de la retórica[93] un instrumento inútil dentro de la república bien ordenada debido a sus usos partidistas (Benner, 2009: 30). De nuevo, conviene marcar la distancia entre la obra del florentino y el *honestum* y el *utile* ciceroniano y humanista, algo para lo que resulta adecuado acudir al modo en que su retórica estuvo marcada por la indeterminación ética y una directa relación con el uso de la fuerza o el fraude (Kahn, 1994: 9). Maquiavelo se habría enfrentado al idealismo humanista estableciendo un

---

verrò consigliando, et ingegnerommi di fare in modo che, dicendo il vero, nessuno si possa dolere" (Machiavelli, 2018: 2993, *Lettere* 276).

[92] Por citar algunas, podemos mencionar la fecha de su muerte, tres años antes de la que realmente sucedió, su origen desafortunado como niño abandonado en el pórtico de un clérigo frente a la realidad de su nacimiento en el seno de la noble familia Antelminelli, su falsa victoria en Montecatini, llevada a cabo en realidad por Uguccione, o su encuentro con el emperador Federico, hecho que en realidad no sucedió (Rodríguez, 2013: 38-43).

[93] Ciertas interpretaciones entienden la retórica no como una forma legítima de transmisión del conocimiento, sino como simples apelaciones, tergiversaciones, disfraces u ornamentos falaces de la palabra, tal y como se generalizó en autores del norte de Europa como síntoma del rechazo a las artes de los humanistas. Autores como Hobbes renegaron de la retórica como forma de conocimiento al considerar que esta proponía una comprensión de la filosofía en diálogo que dificultaba el establecimiento de ideales políticos y morales de la solidez que este requería (Skinner, 1996: 16). Frente a esto, Skinner mostró tiempo atrás como la retórica clásica reflexionaba sobre el modo en que trasmitía la verdad, de tal modo que, aunque tratara de adecuar sus medios estilísticos de tal modo que esas ideas pudieran dispersarse de la manera más efectiva, en su propio ejercicio había una problematización de las cuestiones y dilemas morales que la capacidad de convencer masivamente genera (Skinner, 1996: 134). Más allá de esta defensa, en tiempos clásicos podemos encontrar esta misma desconfianza de la retórica que retornaría en la primera Modernidad: "En el pasaje citado en la sección precedente del capítulo primero del tercer libro de las *Divinae institutiones* [*Instituciones divinas*], donde Lactancio discute la relación entre verdad y retórica, hace una observación sobre esa «natural» desnudez que Dios quiere de la verdad: que la ornamentación retórica sólo la embellecería de un modo que precisamente correspondería al darse de la *mentira*" (Blumenberg, 2003: 105).

mundo sin significados prefijados, carente de teología, en el que el orden era un producto creado por la razón humana, no algo a priori[94]. Según esta idea, en la medida en que la virtud era vaciada por la retórica, esta pasaba a rellenarse de un contenido político (Kahn, 1994: 40), un ataque a la tradición que multiplicó la elaboración de textos en torno a cuándo era lícita la reserva mental o la disimulación, por lo que algunos autores optaron simplemente por demonizar al secretario debido a que entrar en su retórica implicaba tanto poner en discusión los medios como replantearse retóricamente los fines (Kahn, 1994: 84). Aunque la lectura de Kahn enfatiza convenientemente la importancia de la retórica maquiaveliana, como decíamos anteriormente, resulta adecuado diferenciar entre una verdad construida a partir de perspectivas y una realidad perfectamente maleable, lo cual no casaría con las nociones de *verità* del autor. Por tanto, si bien la virtud en su condición previa era puesta en cuestión, la búsqueda del bien común permanecía como principal justificación del uso de la retórica, de tal modo que cabría considerar como "preghi o persuasioni non ragionevoli" a aquellas que se ponían en favor de la obtención de un bien particular o faccioso (Machiavelli, 2018: 187, *Allocuzione*).

Enfatizada la centralidad de la retórica en el enfoque del autor, conviene descartar aquellas aproximaciones que lo han considerado como un filósofo o hayan considerado que exigía unos estándares epistemológicos rigurosos (Benner, 2009: 125-126). No hay en los textos de Maquiavelo un intento por establecer ningún tipo de pedagogía política popular, ya que la capacidad de incidencia política del pueblo no la dictaban su conocimiento de las letras. Así, el cuestionamiento de ciertos términos en su obra por medio de expresiones como "vero principato o vera repubblica" (Machiavelli, 2018: 162, *Discursus*), "il vero vivere politico" (Machiavelli, 2018: 330, *Discorsi* I 6) o el "vero fondamento" (Machiavelli, 2018: 903, *Principe* XXVI) pretenden una "redescripción" de los conceptos (Skinner, 1996: 170), cuestionando el modo en que otros se refieren a "república" (Machiavelli, 2018: 429, *Discorsi* I 49), "virtud" (Machiavelli, 2018: 626, Discorsi III 16; 667, *Discorsi* III 33), "vittoria" (Machiavelli, 2018: 853, *Principe* XIII), "gloria" (Machiavelli, 2018: 1740, *Istorie* II 1) o "paz" (Machiavelli, 2018: 1922, *Istorie* V 8). En este sentido, en su rechazo a las lecturas erróneas de la antigüedad trata de reflejar una "vera cognizione delle storie"

[94] Una línea similar sigue Vissing al sostener que en algunos casos la teoría de las apariencias en Maquiavelo no permite establecer una diferencia particularmente clara entre lo real y lo imaginario, no pudiendo deslindar ambas en un ejercicio de ilusionismo puro, puesto que entre lo real y su representación hay una gama de diferentes tonalidades y matices (Vissing, 1986: 63-67).

(Machiavelli, 2018: 308, *Discorsi* I proemio) que le permita rechazar las interpretaciones del pasado que ignoran la importancia de implementar sus modelos políticos. Sin embargo, aún cuestionando ciertos conceptos ajenos, renuncia a una depuración filosófica de los mismos, consciente, en cambio, de que no son los sabios, sino el poder, quien genera significados[95], apoyándose en ciertos términos para mantener la legitimidad de unas instituciones independientemente de los cambios que se hayan llevado a cabo, ya que "sono le forze che facilmente si acquistano i nomi, non i nomi le forze" (Machiavelli, 2018: 395-396, *Discorsi* I 34). De ese modo, quien pretende acabar con las instituciones de una ciudad libre debe mantener la sombra y los nombres de los modos antiguos (Machiavelli, 2018: 378-379, *Discorsi* I 25). Si bien la retórica debe ser entendida como un instrumento de construcción de la verdad, ciertamente la desaparición de la garantía última del significado de las palabras, conforme a una relación entre palabras y cosas establecida a priori (Rinesi, 2003: 96) permite al mismo tiempo estas posibilidades de ejercer el engaño.

El uso de esta retórica poco constreñida moralmente y su incidencia en lo relativo a la construcción de los textos deben ser entendidos como argumentos contra el tópico según el cual debiéramos entender a Maquiavelo como padre de la ciencia política. Se trata de una idea que ignora el modo en que pensadores del mismo contexto histórico fueron elaborando reflexiones de tipo científico que no estaban emparentadas con la lógica aplicada por el secretario florentino. Aunque hubiera promovido una separación entre política y moral, idea cuestionable en tanto que sus objetivos políticos están basados en una concepción moral del mundo[96], se trata de un planteamiento que no es suficiente como para convertir su propuesta en científica[97]. Aunque tratara de buscar la verdad en la tierra y no en los cielos, lo cual le haría partícipe de la lógica científica (Femia, 2004: 47), el modo en que actuaba de un modo "económico" con la verdad (Femia, 2004: 56) cuestiona toda cientificidad. Igual de cuestionable es entender su

[95] Conviene enfatizar la diferencia con respecto a la confianza de autores posteriores en hacer de las definiciones la base sobre la que apoyar un método filosófico-científico (Vallespín, 2021: 19), tal y como se desprende de la primera parte del *Leviathan*, en la que Hobbes propuso una reconstrucción racional del mundo, de tal modo que conocimiento y opinión quedarán diferenciados de forma categórica. Si un discurso no estaba basado en definiciones, el "final o conclusión es otra vez OPINIÓN, es decir, opinión sobre la verdad de algo que se ha dicho, a veces con palabras absurdas y sin sentido, y sin posibilidad de ser entendidas" (Hobbes, 2014: 64, *Leviathan* I 7).

[96] Abordé sistemáticamente este asunto en sendos artículos: "Los principios políticos en Maquiavelo. Entre el arte del Estado y la moral" (2016) y "Lecturas de un Maquiavelo moral: una revisión actualizada" (2021).

[97] "Pero nuestro autor no se halla especialmente preocupado por la verdad científica. Ni acaso por la verdad en sentido lógico. Le importa sustancialmente la verdad política o la verdad con sentido político" (Santaella, 1990: 56).

pensamiento como científico asumiendo una correcta descripción de los hechos, de la que se inferirían posteriormente leyes que permitiesen predecir futuros acontecimientos, a lo que se uniría la claridad de su escritura (Burnhman, 1943: 23). Los errores, contradicciones y su falta de sistematicidad cuestionarían esta perspectiva, así como el modo en que algunos de sus conceptos se servían de reminiscencias religiosas o míticas. Por último, la propia idea de leyes políticas o científicas es ajena al pensamiento político de Maquiavelo[98]. Aunque señalara algunas generalidades, en muchos casos subrayaba la imposibilidad de proponer una ley general para una gran cantidad de cuestiones políticas que dependían de lo contingente[99]. Autores posteriores afianzarían su pensamiento por medio de métodos como el escepticismo filosófico o el método geométrico, mientras que Maquiavelo pertenecía a un contexto en el que por cada avance de una ciencia racional permanecía vigente un saber contrapuesto caracterizado por su naturaleza mágica, oculta o sobrenatural (Boas, 1962: 167). En este sentido, si lo comparamos con una figura central para la comprensión de los inicios de la ciencia moderna como es Galileo, vemos una diferencia muy sustancial[100], como sucede igualmente con Leonardo da Vinci[101], a quien el secretario conoció en 1502 y con quien colaboró en 1504 en relación con el intento de desviar el Arno para hacerlo pasar por el exterior de Pisa (Sasso, 1986: 348).

La ausencia de pensamiento científico no supone en la obra del florentino una rendición al escepticismo. El conocimiento político debía ser el resultado del uso de una

[98] No hay espacio en su pensamiento para reglas universales (Viroli, 1998: 83-84).

[99] Son particularmente relevantes aquellos casos en los que el autor señala cómo una iniciativa política que consigue frutos muy beneficiosos, como el establecimiento de los tribunos de la plebe, lleva dentro de sí un cambio de dinámica que genera sus propios problemas: "Nondimeno, perché in ogni cosa, come altre volte si è detto, è nascoso qualche proprio male, che fa surgere nuovi accidenti, è necessario a questo con nuovi ordini provvedere" (Machiavelli, 2018: 613, *Discorsi* III 11). Así, la perfección rara vez se encuentra disponible en el ámbito humano: "Ed in tutte le cose umane si vede questo, chi le esaminerà bene: che non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro" (Machiavelli, 2018: 328, *Discorsi* I 6). "E però, in ogni nostra diliberazione si debbe considerare dove sono meno inconvenienti, e pigliare quello per migliore partito: perché tutto netto, tutto sanza sospetto non si truova mai" (Machiavelli, 2018: 329, *Discorsi* I 6). "E' pare che nelle azioni degli uomini, come altra volta abbiamo discorso, si truovi, oltre alle altre difficultà, nel volere condurre la cosa alla sua perfezione, che sempre propinquo al bene sia qualche male, il quale con quel bene sì facilmente nasca che pare impossibile potere mancare dell'uno, volendo l'altro" (Machiavelli, 2018: 676-677, *Discorsi* III 37).

[100] Lo que para Galileo se trataba de características secundarias o no esenciales de la realidad, eran para Maquiavelo el principal material en torno al cual la realidad es ordenada: emociones, pensamientos o prejuicios (Fontana, 1993: 80).

[101] Mientras que Leonardo dio lugar a su ciencia como una actividad que se sirve de un método (observación, experimentación, medición y formulación teórica) y de las matemáticas para la obtención de evidencias, Maquiavelo se sirvió de instrumentos cuya comprobación no era posible, al igual que modificaba a conveniencia textos o acontecimientos. Mientras Leonardo mostraba en sus anotaciones gran desprecio por los astrólogos, los cuales se ganaban la "vida a costa de los tontos" (Capra, 2011: 291), el secretario reflejó en sus obras la idea de que los acontecimientos políticos vienen en muchos casos precedidos por fenómenos extraordinarios como caídas de rayos o incendios.

razón prudencial dependiente de un conocimiento experimental básico, lo que requería a su vez de un contacto directo con aquellas personas que tomaban las decisiones políticas. Es a través de este elemento prudencial de su pensamiento como algunos intérpretes conectan a Maquiavelo con la comprensión que hicieron de Aristóteles autores cristianos como Tomás de Aquino o incluso Savonarola (Gilbert, 1938: 196). Partiendo de estos mimbres, los cuáles dejan ver los límites de su propia capacidad de interpretar la política, el autor habría considerado que en todo cálculo sobre experiencias previas ni el más afinado de los conocimientos históricos puede otorgar certezas, de modo que era necesario interpretar y conocer cada caso concreto, porque "qualche volta è necessario che giudichino la verità" (Machiavelli, 2018: 458, *Discorsi* II proemio). Es esto precisamente lo que convierte en absolutamente necesaria la virtud de la prudencia y su vinculación con el análisis de cada caso particular, porque de lo contrario el juicio permanece en lo "incerto della cosa" (Machiavelli, 2018: 501, *Discorsi* II 15). La política debía ser interpretada, por lo que siendo consciente de la dificultad de apresar todos los elementos que permitirían un juicio completo, conviene mantenerse en el ámbito de las "conjeturas", término con el que el autor señala, indistintamente, razonamientos hipotéticos cuya validez no es segura pero que pueden aportar pistas valiosas[102], o meras elucubraciones que no merecen ser tenidas en cuenta[103]. No cabe otra posibilidad, ya que es precisamente la no eliminable inseguridad del pensamiento la que convierte a la acción en política y la vincula a la fuerza y al fraude (Inglese, 2006: 72-73). La carencia de una sólida verdad en el mundo de la política, la cual impide reducirla a los términos de un saber objetivo, es lo que mantiene el abismo entre el conocimiento y la acción que define al mundo de lo trágico (Rinesi, 2003: 68).

Frente a las lecturas cientificistas, la obra de Maquiavelo pone el pensamiento político en una posición de primacía, abordando por primera ocasión la lucha política como la materia de análisis intelectual. En su obra no es la filosofía ni el derecho las que marcan la pauta de la acción, sino el hacer político y su incertidumbre, algo que no

[102] "Ma saper bene le pratiche che vanno attorno, e conjetturarne il fine, questo è difficile, perchè è necessario solo colle conjetture e col giudizio ajutarsi" (Machiavelli, 1857: 583, *Girolami*). "Da che si può fare coniettura della importanza della malattia dell'uno e dell'altro…" (Machiavelli, 2018: 452, *Discorsi*, I 58). "Questo fa difficili le legazioni appresso di lui, perché la più importante parte che abbia un oratore che sia fuori per un principe o repubblica, si è conietturare bene le cose future…" (Machiavelli, 2018: 259, *Magna*). "…in modo che chi gli debbe in simili luoghi eleggere, conviene lasci da parte l'esperienza e gli prenda per coniettura" (Machiavelli, 2018: 953, *Guerra* I).

[103] "… io ne ho sentito dire cose assai, che per essere tutte fondate in su congetture, di che se ne ha qui più vera notizia e miglior giudizio, le lascerò indietro" (Machiavelli, 2018: 258, *Rapporto*).

viene guiado plenamente por la historia del pensamiento político puesto que critica e interroga las posiciones de los autores clásicos (Inglese, 2006: 32, 41). Considerando que la literatura histórica del canciller humanista del *Quattrocento* no servía para los propósitos políticos que se planteaba, rompió con esta y promovió una historiografía que ya no era celebrativa sino crítica, de tal modo que la ciudad no había nacido de la defensa de la libertad, sino que la convivencia forzada y el conflicto (Marchand, 2018: 472). La historia podía constituir un instrumento útil, pero debía ser profundamente analizada y escrutada con la misma lógica política que guiaba la comprensión de sus propios tiempos, optando por un modo de análisis que no partía de la deducción, ni de la inducción, puesto que no trataba de encontrar una regla general de la que extraer casos particulares, sino que pretendía saber en qué casos la mente era capaz de dominar la trama caótica propia del cambio de lo humano (Sasso, 1993: 399). De ese modo, aunque construía modelos racionales, no aspiraba a un ejercicio filosófico "omniabarcante" que suprimiera el escándalo de la política y su contingencia propia, caracterizada por una permanente incerteza e imprevisibilidad (Rinesi, 2003: 28).

Esta primacía de la política implica para Strauss el inicio de una progresiva destrucción de la verdad de Occidente por medio de la negación de la filosofía clásica griega, el cristianismo y la tradición del derecho natural (Franzé, 2011: 114). El abandono de un sistema de pensamiento completo sería para Harvey Mansfield deliberado, una estrategia para abordar los casos particulares para enseñar a través de los ejemplos, al modo del gobernante (Mansfield, 1996: XLI). También desde la perspectiva straussiana, para Thomas Pangle Maquiavelo representa el cambio hacia la Modernidad al trastornar la filosofía política clásica, convirtiendo esta reflexión filosófica en mera "teoría política"[104] y disolviendo el conflicto fundacional del pensamiento occidental entre lo racional y la fe, optando por el primero y considerando la segunda como *instrumentum regni* (Pangle, 1983: 26). Por tanto, la idea straussiana de una filosofía maquiaveliana destructora de los estándares clásicos[105] podría

[104] Strauss conoce como "propaganda" a la argumentación de Maquiavelo a partir de la cual trató de convencer a sus lectores de la necesidad de que la filosofía política rebajara sus estándares como único modo de comprender la realidad efectiva de la política y poder intervenir sobre ella: "Fue el primero de una larga serie de pensadores modernos que se proponen instituir nuevas ideas y formas por medio de la ilustración de los individuos. La ilustración -*lucus a non lucendo*- comienza con Maquiavelo. […] El republicanismo al estilo romano, según había sido interpretado por Maquiavelo, se convierte en una de las corrientes más poderosas del pensamiento político moderno. Encontrarnos su huella en las obras de Harrington, Spinoza, Algernon Sydney, Montesquieu, Rousseau […] Este éxito póstumo de Maquiavelo no puede compararse" (Strauss, 1970: 61-62).

[105] En cierta medida, en la propia lectura de Strauss hay espacio para una lectura que concuerda con la propuesta en estas páginas, en especial en lo relativo a su comprensión del bien común, el imperio de la

entenderse desde la óptica de la primacía del pensamiento político en su obra, en la que todo elemento es interpretado desde el prisma de lo político, de tal modo que preguntas religiosas o filosóficas resultan irrelevantes para el autor, renunciando a juzgar su veracidad[106], del mismo modo que no se consideraba preparado para interpretar profecías ni asuntos sobrenaturales[107].

Sin embargo, a modo de cierre, asumir un rechazo de los estándares clásicos no supone aceptar la tesis de la destrucción de la verdad. Maquiavelo no entiende esta última al modo de la filosofía clásica, pero no niega la existencia de una verdad objetiva. Asumir que la política no puede ser simplificada desde una perspectiva a priori de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, supone señalar únicamente que el ser humano no está capacitado para entender o juzgar todo asunto, porque ello exigiría contar con un conjunto perspectivas que ayudaran a la obtención de información global sobre cada disyuntiva política. Ante este problema, carece de toda utilidad la apelación moral contra aquellos que se sirven de las apariencias, porque incluso aunque existiera una forma de evitar el uso de representaciones fraudulentas, la distancia entre los asuntos políticos y el público siempre generaría distorsiones y exigiría una determinada interpretación.

4. Conclusiones.

El último apartado de este capítulo ha tenido como objetivo complementar las enunciaciones de la verdad que abordábamos en primer término, permitiéndonos confirmar la inexistencia de una lógica triunfalista según la cual Maquiavelo habría confiado en la posibilidad de que la verdad fuera desvelada por el tiempo como simple resultado del acaecer. La verdad no prevalece necesariamente, en cierta medida debido a que la política puede considerarla como antagónica en determinadas circunstancias, utilizando contra ella la violencia o el engaño. Igualmente, Maquiavelo no confiaba en una historia desveladora de verdades de hecho indiscutibles. Consideraba la

---

ley o la prosperidad por elementos centrales del pensamiento de Maquiavelo: "Por bien común tenemos que entender los objetivos que todas las sociedades persiguen en la realidad. Estos objetivos son: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder. La virtud, en el sentido propio de la palabra, es, el conjunto de hábitos que se requieren o que conducen al logro de este fin" (Strauss, 1970: 55).

[106] "…nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza" (Machiavelli, 2018: 348, *Discorsi* I 11).

[107] "La cagione di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia delle cose naturali e soprannaturali: il che non abbiamo noi" (Machiavelli, 2018: 445, *Discorsi* I 56).

historiografía, en cambio, como una herramienta política. El tiempo solo sería capaz de desvelar realidades si un sujeto o un colectivo accediera a esa verdad por medio de sus propias capacidades. Puesto que la política es imprevisible, el secretario se limita en ocasiones a sostener que "el tiempo dirá" (Machiavelli, 2018: 1278-1279, *Valentino*; 1565 *Seconda legazione*), refiriéndose en realidad a que el paso de los días posiblemente le permita acceder a nueva información que aclare un suceso particular. Si el tiempo desvelase la verdad todos sus contemporáneos coincidirían en la necesidad de apropiarse de los modelos políticos clásicos, de tal modo que, aunque para él la virtud de los antiguos y el vicio de su tiempo son "più chiari che il sole" (Machiavelli, 2018: 460, *Discorsi* II proemio), se trata de una realidad que al resto le resulta inaccesible. Por tanto, aun cuando Pedullà utiliza la idea de "Verità-che-è-figlia-del-Tempo" en relación a la imposibilidad de entender a Agatocles como un modelo positivo en tanto que no merecedor de la gloria (Pedullà, 2022: XCVII), se trata de una conclusión que, aunque común a Maquiavelo y la mayoría de los escritores, no aparece como verdad histórica evidente en sí misma como resultado del paso del tiempo, sino como el fruto de una correcta interpretación de su comportamiento no merecedor de gloria alguna. El tiempo extingue las memorias pasadas, por lo que cabe descartar que Dios haga su aparición en forma de Cronos, haciendo que la Verdad y la Justicia brillen en el horizonte.

En segundo lugar, si bien hemos analizado la "verità effettualle della cosa" y la "verità della cosa" como dos elementos diferenciados, enfatizando que la primera se trata de un discurso aplicable de forma general y la segunda de ejemplos de constataciones particulares, ambas forman parte de la misma lógica. Se trata de sendas formulaciones según las que, tras las apariencias, los modelos utópicos o las representaciones de piedad por parte de príncipes, se esconde una realidad más compleja de la que no se puede dar cuenta de forma transparente puesto que generaría la indignación popular, por un lado, y la deslegitimación de las instituciones o del quehacer político general, por el otro. Si la "verità effettualle della cosa" es un discurso por medio del cual se justifica que, entre otras cosas, uno debe ejercer cierto nivel de crueldad, a la vez que este se esconde por medio de representaciones, la "verità della cosa" apela a conocer, en un caso concreto, cuáles han sido dichas crueldades aplicadas, como un modo de comprender las posibilidades de acción que podrían nacer de esta constatación. En ese sentido, la primera formulación es un relato que exige el ocultamiento de verdades parciales, enunciaciones concretas de la "verità della cosa". Esta lógica común a ambas permite entender la *verità* en Maquiavelo como algo que

trasciende las dos enunciaciones señaladas. La *verità*, en términos generales, constituiría una representación imperfecta de la realidad, de tal modo que si bien esta última tiene una existencia autónoma respecto de las perspectivas a través de las cuáles se conoce, independientemente de las miradas que la escruten, la verdad no es capaz de separar su relato respecto de la realidad política de fondo, la cual trata representar lo más fielmente posible.

Por último, la comprensión global de la verdad que hemos propuesto supone un cuestionamiento de la interpretación según la cual toda construcción en su obra implicaría una construcción no marcada a priori por ningún elemento externo. Aunque ciertamente Maquiavelo desconfía de muchas de las aspiraciones de la filosofía, y entiende la verdad como algo maleable, concede cierto espacio al pensamiento político en su tarea de aconsejar en torno a la práctica de la política. Al menos en ese sentido, existe la posibilidad de buscar representaciones más veraces de la realidad, para lo cual es necesario una correcta argumentación y un uso del raciocinio, ya que "io non giudico né giudicherò mai essere difetto difendere alcuna opinione con le ragioni, sanza volervi usare o l'autorità o la forza" (Machiavelli, 2018: 448, *Discorsi* I 58). De acuerdo con esto último, el secretario concebiría el conocimiento como algo que depende íntimamente de una posición determinada y de una serie de condiciones que lo permitan, por lo que no cabe imaginar un Maquiavelo imparcial ajeno a las perspectivas que pugnan por la representación correcta del ámbito en común. Así, aunque la identidad o la unidad de cada estrato no esté prefijada conforme a una cantidad de información respecto del gobierno a la que puede acceder, conviene diferenciar entre las potencialidades diferentes del consejero, príncipe, nobleza o pueblo, según se analizará en los siguientes capítulos.

V. El consejero y el príncipe. Una relación práctica tras el rastro de la verdad política.

1. Introducción.

En el capítulo previo se señalaba la identificación entre el autor y la figura del consejero, la cual marca gran parte de la enunciación del conocimiento político en su obra. De un buen intercambio entre este y el príncipe depende la posibilidad de una estrategia política adecuada. Si la confianza entre ambos y el mantenimiento de la jerarquía permitirán la toma de buenas decisiones, la intención de ocupar el puesto del príncipe o el error de cálculo dañarán al conjunto de la comunidad.

En el capítulo anterior se consideraba como racional el conocimiento político que ofrece el autor, que, si bien no supondría una construcción filosófica completa, se apoyaría en una argumentación sólida como forma de comprender el ámbito contingente de la política. Sin embargo, desde un determinado punto de vista, esta posición resultaría paradójica con respecto al modo en que no exige los mismos criterios de racionalidad a la opinión del pueblo, la cual es comparada con la voz de Dios por su sabiduría (Ascoli, 2013: 14). Esta lectura, según la cual esto último no es compatible con una apelación a aconsejar racionalmente, no tiene en cuenta que la capacidad del pueblo debe ser leída en términos estrictamente políticos, según los cuáles este participa de la verdad en tanto que es capaz de entender sus propios intereses como grupo. Por otro lado, el modo en que concibe al consejero constituye una propuesta contraria a la que encarnan los consejeros humanistas, quienes consideran el saber político como algo que se deriva de un pensamiento filosófico, el cual debe ser trasmitido en forma de educación al príncipe, y del que no participa la mayoría del pueblo, por lo que la jerarquía social se mantiene como un orden natural. Frente a esta perspectiva, el consejero de Maquiavelo trata, en la medida que este ámbito del conocimiento permite, de entender, y en algunos casos anticipar, las dinámicas políticas que le conciernen. Sabiendo que su propia posición es inestable, debido a la difícil concordancia entre su perspectiva y la del príncipe, trata de orientar sus consejos de tal modo que puedan servir de utilidad directa al príncipe y al interés general. Ajeno a la seguridad que aportaría otro tipo de concepción política, aconseja determinadas acciones particulares según una conveniencia específica.

2. El consejero y el príncipe del humanismo. Castiglione y Erasmo.

La idea de que el filósofo debe operar como un consejero del poder es tan antigua como la propia idea de filosofía. Sin embargo, puesto que se descartó la propuesta de enfrentar al florentino con la tradición socrática y platónica, y su incidencia en Jenofonte (Strauss, 1983: 228), continuaremos la línea trazada en el contexto intelectual, partiendo de las posibles influencias medievales y renacentistas de su obra, dentro de las cuáles se insertan algunas reminiscencias clásicas.

Según la interpretación de Allan Gilbert, el príncipe maquiaveliano debía apoyarse en una especie de punto medio en lo relativo a los consejeros, permitiéndoles pronunciarse sobre ciertos asuntos, pero eliminando el exceso de confianza de quienes atesoran el saber en su entorno. Así, habría estado influenciado por la obra anónima *Poridat de poridades*, también conocida como *Secretum Secretorum*, según la cual el príncipe debía unir las diversas sugerencias de sus ministros, consultando primeramente a estos separadamente, y tomando una decisión final según su juicio y voluntad (Gilbert, 1938: 189-190). Tomando una cita de Burd, Gilbert también conecta a Maquiavelo con Isócrates y su *Nicocles*, en el que se aconseja tomar la mejor decisión sin deliberar con premura y con cuidado, así como con Egidio Romano, quien habría señalado el modo en que el príncipe debía ser aconsejado permanentemente para poder reflexionar los planes en el largo plazo y, a la vez, actuar oportuna y rápidamente en el momento preciso (Gilbert, 1938: 190, 191).

Más allá de las conexiones clásicas o medievales, la lógica de la relación consejero-príncipe para Maquiavelo se ajusta en cierta medida con la práctica humanista respecto de la necesidad de alguien que oriente al príncipe en su comportamiento, de tal modo que pueda cumplir el rol de referente ético de la comunidad. Ampliaremos esta cuestión en nuestro siguiente capítulo en lo referente a la representación de la imagen del príncipe, entendida esta como presentación pública de sí mismo. En cualquier caso, conviene tener en cuenta que, como ya hemos señalado previamente, Maquiavelo rompe con la imprenta pedagógica del pensamiento humanista en relación con el príncipe, de tal modo que se enfrenta a las bondades de una congregación de filósofos como fuente de consejos para el príncipe. Esta posición estaba motivada, en primer lugar, por el rechazo a la tesis humanista de la fácil adecuación entre la moral y la política, lo cual, contra el criterio maquiaveliano, favorecía la inclusión en la corte de filósofos morales

que condujeran el comportamiento del joven príncipe por la senda de las normas éticas. En segundo lugar, estos mismos consejeros recomendaban la instrucción del poderoso pupilo en un conjunto de saberes relacionados con la filosofía o el arte que para Maquiavelo resultarán irrelevantes en tanto que no útiles en relación con las tareas de gobierno. Si desde Patrizi de Siena (1413–1494) el conocimiento político suponía llevar a cabo una "convergenza *sapientia-prudentia*", de tal modo que no se trataba de excluir la *contemplatio*, sino de colocarla en el lugar adecuado, constituyendo la garantía del buen juicio y la justicia, y por tanto del correcto gobierno (Cappelli, 2004: 229), la vocación práctica del pensamiento político será hipertrofiada significativamente por Maquiavelo, tal y como destacará la comparación con las propuestas de Baldassare Castiglione y Erasmo de Rotterdam. No se pretende incluir a estos dos autores como influencias de Maquiavelo, puesto que sus obras se solapaban en el tiempo, sino más bien como dos elementos comparativos de la ruptura maquiaveliana de la tradición, lo cual permite comprender mejor el papel de su consejero.

Il Cortegiano de Castiglione fue elaborado en torno al verano de 1518, aunque finalmente se publicara diez años más tarde (Cartwright, 1908: 25). De fuerte inspiración platónica, se trataba de un texto en el que el cortesano tenía como objetivo servir de inspiración de una pedagogía principesca, no como un manual de gobierno en favor del bien de un pueblo. Si el cortesano seguía los preceptos ofrecidos, aseguraría su propia presencia cerca del poder, por lo que debía "con todo su corazón y pensamiento a amar y casi adorar, sobre toda otra humana cosa, al príncipe a quien sirviere" (Castiglione, 2008: 183). Para que esto fuera posible, era necesario que se dirigiera al príncipe asegurando el disfrute de su conversación, desplegando ante su señor sus diversas cualidades, como hablar y escribir correctamente (Castiglione, 2008: 112) o sobresalir en la música o la pintura (Castiglione, 2008: 140, 143), a través de las cuáles podría ganarse su voluntad y transmitirle la verdad en todo asunto (Castiglione, 2008: 420).

Pese la clara intención pedagógica, vinculada con la búsqueda de un contenido normativo fuertemente establecido, según la cual el cortesano debía guiar los fines y los medios del príncipe, de tal modo que "tenga firme conocimiento del bien y del mal, y al uno ame y al otro aborrezca" (Castiglione, 2008: 420), el texto parece permanecer en una relativa ambigüedad respecto de la honestidad con la que el cortesano puede relacionarse con su señor. Mientras que en ocasiones parece mantener una relación absolutamente franca con él, en otros casos aparecen justificaciones de un posible uso

del engaño. En ese sentido, aunque, como decíamos líneas arriba, debe construir una relación en la que quepa la verdad, para llegar a ese punto el autor aconseja una estrategia emparentada claramente con la adulación y no con la sinceridad, de tal modo que, aunque parece haber una condena a los métodos del engaño, se da una aceptación de sus beneficios en tanto que podrá "hacer que las cosas medianamente buenas parezcan perfectas" (Castiglione, 2008: 134). La verdad a la que el cortesano puede aspirar parece mediada por su interés personal, de tal modo que se le permite que "tenga aviso de no decir cosas recias de creer, y calle muchas veces la verdad si pareciere mentira" (Castiglione, 2008: 219). Por tanto, aunque el autor aconsejaba no aprovecharse de nadie por medio de "engaños ni de ruines mañas" (Castiglione, 2008: 398), aunque la mentira sea catalogada como aborrecible a Dios y "más dañosa a los señores que ningún otro vicio" (Castiglione, 2008: 421), cabe hacer uso del engaño con el objetivo de educar al príncipe. A este respecto destaca un fragmento en el que Castiglione aconseja tener ocupado con honestos placeres al príncipe de tal modo que sea posible hacer uso de "un provechoso engaño" (Castiglione, 2008: 425). Es por este motivo por el que algunos interpretes han considerado que el autor hacía uso de una "lingua della dissimulazione" (Ossola, 1987: 48), ya que su argumentación en contra del engaño no se basada en el rechazo de este medio como reprochable en sí mismo, sino que se apoyaba en la idea de que el príncipe debía evitar que el vulgo aprendiera malos vicios a través del ejemplo de su gobernante. Esta idea reposa en la asunción de que para enseñar a toda la sociedad se debe optar por instruir únicamente a los príncipes, verdadero faro del pueblo, dado que "la vida del príncipe es ley y maestra de los pueblos, y necesario es que de las costumbres dél procedan las de todos los otros" (Castiglione, 2008: 443). Además, los vicios debían ser evitados por el príncipe como un modo de alejarse de los modelos tiránicos (Castiglione, 2008: 444), conforme a la concepción tradicional iniciada con Aristóteles según la cual no era legítimo apoyarse en según qué medios.

La fama que Erasmo cosechó en toda Europa convierte en probable que Maquiavelo tuviera noticia de parte de su obra, por lo que cabe presentar la hipótesis de que pertenecían a ámbitos intelectuales no excesivamente alejados (Connell, 2020: 158). En 1516 Erasmo elaboró su principal obra en relación con el consejero y el príncipe, *Institutio Principis Christiani*. En ella, la salvación de la sociedad se presenta como una cuestión de moral individual, de tal modo que, siendo el rey es el espejo de todos los ciudadanos (Erasmo, 2018: 35, 36, 38), puede por medio de sus buenas acciones

favorecer la mejora de toda la sociedad (Jiménez Guijarro, 2012: XVII, XXIII). Es por esto por lo que quien puede elaborar textos políticos debe comprometerse con este avance a través de educación del príncipe. La cultura no operaría como un fin en sí mismo, sino como un medio de influir en las instituciones, de tal modo que la revolución cultural sería posible educando la cabeza de la comunidad (Jiménez Guijarro, 2012: XXV). Dependiente de una innegable influencia platónica (Erasmo, 2012: 23, 39, 90, 129, 142-146, 170), el autor pretendía sostener que la conservación de las leyes de Cristo permitía una sociedad mejor en la que el poder respetase estos mandatos. El príncipe debía comprometerse con la búsqueda de la verdad, guardando la palabra dada de tal modo que "una simple promesa suya sea más sagrada que el juramento de otro cualquiera" (Erasmo, 2012: 152). Desde este punto de vista, la fama del titular del poder dependería únicamente de sus buenas acciones (Erasmo, 2012: 81), puesto que todo lo dicho y hecho por él sería contemplado por todo el pueblo (Erasmo, 2012: 160).

La incondicional mirada de Erasmo en favor de la verdad comienza a ponerse en cuestión en el momento en que percibe la necesidad del poder de hacer uso del engaño en ciertos casos. Así, en el caso de que el pueblo mostrase rechazo hacia su propio bien, quedaría justificada la posibilidad de "conducirlo paulatinamente a tu propósito con alguna artimaña o con cualquier saludable inducción" (Erasmo, 2012: 113). En cualquier caso, esta última afirmación parece ocupar el espacio de una excepción y no de una regla general, de tal modo que su pensamiento se apoyaría en la posibilidad de asegurar la sabiduría del príncipe, evitando que actúe de forma temeraria, haciendo uso de la moderación y la sana prudencia (Erasmo, 2012: 75). Solo dentro del terreno de la excepción se podrían pensar las medidas extraordinarias que permitan la obtención de determinada reputación, dentro de las cuales destacaría la opción de conceder el indulto a algunos que no lo merecen (Erasmo, 2012: 138, 140), algo que el consejero erasmista podría aconsejar solo en la medida en que su príncipe respetase incondicionalmente el resto de las condiciones que la vida cristiana prescribía.

3. El consejero y el príncipe.

Consiglieri e ministri.

En la obra de Maquiavelo las palabras derivadas de "consiglio" aparecen más de quinientas veces, en la mayoría de los casos referidas al consejo que un actor político da

a su príncipe o república, aunque en otros casos se refieran a una institución deliberativa. Sin embargo, no es tan frecuente el término "consigliere", que junto con su forma en plural solo aparece en ocho ocasiones, entre las que se mencionan los consejeros de Jugurta (160-106 a. C.), rey de Numidia (Machiavelli, 2018: 1085, *Guerra* VI) o a los consejeros de otros reyes o tiranos (Machiavelli, 2018: 595, *Discorsi* III, 6; 2974, *Lettere* 261). Otros términos que utiliza para referirse a los consejeros son "autore del consiglio" (Machiavelli, 2018: 672, *Discorsi* III 35) o "consigliatori" (Machiavelli, 2018: 673, *Discorsi* III 35; 2008: *Istorie* VI).

Al igual que el consejero, la figura del ministro funciona como un intermediario entre el príncipe y el pueblo, asesorando y gobernado[108], por lo que su elección debe ser bien ponderada, ya que no es de poca importancia la "elezione de' ministri" (Machiavelli, 2018: 891, *Principe* XXII) teniendo en cuenta que, hipotéticamente, podría optar a ocupar el cargo de su señor. Esta posibilidad, según la cual un ministro especialmente prudente podría tomar el poder en caso de que su príncipe delegase sobre él todas sus responsabilidades, de tal modo que "quello governatore in breve tempo li torrebbe lo stato" (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII), será analizada posteriormente en el apartado dedicado a los príncipes.

Por otro lado, la figura del consejero del príncipe y el magistrado republicano, como intermediarios entre la élite y la mayoría, convergen en la mayoría de sus atributos. Ambos comparten la necesidad que de ellos se deriva en todo orden político, dado que la gestión de lo colectivo es un terreno en el que los hombres se equivocan en sus juicios habitualmente, por lo que se requiere de hombres versados en la práctica que sean capaces de guiar los juicios. Así, todos ellos son incapaces de escapar del error, puesto que, aunque traten de mantener su posición por medio del saber práctico que pueda mejorar las condiciones de vida de la comunidad, el conocimiento político no permite una indagación que garantice certidumbre absoluta. De ello se deriva una cierta incertidumbre, de modo "che quegli che consigliano una republica, e quegli che consigliano uno principe, sono posti intra queste angustie" (Machiavelli, 2018: 672, *Discorsi* III 35). Esta sensación, que el propio Maquiavelo había experimentado directamente, podía disminuirse si los titulares del poder comprendiesen las nefastas

[108] "Quelli stati che si governono per uno principe e per servi hanno el loro principe con più auttorità, perché tutta la sua provincia non è alcuno che riconosca per superiore se non lui; e, se obediscano alcuno altro, lo fanno come ministro e offiziale e non li portano particulare amore" (Machiavelli, 2018: 815, *Principe* IV). "E perché conosceva le rigorosità passate avergli generato qualche odio, per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto, volle mostrare che, se crudeltà alcuna era seguita, non era nata da lui, ma dalla acerba natura del ministro" (Machiavelli, 2018: 828, *Principe* VII).

consecuencias que tenía juzgar la labor del quien aconseja meramente por los resultados obtenidos, tal y como se abordará más adelante.

La verdad y el consejo.

En la lectura propuesta por Gérard Namer en *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento* se parte de la asunción de que la sociedad es un conflicto permanente, por lo que la clase que atesora el conocimiento político es la que gobierna, la cual está conformada por el "tercer hombre" o la "burocracia", de la que formarían parte el príncipe y el jefe republicano. En esta lectura, lo que diferenciaría a la burocracia del pueblo es el diverso conocimiento que atesoran, que en el caso del príncipe es un saber científico, por contraposición al que acceden el pueblo y la aristocracia (Namer, 1980: 37). Esta interpretación ignora que el príncipe no puede atesorar conocimiento científico alguno ya que no hay una visión científica de la política en la obra de Maquiavelo. El príncipe contará con el conocimiento basado en razonamientos que el consejero pueda aportarle o que su propia intuición o sagacidad sea capaz de elaborar. Igualmente, no conviene pensar en términos de "burocracia" en el sentido moderno, ni argüir una desapasionada sociología "de la objetividad del saber político" por parte del consejero, neutralidad según la cual la responsabilidad de lo aconsejado seguiría recayendo sobre el príncipe (Namer, 1980: 75).

Así pues, en tanto que conviene descartar la idea de una sociología del saber como forma de acercarnos al consejero y su labor, conviene partir de la "verità della cosa". Como decíamos anteriormente, esta noción es utilizada por el autor para señalar aquellos asuntos que, a pesar de estar configurados por medio de las apariencias que cubren de forma omnipresente el ejercicio del poder, pueden ser conocidos por medio de los instrumentos de los que se dota el analista político. Frente a un tiempo que no desvela la verdad, o al menos no lo hace de forma autónoma, el diplomático, el consejero, o incluso el magistrado o el príncipe pueden conocer la realidad de fondo de una falsa representación. El consejero maquiaveliano puede desvelar un asunto por medio de información reservada o por medio de un razonamiento particular derivado de su experiencia o sus lecturas, limitando los posibles errores del príncipe, derivados de su deficiente comprensión de los hechos.

La política como juego de apariencias exige en el consejero el establecimiento de una jerarquía de sentidos o informaciones. Si el consejo más fidedigno sería aquel en

directa relación a lo experimentado en primera persona, el resto de las fuentes de información deberán comprobarse, de tal modo que se pueda corroborar la confianza que merece una fuente particular, determinando que canal de información merece prestigio y cual no. Desde este punto de vista, la escritura aparece como un compromiso mayor a lo trasmitido de forma verbal, hasta tal punto que puede poner en peligro a su emisor (Vissing, 1986: 90). Una jerarquía similar se establecería respecto de los sentidos, partiendo de la metáfora maquiaveliana que pone en primer lugar al tacto, para pasar posteriormente la vista, al oído, al olfato y, por último, al gusto. Más allá de estas metáforas, la realidad diplomática implicaba hacer un buen uso de la vista y el oído, ya que a través de estos se podía "tocar". No obstante, el uso de la vista constituía una paradoja, en la medida en que Maquiavelo lo coloca tanto la parte superior como la inferior de la de la jerarquía operativa de los sentidos, dependiendo de quien sea el observador. A este respecto, si bien podía arrojar verdadera luz sobre ciertos asuntos políticos, era igualmente el sentido más fácil de engañar, en algunos casos debido a que los hombres veían ilusiones producto de sus ambiciones y deseos, algo que se podría conocer con los términos de ceguera emocional o miopía de afecto (Vissing, 1986: 91-92).

Según Maquiavelo, el principal servicio del consejero consiste en ser fuente de información precisa y consejo, de tal modo que quede justificada la libertad que el príncipe le concede para "parlarli la verità" (Machiavelli, 2018: 893, *Principe* XXIII). A diferencia de lo ocurriría posteriormente en el seno de la Corte Barroca, dentro de la cual la desconfianza reinaría, en la concepción de Maquiavelo el príncipe debía mantener la confianza en que el consejero, aun cuando fuera consciente de la posibilidad de que este mintiera o fallara en su juicio. Honrar esta confianza requería un consejero que no actuara como filósofo, literato, teólogo o educador. Frente a la educación global que estos últimos podía proveer, y que tan importante era para otros autores (Castiglione, 2008: 112, 149, 143), Maquiavelo concibió un sabio que supiera aconsejar en favor del bienestar general, comprendiendo la lógica de la guerra, el uso de la ley o el modo de tratar a los pueblos. Maquiavelo no concedía importancia alguna a que el príncipe conociera las normas del comportamiento cortés, contrariamente a aquellos príncipes italianos que consideraban que "a uno principe bastasse sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera, mostrare ne' detti e nelle parole arguzia e prontezza, sapere tessere una fraude, ornarsi di gemme e d'oro, dormire e mangiare con maggiore splendore che gli altri" así como otros muchos placeres que

impedían su formación como capitanes de ejército (Machiavelli, 2018: 1117, *Guerra* VII). El florentino no otorgaba importancia al disfrute de las letras en la formación del gobernante, para lo cual recordó el modo en que Filipo de Macedonia se aprovechó del modo en que "l'altra Grecia stava in ozio e attendeva a recitare commedie", distracciones que le permitieron construir su imperio (Machiavelli, 2018: 1118, *Guerra* VII). No sería la última vez que Maquiavelo estableciera la incompatibilidad entre las letras[109] y las virtudes militares, puesto que las primeras constituían "più onesto ozio" que acababa por corromper las buenas costumbres (Machiavelli, 2018: 1911, *Istorie* V 1).

Ligurio consejero.

Si bien en nuestro repaso terminológico hemos acotado la figura del consejero a algunos pasajes en los que el término aparece mencionado, la figura de quien aconseja tiene un papel central en *La Mandragola*. En ella, mientras que Nicia encarna al viejo príncipe (Frosini, 2001: 55), caricatura del doctor o sabio[110], que a su vez refleja el mal gobierno de los eruditos humanistas[111], Ligurio aparece como el autor intelectual de la trama, el consejero que asesora al príncipe nuevo en la figura de Callimaco. De este modo, el texto de la comedia justifica el simultáneo abordaje de las figuras del príncipe y el consejero en un mismo capítulo, puesto que se trata de figuras complementarias que vienen a funcionar dentro de una misma lógica. Si no hacen coincidir sus intereses y estrategias, la relación de simbiosis que hace funcionar correctamente el estado no es posible. Sin la ayuda de Ligurio, Callimaco se dejaría llevar por una actitud incapaz de actuar con racionalidad y eficacia[112], del mismo modo que el príncipe podría dejarse llevar por los consejos idealistas del humanismo y su creencia en la posible convivencia entre política y moral. Por tanto, ya que Callimaco oscila entre la dignidad de quien

[109] Como señala Martelli, Maquiavelo no era un escritor de profesión, ni las letras su primera ocupación o interés, sino "un uomo politico, alto esponente della burocrazia fiorentina fino al 1512" (Martelli, 1998: 13).
[110] "Si. Se gli altri dottori fussin fatti come costui, noi faremo a' sassi pe' forni" (Machiavelli, 2018: 2236, *Mandragola* II 4). En este caso particular, conviene incluir la versión en castellano: "SIRO. Si los otros doctores fuesen todos como éste, haríamos locuras…" (Maquiavelo, 2009: 42).
[111] Se trata de un elemento igualmente presente en la *Clizia*, en la que también se pone de manifiesto la inoperatividad del saber literario por contraposición al "effectual", de tal modo que los verdaderos sabios son quienes tienen acceso a esta última forma de verdad (Faulkner, 1996: XXVI).
[112] "Cal. Io conosco che tu di' el vero. Ma come ho a fare? Che partito ho a pigliare? Dove mi ho a volgere? A me bisogna tentare qualche cosa, sia grande, sia periculosa, sia dannosa, sia infame. Meglio è morire che vivere così. […] Lig. Non dire così, raffrena cotesto impeto dello animo" (Machiavelli, 2018: 2229, *Mandragola* I 3).

encabeza un buen propósito y la estupidez del amante preso del ardor de la conquista (Frosini, 2001: 27), requiere de la ayuda de su asesor para llevar a buen término su plan.

Resulta significativo el hecho de que Ligurio no cuestione en momento alguno el proyecto amoroso de su señor, de tal modo que es capaz de organizar hábilmente todos los mecanismos que permitan la consecución del resultado, entendido este como un bien compartido entre ambos. Comprende el valor del proyecto que se traen entre manos porque es capaz de entender que la acción es honorable, no por llevarse a cabo según una reputación precedente, sino por el buen propósito y la grandeza de ánimo de su señor. Es más, Ligurio acepta el encargo de Callimaco porque ambos se niegan a tolerar la situación precedente por injusta (Frosini, 2001: 25, 31). Se produce así una identificación entre el bien del señor y el bien de su consejero, lo que permite que la división el trabajo no dificulte la obtención del objetivo. Mientras Ligurio se encarga de organizar el modo en que se lleva a cabo la acción, Callimaco es quien encarna la imagen que, por medio del tipo de representación que irradia, hará posible el triunfo. Bien es verdad que el príncipe es quien toma las decisiones últimas, pero el camino que conduce a la consecución de los fines es elaborado por Ligurio, en cuya estrategia confía que no "mancherà modi" para convencer a Lucrezia (Machiavelli, 2018: 2237, *Mandragola* II 6).

Esta división, como decíamos, no implica el cuestionamiento de la jerarquía existente entre ambos. Incluso en el hipotético caso de que las artes, capacidades o informaciones que maneja Ligurio aumentasen hasta tal punto de elevarse muy por encima de las atesoradas por Callimaco, la subordinación del primero no desaparecería. La posición de ambos está basada sobre las prácticas concretas y relaciones que organiza el poder, por lo que no dependen del grado de conocimiento del uno o el otro. Por tanto, tampoco en el texto de *La Mandragola* el conocimiento es poder, ya que el saber se pone al servicio de un proyecto político. Aunque inicialmente Ligurio tome las riendas de la situación, y esconda su propio plan a Callimaco[113], en tanto que el asesor no tiene otro interés que satisfacer las pretensiones de su señor, es capaz de aconsejar viendo la realidad desde fuera y tratando de mantenerse al margen de sentimientos que nublen su comprensión del asunto. En este sentido, Ligurio es el personaje menos implicado en el asunto, de tal modo que su perspectiva siempre parte de una separación emotiva que le permite no reflejar pasión alguna (Frosini, 2001: 51). Por tanto, el modo

[113] "…per ora non occorre che io te lo dica, perché el tempo ci mancherà a fare, nonché dire" (Machiavelli, 2018: 2231, *Mandragola* I 3).

en que en la comedia el conocimiento no constituye poder, separando especialmente el saber humanista de la gestión del ámbito público, permite la escenificación del desprecio de Ligurio por Nicia, cuya permanente compañía de los libros no le ha ayudado a conocer la practicidad del gobierno, ni le ha dotado de capacidad para razonar las cosas del mundo: "perché un vostro pari, che sta tuttodì nello studio, s'intende di que' libri, e delle cose del mondo non sa ragionare" (Machiavelli, 2018: 2243, *Mandragola* III 2).

El error, las intenciones y los resultados.

El pensamiento de Maquiavelo se caracteriza por su capacidad de comprender las dinámicas que afectan a los resultados políticos, de tal modo que, en relación con el consejero, por experiencia propia, es consciente de la dificultad que la tarea acarrea y la facilidad con que se puede errar en un juicio. En gran medida, la carrera política del autor resultó fracasada, algo que no podía reconocer explícitamente puesto que sus escritos eran un instrumento para tratar de postularse como digno conocedor de los mecanismos políticos. Sin embargo, existe un fragmento en el que el autor achaca a su vejez la imposibilidad de retomar su labor pública, a la vez que responsabiliza a la Fortuna el no haberse encontrado en un contexto en el que pudiera haber demostrado su valía como asesor. De lo contrario, "in brevissimo tempo, avere dimostro al mondo quanto gli antichi ordini vagliono; e sanza dubbio o io l'arei accresciuto con gloria o perduto sanza vergogna" (Machiavelli, 2018: 1118-1119, *Guerra* VII). De forma similar, podemos encontrar testimonios que señalan su incapacidad en lo que a dotes de mando militar se refiere, conforme a un testimonio de Bandello en el que se recoge cómo Maquiavelo no pudo ordenar a tres mil infantes. No obstante, en tanto que no cabe comprobar la veracidad del testimonio, más allá de que ambos habrían coincidido en Florencia entre el 12 y el 18 de septiembre de 1526, se podría tratar de un intento de desacreditar al autor como erudito incapaz de implementar sus propias elucubraciones (Forte, 2022: 244).

Se tratara o no de un reflejo de su biografía, la idea del error del consejero está presente en su obra en diversas ocasiones, conectada con la cuestión de las innovaciones y cómo introducirlas puede ser motivo de peligro para quien lo propone: "Perché, giudicando gli uomini le cose dal fine, tutto il male che ne risulta s'imputa allo autore del consiglio; e, se ne risulta bene, ne è commendato: ma di lunge il premio non

contrappesa a il danno" (Machiavelli, 2018: 672, *Discorsi* III 35). Este riesgo es una de las razones por las que el autor considera que los consejeros no deben ser juzgados por sus resultados, algo que el autor recriminó a sus conciudadanos señalando que juzgaban por los logros y no en función del buen juicio de los consejos, lo que hacía de Florencia una "città di parlare avida e che le cose dai successi e non dai consigli giudica" (Machiavelli, 2018: 2120, *Istorie* VIII 22). Para el secretario, el éxito o fracaso de un sistema político no era lo único a través de lo que se podía juzgar, puesto que era fundamental tener en cuenta las circunstancias en que se había producido. Muestra de ello es su análisis de Lucca, en el que el "efecto" es considerado bueno, aunque conviva con otros elementos negativos que convenía tener en cuenta, de tal modo que "Né si può dall'effetto se non generalmente lodarli; pure io voglio che noi consideriamo quello che in questo governo è di buono o di tristo" (Machiavelli, 2018: 144, *Lucca*). Así, aunque en su obra se tienda a pensar en términos de fines, Maquiavelo subraya cómo juzgar en función únicamente de los logros puede llegar a ser perjudicial, ya que puede suponer un freno, especialmente cuando el fallo acarrea un castigo, para la participación de quienes están en posición de pensar la política:

> Donde che messer Rinaldo degli Albizzi, […] parlò lungamente, mostrando che non era prudenza giudicare le cose dagli effetti, perché molte volte le cose bene consigliate hanno non buono fine e le male consigliate l'hanno buono: […] così medesimamente si errava a biasimare uno savio partito che abbia fine non lieto, perché si toglieva animo ai cittadini a consigliare la città e a dire quello che gli intendono (Machiavelli, 2018: 1868, *Istorie* IV, 7).

Este modo de razonar respecto de la precaria posición de los consejeros en relación con el poder no resulta totalmente novedoso. A falta de llevar a cabo un estudio exhaustivo del asunto, ya en la obra de Tucídides hace aparición[114]. Maquiavelo conocía el relato de la Guerra del Peloponeso por parte de Tucídides, posiblemente a través de alguna edición traducida al latín, algo que queda patente a través de su relato de un episodio de la guerra en el que la cuestión del consejero resulta central. En este último el autor muestra como Alcibíades aconsejaba llevar a cabo la invasión de Sicilia mientras que "Nicia, che era il primo intra i reputati di Atene, la dissuadeva"

[114] "El buen ciudadano debe parecer mejor orador no por hablar atemorizado a los demás sino por hacerlo en las mismas condiciones, y la ciudad sensata no debe conceder honores al que da muchos consejos buenos, pero tampoco disminuir los que tiene; y al que no sea afortunado con sus propuestas de ningún modo castigarlo, sino que ni siquiera quitarle su estimación. De esa manera, el afortunado en absoluto haría sus propuestas en contra de su propio sentir y por agradar a fin de merecer honores aún mayores, y de la misma manera el desafortunado tampoco tendería a atraerse también el pueblo con sus favores" (Tucídides, 2016: 263-264; III 42).

(Machiavelli, 2018: 626, *Discorsi* III 16). Este pasaje, correspondiente con el libro IV de la historia de Tucídides[115], es previamente referenciado en *Discorsi* I 53, en ese primer caso para señalar que Atenas se vio avocada a la ruina por no aceptar el consejo de los más sabios de la ciudad (Machiavelli, 2018: 437; *Discorsi* I 53). En esta segunda ocasión, el episodio se retoma para centrar la atención en la figura de Alcibíades, ciudadano ávido de prestigio personal, quien se embarca en un proyecto cuyo fracaso le reportaría infamia y no reputación. No obstante, el autor no censura a Alcibíades por el resultado de la invasión de Sicilia, sino por el modo en que la ambición ciega nublaba su juicio.

Independientemente de que Alcibíades sea criticado por el autor, su concepción del asesoramiento militar le lleva a sostener que no es la victoria lo que prueba el buen consejo, dado que se debe conocer verdaderamente cual es la causa del triunfo o la derrota. Este argumento, en cierta medida, sirve como modo de salvar a su milicia de la vergüenza de haber sido totalmente sobrepasada por las tropas de la Liga Santa en agosto de 1512, pero tiene la profundidad teórica suficiente como para alertar de las falsas victorias que otorgan los mercenarios[116]. El pensamiento militar no debe juzgarse únicamente por los resultados inmediatos obtenidos, porque, de hacerlo, se estaría censurando a aquellos ejércitos romanos que tantas veces fueron derrotados, al igual que sucedió con un capitán del renombre de Aníbal. Es por esto por lo que "vostri uomini savi non deono misurare questa inutilità dallo avere perduto una volta, ma credere che, così come e' si perde, e' si possa vincere e rimediare alla cagione della perdita" (Machiavelli, 2018: 946, *Guerra* I). En el intento de remediar estos errores, Maquiavelo acusa a los escritores de no estar particularmente versados en el arte de la guerra, por lo que, no comprendiendo el motivo de la victoria, permanecen fieles al vencedor y recurren meramente a loar sus iniciativas (Machiavelli, 2018: 457, *Discorsi* II proemio).

Aunque Maquiavelo no tuviera interés en marcar sus errores como analista o consejero, en su obra el error de quien asesora se refleja en varias ocasiones debido a que la política no permite juicios de validez absoluta ni aciertos permanentes. Aunque el consejo político resulte imprescindible, en muchos casos no es capaz de obtener el

[115] "Nicias, quien había sido elegido jefe contra su voluntad y además opinaba que la ciudad no había decidido con acierto, sino que con un motivo nimio y especioso ambicionaba la totalidad de Sicilia, lo que resultaba una magna empresa, tomando la palabra intentó disuadirles haciéndoles las siguientes recomendaciones" (Tucídides, 2016: 497, VI 8).

[116] "Uno principe pertanto savio sempre ha fuggito queste arme e voltosi alle proprie, e ha volsuto più tosto perdere con li sua che vincere con li altri, iudicando non *vera vittoria* quella che con le arme aliene si acquistassi" (Machiavelli, 2018: 853, *Principe* XIII).

resultado previsto, de tal modo que no merece ser castigado en su intento de actuar conforme a realidad de las cosas. Esto aumenta en el caso de la guerra, de tal modo que conviene tomar el ejemplo de aquellos que, como los romanos, no castigaban a sus generales cuando se equivocaban. Si el error era cometido "per malizia, e' lo gastigavano umanamente", y si, en cambio, se producía "per ignoranza, non che lo punissono, e' lo premiavano ed onoravano", algo que llevaban a cabo para asegurarse de que quien guiaba la guerra lo hacía con "l'animo libero ed espedito, e sanza altri estrinseci rispetti nel pigliare i partiti, che non volevono aggiugnere, a una cosa per se stessa difficile e pericolosa, nuove difficultà e pericoli" (Machiavelli, 2018: 389, *Discorsi* I 31).

Por tanto, en base a los tres tipos de inteligencias, dentro de las cuáles son útiles la que permite entender por sí misma y la que lo consigue a través de los consejos de otros (Machiavelli, 2018: 891, *Principe* XXII), la posibilidad de hacer uso de consejeros que hagan comprender la naturaleza de las cosas favorece el mantenimiento de un orden político. No castigar su error, aunque pueda ser leído en términos de un Maquiavelo partícipe de un sentimiento gremial (Saralegui, 2011: 384), parece tratar de asegurar, en cambio, que aquellos que toman decisiones lo hacen en un contexto de libertad de pensamiento y acción, y no de sujeción de sus actos a consideraciones ajenas a su control, tal y como el autor interpreta la dirección de los capitanes romanos.

4. La virtud del príncipe. La prudencia frente a la verdad.

Principe nuovo, principe prudente, principe savio.

Llevar a cabo un análisis terminológico de "principe" supone abordar uno de sus términos más utilizados, no solo en la obra homónima, sino también en el resto de su producción[117]. Además, se trata de posiblemente del concepto que más atención ha generado. Por ello, nos limitaremos a comprender la cuestión desde la figura concreta del príncipe nuevo, verdadero interés del autor.

La idea de príncipe nuevo aparece ya en los *Discorsi* (Machiavelli, 2018: 379, *Discorsi* I, 26), circunstancialmente en las cartas (Machiavelli, 2018: 2876, *Lettere* 216; 2946, *Lettere* 239) y en la obra dedicada a Castruccio (Machiavelli, 2018: 1658, *Castruccio*). No obstante, la mayoría de las menciones de los términos "principe nuovo"

[117] En la edición de los *Discorsi* utilizada el término "principe" aparece en un total de 252 veces (Machiavelli, 2018: 305-696).

o “nuovo príncipe” aparecen en la más famosa obra del secretario, en la que se perfila un tipo de líder que aparece a imagen de Borgia (Machiavelli, 2018: 825, *Principe* VII) como alguien, por tanto, que no puede salvarse de ser considerado cruel[118]. En sus propias palabras, “uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li òmini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, con tro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione” (Machiavelli, 2018: 869-870, *Principe* XVIII). El príncipe nuevo debe servirse de los métodos de la zorra y el león (Machiavelli, 2018: 877, *Principe* XIX) si quiere ser capaz de mantener su posición, la cual permanece inestable a consecuencia de su enfrentamiento con aquellos que se veían favorecidos por el orden anterior (Machiavelli, 2018: 807, *Principe* III). Por ello, será su virtud de lo que dependa su capacidad de mantenerse en el puesto, ya que un “nuovo principe, si truova a mantenergli più o meno difficultà secondo che più o meno è virtuoso colui che li acquista” (Machiavelli, 2018: 820, *Principe* VI). Los príncipes nuevos no deben desarmar a su pueblo (Machiavelli, 2018: 883, *Principe* XX), y son encumbrados cuando son capaces de salvar los obstáculos que la Fortuna les pone en el camino[119], al igual que deben ser conscientes de que encontraran “più fede e più utilità in quelli òmini che nel principio del loro stato sono suti tenuti sospetti, che in quelli che nel principio erano confidenti” (Machiavelli, 2018: 884, *Principe* XX). Así pues, un príncipe nuevo, siguiendo las pautas de Maquiavelo, será capaz de asentar su principado como si de un “principe naturale”, “principe antiquo” o “principe vecchio” (Machiavelli, 2018: 806, 808, 819, *Principe* II, III, V) se tratase:

> Le cose soprascritte, osservate prudentemente, fanno parere uno *principe nuovo antico* e lo rendono subito più sicuro e più fermo nello stato, che se vi fussi antiquato dentro, perché uno principe nuovo è molto più osservato nelle sue azioni che uno ereditario, e quando le sono conosciute virtuose, pigliono molto più li òmini e molto più li obligano che il sangue antico… (Machiavelli, 2018: 895, *Principe* XXIV).

Maquiavelo utiliza dos términos fundamentales para hablar de las cualidades del príncipe: la prudencia (“principe prudente”) y la sabiduría (“principe savio”). La prudencia es uno de los términos que más claramente se definen en su obra, entendida

[118] “E infra tutti e’ principi, al principe nuovo è impossibile fuggire el nome di crudele per essere li stati nuovi pieni di pericoli” (Machiavelli, 2018: 864, *Principe* XVII).

[119] “Sanza dubio, e’ principi diventano grandi, quando superano le difficultà e le opposizioni che sono fatte loro; e però la fortuna, massime quando vuol fare grande uno principe nuovo, il quale ha maggiore necessità di acquistare reputazione che uno ereditario, gli fa nascere de’ nimici e gli fa fare delle imprese contro, acciò che quello abbi cagione di superarle, e su per quella scala, che li hanno pórta e’ nimici sua, salire più alto” (Machiavelli, 2018: 884, *Principe* XX).

como “sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el men tristo per buono” (Machiavelli, 2018: 890, *Principe* XXI). A partir de esta, Maquiavelo se refiere al príncipe prudente como aquel que es capaz de solventar adecuadamente un problema, dado que un “principe prudente e animoso supererà sempre tutte quelle dificultà, dando ora a’ sudditi speranza che el male non fia lungo” (Machiavelli, 2018: 842, *Principe* X). La prudencia le permitirá además elegir a “òmini savi” a quienes permitirles “parlarli la verità” (Machiavelli, 2018: 893, *Principe* XXIII), puesto que nada demuestra más esta capacidad que rodearse de buenos consejeros (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII). A pesar de esto, los buenos consejos no permiten el aumento de la prudencia del príncipe, por lo que la relación debe ser inversa: los buenos consejos, independientemente de su proveniencia, “conviene naschino dalla prudenzia del principe, e non la prudenzia del principe da’ buoni consigli” (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII). Un príncipe prudente será igualmente capaz de imitar a “òmini grandi” (Machiavelli, 2018: 820, *Principe* VI), actuando conforme a las virtudes necesarias para el gobierno, a la vez que aparenta respetar la moral convencional. Con el tiempo sabrá ser considerado como liberal (Machiavelli, 2018: 861, *Principe* XVI), consiguiendo de igual modo enmascarar la inobservancia de los pactos (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII).

El término prudencia tiene una larga historio conceptual, de tal modo que nos podemos remontar a su uso en Aristóteles o Cicerón, para quienes se trata de un tipo de razonamiento aplicable a ámbitos del saber en los que, como en el caso de la política, no cabe establecer afirmaciones absolutas e incuestionables. Tomás de Aquino retoma la prudencia aristotélica y con ella la posibilidad de aconsejar, juzgar eventos y ejecutar aquello que ha sido planeado, algo que, según Gilbert, Maquiavelo recogería (Gilbert, 1938: 196). Sin embargo, los clásicos entendieron que la prudencia, como estrategia intelectual, debía ser acompañada por la moral como “arte de vivir”, de modo que se diferenciara claramente de otras estrategias como la astucia, marcada por una connotación moral negativa, algo que se vería modificado por la obra de Maquiavelo. A partir de esta, autores posteriores como Justus Lipsius (1547-1606) tuvieron que precisar su propia diferenciación entre prudencia y astucia[120].

[120] “Junto a la prudencia está, por tanto, la virtud como la otra guía de la vida humana. Pero al precisar la relación entre ambas, Lipsio establece entre ellas una íntima relación de interdependencia. Por un lado, considera que la virtud misma no puede ser nada sin la prudencia, convirtiéndose de esta manera la prudencia en guía de la propia virtud, pues si la virtud consiste en elegir bien la acción a realizar, esta elección no puede llevarse a cabo sin el conocimiento. Pero, por el otro lado, si el conocimiento no fuera

Para Maquiavelo, la prudencia no se enfrentaba a la astucia, de modo que esta última aparecía en varias ocasiones como un elemento irrenunciable de la estrategia política de los príncipes, puesto que, aunque sería laudable una actuación al margen de esta, la experiencia mostraba cómo los príncipes que hicieron grandes cosas "hanno saputo con la astuzia aggirare e' cervelli delli òmini" (Machiavelli, 2018: 868, *Principe* XVIII). La astucia permitiría nutrirse de una débil enemistad que, una vez vencida, aumentase su grandeza (Machiavelli, 2018: 884, *Principe* XX), al igual que podía ser utilizada en la guerra como modo de reconocer la estrategia del enemigo (Machiavelli, 2018: 1103, *Guerra* VII). A pesar de esto, referida a los pueblos, la astucia debía ser considerada como un elemento negativo, en tanto que dificultaba la tarea de gobierno o la disciplina en el ejército (Machiavelli, 2018: 944, *Guerra* I), por lo que la vinculaba a la "malignità umana" (Machiavelli, 2018: 480, *Discorsi* II 5). En cuanto a los grandes, estos solían comportarse de forma más astuta que el pueblo, razón por la que el príncipe debía controlarlos en mayor medida que al universal (Machiavelli, 2018: 838, *Principe* IX). Ejemplo de ello lo encontramos en la figura de Francesco Valori, quien, mientras gobernaba la ciudad, pretendió servirse de "la sua audacia e animosità" para "transcendere il vivere civile" (Machiavelli, 2018: 333, *Discorsi* I 7), algo que en el ámbito de la guerra podían pretender igualmente los capitanes (Machiavelli, 2018: 1811, *Istorie* III 3). Por tanto, la astucia debía permanecer como un instrumento del príncipe, ya que solo de ese modo sería capaz de afrontar la *Fortuna*, la cual no era capaz de controlar el sino de aquellos "più feroci e con più audacia li comandano" (Machiavelli, 2018: 900, *Principe* XXV).

Las antítesis de la prudencia y la astucia son la ingenuidad y la bondad, tal y como ejemplifica el caso del Emperador, quien por "sua facile e buona natura fa che ciascuno che egli ha d'intorno lo inganna" (Machiavelli, 2018: 254, *Rapporto*). En cambio, es precisamente la prudencia la que opera como el nexo entre la *verità effettuale* y el príncipe, puesto que solo conviene decir "il vero" ante los "uomini prudenti" (Machiavelli, 2018: 535, *Discorsi* II 23). De tal modo, solo a través de la prudencia se podría "tradurre" la apariencia religiosa en un articulado político (Frosini, 2019: 119), siendo capaz de congeniar las exigencias del pueblo con la naturaleza de la situación política concreta.

---

virtuoso podría convertirse en cualquier otra cosa, *en astucia*, por ejemplo. Prudencia y virtud, por tanto, se requieren mutuamente" (Abellán, 2013: 200).

El segundo término que Maquiavelo utiliza para referirse a la inteligencia del príncipe es "savio", de tal modo que la ausencia de tal sabiduría era la razón del declive de Italia, en tanto que la península había sufrido "non avere avuti i principi savi" (Machiavelli, 2018: 1116, *Guerra* VII). Por otro lado, "un principe savio e buono, per mantenersi buono" y no dar razones a sus hijos de actuar de otra manera, debía negarse a construir fortalezas que invitaran a descuidar su trato hacia el pueblo (Machiavelli, 2018: 539, *Discorsi* II 24). El resto de menciones referidas a los príncipes sabios se encuentran en *Il principe*, y dan cuenta del saber de los príncipes en relación con varios asuntos, como es la previsión de los posibles problemas futuros (Machiavelli, 2018: 803, *Principe* III) o el modo en que el titular del poder debe convertir a los súbditos en dependientes de su figura (Machiavelli, 2018: 840, *Principe* IX). La sabiduría en un príncipe se demuestra cuando "mai ne' tempi pacifici stare ocioso" (Machiavelli, 2018: 858, *Principe* XIV), puesto que "debbe uno principe savio fondarsi in su quello che è suo, non in su quello che è d'altri" (Machiavelli, 2018: 867, *Principe* XVII). Por medio del ejercicio del gobierno, garantizará la felicidad del pueblo y evitará oprimir o desesperar a los nobles (Machiavelli, 2018: 873, *Principe* XIX). Por último, un príncipe sabio es aquel que puede ingeniárselas de tal modo que utilice una enemistad para, en determinada ocasión, demostrar su grandeza contra el enemigo. Por tanto, la "sapienza" no debía mostrarse a través de una sensibilidad filosófica, sino de un reflexionar particularmente práctico, aquel que permitía encontrar la opción menos perjudicial (Machiavelli, 2018: 863, *Principe* XVI), de tal modo que parecía asemejarse en mayor medida al instinto que a la sabiduría.

Modelos para un príncipe.

Anteriormente señalábamos la importancia de la *Mandragola* para comprender el modo en que Maquiavelo entiende el rol del consejero. La figura del príncipe es igualmente abordada en la comedia, así como en *La Vita di Castruccio Castracani da Lucca.*

Una de las formas de entender a Callimaco como el príncipe nuevo es abordar su relación con los consejeros, la cual mantiene la lógica del príncipe que consulta según su criterio. Callimaco comunica sus intenciones debido a que considera que tiene necesidad de la ayuda de Siro, quien, consciente de su condición, sostiene que "non debbono mai domandare el padrone d'alcuna cosa, né cercare alcuno loro fatto, ma quando per loro medesimi le dicano, debbono servirgli con fede" (Machiavelli, 2018:

2223, *Mandragola* I 1). El protagonista se sirve de los consejos, pero puesto que no son suficientes sin una figura principesca capaz de llevarlos a buen término, Callimaco encarna el prestigio social, el ánimo y el buen propósito que permite conseguir el éxito de lo planeado (Frosini, 2001: 26). El príncipe de la comedia hace gala de su capacidad de juzgar las cosas por sí mismo, así como de su astucia, tal y como reconoce Lucrezia al señalar "l'*astuzia* tua" (Machiavelli, 2018: 2272, *Mandragola* V 4). Si el protagonista es capaz de servirse de la astucia como modo de sustituir al viejo marido, consiguiendo que el objetivo de la trama urdida fuera aceptado por Lucrezia, ella es quien ejerce la prudencia, tal y como reconocen en sendas ocasiones Ligurio[121] y Callimaco[122].

En *La Vita di Castruccio Castracani* Maquiavelo moldea la biografía de un personaje como forma de caracterizar su propio modelo ideal de príncipe. La obra presenta un Castruccio como encarnación de la facilidad para el trato, de modo que nunca se le veía "fare atto o sentivasegli dire parola che dispiacesse" (Machiavelli, 2018: 1648, *Castruccio*). El príncipe observaba todo procedimiento para obtener nuevos amigos o partidarios (Machiavelli, 2018: 1649, *Castruccio*), y su ingenio le permitía ganarse el favor del pueblo, con cuyo apoyo fue elegido por deliberación como príncipe de Lucca (Machiavelli, 2018: 1653-1654, *Castruccio*). Fue capaz de granjearse este apoyo favoreciendo el aumento de su grandeza, sirviéndose de todos los medios posibles, aumentándola en ocasiones sin hacer uso de la guerra (Machiavelli, 2018: 1657, *Castruccio*). Comprendía la responsabilidad asociada a su cargo, especialmente en lo relativo a la guerra[123], y calculaba correctamente las fuerzas de las que disponía, comprendiendo la "importanza assai cognoscere se stesso, e sapere misurare le forze dello animo e dello stato suo" (Machiavelli, 2018: 1669, *Castruccio*). La audacia destacaba en su forma de comprender el mundo porque creía que Dios "è amatore degli uomini forti, perché si vede che sempre gastiga gli impotenti con i potenti" (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*).

Castruccio asume el rol del consejero, en tanto que, a pesar de sus numerosas virtudes, comprende la necesidad de escuchar, de tal modo que, en paralelo a lo aconsejado en el capítulo XXIII, aparece como un escuchante paciente: "Donde si

[121] "E parmi che rare volte si verifichi quel proverbio ne' matrimoni, che dice: «Dio fa gli uomini, e' s'appaiono»; perché spesso si vede uno uomo ben qualificato sortire una bestia, e, per avverso, una *prudente donna* avere un pazzo" (Machiavelli, 2018: 2228, *Mandragola* I, 3).
[122] "La semplicità di messer Nicia mi fa sperare, la *prudenzia* e durezza di *Lucrezia* mi fa temere" (Machiavelli, 2018: 2255, *Mandragola* IV, 1).
[123] "...giudicando lo officio d'uno buono capitano essere montare il primo a cavallo e l'ultimo scenderne" (Machiavelli, 2018: 1667, *Castruccio*).

truovono di molte cose dette da lui acutamente, e molte udite pazientemente" (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*). Así mismo, la ironía maquiaveliana marca el modo en que Castruccio aparentaba recompensar al adulador[124], al que en realidad le recomendaba enviar a otro que hablara en su nombre, de tal modo que "Quando tu vuoi più cosa alcuna da me, manda uno altro" (Machiavelli, 2018: 1672, *Castruccio*). De ese modo marcaba la irrelevancia de lo dicho por los faltos de juicio, de tal modo que, aunque uno de estos interviniese largamente, él no escuchaba nada "che tu abbia detto" (Machiavelli, 2018: 1672, *Castruccio*)

Así, si Castruccio fuera considerado *savio* por el día, no podía ser considerado *pazzo* en la noche (Machiavelli, 2018: 1672, *Castruccio*), y sus dotes no correspondían con los del filósofo, literato o científico, sino los de alguien que desde su infancia sintió poco interés por las letras. Se sirvió de ellas como modo de reflexionar sobre la guerra o las grandes figuras históricas, atraído por las lecciones referidas a la "guerre o di cose fatte da grandissimi uomini" (Machiavelli, 2018: 1647, *Castruccio*). En cambio, mostraba facilidad para las cosas prácticas, como cabalgar a caballo u otras habilidades propias del combate (Machiavelli, 2018: 1648, *Castruccio*), entre las que se encontraba el fraude. Prefería vencer por medio de este último a tratar de buscar la superioridad únicamente por la fuerza, ya que "diceva che la vittoria, non el modo della vittoria, ti arrecava gloria" (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*). Es por ello por lo que no sentía respeto alguno por la figura del filósofo, alguien que parecía dedicarse a utilizar su conocimiento para justificar las pretensiones o proyectos del mejor postor, según la metáfora por medio de la cual les convierte en "perros" que van en busca de quien mejor les puede dar de comer[125]. Esto último va en consonancia con la opinión de que el continuo estudio de la palabra escrita no garantiza un mejor juicio: "Gloriandosi uno di avere letto molte cose, disse Castruccio: – E' sarebbe meglio gloriarsi di averne tenute a mente assai" (Machiavelli, 2018: 1671, *Castruccio*).

[124] "Avendo intorno uno adulatore, e per dispregio avendogli sputato addosso, disse lo adulatore: – I pescatori, per prendere un piccolo pesce, si lasciono tutti bagnare dal mare; io mi lascerò bene bagnare da uno sputo per pigliare una balena. – Il che Castruccio non solo udì pazientemente, ma lo premiò" (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*).

[125] "Dicendo Castruccio a uno el quale faceva professione di filosofo: – Voi siete fatti come i cani, che vanno sempre dattorno a chi può meglio dare loro mangiare; – gli rispose quello: – Anzi, siamo come e' medici, che andiamo a casa coloro che di noi hanno maggiore bisogno" (Machiavelli, 2018: 1671, *Castruccio*).

La caracterización de Castruccio nos presenta un líder que destaca por sus capacidades físicas, su belleza[126], e incluso por sus habilidades de seducción, "avendo prima tolti i mariti alle mogli e ora togliendo le moglie a' mariti" (Machiavelli, 2018: 1672, *Castruccio*). Esto último, que podría ser considerado como un paralelismo con el capítulo XXV, está íntimamente relacionado con unas habilidades y unas virtudes que se plasmaban de forma práctica, por lo cual, en algunos casos, su comportamiento no se ajustaba a las pautas de la moral convencional. Por ello, ponía en cuestión que un fraile mereciera más la salvación que un condotiero, de tal modo que resultaba extraño que "fra' Lazzero ne avessi a ire in paradiso e Uguccione della Faggiuola nello inferno" (Machiavelli, 2018: 1673, *Castruccio*). Esta idea le permitía igualmente ironizar sobre la bondad del rey enemigo, la cual justificaba la ausencia de temor ante él: "Perché vuoi tu adunque che io abbi paura degli uomini buoni?" (Machiavelli, 2018: 1674, *Castruccio*).

De la autonomía a la locura.

La consecución de la autonomía es el primero de los objetivos del príncipe, amenazada entre otras cosas por aquellos consejeros que priorizan su ascenso dentro de la corte con respecto al bien del principado (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII), para lo que utilizan como medio la adulación, enturbiando la comprensión del príncipe. Frente a la posibilidad apuntada por Castiglione de obviar "la verdad si pareciere mentira" (Castiglione, 2008: 219), conforme a su "lingua della dissimulazione" (Ossola, 1987: 48), para Maquiavelo la simulación debe ser patrimonio exclusivo del príncipe. Transmitiendo que la verdad no le ofende, a la vez que establece a su discreción la posibilidad de escuchar, de modo que la palabra de los consejeros es autorizada por él cuando más convenga, debe posteriormente deliberar en soledad:

> …non ci è altro modo a guardarsi dalle adulazioni, se non che li òmini intendino che non ti offendano a dirti el vero; ma quando ciascuno può dirti el vero, ti manca la reverenzia. Pertanto uno principe prudente debbe tenere uno terzo modo, eleggendo nel suo stato òmini savi e solo a quelli debbe dare libero adito a parlarli la *verità*, e di quelle cose sole che lui domanda, e non d'altro (Machiavelli, 2018: 893, *Principe* XXIII).

Dentro de la Corte no podía haber espacio para el engaño, de tal modo que parte de la prudencia del príncipe debía estar dedicada a la buena elección de ministros y

[126] "Fu della persona più che l'ordinario di altezza, e ogni membro era all'altro rispondente; ed era di tanta grazia nello aspetto e con tanta umanità raccoglieva gli uomini, che non mai gli parlò alcuno che si partisse da quello mal contento" (Machiavelli, 2018: 1669, *Castruccio*).

colaboradores. A este respecto, aunque Erasmo advertía frente a los aduladores (Erasmo, 2012: 88-91), no concebía la cuestión en términos de autonomía del príncipe frente al consejero, sino a través de la comprensión cristiana que exigía el cumplimiento de la prohibición del engaño. En cambio, para Maquiavelo la relación de confianza entre príncipe y consejero estaba marcada por una necesaria jerarquía entre ambos, de tal modo que el consejero debía asumir las condiciones establecidas según el criterio del príncipe en su trato con él, elaboradas como garantía del buen trasvase del saber entre el uno y el otro. En la medida en que la lealtad del consejero no podía garantizarse a priori, podría tratarse del mejor colaborador, pero también del catalizador de la conjura, en tanto que esta raramente era encabezada por personas ajenas, y solía movilizar a aquellos que son "familiarissimi del principe" (Machiavelli, 2001: 556, *Discorsi* III 6.36). Así, solo el mantenimiento de la jerarquía y de la dependencia del consejero respecto del príncipe mantendría la necesidad que fuerza a este primero a comportarse adecuadamente, ya que de lo contrario podría resultar una amenaza, puesto que es la *necessità* lo que haría buenos a los hombres (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII).

La necesidad del mantenimiento de la autonomía hace que el secreto caracterice al príncipe hábil, de tal modo que además de ser "paziente uditore del vero" debía tener la capacidad de juzgar las cosas por sí mismo, de tal modo que nadie le arrebatara su puesto (Machiavelli, 2018: 894, *Principe* XXIII). Esta importancia del uso del secreto se ejemplifica en la figura de César Borgia, "grandissimo simulatore" (Machiavelli, 2018: 120, *Duca*) y personificación de las "astutie et sagacità" (Machiavelli, 2018: 121, *Duca*), todo ello en favor del total secretismo digno de admiración para el secretario (Llorca Morell, 2014: 227). Por tanto, el conocimiento, encarnado en la figura del asesor, se volvía un instrumento de la espada, un medio de gobierno y no un fin en sí mismo, por lo que, como se señalaba en relación con la *Mandragola*, debido a que el poder se apropia del saber y no le rinde cuentas, se rompe de nuevo con la identificación entre conocimiento y poder en los términos presentados por Platón, o, incluso, en el modo en que lo concebiría posteriormente Francis Bacon (1561-1626). Ciertamente, no se trata de negar que existen conocimientos que ayuden al mantenimiento del poder, sino de señalar que mientras el poder se mantenga como entidad autónoma, dependiente de una serie de prácticas instituciones concretas, el conocimiento no representa un medio de obtención de poder político, ni una amenaza a su propia estabilidad, salvo que se sirva de la fuerza de una unidad política más potente. Este modo de comprender la cuestión requiere de una matización en lo referente a cómo el autor sostiene que en el

caso del príncipe que se deje aconsejar solo por un sujeto corre el riesgo de que este último acabe conociendo lo suficientemente bien los mecanismos del poder como para arrebatárselo. Teniendo en cuenta que el autor no concreta el modo en que esto se podría producir, y asumiendo que arrebatar el mando requería de una conjura, de lo que se desprendían infinitud de dificultades, resulta complicado imaginar un escenario en el que el consejero fuera capaz de acaparar los medios que conceden su autonomía al príncipe[127], comenzando por las armas y el liderazgo religioso.

La autonomía principesca encuentra su antítesis en los numerables ejemplos históricos en los que se muestra como los príncipes yerran en sus cálculos y optan por medidas que aceleran su ruina. Esta comprobación histórica demuestra que los príncipes fallan en la misma medida que los hombres comunes, por lo que carece de sentido culpar de ello a la naturaleza de la multitud "perché tutti equalmente errano, quando tutti sanza rispetto possono errare" (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58). Igualmente, el modo en que el autor concibe las limitadas posibilidades de la pedagogía aplicada a los príncipes hace aparecer la espada como único medio contra sus errores, ya que "a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare, né vi è altro rimedio che il ferro" (Machiavelli, 2018: 452, *Discorsi* I 58). Esto no implica un cuestionamiento global de la posibilidad de que el poder sea aconsejado, sino más bien la constatación de que un príncipe que no escucha, y que no se ve constreñido por una ley que guíe en parte su comportamiento, acaba enloqueciendo, o al menos comportándose de forma imprudente o insensata, ya que "un principe che può fare ciò ch'ei vuole, è pazzo" (Machiavelli, 2018: 452, *Discorsi* I 58).

5. Conclusiones.

Si algunos de los más reconocidos filósofos políticos de la historia han señalado que los pensadores no debían inmiscuirse directamente en el ejercicio del poder, Maquiavelo fue un paso más allá al considerar inadecuado introducir la filosofía como una herramienta al servicio de los consejeros, concibiendo otro tipo de cualidades propias

[127] Teniendo esto en cuenta, el príncipe solo teme que el consejero no le diga la verdad, puesto que es lo peor que se puede derivar de su colaboración, descartada su toma del poder. Es por esto por lo que Maquiavelo se afana en presentar las condiciones que permitan la confianza necesaria, un problema que fue detectado igualmente por Francesco Patrizi para quien el consejero podría alterar la información de la que dispone, debido a la presión que recibe la búsqueda de reputación. Además, incluso no habiendo una pretensión manifiesta de alteración, la transmisión de eventos en los que la información se pasa oralmente favorece esta posibilidad de substitución u omisión de la información (Dooley, 1999: 490).

del asesor político. Conforme a ello, el príncipe de Maquiavelo tampoco aspira a ser sabio desde el punto de vista del conocimiento teórico, apoyándose, en cambio, en la prudencia y la astucia, entendidas ambas como predisposición y habilidad para enjuiciar y calcular las posibilidades de acción propias. Son estas últimas el principal contenido de la virtud del liderazgo, de tal modo que todo el conocimiento político se pondrá en favor de conocer los mecanismos de fondo, rechazando la utilidad de imaginar modelos políticos alternativos incapaces de encontrar correspondencia con la realidad política directa. Siendo así, no resulta sorprendente que entre los elementos del conocimiento del consejero y su aplicación por parte del príncipe no haya espacio para la reflexión en torno a la justicia y su obtención por medio de la ley. El príncipe debe ser ponderado para no ejercer la injusticia ni dejarse llevar por miedos imaginarios, pero no requiere de una formación filosófica que le permita reflexionar en torno a la adecuación entre un tipo de ley y su comunidad. La justicia, en lo que respecta al príncipe, se mantiene a través de las armas, dentro y fuera del territorio, no por medio de la reflexión o elucubración[128].

Asumiendo este desinterés por la ley de los sabios, el príncipe requiere, en cambio, de la adopción de consejeros en tanto que no es capaz de abarcar por sí solo todo aquello que debe comprender para ejercer el buen gobierno. Como señala Najemy, para Maquiavelo gobernar supone conocer mejor que nadie cómo el mundo funciona realmente (Najemy, 1993: 209), lo cual implica entender verdaderamente los mecanismos políticos, algo que depende de adoptar el marco propio de la "verità effettuale". Por ello, comprendiendo la realidad, el príncipe es capaz de moldearla según sus preferencias, puesto que los príncipes exitosos no entienden la historia, sino que "they make history and give meaning to time by persuading others of the truth of their constructions" (Najemy, 1993: 209).

[128] Maquiavelo presenta el nacimiento de la justicia como algo que se produce como resultado de la propia experiencia de los hombres en su trato diario. Puesto que el ser humano es peligroso en tanto que capaz de herir o perjudicar a su semejante, solo una determinada toma de conciencia de la necesidad de un orden dio como resultado la comprensión de la justicia, es decir, el nacimiento de la ley humana. Mientras Polibio vería en este paso un proceso natural, Maquiavelo da una razón racional y psicológica del porqué inicialmente no son capaces de dotarse de un orden que evite la decadencia (Sasso, 1986: 13). Por tanto, la aparición de la justicia es el resultado de una búsqueda reflexiva por parte de toda la comunidad, de tal modo que el gobernante no cuenta con un papel preponderante a través de una comprensión filosófica del asunto: "Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree: perché, veggendo che se uno noceva al suo benificatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati ed onorando quelli che fussero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro; per fuggire simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della *giustizia*" (Machiavelli, 2018: 315, *Discorsi* I 2).

Por otro lado, tal y como sosteníamos en relación con Castruccio, el príncipe maquiaveliano no obedece sistemáticamente la moral convencional, de tal modo que su buen juicio y prudencia le permiten comprender las necesidades a las que se ve sometido en cada momento particular. Según la circunstancia, deberá reflexionar en torno a las posibilidades en los que puede *essere* bueno:

> A uno principe adunque non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere d'averle; anzi, ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile, come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso e essere, ma stare in modo edificato con l'animo che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII).

Dado que el príncipe será juzgado conforme a la moral común, conviene que la aparente en todo momento, algo que resultará más sencillo si es capaz de identificar aquellos contextos en los que no se requiere atentar contra ella (Fernández de la Peña, 2021: 92). Por tanto, es la prudencia del príncipe la que marca el camino de cuándo es necesaria la transgresión de la norma. Ignorar la pauta moral de forma continuada no ayudaría a la consecución de los objetivos políticos, puesto que implicaría un uso indiscriminado del crimen y dificultaría su ocultación. Quienes han actuado de ese modo han podido mantener su poder, pero no serán jamás celebrados, tal y como demuestra el caso de Agatocles de Siracusa y Oliverroto da Fermo (Machiavelli, 2018: 833, *Principe* VIII). Al contrario, pretender que la política pueda convivir armónicamente con las normas morales maniata al príncipe o al gobernante, y le hace caer en desgracia según el arbitrio de la contingencia, tal y como muestra el caso de Soderini y la inacción frente a los nobles que le convirtió en merecedor del purgatorio o limbo[129]. Ser capaz de comprender la necesidad de optar por el camino que permita la trasgresión moral en vistas de un bien común mayor, sin que ello se convierta en la norma, es parte del buen juicio de quien comanda. Es parte de su inteligencia práctica, algo que le permite interpretar tales actos inmorales como excusables, como sucede en el caso de Rómulo, quien es precisamente considerado como prudente y virtuoso, de modo que nadie sabio, en términos políticos, podrá acusarle (Machiavelli, 2018: 339, *Discorsi* I 9).

[129] "La notte che morì Pier Soderini, / l'anima andò de l'inferno a la bocca; / gridò Pluton: – Ch' inferno? anima sciocca, / va su nel limbo fra gli altri bambini" (Machiavelli, 2018: 2517, *Epigrammi*).

A modo de cierre, conviene enfatizar la limitada influencia del consejero sobre el príncipe. Como ya hemos señalado, en ocasiones el consejo es incapaz de imponer su dirección debido a diversas dificultades. Entre estas destaca la tendencia de los príncipes a actuar imprudentemente cuando no se ven sometidos a la sujeción de la ley, lo que demuestra que habitualmente el poder se muestra refractario respecto de quienes intentan marcarle una pauta. Así mismo, el príncipe puede juzgar erróneamente los consejos que recibe, conforme a su infundada opinión o a la tendencia de juzgar sobre la base de los resultados. Igualmente, el consejero no tiene capacidad por medio de su palabra de cambiar la naturaleza del príncipe, puesto que esta permanece inalterable[130], de tal modo que actuará más en medida de esta última y no del asesoramiento que recibe, y solo el buen acomodo de esta naturaleza con los tiempos permitirá su éxito. En cualquier caso, aunque el error no pueda ser ocultado frente a los consejeros, el príncipe puede garantizar la solidez de su mando proyectando la imagen adecuada. De ese modo, detrás de la imagen del príncipe será el pueblo quien dirija la comunidad según su voluntad (Martelli, 1959: 450). No obstante, la representación del propio príncipe, que garantiza así una dirección popular, requiere de múltiples estrategias, tal y como se abordará en el siguiente capítulo.

[130] "…ma se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere; né si truova omo sì prudente che si sappi accommodare a questo, sì perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina…" (Machiavelli, 2018: 899, *Principe* XXV).

VI. El poder debe representarse. El engaño, la reputación y la gloria.

1. Introducción.

Algunos intérpretes se han acercado a la cuestión de la representación en Maquiavelo desde su retrato de encuentros diplomáticos y otras escenas, una "teatralizzazione" que funcionaría como instrumento de conocimiento político y psicológico, al tiempo que daría cuenta de la capacidad narrativa del autor (Marchand, 2018: 196). Frente a esta, nuestra elaboración se referirá a otro tipo de representación, aquella que relaciona apariencias y realidades en el ámbito de la política.

Si en el anterior capítulo abordábamos el modo en que la comprensión de la verdad política afecta al ámbito del consejero y el príncipe, en el presente nos centraremos en comprender cómo la obra de Maquiavelo retrata una nueva relación entre el poder y el público sobre la base de la necesidad de que el primero transmita una determinada imagen como elemento básico para su propio mantenimiento. Nos referimos, por tanto, a la representación que de sí mismo lleva a cabo el líder, asumiendo que el autor rompe con la identidad entre el "ser" y el "parecer", algo que se configura como un resultado necesario de la distancia entre el poder y el pueblo. Por otro lado, la tendencia del público a juzgar al poder en función de su imagen se presentará como resultado de un contexto de corrosión de las formas de legitimación del poder político que habían estado disponibles hasta ese momento.

Abordar la cuestión implica marcar una distancia inicial entre la representación de la que da cuenta el autor y la representación política moderna[131], entendida esta última como la relación entre titular del poder y encargado de su ejecución. Inicialmente, nada parece relacionar a esta última con el modo en que las grandes figuras políticas, fundamentalmente príncipes, pero también Papas o jefes militares, creaban sobre sí

[131] Marcar esta diferencia pretende cuestionar el modo en que algunos intérpretes parecen haber percibido, en la plasticidad de la moral maquiaveliana, un rastro de responsabilidad política de quien encarna las acciones de un otro representado: "Machiavelli stressed this conclusion more vividly than any other writer ever has. He argued that it was irresponsible and morally wrong to apply to political action the moral standards that are appropriate to private life and to personal relations: standards of friendship and of justice. If one refused to be ruthless in pursuit of objectives in public policy, and refused to use deceit and guile as instruments of policy, one betrayed those who had put their trust in the man who represents them" (Hampshire, 1991: 49).

mismos una determinada imagen que, combinando realidad y engaño, fuera capaz de servir a los fines políticos propuestos.

Dado que la mera aclaración pudiera no ser suficiente, la obra de Hanna Fenichel Pitkin podría servir en nuestro acercamiento a la cuestión de la representación. Por un lado, la autora entiende como representación simbólica aquella en la que ciertos símbolos darían cuenta por su misma presencia de un otro ausente. De ese modo, debiera entenderse la representación ejercida por el rey en una monarquía constitucional, en un estado de cosas en el que "él representa al pueblo en tanto en cuanto el pueblo lo acepte o crea en él" (Pitkin, 1985: 111). A diferencia de esta, la representación descriptiva es aquella que se establece por medio de "una correspondencia o semejanza precisas con respecto de aquello que representa, mediante un reflejo no distorsionado" (Pitkin, 1985: 65), como aquella en la que se habría basado la posición de John Adams en tanto que el legislativo representativo debería ser un retrato exacto, del pueblo en toda su amplitud, pensando, sintiendo y actuando como este, de tal modo que los representantes sean capaces de reflejar los intereses de la sociedad. Representar, en este sentido, no implica "una rendición de cuentas, ni ninguna clase de actuación en absoluto", sino que depende únicamente de las características del representante o de lo que parece ser (Pitkin, 1985: 67). La representación descriptiva operaría como una mera aparición pública, de tal modo que implicaría "describir o retratar con palabras; declarar, exponer, manifestar a otra mente por medio del lenguaje" (Pitkin, 1985: 76), resultando poco asimilable a aquella según la cual se actúa por, o en nombre de otros. En cambio, se relaciona directamente con "ser típico o semejante"[132], algo para lo que no se requiere aprobación alguna por parte del representado. En estos términos, un príncipe maquiaveliano se representaría de forma descriptiva en tanto que encarnaría una imagen de, o similar a, un determinado modelo de buen gobernante, conforme a las características que demande su pueblo.

Para abordar este tipo de representación nos serviremos de algunos antecedentes históricos relevantes. A continuación, pasaremos a abordar sistemáticamente el modo en que Maquiavelo da cuenta de los diversos medios con que la realidad puede alterarse o presentarse en público, de tal modo que obedezca a los intereses de quien da cuenta de

[132] "…aquí, la representación significa como mucho ser típico o semejante. Si vamos a debatir sobre las obligaciones de un representante, o a distinguir entre la buena o la mala representación, la perspectiva descriptiva no es totalmente irrelevante, como lo son las perspectivas formalistas. Es irrelevante en la medida en que la representación no implica en absoluto la acción, sino tan sólo las características […] El representante no debe dar nuevas opiniones a sus electores, sino que va a reflejar aquéllas que ya tienen" (Pitkin, 1985: 100).

ella, entre las que presentaremos diversas técnicas o modos de referirse al engaño. Posteriormente, abordaremos la noción de reputación como esa primera representación de liderazgo, la cual puede trasmutar en gloria bajo unos supuestos. Todo ello nos permitirá comprender el tipo de representación política que diseña el autor, para, por último, señalar algunas de las limitaciones de este juego de apariencias y verdades.

2. Algunos antecedentes teóricos en la representación del poder.

Es posible que Maquiavelo no fuera el primer pensador político en plantear la necesidad de que el poder se representase como un medio de legitimarse. Sin embargo, parece tratarse del primero que aborda la necesidad de una estrategia consciente que haga desaparecer aquellos elementos que el público no está dispuesto a tolerar en quien encarna el poder. No es nuestra intención hacer un gran repaso por la historia de las ideas en la búsqueda de la relación entre apariencias y realidad en la representación del poder, sino dar algunas notas que nos pongan en la pista de referentes o ideas cercanas a la obra del secretario, de tal modo que podamos comprender la relevancia de su pensamiento en torno a este punto.

Para Pitkin, tanto los griegos como los romanos pudieron elegir "algunos servidores públicos y algunas veces enviaban embajadores, actividades de las que nosotros diríamos que implican una representación" (Pitkin, 1985: 2), a pesar de que, como decíamos, se trate de algo que no se corresponde con el concepto de representación, que se iniciaría con Hobbes (Pitkin, 1985: 4, 19). Sin embargo, la influencia del mundo griego en la concepción de Maquiavelo podría ser relevante en este punto, al menos en lo relativo al Libro V de la *Política* de Aristóteles (Vissing, 1986: 27) o a otras voces presentes en las fábulas recogidas por Esopo, en las que el engaño se constituye como un elemento central. Mayor distancia se establecería respecto del platonismo y su condena de las apariencias, aquellas que crean la "verdaderas mentiras", es decir, aquellas que son el resultado de un error de comprensión de la realidad, no un falseamiento deliberado[133]. Este último podía, en

[133] Para Platón, aquellos que han de dirigir la *pólis* ideal, los más nobles, sabios y libres, deben disponer del derecho de mentir si lo consideran necesario, recurso que estaría completamente prohibido para los gobernados, que, en cambio, deben obediencia a la razón de los gobernantes. La "mentira medicinal" de los gobernantes se enfrentaría a la falsedad subversiva y castigable de los gobernados (Zembaty, 1988: 535-536). Los mitos y las mentiras podían funcionar como instrumentos capaces de hacer mejores a los jóvenes, enseñándoles que los dioses son la causa de lo bueno (Mahon, 2019: 22). Entre unos guardianes y otros la mentira también tendría su lugar, de modo que los emisores de dichas mentiras serían los más

cambio, operar como fármaco aplicado por el gobernante (Forte, 2008: 172), en lo que constituiría una "mentira noble", capaz de crear los vínculos familiares de los que requería la comunidad, estableciendo una ficción de justicia cercana al ideal y persuadiendo a los guardianes y los propios filósofos de la necesidad de asistir y vigilar la ciudad (Peiró Muñoz, 2015: 41-42).

Por otro lado, puesto que la representación del poder no se refiere meramente al uso de las apariencias o el engaño, Maquiavelo podría estar recogiendo parcialmente algunos elementos que ya estaban presentes en el mundo romano como es la necesidad de establecer un aurea de majestad en torno al Estado que permitiera hacer frente a las amenazas que pudiera sufrir. La incidencia de la expresión "*reipublicae maiestas*" así lo podría atestiguar. Su origen se encuentra en la obra de *De dictis* (IX.2.3) de Valerio Máximo, y, en tiempos de Maquiavelo, fue usada como expresión jurídica usada por autores como Rodrigo Sánchez de Arévalo (Pedullà, 2022: 289). Por otro lado, tanto la República Romana como el Imperio pueden ser considerados ejemplos de la importancia de la representación del poder, tal y como en muchos casos el propio Maquiavelo recoge. Esta importancia de la escenificación resulta evidente atendiendo al modo en que en la Roma Imperial muchos de aquellos que sucedieron a Julio César fueron conscientes de la necesidad de desvincular su poder de los usos monárquicos, acercándose a la imagen de un senador *primus inter pares*. De este modo, representando su poder como una continuación del orden republicano, mantenían legitimada su posición, de tal modo que emperadores como Juliano el Apóstata escribieron textos en los que se exaltaba a los emperadores más vinculados al Senado como Nerva, o entendieron el rol de Augusto no como emperador, sino como legislador o administrador. En cambio, aquellos que gobernaron como reyes de una manera trasparente fueron descritos habitualmente como monstruos, como el caso de Calígula, Nerón, Domiciano o Cómodo demuestran (Hekster, 2019: 16). En este sentido, aunque el Senado contara con menor capacidad que en tiempos de la república, mantenía gran parte de su poder simbólico, de tal modo que los emperadores romanos continuaron gobernando en un mundo que permanecía dentro de la lógica senatorial, a menos simbólicamente (Hekster, 2019: 23). Por último, también dentro de las coordenadas de

ancianos entre ellos, tal y como se dispone en el Libro V (Díaz *et al*. 2004: 15), algo que se derivaría de la necesidad de la crianza selectiva. Los guardines de mayor sabiduría estarían utilizando trampas y engaños dentro del procedimiento de "lotería sexual" con el propósito de maximizar la crianza de los mejores de entre ellos, excluyendo de la clase de los guardianes, o incluso acabando con su vida, estableciendo la crianza selectiva y evitando la disensión dentro del grupo gobernante (Zembaty, 1988: 538).

la tradición romana, sería relevante poder investigar hasta qué punto comediógrafos como Terencio y Plauto marcan la comprensión maquiaveliana, a través de su difusión popular o los tópicos más comunes, en relación con la apariencia y su representación, partiendo de su forma de comprender la política a través de la metáfora del teatro[134].

El medievo estuvo marcado por una concepción de la apariencia particularmente limitada por la exigencia religiosa, lo que no acabó con toda noción de representación, tal y como demuestra la tesis de los dos cuerpos del Rey (Kantorowicz, 2012). Sin embargo, ni siquiera el regreso de los postulados de Aristóteles a partir del siglo XIII supuso el abandono de las concepciones cristianas tradicionales respecto de la imposibilidad de hacer uso de los instrumentos del engaño como un modo de generar una determinada imagen en el poder (Vissing, 1986: 27). Durante toda la Edad Media las ilusiones se consideraron como materia diabólica, una amenaza al equilibrio de la tradición del vasallaje, el cual dependía de la confianza entre el señor y su protegido como el garante de toda la estructura social, hasta el punto de que algunos especialistas han considerado que la Edad Media detestó la mentira más que cualquier otra cosa (Le Goff, 1999: 316-317). Sin embargo, podemos encontrar otras voces según las cuales el contexto intelectual de la Baja Edad Media ya habría estado preñado de un pensamiento dispuesto a replantear el papel de la simulación política. En este sentido, para Bernard Guenée es posible encontrar una serie de antecedentes teóricos por los cuales "Maquiavelo no sorprendió a nadie cuando hizo de la disimulación un principio general", entre los que señala a Ghillebert de Lannoy, quien "osó decir entonces que el príncipe podía, en los asuntos del Estado, utilizar competencias sin virtud". Otras obras, como *Secreto de los secretos*, habrían contribuido de igual forma a esparcir la idea de un príncipe amoral, lo que habría motivado que algunos autores de "espejos" convinieran en recomendar a los príncipes que, si no podían ser decididamente virtuosos, salvaran al menos las apariencias, como es el caso de Juan de Viterbo[135] (Guenée, 1985: 81- 82).

El Humanismo abrió una nueva etapa en la comprensión de la representación del poder, de tal modo que comenzó a afianzarse la idea del príncipe como modelo de

[134] La metáfora del mundo como un teatro está presente en la concepción de Maquiavelo, así como en muchos de sus contemporáneos. La consolidación de la Modernidad la condenaría a desaparecer, conforme al avance de imágenes como la ofrecida por Francis Bacon, que convertía el mundo en un tribunal en el que el hombre, como juez, interrogaba a la Naturaleza (Blumenberg, 2003: 74).

[135] Se trata de un autor que habitualmente no es relacionado con Maquiavelo pero que según el intérprete podría haber reflejado el clima intelectual en el que el pragmatismo del florentino haría su aparición a posteriori, de tal modo que de Viterbo habría incluso entendido la justicia y la paz como meros medios para alcanzar la prosperidad (Guenée, 1985: 158).

virtud. Puesto que la posición en la que se encontraba permitía el control de su labor como soberano, la vista del público no debía encontrar obstáculos para la fiscalización del gobierno, en una relación de "assoluta trasparenza" (Cappelli, 2016: 31). Se trata de una forma de entender la relación entre poder y sabiduría ya reflejada en la obra de Petrarca, para quien la epístola del humanista se utilizaba como una herramienta para trasmitir al soberano la visión del pueblo y, a su vez, la conciencia racional de la que se hacía portavoz el escritor (Cappelli, 2005: 157). De igual modo, recordaba al príncipe que cuanto más alto ascendía su figura, menos posibilidad para esconder aquello que llevaba a cabo (Pedullà, 2022: 235). De forma paralela, otros autores posteriores como Paride del Pozzo (1410-1493) entendieron el rostro del príncipe como representación de toda la república, por lo que debía mostrarse públicamente, en favor del establecimiento de límites a su acción (Cappelli, 2016: 33). Por otro lado, la elevación social que permitía este control no cuestionaba la igual membresía del monarca a la comunidad, de tal modo que, como el resto, se debía al bien común del estado.

La enunciación del ideal de una cabeza virtuosa que sirviera de ejemplo al resto era, en gran medida, resultado de una crisis de legitimidad de las instituciones tradicionales que afectaba tanto a principados como a repúblicas. Así, en ambos modelos políticos se asumía la "centralità della *sapientia* e di chi la impartisce, così come la teoria delle *virtutes* come vincolo e regola" (Cappelli, 2016: 32). De esta crisis de legitimidad[136], que para Vissing estaba detrás de la teoría de las apariencias en Maquiavelo (Vissing, 1986: 222), se puede dar cuenta en el contexto del Nápoles aragonés, en el cual el argumento a favor de la herencia biológica de los monarcas pasó a resultar insuficiente, tal y como señalaría Patrizi (Cappelli, 2016: 39). Así, abandonando la idea de una dinastía familiar, los representantes públicos pasaron a poner su atención en una clase plebeya o proto-burguesa que aceptaba el régimen en tanto que este asumiera una "funzione-rappresentazione di incarnazione di un'entità astratta, dall'ormai nitida fisionomia statuale" (Cappelli, 2018: 260). De ese modo, el pensamiento humanista centraba su atención en las virtudes del titular del poder y no en la forma de gobierno. Pontano llegó incluso a considerar que toda republica tendía, por

[136] Esta crisis, en gran parte transición a un nuevo modelo, es para algunos autores algo que va de la mano del inicio de la secularización, o al menos de la progresiva inadecuación con la legitimidad religiosa previa, de tal modo que el príncipe encarnaría a anomia de una sociedad en transición: "This transition takes place in the cities, which are places of experiment in all kinds of symbolisation, including theatricality […] A crisis that has to be represented in order to be dealt with, by staging its crucial actors – in both senses of the word: the one who acts and the one who plays […] The theatricality of the baroque court and the 'reach' of early Modern tragedy are two sides of one, although very complex, coin: secularization" (Tindemans, 2008: 52).

medio un movimiento casi inevitable, a concentrar el poder en pocas manos (Cappelli, 2018: 263-264), por lo que la cuestión fundamental era poder educar al titular de ese poder. La teoría de una acción del gobierno que pasaba a cimentarse en la virtud individual del monarca, y su espíritu de servicio público venía a sustituir al viejo modelo basado en la sacralidad y la descendencia biológica, apoyando en cierto sentido en el paradigma feudal (Delle Donne, Cappelli, 2021: 101). Desde esta óptica, el pensamiento político pasaba a tener unos objetivos específicos, entre los que se encontraban, según Pontano, el conocimiento de los principios de la virtud, conocida como *theoretica contemplatio*, la cual pretendía ofrecer la comprensión del tipo de acciones que debían incentivarse, sirviéndose de grandes ejemplos y sentencias que merecieran reverencia (Delle Donne, Cappelli, 2021: 114).

Aquellas virtudes que debían primar en el príncipe, como eran la liberalidad, la clemencia, la fidelidad a los pactos o la humanidad, estaban todas basadas en la *iustitia* y *pietas*. Frente a estas, la ambición, la soberbia, el odio y la ira se enfrentaban al buen gobierno, ya que eran las grandes enemigas de la *maiestas*, la cual se apoyaba, en cambio, en el autocontrol propio de la *gravitas* y la *constantia*. Es a través de estas que se podía obtener la admiración pública y el beneplácito del pueblo, que, al observar la posesión de las virtudes en el máximo grado por parte del soberano, consideraba legítimo su gobierno (Delle Donne, Cappelli, 2021: 117). Además, esta capacidad popular de observar llevó generalmente a los humanistas a creer en la posibilidad de una sociedad "transparente", puesto que hacía suya una filosofía que no encontraba ninguna dificultad en las relaciones humanas, negando el rol de la opacidad en el funcionamiento social y que substituía la cultura política por la exhortación moral (Merleau-Ponty, 1964: 278-279). El humanismo confiaba en la posibilidad de que el conjunto de la comunidad pudiera observar con nitidez la acción del gobierno, de tal modo que se debía contar con acontecimientos e instancias en los que el poder apareciera en escena, como es el caso de las fiestas y los espectáculos en pro de la creación de un aura propio de la "maiestas" (Pedullà, 2022: 344-345). La escenificación de la virtud, especialmente en una comprensión triunfal como la de Pontano, suponía para el príncipe la obtención del beneplácito, del consenso púbico, algo que Cappelli emparenta con la investidura popular del príncipe civil maquiaveliano. Ambas concepciones son, como decíamos, resultado de la crisis de la monarquía tradicional que trató de solventarse por medio de ese hombre que debía ejemplificar todas las virtudes y funcionar como "Stato incarnato" (Delle Donne, Cappelli, 2021: 164-165). Esta encarnación no debe entenderse como un

ideal utópico, sino como una verdadera teoría del estado y su legalidad[137]. De hecho, esta forma de comprender el poder sería coherente con una incipiente despersonalización del poder, "uno dei pilastri della moderna nozione di Stato" (Cappelli, 2004: 226).

Esta confianza en el ejercicio transparente del poder no eliminó la posibilidad de justificar la simulación y el uso de la mentira en la obra de algunos humanistas. Ciertamente, se entendía que la justicia y la verdad eran dos aspectos que debían convivir dentro del absoluto moral, tal y como Platón lo había concebido. Sin embargo, el discípulo de Sócrates ya autorizaba un determinado uso de la mentira cuando esta podía resultar útil con respecto a sus enemigos, y en ciertos casos incluso con sus propios amigos (De Mattei, 1969: 15). La mentira, como decíamos, podía ser usada por los gobernantes a modo de fármaco, como parte de un proyecto educativo. Así pues, aunque posteriormente Cicerón rechazaría totalmente todo intento de justificar el uso de la mentira o la simulación, no fueron pocos quienes en tiempos del humanismo pusieron de relevancia los fragmentos platónicos que justificaban el engaño a través de la idea de beneficio público. Ejemplo de ello es el modo en que Juan Crisóstomo utilizó la idea del médico que se sirve del engaño en favor del enfermo, una idea similar a la que se puede encontrar en otros autores cristianos como Cassiano y Didimo Alessandrino (De Mattei, 1969: 18-21). Petrarca, siguiendo a Cicerón, trataba de no disociar lo útil de lo honesto, al mismo tiempo que otras voces posteriores como Palmieri, sin una pretensión explícita en favor de fomentar dicha separación, sostenía que, aunque los filósofos tratasen de unirlos, las disputas particulares llevaban a la mayoría de los hombres a optar por uno o por otro valor según su conveniencia[138] (De Mattei, 1969: 6; Viroli, 2014: 106).

Nociones de este tipo otorgaban sentido a la posibilidad de concebir el engaño como una forma de sabiduría. Es el caso de Patrizi da Siena, quien se apoyó en una cierta ambigüedad respecto de la simulación según la cual, aunque se debía venerar la verdad, la necesidad podía exigir elaborar una decisión entre dos males menores,

[137] "Sono temi e problemi che, lungi dal configurare un pensiero politico utopistico o irrealista, vanno bensì nella direzione dell'elaborazione di una compiuta teoria dello Stato e della legittimità, a partire dalla definizione delle qualità (*virtutes*) del sovrano, che vengono strutturate in modo coerente sul concetto di occhio del popolo, cioè di controllo del sovrano da parte del corpo sociale inteso come un tutto organico simboleggiato, come si è visto, nel verso claudianeo e che si cifrano nell'idea di *mutua caritas*..." (Cappelli, 2005: 174-175).

[138] Otras voces garantizan en mayor medida el seguimiento de las asunciones ciceronianas por parte de Palmieri, especialmente en lo relativo a la formación del ciudadano, el modo en que ha de observar las virtudes políticas y como de ello se debe derivar la utilidad para el Estado (Cappelli: 2007: 55).

estableciéndose así casos en los que la mentira quedaba justificada[139]. Igualmente, si bien Pontano trataba de seguir la estela ciceroniana en su *De Prudentia*, hacía suyo un enfoque similar, dado que "si potrà sacrificare l'onesto all'utile, ove un superiore interesse, specialmente morale, lo esiga" (De Mattei, 1969: 7). Continuó distanciándose de Cicerón por medio de otras como *De oboedientia*[140], *De conviventia* o *De Principe*, en las que consideró adecuado postergar el uso del castigo hasta el momento oportuno, o entendió la religión como un óptimo instrumento político, caracterizando el engaño como sabiduría práctica (De Mattei, 1969: 13, 23). Estos elementos muestran el modo en que los humanistas se sirvieron de fuentes antiguas para justificar el engaño o cuestionar la necesaria fidelidad a la palabra dada. Partiendo de la obra Cicerón, muchos señalaron aquellos puntos que limitaban la obligación de mantener una promesa, ya que la espada recibida en depósito no debía devolverse al propietario que se había vuelto loco, al igual que para Séneca la exigencia de mantener la palabra dada implicaría que todas las cosas se mantuvieran en los mismos términos que cuando esta fue enunciada, algo que recogió incluso Tomás de Aquino (De Mattei, 1969: 26-28). En la misma línea, Bartolo de Sassoferrato sostenía que no se debía mantener el juramento en relación con aquellos que no lo respetaban, al igual que para Paride dal Pozzo existían casos en los que legítimamente se podía desatender una promesa, para evitar, por ejemplo, el daño al que el príncipe se enfrentaría si su vasallo cumplía su palabra (De Mattei, 1969: 29, 31). Otra referencia similar la encontramos en la obra del obispo Jerónimo Osório da Fonseca (1506 – 1580), quien habría sugerido en uno de sus diálogos la posibilidad de romper la fe o la palabra dada en la búsqueda del bien de la patria (Gilbert, 1938: 124). Por tanto, como señalaba Cosimo Bartoli (1503-1572), aunque la mayoría de los autores defendían el mantenimiento de la fe, acababan por reconocer que en algunos casos resultaba útil romperla (De Mattei, 1969: 41).

Más allá de las influencias antiguas, medievales o humanistas, comprender el modo en que el secretario concibió la reputación, el engaño, la mentira o la necesidad

[139] "Anzi, viene precisato che, per la salvezza del Re, del regno o della patria, sarà consentito usar la menzogna: la quale, peraltro, non sarà se non prudenza" (De Mattei, 1969: 22-23). Se trata de algo que también Gilbert señala, citando *De regno* VII 10, según el cual se adecuaría a la necesidad del príncipe "that by simulating and dissimulating he should often show the contrary of the truth" (Gilbert, 1938: 126).
[140] "Still more strikingly Pontanus writes in a chapter entitled *An sit mentiendum reipublicae gratia*: […]" "It is the act of a wise man, when two ills are put before him, always to choose the smaller one. Hence it is permissible, for the sake of the state and of a king who is father of his people, sometimes to tell falsehoods; though when time and circumstances require silence about the truth, especially when the safety of the king, the kingdom, and the fatherland is in question, he who prudently keeps still certainly does not seem to be a liar. […]" (*De obedientia* 4.12)" (Gilbert, 1938: 126-127).

requiere tener en cuenta las transcripciones de la Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina. En ellas la reputación aparece como un instrumento que conviene proteger: “tanto peggio sarebbe proponendosi et non si vincessi, perché la cictà ne perderebbe di reputatione” (Fachard, 1988: 363). Por otro lado, los debates en la institución estuvieron marcados por la necesidad del régimen florentino de saber qué movimientos llevaban a cabo los demás estados, de tal modo que era frecuente que los participantes de las sesiones desconfiasen y sostuvieran “che l'offerte sua fussino tutte bugie” (Fachard, 1988: 21), o “che però non è da prestarvi orechi, sendovi sobto o impossibilità o inganno” (Fachard, 1988: 21). Es por esta razón que se alertaba contra la “duplicità” de ciertos líderes, de modo que se debía “poco o niente credere ad Pandolpho” (Fachard, 1988: 33), porque “le parole vagliono poco” (Fachard, 1988: 69). Así pues, los interlocutores se posicionaban habitualmente en contra de confiar en la fe dada: “non fussi da prestare fede a Pandolpho” (Fachard, 1988: 34); “non haveva molta fede in questo maneggio” (Fachard, 1988: 182); “non credeva fussi da prestare molta fede alla pratica mossa”, “che non vi haveva molta fede” (Fachard, 1988: 186). En esta línea, también hace su aparición el término “coloreare”, usado en diversas ocasiones por el secretario, mencionando que, debido a la astucia de los habitantes de Pisa, “sarebbe da fare ogni cosa per colorirle” (Fachard, 1988: 223) o “et per colorire la cosa et iustificare questo” (Fachard, 1988: 221). Esta comprensión de las apariencias políticas hace más conscientes a los debatientes de la dificultad de llevar a cabo juicios políticos acertados, “non ne pare loro da poterne dare resoluto giudicio” (Fachard, 1988: 324), de tal modo que, en ocasiones, el desconocer algo, “Non sapeva già se Pandolpho diceva da vero o no” (Fachard, 1988: 25), llevaba a juicios dubitativos o a la petición de “vostre consiglo” (Fachard, 1988: 121), al igual que se planteaban hipótesis sobre lo que pudiera estar sucediendo: “Et quando fussi vero che Svizeri fussino con lo Imperadore…” (Fachard, 1988: 137). En otros casos se renunciaba a asumir un conocimiento de fondo y se sostenían meros “pareceres”: "Messer Giovanvictorio Soderini dixe che li pareva” (Fachard, 1988: 241). Frente a esta duda e indecisión, algunos apelaban a conocer las realidades políticas de forma más directa, de tal modo que alguno de los asistentes “confirma quello è stato decto” (Fachard, 1988: 132), una vez que había sido posible llevar a cabo estrategias que fueran en la línea de “conoscessi la natura sua potrebbe iudicare facilmente che si movessi precipitoso” (Fachard, 1988: 88). Esto último solo era posible si “lo ambasciadore ricercassi dextramente quello che disegniano in questa materia, stando ad vedere dove la cosa capita” (Fachard, 1988:

183), ya que "in questo mezo si potrà bene examinare la cosa" (Fachard, 1988: 186). Este tipo de estrategias trataban, por tanto, de "non solamente intendere la materia, ma tutti li accidenti che possono alterare" (Fachard, 1988: 222).

3. Las estrategias de representación.

Señalábamos anteriormente que el modo en que nos referimos a la representación en Maquiavelo está emparentado en cierta medida con la idea de representación descriptiva tal y como la enunciaba Pitkin. Más allá de esto, hacer uso del término "representación" ayuda a abarcar todos esos modos en los que Maquiavelo se refiere a la necesidad de proyectar una determinada imagen, a la vez que da cuenta del término que el autor usa. Si por un lado "rapresentazione" aparece referida a una función o espectáculo[141] o la representación que los autores contemporáneos hacen de la Antigüedad[142], en la gran mayoría de los casos el autor se refiere a la representación en términos de aparición en el espacio público[143], incluso como consecuencia de la propia llegada[144]. Se trataría de un tipo de representación ligada a búsqueda de una determinada mirada o perspectiva:

> Per tanto, quello che è preposto a uno esercito, o quello che si trova in una città, dove nascesse tumulto debba rappresentarsi in su quello con maggiore grazia e più onorevolmente che può… (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54).
>
> …soggiugnendo che gli sarebbe molto grato che, movendo Vitellozzo o altri verso alcuno degli stati suoi, vi faceste rappresentare le genti che avete verso il Borgo, o a quei confini, per dare riputazione alle cose sue (Machiavelli, 2018: 1149, *Valentino*).

[141] "...dove più giorni in nuovi ordini di balli, di conviti e di antiche rapresentazioni si consumorono." (Machiavelli, 2018: 2063, *Istorie* VII 21). "E perché si feciono molti spettaculi per onorarlo, intra i quali, nel tempio di Santo Spirito, si rapresentò la concessione dello Spirito Santo agli Apostoli..." (Machiavelli, 2018: 2072, *Istorie* VII 28). "Tenne ancora, in questi tempi pacifici, sempre la patria sua in festa; dove spesso giostre e rappresentazioni di fatti e trionfi antichi si vedevano" (Machiavelli, 2018: 2142, *Istorie* VIII 36).

[142] "Considerando adunque quanto onore si attribuisca all'antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempli, un frammento d'una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo, per averlo appresso di sé, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono; e come quegli dipoi con ogni industria si sforzono in tutte le loro opere rappresentarlo" (Machiavelli, 2018: 307, *Discorsi* I proemio).

[143] "...a quale preda sendo venuta nelle mani della Plebe romana, né se ne potendo altrimenti rivedere conto, fece il Senato uno editto, che ciascuno dovessi rappresentare in publico la decima parte di quello ch'egli aveva predato" (Machiavelli, 2018: 440, *Discorsi* I 54).

[144] "...e hanno ad intendere le Signorie vostre che le genti italiane del Papa si trovono in Castel San Piero, e in ville all'intorno; e a loro si è arreso tutti quelli luoghi dove infino a qui si sono rappresentati" (Machiavelli, 2018: 1618, *Seconda legazione*). "...e più volte andò e tornò da Roma con tanta celerità, che gli era a tempo a rappresentarsi al governatore infra i termini comandati" (Machiavelli, 2018: 2015, *Istorie* IV 29).

Este tipo de representación será abordada una vez que sean reconocidos cada uno de los medios de los que se sirve. La mayoría de estos pueden clasificarse en lo que se ha convenido en llamar "técnicas del engaño". Por último, y como elemento que va más allá de la pura lógica de la representación, se dará cuenta de la idea de la gloria.

Las técnicas del engaño.

Una de las principales técnicas del engaño consiste según el autor en "colorear" las intenciones o los objetivos. Es común, en este sentido, la referencia a "sotto colore" (Machiavelli, 2001: 567, *Discorsi* III 6.76; Machiavelli, 2018: 531, *Discorsi* II 22; 1088, *Guerra* VI; 1174, *Valentino*; 1717, *Istorie* I 23) como un modo de reflejar aquellos engaños que tratan meramente de dar una versión aparente de la realidad. La idea de presentar algo "bajo otro color" sirve para referirse a diversos temas, como pueda ser el modo en que se puede aparentar buenas intenciones en el incumplimiento de las leyes, con las nefastas consecuencias que de ello se puede derivar[145], o la manera en la que se debe iniciar la guerra atacando a un aliado del enemigo[146]. Los engaños son muy variados, desde el que trata de convencer de que "sotto colore di mandargli aiuto" (Machiavelli, 2001: 567, *Discorsi* III 6.76), o quien se autolesiona para culpar a otros como un modo de ganar reputación, tal y como hizo Pisístrato (Machiavelli, 2001: 592, *Discorsi* III 6.172), hasta aquel que trata de esconder la inobservancia de la palabra dada por parte de un príncipe, negando con la apariencia servirse de la técnica propia de la zorra (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII).

La idea de colorear está fuertemente emparentada con la mentira, la cual, sin embargo, aparece en contadas ocasiones en la obra de Maquiavelo, en la gran mayoría de los casos refiriéndose a casos históricos[147], mentiras ajenas de las que el autor da cuenta en su faceta de diplomático o analista[148], o como parte de la trama de sus

[145] "Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esemplo fa male; perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi, sotto quel colore, si rompono per male" (Machiavelli, 2018: 397, *Discorsi* I 34).
[146] "Perché, se io voglio fare guerra con uno principe, ed infra noi siano fermi capitoli per un gran tempo osservati, con altra giustificazione e *con altro colore* assalterò io uno suo amico che lui proprio; sappiendo, massime, che, nello assaltare lo amico, o ei si risentirà, ed io arò lo intento mio di farli guerra, o, non si risentendo, si scoprirà la debolezza o la infidelità sua, di non difendere uno suo raccomandato" (Machiavelli, 2018: 488, *Discorsi* II 9).
[147] "...ché, quanto a lui ed allo esercito, gli auspicii erano buoni; e se il pullario aveva detto le bugie, le tornerebbono in pregiudizio suo" (Machiavelli, 2018: 356, *Discorsi* I 14).
[148] "Credesi sieno bugie popolari, non ci essendo riscontro vero. Raccomandomi alle Signorie vostre" (Machiavelli, 2018: 1261, *Valentino*). "...et così, secondo el mio iudicio, viene secondando e tempi, et le sua bugie colorendo" (Machiavelli, 2018: 2539, *Lettere* 3).

comedias[149]. En otros casos, Maquiavelo habla de "bugie" cuando en realidad se refiere a los errores a los que se pueden ver sometidas sus elucubraciones o "prophezie"[150], al igual que menciona la cuestión en aquella carta, convertida en referencia básica por Strauss, en la que confesa sus mentiras a Guicciardini[151]. Por último, la mentira aparece como algo a lo que los conjurados pueden apelar tras su confesión durante la tortura "allegandone la forza che lo constringesse a dire le bugie" (Machiavelli, 2001: 571, *Discorsi* III 6.90), o como una de las normas del humorístico y carnavalesco club social presentado en *Capitoli per una compagnia di piacere*, en el cual no se debía mostrar signo alguno del ánimo propio, sino "fingere o dire le bugie" (Machiavelli, 2018: 2381, *Piacere*).

El siguiente de los medios del engaño es el fraude, cuyas enunciaciones, excepto cuando se refieren a triquiñuelas ajenas concebidas como un modo de atentar contra la legalidad de una república, en particular en lo relativo al escrutinio[152], dan cuenta de trucos llevados cabo en el contexto de guerras y conquistas, como aquel que utilizaban los romanos cambiando los términos de tal modo que sus siervos se creyeran aliados[153]. El fraude puede permitir la conquista de una ciudad (Machiavelli, 2018: 562, *Discorsi* II 32), o ser la causa de la desconfianza ante los aparentes errores del enemigo: "Quando si vede fare uno errore grande a uno nimico, si debbe credere che vi sia sotto inganno" (Machiavelli, 2018: 693, *Discorsi* III 48). El fraude es necesario, según los referentes políticos de Maquiavelo, puesto que todos ellos actúan en un contexto en el que la guerra es frecuente debido a la permeabilidad de las fronteras de la Italia del Bajo

[149] "Da. L'una bugia nasce da l'altra. Io sento già susurrare che costei è cittadina atheniese... [...] Mi. O miser'a me! O vechio mio, io non ho detto bugia alcuna." (Machiavelli, 2018: 2204, *Andria* IV). "So. [*a parte*]. Egli ha già trovato la bugia! [*A Nicomaco*]. Non ti vergogni tu di quello che tu fai da uno anno in qua?" (Machiavelli, 2018: 2304, *Mandragola* III).

[150] "Questo è quanto mi occorre per risposta della vostra. Di qua non ci è che dirvi, se non prophezie et annunzii di malanni: che Iddio, se dicono le bugie, gli facci annullare; se dicono il vero, gli converta in bene" (Machiavelli, 2018: 2895, *Lettere* 221).

[151] "Quanto alle bugie de' Carpigiani io ne vorrò misura con tutti loro, perché è un pezzo che io mi dottorai di qualità che io non vorrei Francesco Martelli per ragazzo; perché, da un tempo in qua, io non dico mai quello che io credo, né credo mai quel che io dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo" (Machiavelli, 2018: 2975, *Lettere* 261)

[152] "Visconti non fussino seguite, le quali la tenevano unita; i difetti furono, intra gli altri, fare gli squittinii per lungo tempo, dove si poteva fare fraude facilmente e dove la elezione poteva essere non buona" (Machiavelli, 2018: 157, *Discursus*).

[153] "...il maggiore inganno, che pigliare il modo, discorso di sopra da noi, di farsi compagni; perché sotto questo nome se gli fece servi: Vedesi pertanto i Romani ne' primi augumenti loro non essere mancati etiam della fraude; la quale fu sempre necessaria a usare a coloro che di piccoli principii vogliono a sublimi gradi salire: la quale è meno vituperabile quanto è più coperta, come fu questa de' Romani" (Machiavelli, 2018: 500, *Discorsi* II 13).

medioevo, algo que ejemplifican César Borgia[154] o Castruccio[155]. Para ellos, el fraude constituye fundamentalmente una herramienta de guerra, algo que se puede apreciar incluso en su relación con la victoria y con la gloria, sobre lo que profundizaremos en el último capítulo.

El engaño debe ser una herramienta fundamental del príncipe, el cual debe "essere gran simulatore e dissimulatore" (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII). Así, abundan los ejemplos de aquellos que se han servido de la simulación como un medio, de tal modo que si en algunos casos se trata de ejemplos históricos que el autor meramente recoge, como aquellos referidos a Filippo di Francia o Cosimo (Machiavelli, 2018: 1720, *Istorie* I 25; 2034, *Istorie* VII 3), en otros casos la simulación aparece explícitamente alabada por ser "bene usata" (Machiavelli, 2018: 416, *Discorsi* I 41) o por ser ejercida por personajes que merecen el reconocimiento del secretario (Machiavelli, 2018: 120, *Duca*). Se trata, por tanto, de que la simulación puede ser entendida como una herramienta sabia, útil e incluso necesaria: "Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia" (Machiavelli, 2018: 572, *Discorsi* III 2). Sin embargo, frente a otros modos de enmascarar la verdad, la simulación es un arte del que incluso el pueblo participa, de tal modo que es uno de los elementos propios de la maldad intrínseca del ser humano[156]. Independientemente de esto último, Maquiavelo insinúa que en algunos casos el engaño no es necesario, o podría resultar perjudicial, en tanto que se aplica a ámbitos en los que no se requiere de él, o en los que la honestidad podría ser igualmente efectiva[157].

---

[154] "Chi adunque iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici, guadagnarsi delli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' populi, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi li ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infedele, creare della nuova, mantenere l'amicizie de' re e de' principi in modo che ti abbino o a benificare con grazia o offendere con respetto, non può trovare e' più freschi essempli che le azioni di costui" (Machiavelli, 2018: 830, *Principe* VII)

[155] "…né mai potette vincere per fraude, che e' cercasse di vincere per forza; perché ei diceva che la vittoria, non el modo della vittoria, ti arrecava gloria" (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*)

[156] "Respondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua, perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, *simulatori*, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano" (Machiavelli, 2018: 865, *Principe* XVII).

[157] "...et io ne vorrei trovare uno più pazzo che il Ponzo, più versuto che fra Girolamo, più ippocrito che frate Alberto, perché mi parrebbe una bella cosa, et degna della bontà di questi tempi, che tutto quello che noi habbiamo sperimentato in molti frati, si esperimentasse in uno; perché io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso: inparare la via dello Inferno per fuggirla. Vedendo, oltre di questo, quanto credito ha un tristo che sotto il mantello della religione si nasconda, si può fare sua coniectura facilmente, quanto ne harebbe un buono che andasse in verità et non in simulatione" (Machiavelli, 2018: 2973, *Lettere* 261).

Existe un último elemento que debemos encuadrar dentro de lo que hemos venido llamando técnicas del engaño, un medio que hace posible parte de la representación. Se trata de la violencia y su relación con el espectáculo, algo cuyo abordaje no recomienda un rastreo terminológico debido a los escasos pasajes a los que cabe referirse, sino tener en cuenta la obra del autor que mayor atención ha prestado a este elemento. Según Yves Winter, la violencia para Maquiavelo no es una característica abstracta y constitutiva de la política, sino un medio del que hacen uso tanto la élite como el pueblo, según unas circunstancias históricas y unas estrategias de acción, haciéndola comprensible en términos de un evento o mecanismo estratégico. La violencia no constituiría tan solo un instrumento, sino también un acto de significación, conforme a sus consecuencias performativas, teatrales y su capacidad comunicativa y de representación. Su fin último sería la culminación de un proyecto educativo para las masas en el que se diera cuenta de los contextos en los que la fuerza debiera ser entendida como necesaria (Winter, 2018: 23-25). Junto con otros ejemplos de espectáculo, como los carnavales y otras manifestaciones de los Medici, las procesiones de niños de Savonarola, o los juegos y justas organizados por Cesar Borgia, la violencia vendría a representarse como arma política, incluso cuando, a pesar de llevarse a cabo por la noche, como el asesinato de Ramiro, generaba códigos e imágenes que lo hacían comprensible al público (Winter, 2018: 46-48). El espectáculo permitía imaginar al responsable y generar miedo o incertidumbre, al mismo tiempo que, a pesar de dejar estupefactos a los espectadores, se convertía en un ejercicio que resultaba sanador o terapéutico en tanto que ajusticiaba al opresor (Winter, 2018: 52). De este modo, Winter conecta esta representación con la idea de *verità effettuale* por medio de los efectos de la teatralización política en la comunidad, pasando de una interpretación según la cual la violencia o la crueldad son irracionales y resultado de la ira, a otra en la que se entiende su componente estratégico, especialmente en el contexto de los momentos de transición de un determinado orden a otro. El ejercicio de la crueldad debía ser representado, de tal modo que el fundador podrá promover un relato que explique la exigencia del uso de una violencia que, a la vez que instaura un orden político, construya, por medio del intercambio con los espectadores, un nuevo orden simbólico (Winter, 2018: 125).

La importancia del fraude se muestra con toda claridad a través de la tesis según la cual en algunos casos sería capaz de otorgar la victoria sin necesidad de un uso de la fuerza: “Né credo si truovi mai che la forza sola basti, ma si troverrà bene che la fraude sola basterà” (Machiavelli, 2018: 498, *Discorsi* II 13). La posibilidad de vencer a través

del fraude se muestra en el modo en que los emperadores vencieron a los papas[158], sirviéndose del engaño como forma de evitar la derrota, verdadera fuente de oprobio[159]. Esta idea va en perfecta consonancia con la posición de Castruccio, quien, como veíamos, optaba por vencer por medio del fraude cuando era posible (Machiavelli, 2018: 1670, *Castruccio*). Sin embargo, podría considerarse contradictoria con la famosa idea de la caída del profeta desarmado, aquel que, como Savonarola, era incapaz de movilizar la fuerza en determinados momentos de necesidad y cuyo éxito dependía únicamente de una determinada "reputazione" creada por medio del discurso y la teatralización:

> Di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono e li disarmati ruinorono: perché, oltre alle cose ditte, la natura de' populi è varia, e è facile a persuadere loro una cosa, ma è dificile fermarli in quella persuasione; e però conviene essere ordinato in modo che, quando non credono più, si possa fare credere loro per forza (Machiavelli, 2018: 822, *Principe* VI).

Interpretado convenientemente, este pasaje no sostiene que el fraude sea insuficiente para el triunfo, sino que los innovadores deben servirse de un elemento que sea vaya más allá de la prédica. Solo la violencia obliga, y solo ella convierte a su ejecutor en alguien que no depende de las circunstancias, es decir, de la fe de sus seguidores. En cambio, aquel que dispone de la fuerza no está obligado a hacer uso de ella de forma continua, de modo que puede probar el fraude como una estrategia que en determinados momentos le haga triunfar. Solo aquellos en los que el fraude no es suficiente aparece la violencia como garante último de una empresa. Sin embargo, conviene enfatizar, y nunca se hará lo suficiente, el hecho de que para Maquiavelo la fuerza nunca es suficiente, dado que tiene la necesidad de ser representada o legitimada, y, en algunos casos, produce peores resultados que aquello que se hace por medio de acuerdos o engaños:

> Né credo si truovi mai che la forza sola basti (Machiavelli, 2018: 498, *Discorsi* II 13).

---

[158] "E i principi ne temevano, perché sempre, o combattendo o fuggendo, vincevono; se con qualche inganno non erano oppressi, come fu Bonifazio VIII e alcuni altri, i quali, sotto colore d'amicizia, furono dagli imperadori presi" (Machiavelli, 2018: 1717, *Istorie* I 23). "E considerando Filippo come nella guerra aperta contro a' pontefici, o e' si rimaneva perdente, o e' vi si correva assai pericoli, si volse agl'inganni; e simulato di voler fare accordo con il Papa, mandò Sarra in Italia secretamente" (Machiavelli, 2018: 1719-1720, *Istorie* I 25).

[159] "Desiderava il Conte la possessione di quella città, parendogli uno gagliardo principio a potere colorire i disegni suoi; né lo riteneva il timore o la vergogna del rompere la fede, perché gli uomini grandi chiamono vergogna il perdere, non con inganno acquistare" (Machiavelli, 2018: 1993, *Istorie* IV 17).

> A me pare ella perduta: perché, se voi la ricevevi d'accordo, voi ne traevi utile e securtà; ma avendola a tenere per forza, ne' tempi avversi vi porterà debolezza e noia, e ne' pacifici danno e spesa (Machiavelli, 2018: 2076, *Istorie* VII 30).

Por último, nuestro abordaje sobre los distintos modos de referirse al engaño es el lugar más idóneo para zanjar la cuestión de la mentira. Como hemos podido observar, los términos asociados con la mentira ("bugia", "bugie") aparecen en pocas ocasiones en la obra del secretario, algo que podría deberse al hecho de que el autor cuenta con una amplia gama de términos que le permiten hablar del engaño sin hacer uso explícito de la idea de la mentira. Por tanto, bien podríamos sugerir que el autor no enuncia explícitamente la posibilidad de hacer uso de la mentira como un modo de evitar la indignación moral del lector a quien va dirigido el texto (sea Lorenzo o los miembros de los Orti Orcillerari). Sin embargo, otra posible lectura consideraría al autor como ajeno a este matiz, centrándose en hacer uso de toda estrategia discursiva que sea capaz de ayudar en la consecución de unos determinados objetivos. En este sentido, argumentar en favor o en contra de si determinado ejemplo constituyó una mentira o un mero "coloreo", y, como consecuencia, debía ser considerado mayormente excusable según la propia doctrina de la Iglesia, es algo que posiblemente resultara irrelevante a ojos de alguien que tenía por objetivo, entre otras cosas, limitar los verdaderos abusos morales y políticos, en forma de conquistas y otros atropellos, que las grandes potencias europeas infringían sobre Florencia. Por tanto, parece confirmarse que Maquiavelo no trata de justificar la mentira o darle un lugar específico dentro del engaño, contrariamente a lo que algunos intérpretes han sostenido, al vincular la justificación de la mentira de Platón con la propuesta del secretario (Villaverde, 2015: 473).

Puesto que utilizar el término "mentira" no resuelve o permite comprender mejor el asunto, pareciera más adecuado abordarlo en términos de disimulación o incluso de hipocresía, término central de la interpretación con la que Ruth W. Grant propone leer a Maquiavelo. Para la autora, más allá de la crítica moral, el rol de la hipocresía en política debía entenderse en términos de necesidades y oportunidades. Para ello se sirve de la obra de Maquiavelo, señalando cómo el engaño y la hipocresía aparecerían como elementos de las relaciones en política debido a que, a diferencia de la amistad o la enemistad declarada, en la política existen relaciones de dependencia entre personas con conflictos de intereses dentro de los cuáles no puede reinar la verdad (Grant, 1997: 20-21). Independientemente del tipo de régimen político, la dependencia aparecería como la mayor fuente de presión en favor de la hipocresía, y de un comportamiento

manipulativo, dentro de un clima de competición y conflicto en el que resulta imposible sustraerse a la necesidad de crear una determinada reputación acorde con los estándares sociales de vicio y virtud (Grant, 1997: 31, 42). Por otro lado, la consecución de mayor igualdad política no sería una forma de acabar con la dependencia que genera la hipocresía. De ello se derivaría un cambio de redes de dependencia más fijas en favor de otras más móviles, pero mantendría una continua búsqueda de apoyos y coaliciones, lo que implicaría un uso general de la hipocresía. La existencia de elementos que no permiten ser negociados abiertamente en términos de interés, como son la confianza, la lealtad, el honor, la vanidad, la ambición o el sentido moral, requerirían de la irrupción de la hipocresía puesto que no cabría conducir las relaciones sociales de una manera abiertamente cínica (Grant, 1997: 43-49). Esto no impedía que el propio autor fuera consciente del peligro que se deriva de normalizar el engaño. Justificarlo a través de sus buenos usos favorecería su generalización en favor de fines cuestionables[160]. Sin embargo, tratar de hacer de la política un juego a favor de la integridad supondría una limitación a la acción autónoma del político, y con ella una mayor dificultad a la hora de obtener los resultados que los valores sociales prescriben (Grant, 1997: 55), ya que, como se debe enfatizar, la teoría maquiaveliana de la simulación "may be called original in making it the duty of a prince devoted to the common good" (Gilbert, 1938: 132).

La reputación y la majestad.

El concepto de "reputación" aparece en la obra del secretario fundamentalmente a través de "riputazione" y "reputazione". Se trata de un concepto poco específico y frecuentemente utilizado por Maquiavelo, en muchos casos referido a un pueblo[161], una ciudad[162], un reino o imperio[163], o incluso unas instituciones[164]. En otros casos sirve

[160] "Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esemplo fa male; perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi, sotto quel colore, si rompono per male" (Machiavelli, 2018: 397, *Discorsi* I 34).

[161] "…e i popoli pisani, viniziani e genovesi vi acquistorono reputazione grandissima" (Machiavelli, 2018: 1709, *Istorie* I 17).

[162] "...il qual ordine ha dato tanta reputazione a codesta città, che non è uomo lo credesse" (Machiavelli, 2018: 1166, *Valentino*). "Né mai fu la città nostra in maggiore e più felice stato che in questi tempi, sendo di uomini, di ricchezze e di riputazione ripiena" (Machiavelli, 2018: 1759, *Istorie* II 15).

[163] "Crescendo la Republica romana in riputazione, forze ed imperio, i vicini, i quali prima non avevano pensato quanto quella nuova republica potesse arrecare loro di danno..." (Machiavelli, 2018: 392, *Discorsi* I 33). "Conchiudesi, pertanto, non essere cosa più necessaria in uno vivere comune, o setta o regno o republica che sia, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi; ed ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca" (Machiavelli, 2018: 571, *Discorsi* III 1).

[164] "Voi turate la bocca a chi dicesse, che le fanterie non avessero capo, ed egli le aiuterà, perché essendo fatto e introdotto per la via che sarà, conoscerà bene esser fatto per dare riputazione a questo ordine"

para caracterizar un ejército[165], o para señalar el modo en que las milicias que no merecen tal consideración la obtuvieron igualmente[166]. Incluso una lengua[167] o una religión[168] son objeto de análisis en términos de su reputación.

Tras estos diversos ejemplos, conviene centrar la atención en el modo en que la reputación aparece referido a personajes, cuyo reconocimiento proviene de distintos ámbitos: "che per natura o per arte non aveano una grande reputazione" (Machiavelli, 2018: 875, *Principe* XIX). Entre las adquiridas podríamos encuadrar aquellas que dependen de la amistad de un rey[169] o del favor de la Iglesia[170], mientras que la reputación que depende del propio actor aparece como resultado de un determinado linaje familiar[171] o de su propia virtud:

> Nasce ancora questo ritiramento delle republiche verso il loro principio dalla semplice virtù d'un uomo, sanza dependere da alcuna legge che ti stimoli ad alcuna esecuzione: nondimanco sono di tale riputazione e di tanto esemplo, che gli uomini buoni disiderano imitarle, e gli cattivi si vergognano a tenere vita contraria a quelle (Machiavelli, 2018: 570, *Discorsi* III 1).

Los actores que se ven retratados en términos de reputación son príncipes o emperadores, capitanes de ejército o personajes privados que aspiran a formar parte de las instituciones, a través de medios lícitos o ilícitos. De ese modo, los príncipes pueden crear una determinada reputación por medio de su prudencia, como en el caso de Lorenzo el Magnífico: "La quale reputazione ciascuno giorno, per la prudenzia sua, cresceva; perché era, nel discorrere le cose eloquente e arguto, nel risolverle savio, nello

---

(Machiavelli, 2018: 217, *Capitano*). "Considerato i magnifici ed eccelsi Signori di quanta sicurtà e riputazione sia stata e sia alla vostra repubblica la Ordinanza delle fanterie, e pensando continuamente i modi di render più securo el dominio fiorentino e il presente stato e libertà..." (Machiavelli, 2018: 201, *Cavallo*).

[165] "Le republiche e gli principi veramente potenti non comperono l'amicizie con danari, ma con la virtù e con la riputazione delle forze" (Machiavelli, 2018: 556, Discorsi II 30).

[166] **"…**cominciorono a soldare forestieri. El primo che dette *reputazione* a questa milizia fu Alberigo da Conio, romagnolo: (Machiavelli, 2018: 851, Principe XII). "L'ordine ch'ellino hanno tenuto è stato prima, per dare reputazione a loro proprii, avere tolto reputazione alle fanterie" (Machiavelli, 2018: 851, *Principe* XII).

[167] "Non è, pertanto, maraviglia se costui, che in ogni cosa accrebbe infamia alla sua patria, volse ancora nella lingua torle quella riputazione la quale pareva a lui d'averle data ne' suoi scritti" (Machiavelli, 2018: 2366, *Lingua*).

[168] "Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia" (Machiavelli, 2018: 478, *Discorsi* II 5).

[169] "La qual cosa fu da Francesco accettata; e con la reputazione che gli dette l'amicizia del Re..." (Machiavelli, 2018: 2043, *Istorie* VII 7).

[170] "...e la Chiesa le favoriva per darsi reputazione nel temporale" (Machiavelli, 2018: 851, principe XII). "...perché il Papa non giudicava che la Chiesa potesse mantenere la reputazione sua" (Machiavelli, 2018: 2077, *Istorie* VII 31).

[171] "... donde Pipino suo figliuolo, per la reputazione del padre e virtù sua, diventò poi re di quel regno" (Machiavelli, 2018: 1700, *Istorie* I 10). "...con il nome suo e riputazione del padre, ritornare negli stati suoi di Perugia poteva" (Machiavelli, 2018: 2078, *Istorie* VII 32).

esequirle presto e animoso" (Machiavelli, 2018: 2143, *Istorie* VIII 36). Sin embargo, todas las acciones del príncipe son susceptibles de generar una determinada imagen, de modo que puede servirse de su relación con el clero, "Di quivi se ne andò a Roma, e per farsi *reputazione* creò ventinove cardinali" (Machiavelli, 2018: 1730, *Istorie* I 33); gastar el botín ajeno, "spendere quel d'altri non ti toglie *reputazione*, ma te n'aggiugne" (Machiavelli, 2018: 863, *Principe* XVI); o faltar a su fe "quando e' l'avessi osservata, li arebbe più volte tolto e la *reputazione* e lo stato" (Machiavelli, 2018: 870, *Principe* XVIII). Se trata de servirse de todo aquello que permita mejorar la reputación, de tal modo que esta, a su vez, garantice una imagen que ayude en propósitos futuros[172], como pueda ser protegerse del odio del pueblo (Machiavelli, 2018: 878, *Principe* XIX). Por otro lado, la reputación de un ciudadano puede ser acrecentada como modo de prepararle para su posterior nombramiento institucional, o, en palabras del autor, "dare reputazione ad un suo creato per tirarlo con il tempo a quel grado" (Machiavelli, 2018: 218-219, *Capitano*). Igual, cabe mermar la reputación de la cabeza de la república como un medio en favor de la obtención del poder por parte de la facción opuesta, como sucedió en el conflicto entre los nobles y Piero Soderini (Machiavelli, 2018: 137, *Palleschi*). Se trata, en cualquier caso, de cómo la representación funciona como un instrumento a favor del mantenimiento del propio poder, tal y como puede apreciarse de forma muy evidente en relación con el rey de Francia y su conflicto con los nobles[173].

Cómo abordábamos previamente en palabras de Cappelli, la necesidad continua de mantener una mejor imagen se encuentra en mayor medida en el príncipe nuevo: "principe nuovo, il quale ha maggiore necessità di acquistare reputazione che uno ereditario" (Machiavelli, 2018: 884, *Principe* XX). Así pues, debe tener muy presentes "quelle cose che, di nuovo ordinate, danno reputazione e grandezza a uno principe nuovo" (Machiavelli, 2018: 904, *Principe* XXVI). De igual modo, el príncipe debe mantenerse alerta respecto de otros que traten de acrecentar su reputación, en especial sus capitanes[174]. Sin embargo, el aumento de la reputación del capitán es al mismo

[172] "…per la impresa di Romagna, la quale li fu consentita per la *reputazione* del re" (Machiavelli, 2018: 826, *Principe* VII).

[173] "…li altri non sono né di tanto stato né di tanto credito in Francia che, intera ancora la *reputatione del re*, presummessino farli contro" (Machiavelli, 1966: 179, *Pace*). "…durantegli la *reputatione di Re* rispecto a' generali huomini, essere tucti armati et obbligati tanto tempo ad servire sanza stipendio etc." (Machiavelli, 1966: 180, *Pace*).

[174] "E di queste ingratitudini, usate per tale cagione, se ne legge assai: perché quello capitano il quale virtuosamente ha acquistato uno imperio al suo signore, superando i nimici, e riempiendo sé di gloria e gli suoi soldati di ricchezze, di necessità, e con i soldati suoi, e con i nimici, e con i sudditi propri di quel principe, acquista tanta *riputazione*, che quella vittoria non può sapere di buono a quel signore che lo ha mandato" (Machiavelli, 2018: 384, *Discorsi* I 29).

tiempo un instrumento de conquista, puesto que sin ella la obediencia de sus soldados no está asegurada: "Ma quello che sopra ogni altra cosa tiene lo esercito unito, è la reputazione del capitano; la quale solamente nasce dalla virtù sua, perché né sangue né autorità la dette mai sanza la virtù" (Machiavelli, 2018: 1086, *Guerra* VI).

En cuanto a los ciudadanos privados que adquieren reputación, lo pueden hacer a través de las instituciones, como es el caso de los tribunos, que "ordinarono con tante preminenzie e tanta riputazione, che poterono essere sempre di poi mezzi intra la Plebe e il Senato" (Machiavelli, 2018: 321, *Discorsi* I 3), o en el caso de los Gonfalonieros de la Justicia, que para que tuvieran "più maestà e reputazione, providono che fusse, ad esercitare quella dignità, di avere quarantacinque anni necesario" (Machiavelli, 2018: 1810, *Istorie* 1855 III 26). Se trata de medios que van de acuerdo con lo establecido en la ley, incluso cuando esta se aprueba o modifica, de modo que "rinnovata per la ambizione di costoro, non tolse, ma dette a Piero degli Albizzi riputazione" (Machiavelli, 2018: 1810, *Istorie* III 3). Así, respetando los canales establecidos, incluso ser reconocido como noble, como en el caso de Venecia, no supone una amenaza si se trata de un mero "nome di degnità e di riputazione, sanza essere fondato sopra alcuna di quelle cose che fa che nell'altre città si chiamano i gentiluomini" (Machiavelli, 2018: 444, *Discorsi* I 55). Pero, al igual que para los príncipes, en la república lo que verdaderamente concede reputación es llevar a cabo una acción extraordinaria en favor del bien al común:

> Questo modo del procedere non è necessario solamente a quelli cittadini che vogliono acquistare fama per ottenere gli onori nella loro republica, ma è ancora necessario ai principi per mantenersi la riputazione nel principato loro: perché nessuna cosa gli fa tanto stimare, quanto dare di sé rari esempli con qualche fatto o detto rado, conforme al bene comune, il quale mostri il signore o magnanimo o liberale o giusto… (Machiavelli, 2018: 670, *Discorsi* III 34).
>
> O veramente si acquista questa publica fama per qualche azione istraordinaria e notabile, ancora che privata, la quale ti sia riuscita onorevolmente. E di tutte a tre queste cose che danno nel principio buona riputazione ad uno, nessuna la dà maggiore che questa ultima (Machiavelli, 2018: 669, *Discorsi* III 34).

Sin embargo, hay caminos que permiten la adquisición de reputación que son, en cambio, vías por las que la república se puede ver en peligro, de acuerdo con la

distinción entre "vie publiche" y "modi privati"[175]. La existencia de vías privadas, así como la ausencia del temor a la pena, pueden llevar a un ciudadano a caer en la insolencia que amenaza el orden republicano, algo que sucede cuando "si aggiugne, oltre alla riputazione che quella cosa gli arreca, una audacia e confidenza di poter" (Machiavelli, 2018: 377, *Discorsi* I 24). La república, que "sanza i cittadini riputati non può stare", tampoco puede permitir que "la riputazione de' cittadini è cagione della tirannide delle republiche" (Machiavelli, 2018: 654, *Discorsi* III 28). Se trata, por tanto, de un difícil equilibrio en el cual, en ocasiones, se opta simplemente por hacer uso de "quali astuzie e arti, i principi, i soldati e i capi delle repubbliche, per mantenersi quella reputazione che non avevono meritata, si governavano" (Machiavelli, 2018: 1913, *Istorie* 1855 V 1). En otros casos, la república no garantiza a sus ciudadanos mejores y más reputados la preeminencia política, puesto que estos últimos son ignorados en los tiempos de paz, de modo que el mando es sostenido por aquellos que los envidian: "Egli fu sempre, e sempre sarà, che gli uomini grandi e rari in una republica, ne' tempi pacifichi, sono negletti" (Machiavelli, 2018: 626, *Discorsi* III 16).

La reputación no solo recae directamente en los sujetos particulares, sino que en algunos casos se sirve de los mecanismos de los que dispone el estado para aumentar la fuerza con la que se presenta la imagen del líder. Esta idea se corresponde con los términos "maestà dello stato"[176] o "reputazione dello stato", a saber, la reputación particular que confiere encarnar las instituciones, representándolas o dándoles contenido, mientras que la expresión "maestà della dignità sua" (Machiavelli, 2018: 890, *Principe* XXI) se mantiene dentro de la lógica de la representación personal del príncipe. En cuanto a la "maestà dello stato", aunque pueda referirse al poder decisorio del conjunto, se trata de una instancia que viene asociada a una determinada representación, de tal modo que, si esta se ve manchada, todo el armazón estatal se ve amenazado:

> Vivevano adunque i cittadini pieni di indegnazione, veggendo la maiestà dello stato loro rovinata, gli ordini guasti, le leggi annullate, ogni onesto vivere corrotto, ogni civile modestia spenta (Machiavelli, 2018: 1793, *Istorie* II 36).

[175] "E però è da sapere come in due modi acquistono riputazione i cittadini nelle città: o per vie publiche, o per modi privati. […] per modi privati si acquista, benificando questo e quell'altro cittadino, defendendolo da' magistrati, suvvenendolo di danari, tirandolo immeritamente agli onori, e con giochi e doni publici gratificandosi la plebe" (Machiavelli, 2018: 2032, *Istorie* VII 1).

[176] La expresión *reipublicae maiestas* fue ya usada por Valerio Massimo y era común en el lenguaje jurídico del tiempo de Maquiavelo, de tal modo que fue usada por autores como Rodrigo Sánchez de Arévalo, en *Speculum vitae humanae*. La fórmula se usaba en relación con el *crimen lesae maiestatis*, lo cual justificaba medios jurídicos excepcionales (Pedullà, 2022: 289).

> …conviene questa maestà dello stato, o collocarla più basso, et in luoghi transversali, o volgerla agli uomini privati: il che è contro ad ogni ordine politico (Machiavelli, 2018: 164, *Discursus*).

Por otro lado, también en la guerra el mando se sirve de este elemento, puesto que la reputación del capitán depende en cierto sentido de haber sido nombrado como tal[177]. Ser portador de la majestad del estado facilita determinadas empresas, de tal modo que cuando se pierde puede ocasionar un gran escollo: "con la perdita della reputazione dello stato, a perdere il credito nelle mercatanzie, perché le sustanze sue erano in termine che, se si teneva forte che e' non si potessi de' danari publici valere, era a rovinare necessitato" (Machiavelli, 2018: 2051, *Istorie* VII 13). Así, depende en gran medida de la ornamentación que acompaña al poder, aunque puede permanecer en cierto sentido en la memoria de aquellos que lo han visto o en la presencia de quien encarnó el poder durante largo tiempo[178]. Se trata, por tanto, de un conjunto de dispositivos que permiten la diferenciación del poder respecto del resto de la comunidad, algo que debe ser continuamente representado.

Si bien el asunto obligaba a centrar la atención en "riputazione" y "reputazione", la reputación se sirve de otros conceptos, entre el que destaca "grado", que en innumerables ocasiones es utilizado por el autor para referirse a nivel[179], paso[180], cargo o magistratura[181], jerarquía social[182] o rango militar[183]. "Grado" se relaciona con la idea de grandeza, y en un pasaje particular, especialmente relevante para nuestro propósito, se utiliza como modo de dar cuenta de cómo la reputación puede crearse sirviéndose de circunstancias en las que el sujeto no actúa libremente:

> Gli uomini prudenti si fanno grado delle cose sempre e in ogni loro azione, ancora che la necessità gli constringesse a farle in ogni modo. […] E benché i Tribuni s'ingegnassero di cancellare questo *grado*, mostrando come ella era cosa che aggravava,

[177] "Conviene che il capitano sia stimato di qualità che confidino nella prudenza sua: e sempre confideranno, quando lo vegghino ordinato, sollecito ed animoso, e che tenga bene e con riputazione la maestà del grado suo" (Machiavelli, 2018: 665-666, *Discorsi* III 33).
[178] "E se questa potenza è in uomo legato e prigione, ed affogato nella mala fortuna; quanto si può tenere che la sia maggiore in uno principe sciolto, con la maestà degli ornamenti, della pompa e della comitiva sua! talché ti può questa tale pompa spaventare, o vero con qualche grata accoglienza raumiliare" (Machiavelli, 2001: 578, *Discorsi* III 6.112-113).
[179] "…di qualunque stato, grado, qualità o condizione si sia" (Machiavelli, 2018: 215, *Cavallo*).
[180] "…di grado in grado" (Machiavelli, 2018: 317, *Discorsi* I 2).
[181] "…cedere il grado della Signoria al popolo…" (Machiavelli, 2018: 1801, *Istorie* II 39). "E dato che così sia, quella del tempo non ha replica; anzicè necessaria: perché nello eleggere uno giovane in *un grado* che abbi bisogno d'una prudenza di vecchio, conviene…" (Machiavelli, 2018: 456, *Discorsi* I 60).
[182] "Resta ora satisfare al terzo et ultimo grado degli uomini, il quale è tutta la universalità dei cittadini" (Machiavelli, 2018: 167, *Discursus*).
[183] "nondimanco aveva avuto qualche grado nella milizia" (Machiavelli, 2018: 437, *Discorsi* I 53).

non alleggeriva, la plebe, sendo necessario porre i tributi per pagare questo soldo (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51).

El grado se vincula también con el "onore"[184], haciendo referencia de aquellos elementos ornamentales que van de la mano de la representación del poder institucional: "mettendosi intorno le insegne di quello grado che tiene, per farsi più riverendo" (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54). En la misma línea del grado, la reputación aparece a través de la metáfora de la grandeza, de tal modo que "in ogni sua azione fama di omo grande e di ingegno escellente" (Machiavelli, 2018: 888, *Principe* XXI), una cualidad que siempre puede acrecentarse aún más, de tal modo que "Tornò per tanto Lorenzo in Firenze *grandissimo*, s'egli se n'era partito grande…" (Machiavelli, 2018: 2115, *Istorie* VIII 19). Por último, también referido a una gran reputación aparece la idea de un sujeto sobre el que recae una "estraordinaria opinione"[185] o quien es "numerato tra' principi d'una città"[186].

Los términos hasta aquí abordados van más allá de las meras técnicas del engaño, constituyendo el núcleo de la posibilidad de ejercer una representación efectiva que favorezca el mantenimiento de un orden político. Este orden solo se sostendrá mientras la voluntad, las actuaciones y las opiniones del público reflejen lo pretendido según el diseño de la apariencia por parte de la autoridad, de tal modo que esta pueda mantener su credibilidad en lo militar, económico y jurisdiccional (Vissing, 1986: 64). En este sentido, el mantenimiento de la autoridad requiere que el príncipe sea "reputato", algo que es posible en tanto que sea capaz de llevar a cabo "grande imprese e dare di sé rari essempli" (Machiavelli, 2018: 887, *Principe* XXI). Conviene hacer una diferenciación entre estas dos categorías, puesto que mientras "imprese" se refiere a iniciativas de guerra, los "essempli" se corresponden con acciones en tiempo de paz (Pedullà, 2022: 333). De hecho, la idea de que las "empresas" se vinculan a lo militar la podemos confirmar a través de innumerables pasajes (Machiavelli, 2018: 1712, *Istorie* I 19; 1730, *Istorie* I 33; 1747, *Istorie* II 6; 1818, *Istorie*, III 7; 1867, *Istorie*, IV 6; 1964, *Istorie*, V

[184] "Costoro tutti furono dai loro imperadori constituiti in tanta ricchezza, onore e grado…" (Machiavelli, 2001: 558, *Discorsi* III 6.42); "la via a qualunque grado ed a qualunque onore" (Machiavelli, 2018: 647, *Discorsi* III 25).

[185] "Vedesi, per questa e per molte altre esperienze, come non è cosa desiderabile prendere o uno magistrato o uno principato con estraordinaria opinione; perché, non potendosi con le opere a quella corrispondere, desiderando più gli uomini, che non possono conseguire, ti partorisce, con il tempo, disonore e infamia" (Machiavelli, 2018: 2052, *Istorie* VII 14).

[186] "Fabrizio: Voi lo avete scusato in questa parte gagliardamente, e certo voi dite il vero; ma io non parlava tanto di questi modi di vivere duri, quanto di altri modi più umani e che hanno con la vita d'oggi maggiore conformità; i quali io non credo che ad uno che sia numerato tra' principi d'una città, fusse stato difficile introdurgli" (Machiavelli, 2018: 930, *Guerra* I).

32). En cuanto a los "ejemplos", se trata de "essempli rari circ'a' governi di dentro, simili a quelli che si narrano di messer Bernabò da Milano", los cuáles consisten en premiar y castigar a todos aquellos que merezcan una u otra cosa, conforme a sus méritos y comportamientos (Machiavelli, 2018: 888, *Principe* XXI). Por tanto, aunque un príncipe puede obtener fama a través de cada una de las acciones que emprende en el gobierno, el autor especifica casos concretos entre los que enumera dar "ricapito alli uomini virtuosi e onorando li escellentissimi in una arte", de tal modo que el príncipe anime a los ciudadanos a ejercitarse en los ámbitos de la "mercanzia e nella agricultura e in ogni altro essercizio delli òmini" y se responsabilice en la defensa de la propiedad. Por último, debe "tenere occupati e' populi con le feste e spettaculi", accediendo a reunirse con las "artes" o "tribus" en que se divide su pueblo, de tal modo que no falten "di sé essempli di umanità e di munificencia" (Machiavelli, 2018: 890, *Principe* XXI).

En el apartado dedicado al contexto intelectual del capítulo se sostenía que el príncipe de Maquiavelo hace aparición en un momento en que la representación emerge como necesidad de legitimar un modelo político, por lo que conviene abordar de qué forma el príncipe que es nombrado como tal a consecuencia de la crisis de la república debe construir su representación. El príncipe civil, que en palabras de Mario Martelli suponía la solución monárquica y revolucionaria para la salvación de la *civilità* o la *civitas* (Martelli, 1996: 20-21), para Cappelli mantiene el adjetivo "civile" en tanto que su poder está basado en una dominación legal y en una estructura institucional que no permite el total control por parte del príncipe. Se trataría de un modelo ni republicano ni monárquico, basado en un aparato legal controlado por un príncipe legitimado por el apoyo de la multitud (Cappelli, 2022: 129). Sería civil en la medida en que la toma del poder se realiza por medio de la ayuda del pueblo, de tal modo que la diferencia con la tiranía se encontraría en una base consensual de su poder y en la ausencia de la violencia, de modo que contase con cierta legitimidad en su origen. La cuestión de la reputación debería entenderse desde el punto de vista de un liderazgo hecho de la misma sustancia que sus seguidores, convirtiéndose en un epítome de estos últimos, al crear una imagen de poder basada en ellos (Cappelli, 2022: 131-133).

Esta necesidad de fusionar el poder y su representación con el modo de ser de los seguidores es algo en lo que Maquiavelo sigue la línea marcada por la tradición humanista. El hecho de que el príncipe se encuentre en una posición elevada es lo que permite que el pueblo pueda juzgar y demandar una determinada imagen (Vissing, 1986: 209). Asume, en cierto sentido, el sometimiento del ejercicio de la autoridad

política a un modelo que se juzga en términos ópticos (Vissing, 1986: 236). Sin embargo, la gran diferencia con respecto a los humanistas se encuentra en relación con el acceso al verdadero carácter y naturaleza del príncipe. Para los humanistas no había posibilidad de plantear este tipo de representación en tanto que la real naturaleza del príncipe se impondría por su propia fuerza, por su esencia verdadera. Sin embargo, para Maquiavelo existía la necesidad de representación como resultado de la inexistencia de un contacto directo entre poder y comunidad. Y puesto que no cabía otra cosa que crear una determinada apariencia, en mayor o menor medida ligada a la realidad, se debía postular que el competidor o el enemigo actuaba de la misma forma, de tal modo que, tal y como veíamos en los debates en la Pratiche, la desconfianza reinaba en la interpretación de los movimientos del adversario. Según una famosa metáfora, se debía actuar como la zorra, de tal modo que fuera posible interpretar la representación que los otros hacían de sí mismos, detectando las falsedades y trampas[187] ajenas. Así mismo, la inobservancia de la palabra dada debía representarse, ya que reconocer la falta de fidelidad sería la peor de las políticas. Se debía, en cambio, aparentar fidelidad a la palabra, al mismo tiempo que se usaba el fraude en favor del bienestar del pueblo o la defensa de la integridad territorial frente a las amenazas o tácticas del enemigo:

> Non può pertanto uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere; e se li òmini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono, ma perché sono tristi e non la osserverebbano a te, tu *etiam* non la hai a osservare a loro. Né mai a uno principe mancorono cagioni legittime da colorare la inosservanzia (Machiavelli, 2018: 868-869, *Principe* XVIII).

A pesar de la importancia que adquiere la representación de la propia imagen del poder, es necesario tener en cuenta dos elementos fundamentales de la reputación que la convierten en un instrumento incapaz de aportar completa seguridad a su portador, tal y como profundizaremos más adelante. En primer lugar, se trata de algo que puede perderse debido a la propia acción o al devenir de las cosas: "portino odio agli loro antenati, i quali, con la superbia e con la avarizia, si hanno tolta quella reputazione che i nostri si hanno saputa, con studi a quegli contrari, guadagnare" (Machiavelli, 2018: 2101, *Istorie* VIII 10). En segundo lugar, independientemente de la imagen que se

[187] "Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione, perché el lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul lione non se ne intendano" (Machiavelli, 2018: 868, *Principe* XVIII).

atesore, esta resulta inoperativa si no va acompañada de un cargo que garantice un determinado uso de poder en caso de ser necesario[188]. Así pues, contar con una buena reputación sin tener opción de utilizar los medios asociados con el poder, entre los que destaca la posibilidad del ejercicio de la violencia, es precisamente el gran problema del profeta desarmado.

A modo de recapitulación, conviene subrayar que la importancia de la reputación como un instrumento que permite el apoyo popular (Snyder, 2009: 100), algo que, como decíamos, resultaba central a causa de la referida crisis de legitimidad. O dicho una manera más precisa, el príncipe maquiaveliano no es un monarca en pleno uso de su legitimidad dinástica, sino alguien que toma el poder coyunturalmente por algún motivo y con un propósito. Por ello, no es preciso dedicar un apartado específico al modo en que la república presenta públicamente a sus líderes, puesto que, aunque las repúblicas, a diferencia de los principados, traten de llevar a cabo la máxima despersonalizar la apariencia política, de tal modo que es el cargo y no la persona sobre la que se crea una representación, el ejemplo romano es tomado en cuenta por Maquiavelo como un modo de señalar la convergencia en términos de apariencia entre los reyes tarquinos y los cónsules republicanos (Vissing, 1986: 206).

La gloria, la fama y el mito.

Frente a la "reputación", concepto amplio y flexible, enunciado de diversas formas en torno a 300 ocasiones, en algunas de ellas con connotaciones negativas, la "fama" aparece en 67 ocasiones, siempre vinculada con connotaciones positivas. De ese modo, la "buona fama" (Machiavelli, 2018: 433, *Discorsi* I 52; 635, *Discorsi* III 20) o a la "fama perpetua" (Machiavelli, 2018: 171, *Discursus*; 2084, *Istorie* VII 34) aparece secundada habitualmente por la "gloria", la categoría más alta en términos de proyección personal[189].

[188] En este sentido, reputación y autoridad, entendida esta última como poder institucional, generalmente corresponden con dos elementos complementarios. Sin embargo, el uso de los conceptos del autor nos muestra que pudieran ser entendidos como contrapuestos en una coyuntura específica, en especial en aquella en el que los poderes o competencias obtenidos no están en consonancia con el favor popular: "Aveva ancora la Signoria poca riputazione e troppa autorità, potendo disporre senza appello della vita e della roba dei cittadini…" (Machiavelli, 2018: 157, *Discursus*).

[189] "…e potendo fare, con perpetuo loro onore, o una republica o uno regno, si volgono alla tirannide: né si avveggono per questo partito quanta fama, quanta gloria, quanto onore, sicurtà, quiete, con sodisfazione d'animo, ei fuggono; e in quanta infamia, vituperio, biasimo, pericolo e inquietudine, incorrono" (Machiavelli, 2018: 342, *Discorsi* I 10). "…insieme con il bene molte altre cose che ti dispiacciono, sei forzato giudicarle alle antiche molto inferiori, ancora che, in verità, le presenti molto più di quelle di gloria e di fama meritassoro…" (Machiavelli, 2018: 458, *Discorsi* II proemio). "…disse come elli erano

El término "gloria" aparece en multitud de ocasiones, en torno a 150, pero es, en cualquier caso, una categoría claramente diferenciada de la mera "reputazione", independientemente de que en un pasaje puntual parezcan asimilables[190]. La gloria, como la fama, solo se vincula a grandes acciones, aquellas que demuestran el libre albedrío del ser humano, de tal modo que "Dio non vuole fare ogni cosa per non ci tôrre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi" (Machiavelli, 2018: 902, *Principe* XXVI). La gloria queda emparentada con la victoria o el sacrificio[191], de tal modo que se refiere a acciones que merecen el reconocimiento unánime, independientemente del modo en que se hayan llevado a cabo, tal y como atestiguan las diferentes actitudes de Manlio Torquato y Valerio Corvino (Machiavelli, 2018: 639, *Discorsi* III 22). En este sentido, la gloria, aunque se refiera a personajes individuales, como puedan ser príncipes o capitanes, lo hace en relación con su excelente servicio a la patria y su labor en favor del bien común[192]:

> La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di republiche (Machiavelli, 2018: 468, *Discorsi* II 2).
>
> E chi considererà il popolo romano, lo vedrà essere stato per quattrocento anni inimico del nome regio, ed amatore della gloria e del bene commune della sua patria (Machiavelli, 2018: 450, *Discorsi* I 58).

Por ello, un ejército solo es merecedor de la gloria a título colectivo[193], de modo que los soldados se erigen verdaderos *partigiani* de quien los comanda, al mismo tiempo que combaten motivados por la gloria propia[194]. Lo mismo sucede con el caso

---

molti òmini che sapevano meglio non errare che correggere li errori di altri; la qual natura arebbe col tempo violato la fama e la gloria di Scipione…" (Machiavelli, 2018: 866, *Principe* XVII). "Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché d'uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani…" (Machiavelli, 2018: 887, *Principe* XXI).

[190] "…pare che quelli modi non ti rechino né più forza né più fortuna, potendosi per contrari modi acquistare gloria e riputazione" (Machiavelli, 2018: 636, *Discorsi* III 21).

[191] "…il quale si straccò ne' primi impeti; in modo che, vedendo la banda sua più tosto in volta che altrimenti, per acquistare con la morte quella gloria alla quale con la vittoria non aveva potuto aggiugnere, ad imitazione del padre sacrificò se stesso per le romane legioni" (Machiavelli, 2018: 691, *Discorsi* III 45). "Però è necessario venire a queste dimostrazioni e passare queste difficultà con quella gloria che infino a qui abbiamo militato." (Machiavelli, 2018: 1081, *Guerra* VI).

[192] La vinculación entre bien común lleva al autor a considerar que César no merecía tal reconocimiento: "E veramente, cercando un principe la gloria del mondo, doverrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo" (Machiavelli, 2018: 344, *Discorsi* I 10). Sin embargo, más allá de su comportamiento en el poder, se trata de una figura que, al menos dentro del ámbito militar, merece ser reconocida: "…la gloria di Cesare, di Pompeo, di Scipione, di Marcello, e di tanti capitani romani che sono per fama celebrati come dii" (Machiavelli, 2018: 934, *Guerra* I).

[193] "gloria comune" (Machiavelli, 2018: 1814, *Istorie* III 5).

[194] "Quegli che combattono per la gloria propria, sono buoni e fedeli soldati. […] Perché in quegli eserciti che non è un'affezione verso di quello per chi e' combattono, che gli faccia diventare suoi partigiani, non

del consejero, cuya gloria depende de una excelsa capacidad para aconsejar a la patria: "E benché la gloria che si acquista de' mali che abbia o la tua città o il tuo principe, non si possa godere, nondimeno è da tenerne qualche conto" (Machiavelli, 2018: 673, *Discorsi* III 35). Por tanto, la gloria es merecida por aquellos que actúan en nombre del común, defendiendo la patria con "ignominia o con gloria" (Machiavelli, 2018: 685, *Discorsi* III 41). Sin embargo, aquellos para quienes su triunfo personal se hace en detrimento del bienestar de su comunidad, haciendo uso de una crueldad cuyo fin es el mantenimiento del poder, podrán obtener el mando, "ma non gloria"[195]. En este sentido, la gloria no podría adquirirse actuando contra el bien común, puesto que su verdadera encarnación pertenece al pueblo: "si vedrà il popolo di bontà e di gloria essere, di lunga, superiore" (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58). En cambio, es posible alcanzar la gloria por medio de medios moralmente cuestionables, como pueda ser el fraude, ya que el engaño sirve contra "quel nimico che non si fida di te" (Machiavelli, 2018: 684, *Discorsi* III 40), un medio que viene a estar justificado por las hostilidades, la búsqueda del triunfo, y el consecuente bien común: "né mai potette vincere per fraude, che e' cercasse di vincere per forza; perché ei diceva che la vittoria, non el modo della vittoria, ti arrecava gloria" (Machiavelli, 2018: 1679, *Castruccio*). Sin embargo, faltar a la fe dada y hacer uso del fraude con un enemigo con el que existe un tratado, si bien podría considerarse útil, "non ti acquisterà mai gloria" (Machiavelli, 2018: 684, *Discorsi* III 40). Por otro lado, al igual que la reputación, la gloria se adquiere por diversos modos, puesto que depende del contexto[196], de modo que se puede obtener incluso en la derrota militar[197], pero en todos los casos está íntimamente emparentada con la imitación de las grandes figuras políticas[198] y su virtud: "…e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna" (Machiavelli, 2018: 1911, *Istorie* V

mai vi potrà essere tanta virtù che basti a resistere a uno nimico un poco virtuoso" (Machiavelli, 2018: 417, *Discorsi* I 43).

[195] "Non si può ancora chiamare virtù amazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere sanza fede, sanza pietà, sanza relligione, li quali modi possono fare acquistare imperio, *ma non gloria*: perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello intrare e nello uscire de' pericoli e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose averse, non si vede perché elli abbia a essere iudicato inferiore a qualunque escellentissimo capitano: nondimanco, la sua efferata crudelità e inumanità con infinite sceleratezze non consentono che sia in fra li escellentissimi òmini celebrato" (Machiavelli, 2018: 833, *Principe* VIII).

[196] "Dove sono da considerare due cose: l'una, che per altri modi si ha a cercare gloria in una città corrotta, che in una che ancora viva politicamente…" (Machiavelli, 2018: 605, Discorsi III 8). Algo similar sucede con los casos de Valerio y Manlio (Machiavelli, 2018: 639-644, *Discorsi* III 22).

[197] "Un'altra cosa ci è ancora da stimare assai: la quale è, che si debbe, eziandio perdendo, volere acquistare gloria; e più gloria si ha, ad essere vinto per forza, che per altro inconveniente che ti abbi fatto perdere" (Machiavelli, 2018: 612, *Discorsi* III 10).

[198] "…essaminare le vittorie e perdite loro da che causa le procedano, per potere queste fuggire e quelle imitare, e soprattutto fare come ha fatto per l'adrieto qualche uomo escellente, che ha preso a imitare se alcuno innanzi a lui è stato laudato e gloriato" (Machiavelli, 2018: 858, *Principe* XIV).

1). Así, el modo de demostrar verdadera virtud es llevar a cabo "grande imprese e dare di sé rari essempli"[199].

Como se observa, la gloria no constituye un mero galardón al que aspire un gobernante republicano, puesto que diversas figuras políticas pueden alcanzan este galardón[200]. Igualmente, resultaría erróneo considerar que Aníbal no merecerían la gloria por haber hecho uso del fraude (Castillo Vegas, 2008: 106). El fraude puede, ciertamente, considerarse glorioso en ciertas circunstancias, en especial, como sucede en el caso de Aníbal, cuando se usa frente a aquellos que no se fían de su contrincante (Machiavelli, 2018: 684, *Discorsi* III 40). Por tanto, aunque términos como *fama, onore, stima* o *riputazione* pudieran parecer sinónimos de gloria, cada uno encierra un importante matiz[201], de tal modo que la gloria se relaciona íntimamente con el mérito, a diferencia por ejemplo del honor[202] (Price, 1977: 621). De este modo, el mérito de quienes alcanzan la gloria se basa, en gran medida, en haber sido capaces de servir al bien común, de modo que mientras la noción de gloria en el ámbito político parece contener un matiz normativo, carece de este en lo relativo a lo militar. Si, por un lado, los métodos utilizados en la política pueden, en algunos casos, impedir la gloria, como sucede en el caso de Agatocles, en tanto que su violencia ejercida sobre la población impide toda justificación en base al bien común, la violencia que se lleva a cabo contra el enemigo evita a su vez la violencia que este puede infringir a la comunidad, de tal modo que una victoria en la guerra siempre será entendida como garantizadora de un bien del que es partícipe toda la comunidad.

Claramente la idea de la gloria nos coloca en un lugar diferente al de la reputación. Para otorgar la gloria debía apelarse a una cierta objetividad del porqué de tan alto reconocimiento. Para ello, quienes escribían en favor de un personaje histórico vivo trataban de demostrar que defendían honestamente su virtud, ofreciendo su texto

[199] "Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe quanto fanno le grande imprese e dare di sé rari essempli. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando da Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché d'uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani" (Machiavelli, 2018: 887, *Principe* XXI).

[200] "Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché d'uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani" (Machiavelli, 2018: 887, *Principe* XXI). "E veramente, cercando un principe la gloria del mondo, doverrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo" (Machiavelli, 2018: 344, *Discorsi* I 10).

[201] No se está postulando una completa coherencia de cada uno de los términos en la obra del autor. Ciertamente es posible que en algunos pasajes el uso de estos no sea del todo coherente con su habitual uso, pero, en cualquier caso, es necesario marcar una cierta distancia entre la mera reputación y la gloria.

[202] No hemos rastreado sistemáticamente el término "onore" por considerar que no se encontraba en el centro de nuestra investigación, a pesar de que hemos dado cuenta de su naturaleza en relación con "grado" y "gloria".

sin establecer contratos con el receptor de sus loas. Al no pretender ganancia inmediata, se hacían partícipes de una cierta neutralidad que les permitía aspirar a construir una relación personal con el receptor de sus obras, en una lógica comunal y no la propia de la racionalidad económica moderna (De Blasi, Pedullà, 2010b: 409). Era un modo de mantener el lenguaje del honor en una sociedad preñada de valores aristocráticos que despreciaba a quien vendía su palabra a cambio de remuneración o en la búsqueda de supervivencia material. Frente a este habitual procedimiento, Francesco Filelfo (1398-1481) fue considerado como "scrittore mercenario" (De Blasi, Pedullà, 2010a: 401) por servirse de su inventiva como medio a través del cual glorificar solo a aquellos que estaban dispuestos a pagar en tiempo y forma. Quienes no lo hacían, incluido el Papa, corrían el riesgo de ser denostados en sus textos. Por tanto, teniendo en cuenta que Filelfo constituye la excepción de la regla, debemos entender que la idea de la gloria trataba de ser construida al margen de los intereses inmediatos, de tal modo que generase una especie de búsqueda objetiva de la misma, algo que venía respetado desde tiempos de Isócrates, y que pareciera mantenerse en el caso de Maquiavelo (Pedullà, 2022: CXVII, 128-129).

Los argumentos esgrimidos demuestran que la gloria escapa del inestable circuito de la verdad política con relación a la imagen representada. Ciertamente, la gloria de un determinado personaje no interfiere directamente en la lucha política, a diferencia de la reputación en vida de un príncipe. Si la gloria la deciden quienes escriben sobre las grandes figuras, la dinámica de verdad que se establece en este debate ya no es la que corresponde con la pugna política habitual. De ese modo, la mayoría de quienes reciben la gloria son personajes ya fenecidos, contribuyendo a la creación del "mito", término que, a pesar de no aparece en la obra de Maquiavelo, ha articulado numerosas lecturas[203]. Por ello, aunque se trata de un debate que excede el enfoque presente, cabría platearse si el mito político en Maquiavelo funciona en realidad a dos niveles diferentes: el mito como imagen política que encierra en sí una caracterización del príncipe perfecto (Castruccio, el Valentino o Caterina) y el mito colectivo basado en la imagen del fundador (Rómulo).

[203] Cabe mencionar algunas: *Il principe* debe funcionar como fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso como modo de organizar su voluntad colectiva (Gramsci, 1981: 226); Maquiavelo pretende hacer de Caterina Sforza (Viroli, 2014: 70) o de Castruccio (De Grazia, 1992: 357) mitos o ideales de comportamiento político; el mito tiene un papel central en la refundación de lo corrupto (Winter, 2018: 128); el mantenimiento de una competición social regulada depende de ciertas mitologías (Femia, 2004: 108); la psicología de la opinión pública se canaliza a través de ciertos mitos (Santaella, 1990: 93).

Nuestra elaboración en torno a la gloria quedaría incompleta si no tuviéramos en cuenta aquel elemento que cuestiona nuestra propia interpretación y que aleja a Maquiavelo, de nuevo, de la influencia humanista para colocarlo próximo al caso de Filelfo. Bien podemos asumir que cuando Maquiavelo insta en *Il principe* a Lorenzo a convertirse en un redentor y obtener la gloria el autor permanece dentro de la lógica del dono, excluyendo por tanto toda pretensión directa de obtención de remuneración, en la línea de los valores aristocráticos a los que aludíamos líneas arriba. Sin embargo, dado que las *Istorie* fueron un encargo directo del Papa mediceo, resulta muy cuestionable el modo en que Maquiavelo hace a Cosme partícipe de la gloria[204]. Sería este un ejemplo paradigmático de cómo el proyecto político para su ciudad era priorizado por el autor sobre cualquier consideración o convención literaria, en tanto que la redacción de las *Istorie* formaba parte de un plan global para su vuelta a las instituciones[205].

4. Límites de la representación.

La distancia entre el acontecimiento y el público que lo observa, ya sea en el caso del príncipe y el pueblo o entre comunidades diferentes, marca el modo en que la política dedica esfuerzos a gestionar el rol de las apariencias. Sin embargo, la obra de Maquiavelo no es una elaboración excesivamente elemental en la que el gran teatro de la política permite un engaño permanente, y en la que la mera utilización de la apariencia asegura el triunfo. Como señalábamos anteriormente, aunque la sola utilización del fraude, sin violencia aparejada, pueda tener como resultado la victoria en ciertas ocasiones, ciertamente quien utiliza el engaño debe tener previsto el uso de otras estrategias en caso de que este falle. Esto es algo fácilmente comprensible si entendemos, con Frosini, que la *reputazione*, como construcción de una imagen, pasa por diversos estratos de fijación conforme de lo que él se dice, lo que "conferma il carattere sempre provvisorio della costruzione politica, e la natura precaria, mai definita in modo assoluto, del potere" (Frosini, 2013: 519).

[204] "Non di meno morì pieno di gloria, e con grandissimo nome nella città e fuori. Tutti i cittadini e tutti i principi cristiani si dolfono con Piero suo figliuolo della sua morte, e fu con pompa grandissima da tutti i cittadini alla sepultura accompagnato, e nel tempio di San Lorenzo sepellito, e per publico decreto sopra la sepultura sua PADRE DELLA PATRIA nominato" (Machiavelli, 2018: 2042-2043, *Istorie* VII 6).

[205] Cuando Maquiavelo viajó a Roma en 1525 para presentar al Papa el manuscrito, también le propuso un plan para armar al ejército de la región de Romaña, adaptando su antiguo proyecto de las "armas propias" a las circunstancias del papado (Gilbert, 2009: 485).

La efectividad de las apariencias no es segura, sino más bien provisional, por lo que la idea de la "maestà dello stato" se debe apoyar en dispositivos materiales que no hagan depender el mantenimiento del orden exclusivamente de la opinión de los gobernados. Así, el dispositivo fundamental es el uso de la violencia, de tal modo que sea posible "quando non credono più, si possa fare credere loro per forza" (Machiavelli, 2018: 822, *Principe* VI). No obstante, el estado no solo se mantiene por medio de la fuerza. Tener la posibilidad de acceder a las instituciones supone la obtención de una serie de prerrogativas de las que carece aquel que pretende basar su fuerza en meras apariencias. Esto dota a los cargos o posiciones institucionales de una relevancia más allá de su representación visual, de tal modo que habitualmente la ruina no es resultado del cambio de la percepción social del actor, sino del empeoramiento de su posición conforme va perdiendo acceso a los medios asociados al poder. Ejemplo de ello aparecía anteriormente, en relación a como un sujeto, al perder la "reputazione dello stato", veía sucumbir sus empresas (Machiavelli, 2018: 2051, *Istorie* VII 13), algo que refuerza la idea de que las instituciones, como potentes máquinas, pueden ser puestas al servicio de los intereses particulares de una manera muy eficaz, algo que una determinada fama de clemente, a modo de ejemplo, en tanto que se trata tan solo de una opinión coyuntural sin capacidad para movilizar recursos, nunca aportará.

Teniendo esto en cuenta, la representación constituye una limitada garantía para su portador, dependiendo de distintas circunstancias y factores. Prueba de ello es la imposibilidad de ser moldeada de una manera constante, de tal modo que el secretario establece como necesario servirse de "le occasioni" y hacerlo de manera gradual, de modo que se consigan nuevos partidarios con las nuevas cualidades antes de abandonar los viejos modos[206]. Otra limitación se deriva de la dificultad de ocultar determinados hechos, puesto que existen afrentas, como las injurias contra los bienes, la vida o el honor, que ninguna imagen puede hacer olvidar[207]. En ese sentido, no resulta extraño encontrar pasajes en los que se exhorta de una manera especialmente tajante a seguir ciertas reglas casi de manera incondicional, ya que nadie podría mantener su posición

[206] "Perché chi è paruto buono un tempo, e vuole a suo proposito diventar cattivo, lo debbe fare per i debiti mezzi; ed in modo condurvisi con le occasioni, che, innanzi che la diversa natura ti tolga de' favori vecchi, la te ne abbia dati tanti de' nuovi, che tu non venga a diminuire la tua autorità: altrimenti, trovandoti scoperto e sanza amici, rovini" (Machiavelli, 2018: 416, *Discorsi* I 41).

[207] Prueba de ello es el siguiente pasaje, en el que, entre otras cosas, se dice que solo la constancia manifiesta, y no la simulación, permite llevar a cabo una ejecución: "…e quando pure li bisognassi procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta, ma soprattutto astenersi dalla roba d'altri perché li òmini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio" (Machiavelli, 2018: 865, *Principe* XVII).

atentando abiertamente contra ciertas realidades o exigencias (Santaella, 1990: 174-175). De hecho, en algunos casos, la apariencia funciona como un medio temporal, de tal modo que resultaría más adecuado contar con aquellas virtudes que el mantenimiento del poder requiriese. El famoso pasaje según el cual se debe "parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso *e essere*"[208] daría cuenta de esta posibilidad de abandonar apariencias para encarnar virtudes reales. De ese modo, la posibilidad de contar con dichas virtudes facilitaría dar cuenta de ellas y aparecer públicamente como un ejemplo para los ciudadanos. Así, el gobernante podría encarnar un ejemplo de virtud, tratando de limitar los pecados del común, los cuales, tal y como se sostienen en *Discorsi* III 29, nacen del mal ejemplo de los príncipes (Gilbert, 1938: 44).

En algunos casos la representación aparece como una mala estrategia, en especial cuando el mantenimiento del poder requiere cierta ocultación. Al igual que no resulta conveniente elegir un magistrado o un príncipe que parten de una excelente reputación si posteriormente no son capaces de actuar conforme a estas expectativas (Machiavelli, 2018: 2052, *Istorie* VII 14), el poder debe renunciar a su propia representación pública cuando se concibe como ilegítimo o cuando sus modos corrompen el orden republicano:

> Perché quelle città, massime, che sono use a vivere libere, o consuete governarsi per sua provinciali, con altra quiete stanno contente sotto uno dominio che non veggono, ancora ch'egli avesse in sé qualche gravezza, che sotto quello che veggendo ogni giorno, pare loro che ogni giorno sia rimproverata loro la servitù (Machiavelli, 2018: 528-529, *Discorsi* II 21).

Esta lectura puede ser confirmada por medio de un pasaje en el que retrata al Duque de Atenas como una figura que, tras tomar el poder, mantiene su apariencia llena de pomposidad real, dentro de un modelo republicano como el florentino, con la consecuencia del hundimiento de la majestad del estado y el dolor y la vergüenza de muchos ciudadanos: "perché coloro che erano consueti a non vedere alcuna regale pompa non potevono sanza dolore quello di armati satelliti a piè e a cavallo circundato riscontrare" (Machiavelli, 2018: 1793, *Istorie* II 36).

Un último ejemplo de los límites a los que se ve avocada la representación se corresponde con la dificultad de establecer una identificación entre magistrado y pueblo, de tal modo que el cambio de opinión del primero parece vinculado directamente con el

[208] "A uno principe adunque non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere d'averle; anzi, ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile, come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso e essere, ma stare in modo edificato con l'animo che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario" (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII).

cambio de su posición en la jerarquía social: "Costoro hanno uno animo in piazza, ed uno in palazzo" (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47). La "epitomización" con el colectivo se torna imposible en el momento en que este cambio de postura es entendido como una verdadera traición, es decir, como resultado de la corrupción. Así pues, el fragmento evidencia la necesidad de ejercer el engaño en el intento de establecer una ligazón entre un sujeto partícipe del poder social y la masa. El magistrado debe seguir presentándose como parte del pueblo, aun cuando su nueva situación, fruto de su posición institucional, le hace más partícipe de la lógica de la élite social que de la realidad popular. Puesto que el magistrado, en este sentido, no es ya parte del pueblo, aunque trate de representar esa posición, no es capaz de hacerlo de forma eficaz, de tal modo que más tarde o más temprano el pueblo podría estar en disposición de percibirlo.

Todas estas dificultades demuestran la limitada confianza de Maquiavelo en las posibilidades de la representación del líder, algo que contrasta con el entusiasmo de la comprensión humanista. Si para estos últimos el príncipe servía de ejemplo moral, y a través de este era capaz de modificar la sociedad, para el secretario el ejemplo no es suficiente. En cambio, es la "materia", o el material del que está compuesta una sociedad, de lo que depende su forma de gobierno y su bienestar general. Al igual que "dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocono", en una ciudad que decae "per corruzione di materia", si bien puede ser reformada por un solo hombre, debe mantenerse con la virtud del universal, puesto que, de lo contrario, con la muerte de su reformador volverá a su situación anterior (Machiavelli, 2018: 364-365, *Discorsi* I 17). Por excelente que sea el ejemplo del líder, la materia corrupta no se reforma con el ejemplo, sino con medios extraordinarios, ya que la desigualdad de la que se deriva solo puede reducirse por medio de "grandissimi straordinari" (Machiavelli, 2018: 365, *Discorsi* I 17).

Así, como decíamos anteriormente, es la violencia y el poder institucional lo que podría permitir una reforma, no el halo de bondad y virtud del príncipe humanista. De forma inversa, el mal ejemplo del peor de los príncipes[209] no es capaz de corromper al completo una sociedad, ni siquiera por medio de sus actos en el poder: "Perché un uomo può bene cominciare con suoi modi e con suoi tristi termini a corrompere uno popolo di

[209] En cualquier caso, existe un tipo de principado que corrompe a la comunidad debido, como decíamos anteriormente, a un poder institucional sin control, absoluto, algo completamente enfrentado al v*ivere civile*: "Né giova, in questo caso, che la materia, non sia corrotta; perché una autorità assoluta in brevissimo tempo corrompe la materia, e si fa amici e partigiani" (Machiavelli, 2018: 398, *Discorsi* I 35).

una città, ma gli è impossibile che la vita d'uno basti a corromperla in modo che egli medesimo ne possa trarre fruto…" (Machiavelli, 2018: 605, *Discorsi* III 8).

5. Conclusiones.

En el presente capítulo se ha abordado la cuestión del engaño como ingrediente básico dentro de una más amplia y necesaria estrategia de representación del poder. Sin embargo, más allá de la cercanía entre mentira y simulación, la primera se encuentra prácticamente ausente en la producción del autor, de tal modo que, como imputable solamente a su emisor, se diferencia del engaño en tanto que este último exige el concurso necesario de una segunda persona. Este matiz resultaría, sin embargo, intrascendente para quienes no es la falsedad o veracidad de lo sostenido, sino la consciente intención de engañar, lo que caracterizaría a la mentira. Este enfoque denuncia a aquellos que justifican la mentira en nombre del bien común, puesto que el uso de la falsedad nunca podría perseguir intereses loables (Ramsay, 2000a: 26). Estas perspectivas ignoran la dificultad que se deriva de tratar de enunciar una única verdad pública no mediada por el autoengaño colectivo en forma de asunciones difícilmente reductibles a verdades de hecho, defendiendo un afán individual en favor de una verdad incondicional, que, por mucho que se realice con toda buena voluntad y esfuerzo, encuentra difícil acoplo dentro del ámbito político (Moreno, 2019: 77, 80). Además, el planteamiento de los enfoques incondicionales carecería de sentido si la expansión de la libertad política moderna y conflictual asociada a Maquiavelo no se hubiera producido, por lo que su legado contribuiría a mantener la relevancia de la idea kantiana de libertad[210]. Más allá de esto, conviene enfatizar que independientemente de la condena moral al engaño, este aparecería en Maquiavelo como un instrumento de intervención en la realidad del que ningún ordenamiento político podría prescindir, incluso aquel caracterizado por una incansable búsqueda del bien común.

Como señalábamos en nuestro recorrido contextual, Maurice Merleau-Ponty percibió a un Maquiavelo que se negaba a comprender la sociedad desde el punto de vista del humanismo, es decir, como una instancia que podía funcionar transparentemente. El filósofo francés consideraba que para Maquiavelo el poder nunca estaba absolutamente fundado y solo optaba a consolidar una "cristalización de la

[210] "Act in such a way that the angels have something to do" sería quizá el único imperativo que podría defender una ética de la responsabilidad como ética de la libertad (Vatter, 2000: 326, 328).

opinión". El poder siempre se encontraría bajo permanente amenaza, contra la cual el ejercicio de la fuerza no sería suficiente (Merleau-Ponty, 1964: 266). Si las posibilidades de ejercer la violencia estaban limitadas a periodos concretos, la necesidad de representar la imagen del poder era constante, de modo que, aunque el príncipe pretendiera separarse del vulgar impostor, debía crear una determinada reputación, dado que sus más verdaderas cualidades acababan siempre siendo "presa de la leyenda, porque no se las toca, sólo se las ve" (Merleau-Ponty, 1964: 271). Debía asumir la inexistencia de un espacio para un contacto directo, no mediado por la representación, entre el poder y el pueblo.

Como hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo, previamente a la aparición de la obra de Maquiavelo ya existían una serie de nociones respecto de la necesidad de todo poder de trasmitir una determinada imagen de sí mismo. Sin embargo, su obra modifica la comprensión de la representación del liderazgo político al incidir en necesidad del poder de presentarse públicamente haciendo uso del engaño. Aunque algunos hombres sean, y a la vez parezcan, honorables[211], el autor señala la dificultad que tiene el público para comprender las estrategias del poder debido a la distancia con el mismo, de tal modo que da cuenta de una serie de elementos que convierten la política en un juego de apariencias. Así es como se produce el "doble juego de la representación". Por un lado, el príncipe es un espejo para el universal[212], de tal modo que el conjunto debe imitar las virtudes de su líder, hasta el punto de que el poder es capaz en ciertas ocasiones de corregir los desmanes de la sociedad[213]. Por el otro, el príncipe obedece a lo que el pueblo considera virtudes, es decir, representa sus aspiraciones morales, en tanto que, aunque estas formen parte de una tradición moral cristiana, la aceptación de estas por parte del pueblo es lo que las convierte en

[211] "Conchiudo, adunque, come e' non è il più fermo né il più necessario rimedio a frenare una moltitudine concitata, che la presenzia d'uno uomo che per presenzia *paia e sia* riverendo" (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54).

[212] En este punto, en cierta medida Maquiavelo continua la senda humanista, aunque señalando la diferencia entre cualidades reales y su apariencia. En cualquier caso, una de las diferencias fundamentales en el enfoque es que mientras los humanistas confiaban verdaderamente en el ejemplo, Maquiavelo ve los mecanismos de mayor profundidad que hacen que una sociedad cambie o no, entre los que se encuentra la distribución de la riqueza o el funcionamiento de las instituciones, de tal modo que un buen ejemplo no cambia una sociedad por completo. Una república no corrupta en su base perdura: "…come era il popolo romano, il quale, mentre durò la Republica incorrotta, non servì mai umilmente né mai dominò superbamente; anzi con li suoi ordini e magistrati tenne il suo grado onorevolmente" (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58).

[213] En relación con el pasaje "Presa che ebbe il duca la Romagna -e trovandola suta comandata da signori impotenti, e' quali più presto avevano spogliati e' loro sudditi che correttoli…" (Machiavelli, 2022: 106, *Principe* VII), Pedullà nota como "Al tempo di Machiavelli era generalmente ammesso che uno dei doveri dei principi fosse quello di *correggere* i peccati dei sudditi nel dominio temporale, così come la Chiesa era tenuta a farlo in campo spirituale" (Pedullà, 2022: 106).

políticamente relevantes. En ese sentido, Maquiavelo está afirmando que un príncipe no puede mantenerse contra la opinión o voluntad de su pueblo, y debe reflejar sus preferencias: "conoscendo che non le fortezze, ma la volontà degli uomini mantenevono i principi in stato" (Machiavelli, 2018: 541, *Discorsi* II 24). Por tanto, aun manteniendo su teoría en la órbita de la fiscalización del poder propiamente humanista al aconsejar presentar el poder como garantía de los valores que la comunidad entiende como buenos, Maquiavelo rompe la tradición al señalar que es este favor del pueblo lo que confiere relevancia a las virtudes, desligando su importancia de su origen religioso o moral. El príncipe debiera mantener la apariencia de religioso, algo que desde Aristóteles[214] se había ligado a la tiranía (Gilbert, 1938: 127), solo en la medida en que para el pueblo fuera relevante dicha representación.

En este contexto, el mayor peligro para un príncipe se encontraría en suscitar una imagen que resultase indiferente. Debiera, en cambio, como solo los hombres verdaderamente prudentes son capaces de hacer, extraer méritos de diversas formas, incluso en situaciones en las que se actúa contra la propia voluntad (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51). Asumiendo que el objetivo pudiera ser alcanzado igualmente por medio de la clemencia o la severidad, se trataría, en último término, de comprender los contextos y las oportunidades que incentivan una actitud u otra. Para ello, debiera servirse también de los instrumentos de los que dispone el Estado, puesto que su maquinaria moviliza recursos que pueden ser puestos en favor de la adquisición de mayor reputación. De hecho, solo disponiendo de armas se puede dar la imagen de cruel o de clemente, al igual que la avaricia o la liberalidad solo pueden ser aparentadas por quien tiene acceso al presupuesto del estado. Además de esto, la autoridad, incluso la eclesiástica, se sirve de otros elementos para su representación que desde fuera de las instituciones no es posible, elementos que aportan dignidad, como una determinada vestimenta, tal y como sucede con el obispo de Volterra (Vissing, 1986: 211). En ese sentido, habitualmente la reputación y la autoridad se sirven la una de la otra, conforme al modo en que "grado" caracteriza, indistintamente, la reputación personal (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51; 641-432, *Discorsi* III 22) y la autoridad

[214] Maquiavelo conocía, aunque se hubiera basado posiblemente en fuentes secundarias, el modo en que el filósofo griego había caracterizado a los tiranos, ya que en un pasaje de los *Discorsi* menciona cómo Aristóteles había visto en el injuriar a mujeres ajenas la razón de la caída de muchas tiranías (Machiavelli, 2018: 650, *Discorsi* III 26).

derivada de un cargo institucional (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54; 456, *Discorsi* I 60; 1801, *Istorie* II 39), ayudando a generar la epitomización con el colectivo[215].

Más allá de los ejemplos de la reputación republicana, Maquiavelo parece crear su modelo de la imagen del poder en relación con los grandes ejemplos históricos y con los más altos perfiles políticos con los que tuvo la posibilidad de interactuar en su labor como diplomático. Es por esto por lo que los ejemplos de modelos políticos más completos o abarcadores que elabora son los de príncipes conquistadores, como puedan ser Aníbal, Castruccio o César Borgia. Según esta óptica, la representación de la imagen de los magistrados republicanos funciona dentro de la misma lógica[216], aunque su alcance sea menor, puesto que atesoran menor poder. Si a los personajes políticos de menor relevancia les es posible hacer uso del engaño, ya que incluso los "òmini", son, en términos generales, "volubili, simulatori" (Machiavelli, 2018: 865, *Principe* XVII), de tal modo que algunos incluso alcanzan reputación, la gloria solo la prueban los más altos cargos, ya sean príncipes o generales. Esta última, solo está al alcance de aquellos que, según el criterio de los escritores o los pueblos, han usado su poder con el propósito de engrandecer el bien común, aun sirviéndose del engaño o la violencia. En la medida en que dicho juicio opera a posteriori, la gloria aparece como una especie de filtro histórico-normativo, inoperante en el control de la política práctica del momento, de tal forma que, aunque ciertos personajes no acaben siendo glorificados, triunfaron en vida, como el ejemplo de Agatocles atestigua (Machiavelli, 2018: 832-833, *Principe* VIII).

Por último, conviene enfatizar uno de los aspectos que mejor muestran las limitaciones a las que se ve sometida la representación. Si bien en *Discorsi* III 34 el autor sostiene que en la República romana existían prácticas cuasi institucionales que servían para desengañar a un pueblo temporalmente seducido por un demagogo (Vissing, 1986: 205), el pasaje en el que el pueblo recrimina a un magistrado su cambio de opinión, conforme a la confrontación entre plaza y palacio (Machiavelli, 2018: 426,

[215] Conviene tener en cuenta que la representación política moderna se sirvió del modo en que se creaba esta relación entre el cargo y el conjunto de la sociedad, tratando de establecer una identificación que evitase el surgimiento de facciones o bandos. Prueba de ello es el modo en que para Edmund Burke el parlamento no constituía un congreso de embajadores representantes de diferentes y hostiles intereses, sino que debía funcionar como una asamblea deliberativa en pro de un único interés, el de la nación, por lo que, en la elección de un diputado, "when you have chosen him, he is not member of Bristol, but he is a member of parliament" (Burke, 1774: 55).

[216] "Questo modo del procedere non è necessario solamente a quelli cittadini che vogliono acquistare fama per ottenere gli onori nella loro republica, ma è ancora necessario ai principi per mantenersi la riputazione nel principato loro…" (Machiavelli, 2018: 670, *Discorsi* III 34).

Discorsi I 47), muestra como los cargos republicanos, al igual que los príncipes, requieren un cierto uso de las apariencias frente al pueblo. Sin embargo, su uso no garantiza la identificación con la multitud, puesto que su situación institucional refleja una brecha con respecto del universal. Si, por un lado, esa posición es la que les convierte en foco de las miradas, por lo que la representación de una determinada imagen se torna necesaria, por el otro, el poder con el que cuentan dificulta la posibilidad de asimilar su juicio o percepción al propio del sujeto popular. En torno a este último discutiremos en el siguiente capítulo.

VII. “Sono capaci della verità”. La opinión, la participación y la representación del pueblo.

1. Introducción.

Los capítulos anteriores estaban centrados en aquellos actores políticos que se encuentran dentro del *palazzo* y que, por tanto, cuentan con un acceso directo al ámbito institucional. El presente, en cambio, estará dedicado al modo en que Maquiavelo concibe el papel del pueblo y sus capacidades en relación con su acceso a la verdad política. Para ello, se partirá del tipo de sociedad e instituciones con las que Maquiavelo interactuó, de tal modo que sea posible comprender la composición social pueblo y su relación con las instituciones. Posteriormente, se señalarán algunas de las contribuciones fundamentales en el debate florentino en relación con el lugar del pueblo en la sociedad y las instituciones de la ciudad, para, por último, establecer un diálogo con los especialistas maquiavelianos que permita una comprensión afinada del modo en que el pueblo percibe la realidad política, interviene en el debate público, participa y es representado en las instituciones.

2. La estructura social de la Florencia tardomedieval.

Florencia fue, junto con Venecia, la principal y más importante ciudad-república italiana de finales de la Edad Media, desde que, según el propio Maquiavelo, se organizara siguiendo el *vivere libero* en torno a 1215, siendo Federico II Hohenstaufen rey de Nápoles (Machiavelli, 2018: 1745-1746, *Istorie* II, 4). La vida libre propia del modelo republicano, junto con la habilidad comercial de los florentinos, permitió a la ciudad crecer hasta el punto de que previo a la peste negra, que haría estragos a partir de 1348, la población de la ciudad se estimaba en torno a 120.000 personas[217].

Como sucediera en otras ciudades-estado, como Padua, Bolonia, Siena o Perugia, la vida política florentina estuvo marcada por el permanente conflicto entre la aristocracia y el pueblo, lo cual no le impidió liderar ese conjunto de ciudades en las que según Najemy se llevó a cabo el primer desafío efectivo y fundamentado

[217] De esta cantidad, se estima que la epidemia dio muerte al 69% de la población, de tal modo que se pasó a una población total de 42.000 en 1427 (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 68-69). Solo el enorme crecimiento de tres cuartas partes en el ámbito rural a partir de 1460 comenzaría a aliviar el tremendo problema demográfico derivado de la peste (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 73). En cualquier caso, la población del Condado, no se recuperaría completamente hasta entrado el siglo XVI, puesto que de los 320.000 en 1338 pasó a contar tan solo con unos 110.000 en 1470 (Najemy, 2006: 97).

ideológicamente a la élite política, de tal modo que, aunque no fue capaz de desplazarla, consiguió al menos transformar parte de ella (Najemy, 2006: 2). Como señala el propio Maquiavelo, la nobleza de Florencia estaba constituida por aquellos a los que se refiere con términos tales como "nobili", "gentili uomini", "potenti", "grandi" (Fernández de la Peña, 2018: 146) o "uomini da bene"[218]. Limitarse a esta caracterización resulta del todo insuficiente si se ignora el desarrollo histórico que formó la élite florentina, marcada por la distinción fundamental entre la élite noble tradicional, que controló la ciudad hasta finales del siglo XIII, y la nueva élite que la sustituyó. Esta última, a pesar de erigirse como una nueva nobleza, estaba conformada por ciudadanos cuya habilidad para el comercio o las finanzas les había reportado un patrimonio muy considerable, del que se sirvieron para conformar la nueva clase dirigente. Dicha sustitución se produjo durante las décadas de 1280 y 1290, en las que los gobiernos populares sometieron al estatus de "magnates" a esa parte de la nobleza gibelina y güelfa antigua, de modo que quedasen excluidos del derecho de obtener cargos públicos. Como resultado, la mayoría de estas familias, excluyendo a los Bardi, Frescobaldi, Scali y Cerchi, dejaron de formar parte de la clase dirigente a partir de 1300 (Najemy, 2006: 21).

La expulsión de gran parte de la nobleza antigua de los cargos públicos estuvo motivada por las tensiones y graves conflictos derivados del faccionalismo, algo que se podía apreciar en el hecho de que muchos de los nobles florentinos del siglo XIII prefirieran solventar sus problemas en términos de justicia privada. Motivados por el cumplimiento de códigos de honor, que exigían retribuciones por insultos o injurias, la nobleza desataba frecuentes episodios de violencia intra-comunal, que en algunos casos sacudían también al pueblo (Najemy, 2006: 17). Así, la lucha entre los nobles servía, paradójicamente, para neutralizar las aspiraciones del pueblo en tanto que este último era cooptado[219] por unas u otras familias pertenecientes a la élite (Najemy, 2006: 22), algo que dejó de suceder, como decíamos, en las décadas finales del siglo XIII. Asumiendo este desarrollo histórico, conviene hacer dos últimas aclaraciones. En primer lugar, no todas las familias de la élite eran consideradas "magnates", de tal modo

[218] "*Gli uomini da bene* […] Piero Parenti chiama questi cittadini i "consueti a governare", perché avevano collaborato nello Stato passatos e vogliono mantenere le posizioni in quello nuovo: sono gli stessi che Francesco Guicciardini chiama gli "uomini da bene", e sono ancora quelli oggi definiti come componenti l'oligarchia" (Guidi, 1992a: 367).

[219] La aristocracia competía por el favor del pueblo, de tal modo que establecía redes de "amicizia" (Butters, 1985: 11, 15). Esta práctica de la nobleza tradicional florentina es algo que muestra el propio Maquiavelo: "Oltra di questo all'una e all'altra parte di queste famiglie nobili si aggiunsono molte delle popolari; in modo che quasi tutta la città fu da questa divisione corrotta" (Machiavelli, 2018: 1745, *Istorie* II 4).

que quienes no lo eran recibían, en algunos casos, el calificativo de *popolani*, pero no eran en realidad parte de ese pueblo que se enfrentaba a la élite, sino miembros de las nuevas familias enriquecidas. Por tanto, el conflicto durante el siglo XIII se producía, en realidad, "between the entire elite (magnate and non-magnate) and the popolo" (Najemy, 2006: 38). En segundo lugar, el hecho de que en Florencia no existieran títulos nobiliarios que establecieran de una manera clara quienes formaban parte de la élite complicaba el modo en que se diferenciaba esta de la parte alta del pueblo, de tal modo que en algunos casos la frontera quedaba mal delimitada y se trataba de una mera cuestión de percepción[220].

Este desarrollo histórico resulta fundamental a la hora de poder comprender el modo en que Maquiavelo se refiere a la relación entre nobles y pueblo. Lo señalado hasta este punto ayuda a comprender por qué sostiene que en Toscana no había "gentiluomini", es decir, aquellos que "oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, sanza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere" a diferencia de su abundancia en "Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia" (Machiavelli, 2018: 442, *Discorsi* I 55). Así mismo, esta separación de las dos "noblezas", y el hecho de que las nuevas familias enriquecidas eran todavía consideradas a finales del siglo XIII como parte del pueblo, aclara porqué los Medici son así retratados: "E stando in questa maniera, non parve al popolo di differire più la zuffa; e i primi che si mossono furono i Medici e i Rondinegli" (Machiavelli, 2018: 1803, *Istorie* II 41). De igual forma, estas disquisiciones nos ayudarán a poner algo de claridad respecto del debate actual respecto de la relación de Maquiavelo con la élite florentina y su incidencia en torno al debate sobre el régimen político.

Resta por añadir algunos detalles en relación con la élite social florentina posterior al siglo XIV. Como decíamos, esta nueva nobleza adquirió su predominio social a través de la actividad industrial y comercial, lo que permitía el pago de unos impuestos que, si bien eran especialmente gravoso para los ricos (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 18), eran suficientes tan solo para costear los gastos ordinarios. Esta carga fiscal, en cambio, no era capaz de sufragar las inversiones extraordinarias, de tal modo que la guerra de Milán de 1424 hizo subir el gasto en un 3,7%, con el consecuente aumento de la deuda pública, sostenida por medio de préstamos adquiridos por la clase mercantil y

[220] La línea de separación entre la élite y el resto no estaba establecida jurídicamente, lo que dificultaba en ocasiones asegurar la pertenencia de un individuo o su familia a la aristocracia o al pueblo (Najemy, 2006: 38).

financiera (Herlihy, Klapisch-Zuber, 3). La riqueza atesorada favoreció la suntuosidad del interior de casas y palacios de la nueva nobleza florentina, puesto que la decoración escapaba al escrutinio de los recaudadores de impuestos, lo que facilitó que parte del capital no se invirtiera y se gastara, en cambio, en construcción y en producción artística, patrocinando la efervescencia artística del *Quattrocento* (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 17). Esto último era posible, en realidad, debido a la gran concentración de capital. Solo el 1% más rico, del que participaban tan solo 100 familias, poseían un cuarto de la riqueza de la ciudad en 1427, un sexto de toda la riqueza toscana (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 100). La dispersión del capital era evitada por todos los medios posibles en tanto que habría supuesto el descenso del nivel de inversión, por lo que muchas familias ricas permanecían unidas bajo el mismo techo (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 323).

Al igual que la caracterización de quienes eran considerados nobles, determinar quién formaba parte del "popolo" no es tarea sencilla. Aunque parte del pueblo se afanaba en su lucha con las clases altas para conseguir ser incluida dentro de la élite, la caracterización como pueblo partía en gran medida del contraste con respecto a los excluidos. Así pues, del pueblo formaban parte los ciudadanos con plenos derechos políticos, algo de lo que carecían amplios conjuntos de los habitantes de la ciudad (Albertini, 1970: 10). Muchos habitantes solo contaban con derechos civiles ya que no habían abonado los impuestos correspondientes durante el período de tiempo necesario (Guidi, 1992a: 105). Quienes podían participar de las instituciones eran aquellos que contaban con el "beneficio", es decir, aquellos que hubieran residido en Florencia durante más de tres generaciones, hubieran pagado sus impuestos[221] durante más de 30 años, si eran parte de las artes mayores, o 20 años, si eran de las artes menores, y hubieran nacido de un matrimonio legítimo (Guidi, 1992a: 119). Muchos de ellos eran conocidos como "uomini di mezzo" (Guidi, 1992a: 420), los cuales, en términos generales, formaban parte del Consejo. Este acceso a las instituciones iba acompañado habitualmente de un considerable nivel cultural, el cual solía garantizar unas nociones de filosofía moral, en gran medida provenientes de la tradición romana. Igualmente, participaban de la retórica como un elemento vertebrador de la ética y la sociedad, puesto que esta permitía una unión del discurso público y del deber cívico en relación

[221] Estaban inscritos en el libro del *specchio* aquellos que no había pagado sus impuestos a tiempo o que debían dinero a otros ciudadanos *beneficiati*. Una provisión del 7 de enero de 1494 establecía que los miembros del Consejo Mayor no podían ser inscritos en el *specchio* por sumas debidas a los no beneficiados (Guidi, 1992a: 264).

con la justicia. De ese modo, la poesía aparecía como una referencia didáctica del buen hacer del ciudadano (Najemy, 2006: 50).

Por último, el *popolo minuto* se definía por la ausencia de derechos políticos, dueños, en algunos casos, de derechos civiles. Dentro de esta última categoría se encontraban las mujeres, las personas que no pagaban impuestos directos o que residan recientemente en Florencia, los habitantes de las ciudades y los pueblos del contado, los trabajadores del campo, los miembros de las órdenes religiosas, quienes realizan trabajos manuales por cuenta de terceros[222], aquellos que habían jurado fidelidad a señores y reyes, los bastardos y quienes dependían de otros (Guidi, 1992a: 424-425). Privados parcialmente de los derechos civiles se encontraban los criminales y la mayoría de los extranjeros, y careciendo de todo derecho civil los bandidos, excomulgados, herejes, esclavos o los extranjeros de países excomulgados (Guidi, 1992a: 425). Una parte de estos marginados eran llamados "uomini del silenzio"[223], ajenos a la posibilidad de tomar la palabra, dentro de los cuáles había savonarolianos, partidarios de la aristocracia o incluso de los Medici, mientras que otros muchos actuaban como desarticulada oposición al poder (Guidi, 1992a: 454). Son pocos los testimonios de este segmento social recuperables, pero destaca el caso de Giovanni, un sastre florentino que con orgullo se refería a su identidad de "popolano" (Guidi, 1992a: 454).

3. La relación entre la sociedad y las instituciones.

Instituciones republicanas.

Una vez hemos abordado las líneas básicas de caracterización de la sociedad florentina, conviene tener en cuenta la relación de las distintas clases con el marco institucional de la República, en particular la que se instauró en 1494 y de la que Maquiavelo participó como secretario entre 1498 y 1512. En este sentido, nuestro interés no es presentar un estudio pormenorizado de cada institución, sino servirnos de la historia de Florencia como un modo de comprender el papel del pueblo dentro de ese sistema político, de tal

[222] Resulta muy ilustrativa la estimación según la cual, de no haber sufrido la peste, la región hubiera contado con una densidad de población como solo se vio a partir del siglo XVIII o incluso XIX, lo que nos hace pensar que un modelo industrial de gran producción, el cual generaría multitud de trabajadores manuales cuyas condiciones podían asemejarse en cierta medida al proletariado industrial (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 89).

[223] "Il mondo degli *uomini del silenzio* è difficile da conoscere anche nelle cose più comuni, perché per essi non vi è nulla che ci ricordi il modo in cui vestono, i cibi che consumano, l'educazione che hanno ricevuto, le preghiere che pronunciano, e così via…" (Guidi, 1992a: 427).

modo que seamos capaces de orientarnos en torno a cuestiones claves como la naturaleza democrática o aristocrática del régimen, o su relación con la idea de representación política. Es por ello por lo que nuestro repaso institucional no ahondará en detalles superfluos y seguirá fundamentalmente la estela del magnífico estudio propuesto por Guidubaldo Guidi en *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 al 1512* (1992).

Conforme al orden que se mantuvo vigente entre 1494 y 1512, la principal institución de la República era el Consejo mayor, considerado como el soberano y donde se elegían la mayoría de las magistraturas y se aprobaban las leyes (Albertini, 1970: 10). Se estableció por medio de la ley del 22-23 de diciembre de 1494 como *Consiglio del popolo e del comune*, aunque era frecuente aludir al mismo como "Consiglio grande" o "Consiglio maggiore" (Guidi, 1992b: 462). La ley marcaba cuatro grandes grupos de obligaciones del consejo, entre las que se encontraban deliberar y aprobar o rechazar las propuestas de leyes que provenían de la *signoria* y los *collegi*, establecer normas para distribuir los impuestos conforme a la propuesta de los *Ottanta*, deliberar sobre las peticiones de ciudadanos particulares, y distribuir los cargos públicos (Guidi, 1992b: 463). Concentraba de ese modo la potestad legislativa y administrativa, al tiempo que sus miembros participan de él de forma vitalicia y el puesto era heredado por sus descendientes (Guidi, 1992b: 470). No existían razones particulares de exclusión, más allá de las relativas a los derechos políticos, que se adquirían conforme al beneficio, "requisito per fare parte del consiglio maggiore"[224]. Sin embargo, había procedimientos por los que se podían perder dichos derechos, así como la ciudadanía y lo derechos civiles, de tal modo que, entre otros, quedaban excluidos los condenados durante el tiempo que durara la pena. Existen varias cifras respecto de cuantos ciudadanos participaban del Consejo en enero de 1495, desde 3.600 a 3.200 (Guidi, 1992b: 488).

El consejo debía enfrentarse a ciertos problemas en su propio funcionamiento, algo acrecentado por las continuas modificaciones legislativas que daban un aire de provisionalidad al régimen republicano (Guidi, 1992b: 498). Una de estas modificaciones limitó la capacidad de influencia de la institución al abolir, en

[224] "Da una attenta lettura della norma di legge si desume che le persone che godono del beneficio devono essere cittadini fiorentini. Ciò è in linea con la tradizione: il precedente diritto pubblico difatti per la ammissione allo squittino, e quindi per la partecipazione alla vita politica, poneva la condizione che le diverse persone avessero risieduto a Firenze da oltre tre generazioni; avessero corrisposto loro o i loro antecedenti le imposte a Firenze da oltre 30 anni (se delle arti maggiori), da 20 anni se delle minori; e fossero nati da un legittimo matrimonio" (Guidi, 1992a: 119).

noviembre de 1495, la potestad de elegir los cargos públicos (Guidi, 1992b: 505). Sin embargo, los miembros de la institución conseguían blindar su posición al establecer que un ciudadano con el beneficio, es decir, alguien con derecho a participación, no podía ser inscrito como moroso por deudas no pagadas a alguien no beneficiado, lo que contribuía a crear una casta política: "gli uomini che fanno parte della classe politica non possono essere danneggiati da uomini appartenenti alla massa" (Guidi, 1992b: 499). En este mismo sentido, aunque se diera una amplia participación de los ciudadanos dentro del Consejo, esto no impedía que fuera en gran medida monopolizado por los estratos más ricos del pueblo. El 70% de sus miembros formaba parte de la clase alta o media-alta popular, lo que limitaba la participación de las rentas más bajas[225]. A este respecto, conviene tener en cuenta la distinción entre *seduti*, aquellos que realmente acababan ocupando el cargo, los *veduti*, quienes, a pesar de haber sido elegidos, no llegaban a ocupar su puesto debido a ser previamente descalificados por edad, deudas o pérdida de derechos políticos (Butters, 1985: 22).

Si la soberanía residía principalmente en el Consejo, la ciudad de Florencia se servía de una serie de instituciones y magistraturas que permitían el gobierno, empezando por la *signoria*, de la que participaban ocho *signori priori di libertà*, dos por cada barrio y de los cuáles seis eran elegidos dentro de las artes mayores y dos de las menores. La *signoria* estaba bajo la autoridad de quien, de entre sus ocho miembros, era seleccionado por sorteo como *proposto* o *preposto*, selección que se llevaba a cabo cada tres días. El *proposto* dirigía y organizaba el trabajo de los principales cargos e instituciones, incluido el Consejo mayor (Guidi, 1992b: 621-623), aunque en algunos casos la *signoria* reclamaba la intervención del Consejo en el gobierno directo de la ciudad (Guidi, 1992a: 15). Dentro del palacio de la *signoria* operaba igualmente el *gonfaloniere di giustizia*, que era elegido siempre dentro de las artes mayores entre los miembros de más de 45 años, y, como los *signori*, al tratarse de un *uffici di onore*, no contaba con un salario ni podía ejercer otro cargo público durante su mandato (Guidi, 1992b: 622), por lo que resulta sorprendente que la mayoría de los miembros de la *signoria* no pertenecían a las capas más altas sino a la clase media (Guidi, 1992a: 1).

El gobierno florentino pasó a tener una figura central con la elección el 22 de septiembre de 1502 de Piero Soderini como *gonfaloniere di giustizia a vita*, un cargo

[225] "512 con reddito oltre 100 fiorini, per una percentuale del 22,53. 1.064 medio-elevati, 25-100 fiorini, per una percentuale del 46,83. 192 medio-bassi, 10-25 fiorini, per una percentuale del 8,45. 504 minimi, sotto i 10 fiorini, per una percentuale del 22,19" (Guidi, 1992b: 576).

con el que la oligarquía pretendía recuperar parte del poder perdido, y que propuso justificándolo en la necesidad de contar con una magistratura que, más allá de la rotación de cargos, diera una cierta unidad y continuidad a la acción del gobierno (Guidi, 1992b: 634-639). Otra institución que se vio beneficiada por los cambios, dado que con cierta frecuencia obtenía poderes especiales, fueron los *Dieci di pace e libertá*, principales responsables de la política externa de la ciudad, encargados de atender y procesar la información que los embajadores trasmitían por carta, controlar a los comisarios y agentes, dirigir las empresas en la guerra y preparar los ejércitos en tiempo de paz (Guidi, 1992b: 787). Este consejo estaba controlado por las familias más potentes, algo que venía justificado por la necesidad de dotes de liderazgo que se requerían en sus miembros, así como la preparación específica necesaria en el ámbito de las relaciones exteriores. Debido a las necesidades de la diplomacia, esta institución podía hacer uso de recursos secretos dedicados al pago de espías y otros motivos (Guidi, 1992b: 790).

Por contraposición, algunas magistraturas o instituciones fueron perdiendo relevancia, como es el caso de la *balìa*, una delegación de poder extraordinaria a un magistrado, conforme a las necesidades no previstas por el ordenamiento jurídico[226], abordada en las *Istorie*[227], que se utilizó de forma muy poco frecuente entre 1494 y 1512[228]. Otra institución que vio mermadas sus atribuciones, perdiendo la potestad de nombrar cargos públicos, fue el *Consiglio degli Ottanta*, cuyos miembros, en cambio, podían formar parte de las reuniones de la Pratiche (Guidi, 1992b: 475). Este consejo era responsable de la elección de los comisarios y embajadores y funcionaba como un órgano consultivo para la *signoria* (Albertini, 1970: 10).

Por último, la *Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina*, la cual mencionábamos anteriormente, constituía la cámara aristocrática. Se trataba de una institución que Guidi incluye dentro de los "Instituti estranei alla vita dell stato" en tanto que, como la balìa y el parlamento, no funcionaba de forma continua, sino que

[226] Puesto que el ordenamiento jurídico no podía prever todo aquello que podía suceder en la vida pública, existían instituciones que podían resolver situaciones extraordinarias sin romper el orden establecido, entre las que se encontraban la Pratica, la balìa y el Parlamento (Guidi, 1992a: 75).

[227] "Tentossi ne' Consigli la *legge di fare nuova balìa*, e non si ottenne; onde che i cittadini grandi tornavano a Cosimo, e con ogni termine di umilità lo pregavano volesse acconsentire al parlamento; il che Cosimo al tutto negava, come quello che voleva ridurli in termine che appieno lo errore loro cognoscessero" (Machiavelli, 2018: 2035, *Istorie* VII 3).

[228] "Nel periodo 1494-1512 raramente vengono accordati ad un organo dei poteri straordinari. […] Il mondo politico del periodo 1494-1512 non accoglie con serenità questa delega di poteri" (Guidi, 1992a: 101).

debía ser convocada[229], algo que, durante algunos periodos, como durante enero y febrero de 1495, no se produjo. En ella participan los principales oficios del estado, como son la signoria, el gonfaloniere, los XX accoppiatori, los XII buonuomini, los Dieci di pace e libertá, los ufficiali del monte, los XVI gonfalonieri di compagnia, los capitanes de la parte güelfa, etc., pero también un cierto número de juristas, notarios y otros ciudadanos en representación de los barrios (Guidi, 1992a: 80). En un determinado momento se estableció la necesidad de mantener en secreto aquello que se consultaba[230], imponiendo duras penas a quien violase esta obligación (Guidi, 1992a: 85). En tanto que el Consejo era independiente de la Pratiche, y ocupaba una posición de preeminencia frente a este órgano aristocrático[231], esta última institución podía ser vista como un lugar donde los patricios mantuvieran su voz frente al caos en el que parecía encontrarse la ciudad, en un contexto en el que el cambio de magistrados se producía de una manera tan rápida que complicaba el gobierno, tal y como refleja una de las intervenciones de Giangaleazzo Visconti en la Pratiche (Butters, 1985: 36).

Democracia, rotación de cargos y opinión pública.

Tras el breve recorrido institucional es preciso abordar una serie de debates en torno al funcionamiento general del régimen, dentro de los cuáles emerge primeramente su naturaleza democrática o aristocrática, dos términos normalmente ausentes en los debates de la Pratiche, en los cuáles se definía el régimen florentino en términos de *libertà, uguaglianza* o *repubblica* (Gilbert, 1977: 104).

Para Guidi, el hecho de que de los 55.000 habitantes de la ciudad en torno al año 1500, después de restar los 42.250 "incapaces legalmente", entre los que se cuenta con las mujeres, varones por debajo de los 29 años, los condenados, bandidos y otros, participaran en el Consejo Mayor 3.742 hombres, casi un tercio (29,35%) de los que podrían ser incluidos como ciudadanos, prueba el carácter democrático del modelo (Guidi, 1992a: 4). Su argumentación se apoya además en el hecho de que se trataba de un contexto en el que se reconocían derechos que posteriormente pasaron a encarnar la

[229] Durante los años 1495 y 1496 la convocatoria de la Practiche venía requerida por la Signoria, o, en casos excepcionales, por los Dieci di pace e libertà (Guidi, 1992a: 78).
[230] "Vi si discutevano proposte di legge o problemi di grande rilevanza politica: i pareri espressi avevano un peso determinante sulle decisioni da adottare. Le sedute erano circondate da rigoroso segreto" (Guida generale degli Archivi di Stato: 50).
[231] "…in ultima analisi è il consiglio a dare la finale approvazione a tutti i provvedimenti legislativi, ciò toglie alle pratiche stesse gran parte di quella importanza che si è creduto avessero" (Guidi, 1992a: 86). "Ne deriva, di conseguenza, che le pratiche, i cui membri vengono scelti dalle signorie, siano composte solamente da persone più in vista della classe politica" (Guidi, 1992a: 90).

“libertà politica, libertà di pensiero, libertà di fede religiosa, libertà di parola, libertà di stampa, ecc.” (Guidi, 1992a: 4). A diferencia de una Europa que se limitaba a reflexionar en torno a la más adecuada educación que debía recibir el príncipe, se trataba de un contexto político en el que se discutía sobre el propio estado como organización y sobre el modo en que el pueblo podía participar. Este último constituía el principal garante del modelo, de tal modo que, a través del Gran Consejo, controlaría la aprobación de nuevas leyes y el curso de la política interna, y, en casos particulares, incluso los asuntos externos, lo que confirmaría su naturaleza soberana (Guidi, 1992a: 10, 15).

No obstante, existen algunos argumentos para dudar de la tesis de Guidi. Primeramente, si tomamos de nuevo las cifras que nos propone, sostiene que 3.742 hombres participaran en el Consejo Mayor, de un total de 55.000 habitantes, de tal modo que el porcentaje de participación se limitaría al 6,8% de la población total. Además, aunque inicialmente los “uomini di mezzo” se encontraban en una posición de gran relevancia, con la elección del gonfaloniere a vita el Consejo Mayor perdió parte de su poder (Guidi, 1992a: 18-19). Por otro lado, la idea de asambleas en las que participara “toda la gente” no estaba presente en el contexto florentino, de tal modo que los gremios enfatizaban la cuestión de la representación de cada uno de ellos y su derecho a hablar por medio de su propia voz. Así, la pretensión de que todo el pueblo se pronunciara al unísono mediante plebiscito se trató de una ficción construida en el contexto de los años posteriores a la sofocación de la Revuelta de los Ciompi en 1382 (Najemy, 2006: 172). Lo más parecido a una asamblea de este tipo que podía encontrarse en el contexto florentino era el *parlamento*, asamblea convocada por la signoria para responder a una determinada pregunta planteada por esta, que se organizaba según los gonfaloni y que era en gran medida más útil a las grandes familias que al pueblo, en tanto que servían para canalizar institucionalmente los levantamientos de la masa (Guidi, 1992a: 96-97). En cuanto a los componentes oligárquicos del sistema, la clase más alta del pueblo era preponderante en el Consejo mayor, aquellos que tenían un trato consolidado desde decenios atrás con las principales familias de la ciudad, de tal modo que entre ambos grupos constituían los miembros de la “classe politica” (Guidi, 1992a: 121-122). Esta tendencia oligárquica aumentaba en el caso de la Practiche, a la que solo acudían los altos cargos del estado, generalmente en manos de los más ricos (Guidi, 1992b: 578).

Guidi sostiene que, puesto que los cargos públicos eran raramente encargados a individuos que ya hubieran sido magistrados anteriormente, de tal modo que en el 72,70% de los casos se trataba de su primer puesto, no cabe duda de que existía una amplia repartición de estos cargos, lo que demostraría el carácter abierto y tendencialmente democrático del gobierno de Florencia entre los años 1494 y 1512 (Guidi, 1992b: 592-593). Ciertamente cabe relacionar rotación y democracia, pero parece evidente que los cargos de mayor importancia solían permanecer fuera de ese juego de genuina rotación, acaparados en gran medida por la aristocracia mercantil. Además, la rotación parece haber ejemplificado uno de los aspectos más negativos del régimen, en tanto que incluso el pueblo era consciente de la dificultad de establecer una vía clara de mejora o reforma para la ciudad dentro de unas instituciones cuyos responsables cambiaban tan frecuentemente (Guidi, 1992b: 635). La elección del Gonfaloniere di giustizia a vita en el 1502 dio una apariencia de unificación del rumbo de la república, pero el problema de la rotación se mantenía de una forma similar a cómo se había venido produciendo desde 1494, consolidando un escollo que, como veremos más adelante, fue percibido como problema incluso por Savonarola, uno de los principales inspiradores del régimen.

Frente a la debatible naturaleza democrática de la ciudad, uno de los elementos que había caracterizado a la Florencia medieval era la existencia de una serie de dinámicas de opinión política bien consolidadas, que para algunos especialistas debieran ser interpretadas en términos semejantes a la moderna opinión pública[232]. A este respecto, Sandro Landi ha cuestionado la noción de opinión pública de Jürgen Habermas, entendida como dinámicas sociales rastreables teóricamente a partir de las elaboraciones teóricas de Rousseau, y cuyos elementos estarían ya presentes en Hobbes, Locke o Burke, pero no en el contexto del Renacimiento italiano. El fenómeno habría cobrado fuerza a la par que se producían los debates de la Revolución Francesa y a partir de las aportaciones de Kant, Hegel, Marx, Toqueville y Mill (Habermas, 1982: 125-160). Al igual que otras voces han considerado posible trazar una historia de la opinión pública más amplia[233], la concepción habermasiana de opinión pública resulta

[232] Quizás por reacción al silencio previo a 1494, tras la fuga de Piero de Medici la lucha política se reactivó, por lo que la confrontación se convirtió en parte de la vida diaria de la ciudad (Guidi, 1992a: 5).
[233] En palabras de Gramsci los "elementos de opinión pública han existido siempre, incluso en las satrapías asiáticas; pero la opinión pública tal como hoy se entiende nació en vísperas de la caída de los Estados absolutos, o sea en el periodo de lucha de la nueva clase burguesa por la hegemonía política y por la conquista del poder" (Gramsci, 1981: 196-197, T. 3 Q 7, 83). Igualmente, Sartori considera que, a pesar de que el nombre de "opinión pública" surge a mediados del siglo XVIII, el fenómeno habría

excesivamente limitada según Landi[234], la cual impediría comprender cómo dicha realidad había sido analizada previamente por teóricos antiguos o pertenecientes a la primera modernidad (Landi, 2012b: XVIII). Al igual que Manuel Santaella López, para Landi la *opinione universale* debe entenderse como una anticipación del concepto de opinión pública propio del siglo XVIII (Landi, 2017: 256), ya que la "cultura pubblica, di piazza" propia de la ciudad-estado del Renacimiento italiano estaba caracterizada por una vital importancia de la opinión universal. De lo contrario, el púlpito de Savonarola no podría haber aparecido como articulador de iniciativas políticas (Landi, 2001: 39). Esta interpretación encontraría una perspectiva similar en el estudio de Filippo de Vivo en torno a la comunicación y la información en la Venecia renacentista[235].

Siguiendo la perspectiva apuntada por Landi, más allá de que algunos de los elementos que Habermas destaca no estuvieran presentes en las dinámicas de opinión en Florencia[236], lo cierto es que la opinión común tenía la suficiente fuerza como para canalizar debates fundamentales como la polémica en torno a la cuestión del gobierno largo o gobierno *stretto* (Guidi, 1992a: 135). En este sentido, cabe señalar que la participación política no podía circunscribirse al ejercicio de las magistraturas, puesto que la incidencia política de aquellos que no participaban de las instituciones era considerable: "Eppure gli uomini di mezzo non membri del consiglio esercitano una grande influenza nella città perché sono soprattutto essi che determinano l'opinione pubblica" (Guidi, 1992a: 422). Se trataba de una colectividad consciente de su capacidad para incidir políticamente a nivel de *piazza* y por medio de escritos o panfletos, algunos de los cuáles se conservan y fueron escritos por hombres no pertenecientes a la clase política, de modesta posición y escasa cultura, pero capaces de

existido con otras denominaciones como la *vox populi* romana, el *consensus* medieval, la "pubblica voce" o la "pubblica fama" de Maquiavelo, quien habría recogido la *fama popularis* o los rumores que ya tenían en cuenta los romanos (Sartori, 1992: 149-150).

[234] Habermas da cuenta de una serie de condiciones que C. W. Mills estipula para la categorización de la opinión pública: 1) existe gran cantidad de gente emite y recibe información, 2) la comunicación está organizada y se recibe respuesta de una manera más o menos inmediata, 3) este debate se puede tornar en acción, incluso en contra de la autoridad, y 4) las instituciones autoritarias o son inexistentes o no controlan el debate (Habermas, 1982: 273).

[235] De Vivo considera la comunicación política propia de la primera Modernidad como el producto de una tensión entre distintos actores implicados en el conflicto político, desde la pugna entre gobierno y ciudadanos particulares a las dinámicas derivadas del enfrentamiento entre facciones (de Vivo, 2007: 16).

[236] Según Ascoli, la libertad para poder expresar las opiniones propias es para Maquiavelo un valor sociopolítico clave (Ascoli, 2013: 8). En la línea de Landi, aunque en su contexto no se estaba configurando una esfera pública en manos de la burguesía y proto-democrática, merece algunas comparaciones con la noción de opinión pública de Habermas, aquella en la que se produce una reflexión crítica que permite la elaboración de juicios propios.

exigir un cambio en las leyes que regulaban la admisión a las instituciones (Guidi, 1992a: 423).

Representación.

Si bien hemos señalado la importancia de la representación como trasmisión de una imagen pública, en el contexto florentino podrían haber sido influyentes una serie de experiencias e ideas relacionadas con concepciones previas a la representación política moderna.

Algunos intérpretes han señalado que ya Cicerón habría entendido al hombre de estado como defensor del bien común o representante del pueblo (Remer, 2017: 144), algo que podría haber tenido su traducción en el renacer de los principios legales romanos, junto con la adopción de concepciones agustinas y tomistas, en diferentes zonas de Europa entre los siglos XII y XIV. Este renacer de la posibilidad de representar lo ausente la región francesa de Languedoc (Larguier, 2019: 38) o el modo en que se fue configurando la Monarquía Hispánica[237]. El auge de modelos de representación habría sido la forma de canalizar realidades políticas fragmentarias tras la caída del Imperio Romano de Occidente, oponiéndose, al mismo tiempo, a las dinámicas en que se desarrollaron en Bizancio, China o el mundo islámico (Roest, 2019: 39). Modelos de representación habrían sido ensayados dentro de algunas órdenes monacales medievales, influenciando el pensamiento político posterior, de tal modo que sería posible percibir su rastro en la obra de autores como Bartolo de Sassoferrato, cuya máxima "concilium repraesentat mentem populi" sostendría la idea de que un consejo puede dar forma representando la totalidad de la voluntad del pueblo (Mineo, 2020: 125-126). Igualmente, la concepción de monarquía medieval limitada por principios habría partido de asumir que, aunque el rey representaba al cuerpo completo de la comunidad, existía la posibilidad de elección de delegados que recibieran de sus mandantes unos poderes precisos una forma de representación (Guenée, 1985: 182).

Estos trazos históricos no tienen la intención de asimilar la representación política medieval con la representación política moderna[238], ni tratan de aparecer como un

[237] La doctrina católica defendía el derecho de las comunidades a expresar sus preferencias, algo que fue crucial en el establecimiento de formas de representación dentro del Imperio, solo a través de las cuales cabía modificar los sistemas políticos de cada dominio (Herrero Sánchez, 2019: 323).

[238] Es habitual considerar que la representación política moderna se remonta a la distinción de Hobbes, entre autor y actor: "De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que pertenecen a aquéllos a quienes representan. Y entonces la persona es el actor, y el dueño de esas palabras y acciones es el AUTOR" (Hobbes, 2014: 146, *Leviathan* I 16).

estricto conjunto de fuentes que pudieran haber servido de inspiración al secretario florentino. En cambio, nos ponen en la pista de cómo en el contexto de finales del siglo XV ya existían algunas experiencias que manifestaban la posibilidad implícita de servirse de una ficción política que hiciera posible la vinculación entre un magistrado y el colectivo cuyas demandas haría aparecer. En este sentido, es posible advertir como en la Consulte e Pratiche ciertos individuos decían hablar por mandato de otros[239], trasladando la opinión ajena: "a quegli miei honorandi padri del quartieri di Sancto Spirito, et dirò la opinione loro circa la proposta facta dalle Excelse Signorie vostre"; "sono di questa opinione"; "Quegli miei honorandi padri […] credono che non sia bisogno di richordare"; "soctoposto alla obedienza loro, sono venuto a dire el parere et consigli loro"; "m'anno mandato in questo luogo a referire e' pareri et consulte loro"; "io sono venuto in questo luogo, Excelsi Signori, a referire el consiglio et parere di quegli miei honorandi padri del quartiere di Sancta Croce"; "di venire in questo luogo a referire e' pareri et consigli di quegli miei honorandi padri del quartiere di Sancto Spirito"; "m'anno imposto che io vengha a referire e' consigli et pareri loro"; "più per obedire et satisfare a quegli miei honorandi padri Gonfalonieri che per mio movimento, et referirò quello tanto hanno consultato" (Fachard, 1988: 266, 283, 305, 311, 324, 338, 339, 340, 362).

Es posible argumentar contra esta interpretación que no resulta adecuado asimilar el envío de un emisario que hable de lo acordado a representar políticamente lo no presente. Sin embargo, lo cierto es que en algunas de las intervenciones podemos encontrar testimonios que enfatizan la intención de comunicar el parecer de una colectividad, como pueda ser un distrito, aunque esta no hubiera determinado su parecer por medio de una asamblea previa. Así pues, la tesis de que quien intervenía en la asamblea de la Practiche decía representar a otros va en consonancia con lecturas que señalan diversas formas de representación en la ciudad, partiendo de aquella de la que participaban pequeñas comunidades al norte de la ciudad con los que los Medici mantenían estrechas relaciones por medio de los representantes en cada territorio (Najemy, 2006: 275). Igualmente, dentro de la ciudad, los gremios y los distritos mandaban representantes como una forma de trasladar sus preferencias, aunque no contaran con la posibilidad de elegir por votación a estos representantes, los cuales, de nuevo, actuaban dentro de la lógica del mandato imperativo (Boutier, Sintomer, 2014:

[239] Se trataría de una forma de mandato imperativo, que habría aparecido en el siglo XIV (Boutier, Sintomer, 2014: 17).

18). Sin embargo, el resto de los órganos políticos de la ciudad trataban de representar íntegramente la colectividad de la ciudad, aun siendo conscientes de la dificultad de tal intento habida cuenta de la fragmentación social imperante. Si esta última forma de comprender la representación entendía a los representantes "as a *pars pro toto*, a part that could act as the whole, rather than *for* the whole", asumiendo la forma de "identity representation" en la que los magistrados encarnaban al conjunto y hacían presente al todo, el segundo se basaba en la posibilidad de que los gremios o los distritos trasladaran su voz a través de una figura que representaba únicamente a sus miembros (Boutier, Sintomer, 2014: 17-18). Frente a esta última, los procedimientos electorales, combinados habitualmente con el uso del sorteo, trataban de componer un grupo que mejor pudiera encarnar el conjunto que componía la ciudad, "and not to ask already existing groups – whether they were guilds or "the people" of Florence – to delegate their power to proxies" (Boutier, Sintomer, 2014: 18).

4. Discursos sobre la sociedad y la política de Florencia.

La estructura social y la Revuelta de los Ciompi.

Los modos de concebir y estructurar la sociedad fueron fuente de debate entre muchos de los autores más destacados de la época, comenzando por la cuestión familiar. La familia aparecía como un orden social sin el cual no era posible la vida civil, de tal modo que tanto para Palmieri como para Alberti el amor marital era lo natural, en un contexto en el que algunas voces, en especial la de muchos clérigos, alertaban contra el aumento de prácticas de sodomía[240] (Guidi, 1992a: 230). La importancia del matrimonio residía, en cierta medida, en su relación con el capital familiar, de tal modo que para Alberti era importante considerar la riqueza de cada uno de los contrayentes, puesto que debía haber cierta correspondencia entre las ganancias de cada familia para mantener una cierta igualdad (Guidi, 1992a: 354). Igual de relevante para Alberti era que el padre de familia tuviera en cuenta que esposa elegía o cómo educaba a sus hijos, de tal modo que controlara todos los elementos en la búsqueda de tal supervivencia, manipulando elementos y siendo flexible[241]. La cuestión de la riqueza y su mantenimiento atraía los comentarios de los filósofos morales como Bracciolini, quien entendía que las grandes

[240] La politización de la sodomía en Florencia mostraba una ciudad dividida entre moralistas y partidarios de mantener ciertas actitudes al arbitrio de la conciencia privada (Najemy, 2006: 249).
[241] Se trataría de un elemento susceptible de ser comparado con la idea de la adaptación del príncipe maquiaveliano a las circunstancias (Guidi, 1992a: 360).

fortunas merecían reconocimiento por ser la base de la civilización. Si se acababa con dicho patrimonio urbano se estaría destruyendo el esplendor de las ciudades y nadie se dedicaría a construir iglesias o monumentos, por lo que la avaricia perdía su connotación pecaminosa en favor del aumento de la productividad de los hombres (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 108). Discurso similar se podía percibir desde otras partes de la península, de tal modo que para Pontano, puesto que los ricos debían educarse en las virtudes de la generosidad, beneficencia, magnificencia, esplendor y hospitalidad, haciendo caso a las necesidades de los pobres, el ejemplo a seguir era el de Cosimo de Medici, ya que había dedicado su riqueza privada al bien común, construyendo templos y bibliotecas, movilizando capital como modo de evitar el desastre social (Herlihy, Klapisch-Zuber, 1985: 108-109).

La comprensión de la estructura social de la ciudad por parte de sus ciudadanos se vio tremendamente influenciada por lo acontecido durante la Revuelta de los Ciompi, la cual tuvo lugar entre 1378 a 1382. Este convulso periodo facilitó el aumento de la distancia social que en el imaginario colectivo existía entre *uomini di mezzo* y *minuti*, algo que se reflejó en el modo en que autores como Giovanni Cavalcanti elogiaron a Michele di Lando. Este último, que había liderado la revuelta, cambió su estrategia para enfrentarse a sus propios compañeros, contribuyendo de ese modo a su derrota. Para Cavalcanti, aunque Lando había nacido de una naturaleza plebeya e inútil, había sido iluminado por una virtud de la que no participaban sus compañeros, virtud que lo guio en la toma de decisiones durante las semanas de su gobierno (Mineo, 2020: 118-119). Posteriormente, Coluccio Salutati (1331–1406), canciller de la república, denunció ampliamente la violencia bestial de esos hombres de extracción más baja, claramente diferenciados de las capas medias (Guidi, 1992a: 452). De modo similar, cincuenta años tras la revolución, Bruni denunciaba la voluntad sin frenos de aquellos que atentaron contra la riqueza de los honorables, ejerciendo la rapiña, el asesinato y la caza de los ciudadanos (Guidi, 1992a: 452). En su *Historia*[242], Bruni se sirvió de la expresión *infima plebs* para referirse a los trabajadores de peor condición (Mineo, 2020: 120). Este cambio de términos es para Mineo una consecuencia fundamental de los acontecimientos de 1378, momento a partir del cual emergieron discursos y posiciones ideológicas que vinieron a configurar quien formaba parte del pueblo. De ese modo,

[242] La relevancia de los acontecimientos de 1378 en la construcción ideológica de la ciudad, en tanto que el recuerdo servía para mantener en la ilegitimidad las demandas de los rebeldes, se muestra con claridad en el modo en que Leonardo Bruni abordó el asunto (Najemy, 2006: 181).

términos como *popolazzo* comenzaron a aparecer en las crónicas de la época, al igual que los *mezzani* fueron atacados, pasados a considerarse como incapaces de juzgar, de opinión volátil y presa fácil de los demagogos. Todo ello contribuía a fundamentar una contraposición bien definida entre *popolo* y *popolazzo* (Mineo, 2020: 122), lo cual suponía un cambio muy significativo respecto del *Duecento*, durante el cual resultaba común la noción universal del pueblo como conformador de la ciudad entera. De un pueblo unitario como principio de legitimidad se pasaba a un pueblo separado en diversos conjuntos, dentro del cual se alertaba contra aquellas partes más innobles e incapaces de perseguir el bien común, una perspectiva dentro de la que maduraron las nuevas corrientes humanísticas y su sensibilidad republicana, la cual no pretendía integrar todo el pueblo por tratarse de una dificultad entendida como insalvable (Mineo, 2020: 130). De hecho, en Florencia la ideología republicana se fundaba en la separación entre élite y ciudadano común, "come avrebbe scritto Matteo Palmieri a metà Quattrocento, che in teoria, come i calzolai, avevano il diritto di partecipare all'emanazione delle «leggi civili» ma che in pratica era bene che lasciassero un tale ufficio ai più degni" (Mineo, 2014: 211-212).

Esta ruptura entre clases generó un mayor influjo propagandístico en relación al republicanismo cívico, el cual tendría como función legitimar una sumisión de las clases medias y bajas respecto de la clase alta, partiendo de la idea de que mientras que los artesanos u otros trabajadores no serían partícipes de la capacidad de toma de decisiones políticas, los *grandi* atesorarían la sabiduría, la caballerosidad y la capacidad de establecer un orden harmónico y adecuado a través de la discusión entre unos pocos[243]. Este tipo de gobierno, controlado por las capas altas, tendría interés en desarbolar la posible unión del conjunto del "popolo", de tal modo que desde ese momento resultaba fundamental aislar a las capas medias respecto de los estratos más desfavorecidos, al mismo tiempo que se mantenía el discurso en favor de la libertad[244]. Este aislamiento se muestra en la forma en que Giovanni, el sastre florentino que mencionábamos previamente, a pesar de su considerable nivel cultural y, por tanto, consciente de las capacidades del *popolo minuto*, jamás reclamó en sus textos la inclusión de su clase en

[243] Aquellos que atesoraban esa experiencia de gobierno pretendían comandar como padres benévolos, haciendo de la república una jerárquica familia en la que quienes no forman parte de las principales familias pasaban a ser entendidos como niños incapaces de gobernarse (Najemy, 2000: 103).

[244] Algunos pasajes de las *Istorie* muestran cómo la aristocracia enarbolaba la bandera de la libertad para enardecer al pueblo: "Pareva a questi capi della sedizione avere la vittoria in mano, perché la maggior parte de' cittadini, ingannati da quel nome della libertà che costoro, per adonestare la loro impresa, avevano preso per insegna, gli seguivano" (Machiavelli, 2018: 2049, *Istorie* VII 11).

la vida política. Esta perspectiva demuestra como estos sectores, que anteriormente habían mantenido vivas sus demandas de participación durante el periodo 1340-1390, a finales del siglo XV aceptaban pasivamente su marginal posición (Guidi, 1992a: 457).

El régimen de 1494 y su reforma.

La República instaurada en 1494 tras la salida de Florencia de Piero de Medici estuvo marcada, tal y como señalábamos en relación con sus instituciones, por un clima de inestabilidad y provisionalidad fruto de su propio proceso constituyente y de las diferentes propuestas ideológicas enfrentadas en su construcción. En este apartado se analizarán algunas propuestas que abordaron la relación entre participación popular y estabilidad y funcionalidad de sus instituciones, proponiendo diversos equilibrios.

Frente a este contexto republicano humanista en el que se ponían de manifiesto las diferencias entre distintos estratos del pueblo, la voz de Savonarola aparece como una propuesta rupturista y como una de las principales inspiraciones del modelo instaurado en 1494. El dominico, que pertenecía a una saga de oradores populares y a la tradición profética que había inspirado Gioacchino da Fiore (1135-1202) (Albertini, 1970: 12), partía de nociones aristotélicas y tomistas en su comprensión del rol del ser humano en la sociedad. Si bien entendía que la unidad propia de la monarquía se inspiraba directamente en el liderazgo universal divino, reiteraba que en el caso de Florencia el gobierno unipersonal no podría establecerse debido al modo en que su pueblo se acostumbró al *vivere civile* (Albertini, 1970: 14). Su concepción de pueblo era particularmente amplia, lo cual pudo verse favorecido por el hecho de que a su prédica acudieran sujetos de los más variados estratos, especialmente mujeres, las cuales formaban parte del *popolo minuto.* A pesar de esto, negaba que el régimen dependiera del apoyo de la plebe:

> Y puesto que algunos dicen que esta forma de gobierno está fundada en la ínfima plebe, yo quiero que tengas claro que esto es falso, porque éste es un régimen totalmente legítimo y cívico. En realidad, en su mayor parte está conformado por personas nobles, y lo estaría tanto más, sí más ciudadanos nobles se demostrasen amantes del bien común (Savonarola, 2000: 122).

Por otro lado, acusaba a los nobles de perjudicar el buen funcionamiento de la ciudad, sosteniendo que de haber apoyado su forma de gobierno "a estas alturas ya se habría perfeccionado y habría alcanzado la máxima idoneidad", cosa que no sucedía como consecuencia de su esfuerzo para debilitarlo, "impidiendo muchas buenas obras y

admitiendo en el Consejo Grande muchos hombres bajos y necios de poco juicio" (Savonarola, 2000: 123). De ese modo, aunque Savonarola entendiera que la política debía ser considerada como un ámbito instrumental, subordinado a la verdadera libertad en el ámbito espiritual (Guidi, 1992a: 340), sus prédicas conseguían dar aliento a un movimiento político capaz de enfrentarse al gobierno oligárquico. Su continua tendencia a apoyar a los sectores populares le llevó a perder parte del sostenimiento inicial que había encontrado en los ciudadanos de clase media-alta, algo inintencionado, puesto que el fraile no se preocupó por la cuestión de los excluidos del sistema, negando, como veíamos, su papel de sostén de la plebe[245] frente a los grandes (Guidi, 1992a: 337, 355). En este sentido, no consideraba adecuada la concesión de un derecho de participación mayor que el instaurado a finales de 1494. Para él, una considerable parte de la sociedad no podía participar y debía "essere contenti di poter svolgere liberamente la propria attività lavorativa" (Guidi, 1992a: 361). En cualquier caso, su pensamiento constituía un contrapunto a las posiciones aristocráticas de los autores humanistas, por lo que era considerado como enemigo de una clase dominante incapaz de ceder ni un solo palmo de poder.

Para Savonarola la opinión del pueblo era soberana, de acuerdo con la idea de que la palabra del pueblo canalizaba la voz de Dios (Landi, 2017: 257). Así pues, era partidario de las elecciones, que consideraba parte integrante del gobierno popular, las cuales, sin embargo, favorecieron en gran medida a los *grandi*[246]. Creía que por medio de este tipo de procedimiento se podría establecer una justa participación de grandes masas de población, "de modo que ningún ciudadano tenga que recelar de los demás, y que cada uno se considere igual al otro y que nadie pueda enseñorearse sobre el resto" (Savonarola, 2000: 86). Por ello, y aun teniendo en cuenta que la participación debiera ser amplia para impedir el control por parte de unos pocos corruptos, solamente excluyendo a aquellos individuos que supusieran un peligro en términos de desorden, negaba la posibilidad de un pueblo congregado habitualmente[247], de tal modo que "es necesario determinar un cierto número de ciudadanos que representen la autoridad de

[245] De hecho, en la poesía de Giovanni, el sastre florentino, se presenta una imagen de un Savonarola no querido por los estratos más bajos del pueblo "Allora el popol grida volentieri: / No' voglian fra Girolamo in balìa..." (Giovanni sarto fiorentino, 1933: 464).

[246] Savonarola era firme partidario de las elecciones, una propuesta que fue bien acogida por los *ottimati* al considerar que sus conexiones, prestigio y talentos les permitiría triunfar en cualquier competición electoral, devolviendo el estado a la nobleza (Manin, 2010: 80).

[247] Tanto la idea de que quienes ponían en peligro el orden debían quedar excluidos, como la pretensión de que el pueblo no se congregue habitualmente estaban íntimamente relacionadas con el peligro que según él representaba la asamblea excepcional conocida como *parlamento* (Guidi, 1992a: 97).

todo el pueblo" (Savonarola, 2000: 86). Como señala Guidi, Savonarola no utiliza el término "rappresentanza", limitándose a señalar que, debido a la dificultad de congregar cada día a todo el pueblo, sería necesario instituir un cierto número de ciudadanos "che abbiano questa autorità da tutte il popolo" (Savonarola, 1847: 40), términos que parecen vinculados a la idea de la moderna representación de la soberanía popular (Guidi, 1992a: 362-363). Por tanto, la cuestión no era fomentar la participación de todos los ciudadanos, ya que identificaba la rotación de cargos como un problema de la República en tanto que no aseguraba el poder de los más sabios[248]. Se debía fomentar, en cambio, el establecimiento de buenos mecanismos de control, como un tribunal, a imagen de aquel que existía en Venecia, que juzgase a los cargos públicos tras su mandado (Guidi, 1992b: 729).

Bartolomeo Scala (1430–1497) ocupó diversos cargos en la República florentina como son Prior, Gonfaloniere de justizia, y Cancelliere, aunque su proveniencia popular pudo favorecer una visión de la libertad como un bien sublime que debía ser conquistado, y una vez alcanzado, apreciado y protegido por el pueblo (Guidi, 1992a: 390). Su intención de construir una teoría del estado que permitiera hacer convivir la parte democrática y la parte aristocrática era fruto de su aprecio por la estabilidad de la que dotaba el régimen de los mejores. Sin embargo, solo la participación de los muchos, y provenientes de distintos estratos, tal y como sucedía según su propia opinión en Florencia (Guidi, 1992a: 145), convertía en viable la consecución de los objetivos de la sociedad. Para ello, la fuerza que suponía el pueblo debía canalizarse por medio de alguien que la representase, es decir, que la personificase, al modo en que los romanos entendían esta relación (Guidi, 1992a: 394), permitiendo al mismo tiempo que parte del pueblo estuviera presente en las instituciones, favoreciendo que los más cualificados ocupasen una posición preminente (Guidi, 1992a: 396, 410).

Domenico Cecchi (1447-1514), de ascendencia popular y seguidor de Savonarola (Cabrini, 2014), abordó asuntos políticos diversos entre los destacan la delimitación de los fines del estado, la propuesta de alargamiento de las personas que participaban de la vida pública, los principales problemas de la economía política, financiera y tributaria, o la necesidad de establecer una milicia nacional (Guidi, 1992a: 441). Cecchi apoyaba la idea de un gobierno largo, de tal modo que propuso reducir los requisitos para formar

[248] Savonarola advertía que los ciudadanos que pasaban a formar parte de las instituciones no se convertían por dicho privilegio en los hombres más sabios, lo cual generaba una serie de problemas que el régimen debía abordar (Guidi, 1992b: 729).

parte del Consejo Mayor, e instó a que aquellos que hubieran vivido del salario de los oficios públicos se vieran obligados posteriormente a dedicarse a la actividad productiva en beneficio de toda la comunidad (Guidi, 1992a: 449). Tal y como señalaba su mentor, la consecución de una alta participación requeriría en último término algún tipo de relación entre los magistrados y el pueblo a representar.

Las aportaciones al debate hasta aquí tratadas encuentran en Francesco Guicciardini (1483–1540) un contrapunto. Proveniente de una de las familias más importantes de la ciudad, posición de la que hizo gala a lo largo de toda su vida, puso por delante la necesidad de mantener la igualdad ante la ley frente a la posibilidad del igual acceso a los cargos públicos. Fuerte defensor de la elección frente al sorteo, consideraba que, aunque el pueblo fuera capaz de juzgar cuestiones políticas en algunos casos, fueran personas o decisiones, era, al mismo tiempo, incapaz de gobernarse a sí mismo:

> Di male vi è, che el popolo per la ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importante, e però presto periclita una republica che rimette le cose a consulta del popolo; è instabile e desideroso sempre di cose nuove, e però facile a essere mosso e ingannato dagli uomini ambiziosi e sediziosi; batte volentieri e' cittadini qualificati, che gli necessita a cercare novità e turbazione (Guicciardini, 2018: 704).

Rechazaba, por igual, el dominio de la plebe propio de una república democrática y el autoritarismo que podía surgir de una concentración de poderes en los Medici. El buen gobierno consistía en impedir esos "dos tipos de tiranía", lo cual era posible por medio de instituciones en las que la aristocracia fuera capaz de tener un peso determinante. En sus propios términos, se trataba de organizar un modelo que impidiera igualmente "di non diventare tirannide, o di non declinare in una dissoluzione populare" (Guicciardini, 1970a: 249-250), algo que, desde su perspectiva, era posible estableciendo un "in Firenze uno governo onesto, bene ordinato, e che veramente si potessi chiamare libero" algo que hasta ese momento "è mai stato cittadino alcuno che abbia saputo o potuto fare" (Guicciardini, 1970b: 300). De ese modo, el pensamiento de Guicciardini venía a servirse de aquellos autores que habían comenzado a poner en cuestión la tradición comunal un siglo y medio atrás, para afirmar, en cambio, que la libertad política debía entenderse dentro de la protección de la ley puesto que era amenazada por la plebe (Albertini, 1970: 90, 98).

5. *I grandi*. La nobleza según Maquiavelo.

Al inicio de este capítulo proponíamos una caracterización histórica de la nobleza florentina como una forma de ayudarnos a comprender así mismo la composición y características de ese pueblo. Esta estrategia partía de la idea de que es necesario comprender el tipo de sociedad e instituciones con las que Maquiavelo interactuó para comprender el conjunto de implicaciones de su pensamiento.

Sin embargo, conviene presentar algunas notas sobre el caso romano, cuya estructura social consideraba significativamente más sencilla que la propia de su dividida Florencia[249]. Así, los nobles romanos aparecían como los descendientes de las primeras familias romanas, los cuales mantenían su preeminencia social conforme Roma se iba expandiendo, y frente a los que el pueblo, que mantenía su unidad a través del contraste con los grandes, debía proteger su propia libertad[250]. La unidad del pueblo se veía facilitada por la existencia de un estrato inferior con el que se diferenciaba con claridad, dado que los esclavos carecían de toda relevancia política. Igualmente, el pueblo no se descomponía en tanto que en el contexto romano no estaban disponibles la técnica y las redes comerciales que generaron el ascenso de una parte del pueblo florentino a finales del siglo XIII, parte que acababa por constituirse como una nobleza de nuevo cuño. Así pues, no resulta extraño que Maquiavelo comentase las diferencias entre el caso romano y el florentino, reconociendo las bondades del orden institucional romano, capaz de aliviar conflictos sociales por la vía de la integración de los diversos humores, algo que en Florencia no pudo llevarse a cabo. Cuando compara al pueblo de la República Romana con el florentino, el primero aparece como una versión más civilizada en la medida en que es capaz de elaborar demandas menos dañinas para la estabilidad institucional:

> E perché il desiderio del popolo romano era più ragionevole, venivano ad essere le offese ai nobili più sopportabili; tale che quella nobilità facilmente e sanza venire alle

[249] "In Roma, come ciascuno sa, poi che i re ne furono cacciati, nacque la disunione intra i nobili e la plebe, e con quella infino alla rovina sua si mantenne; così fece Atene; così tutte le altre repubbliche che in quelli tempi fiorirono. Ma di Firenze in prima si divisono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti, rimasa superiore, si divise in due: dalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante destruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria" (Machiavelli, 2018: 1682, *Istorie* proemio).

[250] Esto se puede apreciar claramente en *Discorsi* I 5 en el que la contraposición que en el título se establece entre pueblo y nobles ("Dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel Popolo o ne' Grandi"), en el caso romano se identifica en el conflicto entre "Nobili" y "Plebe", siendo esta última referida indistintamente con el término "popolo" (Machiavelli, 2018: 323-326, *Discorsi* I 5). Otro modo de referirse a este conflicto lo encontramos en la contraposición entre la "Plebe e del Senato", la desunión de los cuáles trajo la perfección a la república (Machiavelli, 2018: 319, *Discorsi* I 2).

> armi cedeva; di modo che, dopo alcuni dispareri, a creare una legge dove si sodisfacesse al popolo e i nobili nelle loro dignità rimanessero convenivano. Da l'altro canto, il desiderio del popolo fiorentino era ingiurioso e ingiusto; tale che la nobilità con maggiori forze alle sue difese si preparava, e per ciò al sangue e allo esilio si veniva de' cittadini; e quelle leggi che di poi si creavano, non a comune utilità, ma tutte in favore del vincitore si ordinavano (Machiavelli, 2018: 1807-1808, *Istorie* III 1).

Abordada esta caracterización, es preciso tener en cuenta uno de los debates que más fuerza ha cobrado en el último tiempo entre algunos especialistas, correspondiente al papel de la nobleza florentina en el pensamiento del secretario. A este respecto, Viroli señala que no se debe olvidar cómo el pueblo florentino consiguió acabar con la virtud y generosidad de espíritu de la nobleza tradicional:

> …Machiavelli chastises the people of Florence because, when they were victorious, they deprived the nobility of their magistracies and therefore extinguished the nobles' virtue in arms and generosity of spirit. Florence became «ever more humble and abject» as a result of the *popolani*'s injurious and unjust desires. […] he also eloquently asserts that «*virtù delle armi*» and generosity of spirit «never had been in the people» and, therefore, could not be rekindled (Viroli, 2022: 158).

Sobre este pasaje es necesario comentar varios puntos. En primer lugar, atendiendo a la distinción de la que señalábamos anteriormente entre nobleza antigua y nueva nobleza comercial, si atendemos al pasaje en el que Viroli dice referirse al "pueblo", en realidad, como se puede ver en la versión italiana que incluye[251], da cuenta de la clase alta del pueblo, entre ellos los Medici, es decir, aquellos que por ambición suplantaron a la nobleza tradicional. Maquiavelo no culpa al pueblo de la extinción de la virtud de los nobles, sino a la nueva clase social enriquecida que acabó con el predominio de la antigua nobleza, entre la que se encontraban los Medici[252], y que rápidamente marcó sus diferencias políticas con el pueblo[253]. La ambición e insolencia de esta nueva nobleza es bien retratada por parte de Maquiavelo:

> …nostri popolani fu loro tolta, i quali ora, secondo l'uso degli uomini ambiziosi, di ottenere il primo grado nella republica cercano; né avendo altri modi ad occuparlo che le discordie, hanno di nuovo divisa la città… (Machiavelli, 2018: 1816, *Istorie* III 5).

[251] "…ma in Firenze, vincendo il popolo, i nobili privi de' magistrati rimanevano; e volendo racquistargli, era loro necessario, con i governi, con lo animo e con il modo del vivere, simili ai *popolani* non solamente essere, ma parere" (Machiavelli, en Viroli, 2022: 158).

[252] "E stando in questa maniera, non parve al popolo di differire più la zuffa; e i primi che si mossono furono i Medici e i Rondinegli" (Machiavelli, 2018: 1803, *Istorie* II 41).

[253] "…di modo che i Signori popolani, avendo fatto prima forza di quietare il popolo, affermando quelli loro compagni essere uomini modesti e buoni, e non avendo potuto, per meno reo partito alle case loro gli rimandorono, dove con fatica salvi si condussono" (Machiavelli, 2018: 1802, *Istorie* II 39).

> Quelli nobili popolani i quali pacificamente governavano la città, feciono duoi errori, che furono la rovina dello stato di quelli: l'uno, che diventorono, per il continuo dominio, insolenti; l'altro, che, per la invidia ch'eglino avevono l'uno all'altro, e per la lunga possessione nello stato, quella cura di chi gli potesse offendere che dovevono non tennono (Machiavelli, 2018: 1862, *Istorie* IV 2).

En segundo lugar, resulta llamativo que Maquiavelo se refiera en una sola ocasión a la virtud de las armas de la nobleza florentina: "quella virtù delle armi e generosità di animo che era nella nobilità si spegneva" (Machiavelli, 2018: 1808, *Istorie* III 1). Cierto es que en un pasaje anterior Maquiavelo menciona cómo los florentinos recurrieron a los mercenarios debido al debilitamiento de la nobleza tradicional, pero en ningún caso se refiere a esta como dotada de la virtud de las armas[254]. Además, como atestigua Najemy, la élite florentina nunca fue "a professional warrior class; they were not full-time fighters", de tal modo que incluso el "bellicose Bonaccorso Velluti, according to his great-grandson, "was an expert in business"" (Najemy, 2006: 12). Teniendo en cuenta que Donato Velluti (1313-1370) era bisnieto de Bonaccorso Velluti, resulta evidente que Bonacorso vivió en torno a principios y mediados del siglo XIII, de modo que debía formar parte de esa nobleza tradicional que efectivamente no destacaba por su ardor guerrero. De hecho, Maquiavelo no sólo señala el final de la nobleza tradicional como algo negativo, sino que lo vincula con el aumento de la igualdad necesaria para el establecimiento y el mantenimiento de las repúblicas que tanto enfatiza en su obra. Además, esta circunstancia facilitó la propia labor de los magistrados, así como la imposición de la justicia que los nobles impedían a través de las amenazas que emitían hacia los testimonios en contra:

> E perché già i cittadini, per la rovina de' Grandi, erano in tanta ugualità venuti che i magistrati erano, più che per lo adietro non solevano, reveriti, disegnavano per la via ordinaria e sanza privata violenza prevalersi. (Machiavelli, 2018: 1810, *Istorie* III 2).
>
> Oltra di questo, avendo bisogno lo accusatore di testimone quando riceveva alcuna offesa, non si trovava alcuno che contro a' nobili volesse testimoniare; talché in breve tempo si tornò Firenze ne' medesimi disordini, e il popolo riceveva dai Grandi le medesime ingiurie, perché i giudicii erano lenti e le sentenzie mancavano delle esecuzioni loro (Machiavelli, 2018: 1755, *Istorie* II 12).

[254] "…il Papa per non gli stare bene le armi in dosso sendo religioso, e la reina Giovanna di Napoli per essere femina, facevono per necessità quello che gli altri per mala elezione fatto avevano; i Fiorentini ancora alle medesime necessità ubbidivano, perché, avendo per le spesse divisioni spenta la nobilità, e restando quella republica nelle mani d'uomini nutricati nella mercanzia, seguitavano gli ordini e la fortuna degli altri" (Machiavelli, 2018: 1736, *Istorie* I 39).

Pero hay una razón de mayor entidad para dudar de este reconocimiento a la nobleza por parte de Maquiavelo que postula Viroli. Si en *Istorie* III 1 se habla de "virtù delle armi e generosità di animo", podemos encontrar un pasaje previo en el que el apelativo de "generoso" se otorga de manera irónica. Se trata de un fragmento en el que Maquiavelo se refiere a cómo el Duque de Atenas dudaba de que los grandes permanecieran bajo su dominio, algo que no sería posible debido a la "generosidad de su ánimo":

> Aveva i Grandi a sospetto, ancora che da loro fusse stato benificato e che a molti di quelli avesse la patria renduta: perché non poteva credere che i generosi animi, quali sogliono essere nella nobilità, potessero sotto la sua ubbidienza contentarsi; e per ciò si volse a benificare la plebe, pensando, con i favori di quella e con le armi forestiere, potere la tirannide conservare (Machiavelli, 2018: 1792, *Istorie* II 36).

No era la generosidad de ánimo lo que impedía a los grandes soportar el dominio ajeno, sino precisamente su voracidad y su avaricia, lo que solía tener como consecuencia el intento de la nobleza de tomar el poder[255]. En cualquier caso, y puesto que renunciamos completamente a tratar de encontrar lecturas ocultas en las páginas del secretario y no consideramos que utilice la ironía como un modo de escribir entre líneas, la idea de que no habría generosidad de ánimo ni virtud guerrera alguna en la nobleza tradicional florentina debe ser entendida más bien como una hipótesis de trabajo futuro, y no como una afirmación rotunda. Si bien es cierto que en un pasaje se sostiene que la nobleza merecía el respeto popular por haber combatido anteriormente en guerras y haber honorado la ciudad[256], existen, en cambio, otros modos de demostrar que Maquiavelo no juzgaba en iguales términos a la nobleza y al pueblo. No parecía sentir simpatía por los grandes, incluso aunque reconociera que algunas de sus virtudes pudieran, paradójicamente, servir como inspiración a una élite republicana, aun

[255] De hecho, se pueden encontrar numerosos pasajes en los que Maquiavelo muestra cómo todos aquellos miembros de la nobleza que estaban dispuestos a favorecer al pueblo en cierta medida acabaron literalmente aplastados por el resto de la aristocracia. Es el caso de Giano della Bella quien, a pesar de su noble estirpe, amaba la libertad de la ciudad, algo que Maquiavelo especifica claramente en el pasaje con el término "ma", tratando de mostrar que, evidentemente, se trataba de un caso poco representativo en la historia florentina: "Giano della Bella, di stirpe nobilissimo, ma della libertà della città amatore, dette animo ai capi delle Arti a riformare la città" (Machiavelli, 2018: 1755-1756, *Istorie* II 13). De hecho, la posición de della Bella se complica hasta tal punto que se exilia voluntariamente por miedo a pagar con su vida el revuelo creado, puesto que temía la malignidad de los nobles y la inestabilidad del pueblo (Machiavelli, 2018: 1757, *Istorie* II 13). Ejemplo similar lo representa Corso Donati, sobre quien los nobles esparcieron el rumor de que pretendía convertirse en un tirano de la ciudad: "per torgli il favore popolare, il quale per questa via si può facilmente spegnere, disseminorono che voleva occupare la tirannide" (Machiavelli, 2018: 1769, *Istorie* II 22).

[256] "…e che dovevano pensare che la nobilità era quella la quale aveva nelle guerre quella città onorata, e però non era bene né giusta cosa con tanto odio perseguitarla" (Machiavelli, 2018: 1758, *Istorie* II 14).

teniendo en cuenta que solían estar dispuestos a atentar contra el orden republicano. Aun cuando podríamos partir de un análisis biográfico del autor para dar cuenta de su mala relación con los grandes[257], es preferible abordar la cuestión de la nobleza señalando los innumerables fragmentos, muchos de ellos pertenecientes a las *Istorie fiorentine*, en los que la aristocracia aparece retratada como el principal enemigo del *vivire civile*, ya que "sempre gli uomini, che quanto più autorità hanno peggio la usano e più insolenti diventano" (Machiavelli, 2018: 1785, *Istorie* II 32). De hecho, la nobleza florentina antigua estaba dispuesta "a vendere la città e loro, per vendicarsi" (Machiavelli, 2018: 1785, *Istorie* II 32), dando como resultado su liberación crediticia y la servidumbre de su patria: "e con la servitù della patria dalla servitù de' loro creditori liberarsi" (Machiavelli, 2018: 1787, *Istorie* II 33). Así, la nobleza antigua solo entendía la posibilidad de la venganza y renunciaba a ceder en favor de la nueva élite "popolani": "Queste esecuzioni assai i mediocri cittadini sbigottirono; solo ai Grandi e alla plebe sodisfacevano: questa perché sua natura è rallegrarsi del male, quelli altri per vedersi vendicare di tante ingiurie dai popolani ricevute" (Machiavelli, 2018: 1787, *Istorie* II 34). Mientras que el pueblo era capaz de escuchar con prudencia los argumentos de un magistrado y moderar sus aspiraciones[258], los nobles rechazaban actuar de acuerdo con la modestia que la vida civil exigía, de tal modo que contra su tiranía solo cabía limitar su poder económico:

> Fermato, con questo ordine, questo governo, si sarebbe la città posata, se i Grandi fussero stati contenti a vivere con quella modestia che nella vita civile si richiede; ma eglino il contrario operavano; perché, privati, non volevono compagni, e ne' magistrati volevono essere signori; e ogni giorno nasceva qualche esemplo della loro insolenzia e

[257] Según McCormick, las élites trataron de impedir toda acción del secretario: "Nel 1509, quando la milizia della repubblica, organizzata e in parte addestrata da Machiavelli contro la strenua opposizione dei patrizi, riesce a riconquistare Pisa, la maggior parte del merito della vittoria viene preso da alcuni dei nobili oppositori di Machiavelli: è il loro nome, e non quello di Machiavelli, a essere inciso nel marmo per commemorare il trionfo. In secondo luogo, quando Soderini, Gonfaloniere di giustizia della Repubblica e patrono di Machiavelli, lo nomina ambasciatore presso l'Impero germanico, alcuni illustri patrizi si oppongono alla nomina, dichiarando che la città doveva essere rappresentata da giovani uomini meritevoli provenienti da famiglie migliori" (McCormick, 2020: 101).

[258] Esta idea de moderación o de aceptación de una verdad contraria a sus intereses, capaz de frenar las aspiraciones populares, aparece tanto en las *Istorie* como en los *Discorsi*: "Queste parole, perché erano vere, commossono assai gli animi di quelli cittadini; e umanamente ringraziorono il Gonfaloniere di avere fatto l'ufficio con loro di buon Signore e con la città di buono cittadino, offerendosi essere presti ad ubbidire a quanto era stato loro commesso" (Machiavelli, 2018: 1827-1828, *Istorie* III 11). "E quando queste opinioni fossero false, e' vi è il rimedio delle concioni, che surga qualche uomo da bene, che, orando, dimostri loro come ei s'ingannano: e li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti, sono capaci della verità, e facilmente cedano, quando da uomo degno di fede è detto loro il vero" (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4).

> superbia: la qual cosa al popolo dispiaceva; e si doleva che, per uno tiranno che era spento, n'erano nati mille (Machiavelli, 2018: 1800, *Istorie* II 39).
>
> E perché nel distribuirla si aggregavano i beni di ciascuno, il che i Fiorentini dicono accatastare, si chiamò questa gravezza catasto. Questo modo pose, in parte, regola alla tirannide de' potenti; perché non potevano battere i minori e fargli con le minacce ne' Consigli tacere, come potevano prima. Era adunque questa gravezza dall'universale accettata e da' potenti con dispiacere grandissimo ricevuta (Machiavelli, 2018: 1876-1877, *Istorie* IV 14).

Estos fragmentos de las *Istorie* muestran cómo el rechazo al comportamiento de los grandes se mantuvo en el pensamiento del autor hasta sus últimos escritos, algo que también aparece de una manera muy clara en sus primeros textos, hasta el punto de que en uno de ellos considera que el control que la ciudad de Lucca lleva a cabo sobre sus nobles no basta, puesto que estos siguen haciendo gala de nefastos comportamientos para el mantenimiento de la república:

> Ma quella non basta, perché i giovani che sono nobili, ricchi e di gran parentado, rispetto alla strettezza del partito, non ne temono, e vedesi che in questi tempi vi è surto una famiglia, che si chiamano quelli di Poggio, dalla quale nasce ogni dì esempli non buoni in una repubblica buona, e per infino ad ora non ci hanno trovato rimedio (Machiavelli, 2018: 146, *Lucca*).

Este modo de percibir a los grandes se mantiene, de hecho, hasta la propia redacción del texto para la reforma del estado florentino, en el que se señala que el régimen que se instauró tras la revuelta de los Ciompi otorgaba cargos a los grandes de muy larga duración, de tal modo que, al no tener miedo del pueblo, actuaban mal y formaban facciones: "Oltre di questo, non vi era constituito un timore agli uomini grandi che non potessero far sètte, le quali sono la rovina di uno stato" (Machiavelli, 2018: 157, *Discursus*). En este mismo texto sostiene que los grandes, independientemente de lo cuestionable de sus acciones, creían merecer las más altas magistraturas, una disposición o humor que el régimen debía satisfacer como única forma de asegurar su propia supervivencia:

> E benché in Firenze sia quella equalità che di sopra si dice; nondimeno sono in quella alcuni che sono di animo elevato, e *pare loro meritare* di precedere agli altri; a' quali è necessario nell'ordinare la repubblica satisfare: né per altra cagione rovinò lo stato passato che per non si essere a tale umore satisfatto (Machiavelli, 2018: 164, *Discursus*).

En ese sentido, como se señala en su obra más conocida, la nobleza comporta una amenaza por su mayor capacidad de influencia y facilidad de percibir cosas que el pueblo ignora, de modo que pueden "vedere e più astuzia, avanzono sempre tempo per salvarsi e cercono gradi con quello che sperano che vinca" (Machiavelli, 2018: 838, *Principe* IX). Así, sus capacidades permiten una toma del poder desde arriba, un golpe a la legalidad al que podemos referirnos con el término "eversione" (Fernández de la Peña, 2018: 237), y que convierte a los nobles en el segmento social de mayor peligrosidad para las instituciones republicanas:

> Pur nondimeno, il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; […] E di più vi è, che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare alterazione. Ed ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi portamenti accendano, ne' petti di chi non possiede, voglia di possedere, o per vendicarsi contro di loro spogliandoli, o per potere ancora loro entrare in quelle ricchezze e in quelli onori che veggono essere male usati dagli altri (Machiavelli, 2018: 325-326, *Discorsi* I 5).

6. El pueblo maquiaveliano. Percepción, voz, participación y representación.

Chi è il popolo? La percepción popular.

Tras la caracterización histórica y el análisis de los discursos en torno al pueblo florentino, este apartado tratará de clarificar, por un lado, el modo en que Maquiavelo pensó la propia composición social del *popolo*, y, por el otro, la capacidad que atribuyó a este de comprender las realidades políticas y actuar en consecuencia.

Para ello, debemos previamente dar cuenta de una extendida tendencia interpretativa que en las últimas décadas ha puesto en cuestión la asumida "pasividad benigna" (Skinner, 2013: 142) del pueblo. Sin tratar de recuperar la interpretación oblicua propuesta por Spinoza y Rousseau, según la cual Maquiavelo habría pretendido mostrar a los pueblos la inmoralidad en el ejercicio del poder (Fernández de la Peña, 2021: 70), esta escuela de interpretación radical y filo-popular se ha ido consolidando como un conjunto de lecturas según las cuales la oposición a los grandes sería el elemento de continuidad entre el Il *principe* y los *Discorsi* (Pedullà, 2019b: 1093). De este modo se habría argumentado en favor de entender al autor como un partidario de la

comprensión política propia del universal[259], ya que muchas de las necesidades de la comunidad debían abordarse desde el ángulo visual del pueblo (Frosini, 2013: 523). La entrada de la masa en política se escenificaría a través los *Discorsi*, en los cuales el autor estaría aportando las "armas" de un aprendizaje en la discusión pública (Frosini, 2015: 233), de tal modo que el *discorrere* no apareciera como la habilidad única de los gobernantes. El pueblo la podía hacer suya como forma de refundar su libertad, algo que el ejemplo de Savonarola había evidenciado como posible al movilizar una multitud previamente pasiva (Frosini, 2013: 535). Maquiavelo podría considerarse como un pensador "radicalmente filo-popolare" puesto que dedicó amplios fragmentos de su obra a defender la capacidad del pueblo de tomar decisiones, de tal modo que en *Il principe* habría propuesto a Lorenzo diferenciarse del modelo de dominio mediceo anterior, optando por una política en favor de la mayoría (Pedullà, 2022: 155, 159). Su radicalidad quedaría patente en su defensa del tumulto en Roma como un modo de asegurar la expansión territorial por medio de la participación del pueblo en el gobierno y el ejército (Najemy, 2010: 104), o en el modo en que habría convertido al Senado en el espacio que reúne a la aristocracia y que, por tanto, permite eliminarla de un solo golpe cuando es necesario (McCormick, 2020: 43-44).

Nuestro intento por aclarar quien forma parte del pueblo, previo a que abordemos su capacidad para percibir o comprender lo político, requiere al menos de tres procedimientos. En primer lugar, es necesario que tengamos en cuenta la propia clasificación social y la historia de las clases sociales en la Florencia del *Quattrocento* y *Cinquecento*. A este respecto, como veíamos, no forma parte del pueblo ni la nobleza tradicional ni la nueva élite mercantil, de igual modo que quedan excluidos aquellos que forman parte de los estratos más bajos. En segundo lugar, si convenimos en que el autor pretende, en cierta medida, servirse del modelo romano para cambiar la sociedad florentina, entendiendo el primer modelo como la negación de todo aquello que representó la Florencia republicana carente de un orden político capaz de afrontar los envites de la Fortuna (Sasso, 1993: 356), no podemos excluir la posibilidad de que pretendiera incluir dentro del pueblo a parte de la plebe y del *popolo minuto*. Es evidente que no hay un pronunciamiento del autor en torno a las posibilidades de hacer

[259] Para Pedullà el discurso del ciompo no mostraría directamente la opinión de Maquiavelo, y lo incluiría como forma de tener en cuenta un "sguardo da fuori", una perspectiva a la que no se podría renunciar por enfocar desde dentro de la ciudad, pero desde fuera de la comunidad política (Fernández de la Peña, 2022a: 64).

de la mujer un agente político en igualdad con los varones[260]. Sin embargo, tal y como abordaremos con detenimiento más adelante, el autor da cuenta de mediadores sociales que, de alguna manera, puedan servir para convencer, incluso educar, a las partes excluidas de la sociedad, cuya relación con la política institucional debe salir del estancamiento entre el desdén y la reacción violenta. Esto cuestionaría en cierta forma la distinción entre el pueblo y un "no pueblo", constituido por la "multitud disuelta", los "plebeyos" o la "turba", tal y como Landi lo imagina[261]. Por último, en tercer lugar, el pueblo es un sujeto que, independientemente de sus capacidades de movilización y participación política, se define primeramente por ser, en gran medida, un espectador del poder. Por ello, aunque el régimen deba sustentarse en el pueblo, tal y como sucede incluso en *Il principe*[262], la mayoría afronta con dificultad el intento de comprender aquello que sucede dentro "del palacio".

Esto último no implica que el pueblo no sea capaz de comprender gran parte de lo que sucede, puesto que en realidad no suele engañarse en su juicio. Esto, que pudiera parecer contradictorio, no lo es, dado que se trata de dos asuntos diferentes. Maquiavelo no sostiene que el pueblo sea tosco o inexperto[263], sino que, dentro del contexto de las instituciones y su juego político, el pueblo encuentra una dificultad particular para comprender las dinámicas internas de una institución. Es por esto por lo que en *Discorsi* I 25 Maquiavelo señala que quien quiera reformar unas instituciones, manteniendo la

[260] A pesar de esto, la reflexión teórica en torno al pensamiento del autor en relación con la mujer ha dado enormes frutos en las últimas décadas. Nuevas perspectivas tratan de cuestionar la conocida interpretación de Pitkin en *Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, según la cual la autonomía maquiaveliana debiera leerse en términos de "manhood, masculinity", de tal modo que el fundador trata de crear "lasting masculinity" (Pitkin, 1999: 54). Frente a esta, la lectura de Saxonhouse nos pone ante un Maquiavelo en el que las caracterizaciones de género son más ambiguas, de tal modo que "Men can become—indeed often must become—beasts, private citizens can become rulers, men can become women, and women, as he has a character in *La Mandragola* say, can be ''fit to govern a nation''" (Saxonhouse, 2004: 115). La lectura de Sanxonhouse señalaría que, puesto que la clave es imitar a la Fortuna, "se infiere que los roles que tanto hombre como mujer juegan en la obra de Maquiavelo son mucho más maleables −y por tanto ambiguos− de lo que pudiera pensarse" (Marco Moreno, 2019: 26).

[261] Para Landi, el "no pueblo" se alinearía frecuentemente con los grandes para mantener la posibilidad de los experimentos "populistas" y encubiertamente tiránicos (Landi, 2021: 11-12). Su interpretación distorsionada de la realidad (Landi, 2021: 19) le invitaría a actuar en contra de los intereses generales, siendo capaz de superponerse a la multitud "ordenada" del pueblo hegemónico de las ciudades-estado (Landi, 2021: 21).

[262] En su más reciente edición de la obra, Pedullà aporta un cuadro en el que se resumen los argumentos de la obra en favor de que el príncipe se apoye en el pueblo: "Non puoi metterlo in condizione di non nuocerti (IX e XVIII), al massimo ti abbandona (IX), è meno astuto (IX), vuole non essere oppresso dai «grandi» (IX), vuole non essere oppresso dal principe (XIX e XXI)" (Pedullà, 2022: XCVI).

[263] En este punto parece algo falto de precisión el juicio de Pedullà que conecta la tesis de Maquiavelo, en particular *Discorsi* I 25, con la de Galateo, en la que se afirmaría que "Il popolo rozzo e inesperto, che è mosso unicamente dai sensi, rivolge l'attenzione solo a quello che è sotto i suoi occhi e presente" (Pedullà, 2022: 288-289), ya que los juicios de ambos sobre el pueblo no parecen ser homologables.

sombra y las denominaciones de las instituciones antiguas podrá engañar al pueblo por medio de lo que parece, ya que "lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è" (Machiavelli, 2018: 378, *Discorsi* I 25). Igualmente, en ocasiones el pueblo desea su ruina "ingannato da una falsa spezie di beni: e come le grandi speranze e gagliarde promesse facilmente lo muovono" (Machiavelli, 2018: 435, *Discorsi* I 53). Este engaño es precisamente aquel que muestra Maquiavelo en *Il principe*, según el cual en las cosas en las que no hay tribunal se atiende al fin, de tal modo que si el pueblo percibe una ganancia en una empresa optará por apoyarla, aunque esta esconda una pérdida en realidad[264]. Esta errada percepción del pueblo le lleva en algunos casos a desconfiar de los argumentos de los magistrados, incluso de aquellos que buscan su bien, de tal modo que opta por no escuchar a nadie: "E quando la sorte fa che il popolo non abbi fede in alcuno, come qualche volta occorre, sendo stato ingannato per lo addietro o dalle cose o dagli uomini, si viene alla rovina, di necessità" (Machiavelli, 2018: 435, *Discorsi* I 53). Y esto sucede en gran medida, al juzgar las empresas más osadas o los grandes proyectos[265]. Como el ejemplo de Nicias así confirma, el pueblo se equivoca al jugar las cosas de la guerra, de tal modo que algunos, al conseguir movilizarle, labran su propia ruina, cosechada tras la confirmación de la derrota y el consecuente abandono popular. En esos casos, el pueblo no acusa a la *Fortuna* ni a la impotencia del gobernante, "ma la malvagità e ignoranza sua; e quello, il più delle volte, o ammazza o imprigiona o confina" (Machiavelli, 2018: 438, *Discorsi* I 53).

La asunción de que el pueblo falla en su juicio no es más que una constatación de que no existe actor político alguno cuya acción o juicio esté exento de errores. En este sentido, quienes más yerran no suelen formar parte de la masa anónima, sino que son parte de aquellos sobre los que recae mayor responsabilidad política: "ma gli uomini, per l'ordinario, poco intendenti delle azioni del mondo, spesso fanno errori gravissimi, e tanto maggiori in quelle che hanno più dello istraordinario, come è questa" (Machiavelli, 2001: 568, *Discorsi* III 6.82). De forma coherente con lo anterior, son precisamente los príncipes quienes más fallan en su cálculo: "E questi sono di quegli

[264] "E quando nelle cose che si mettono innanzi al popolo, si vede guadagno, ancora che vi sia nascosto sotto perdita; e quando e' pare animoso, ancora che vi sia nascosto sotto la rovina della republica, sempre sarà facile persuaderlo alla moltitudine: e così fia sempre difficile persuadere quegli partiti dove apparisse o viltà o perdita, ancora che vi fusse nascosto sotto salute e guadagno" (Machiavelli, 2018: 436, *Discorsi* I 53).

[265] "Dico, adunque, come e' non è la più facile via a fare rovinare una republica dove il popolo abbia autorità, che metterla in *imprese gagliarde*; perché, dove il popolo sia di alcuno momento, sempre fiano accettate; né vi arà, chi sarà d'altra opinione, alcuno rimedio" (Machiavelli, 2018: 438, *Discorsi* I 53).

errori che io dissi nel principio, che fanno i principi de' nostri tempi, che hanno a giudicare le cose grandi; perché doverrebbono volere udire come si sono governati coloro che hanno avuto a giudicare anticamente simili casi" (Machiavelli, 2018: 652, *Discorsi* III 27). Por tanto, a pesar del error que marca parte de la caracterización de pueblo, Maquiavelo se refiere habitualmente a cómo el pueblo es capaz de acceder a la verdad, sirviéndose de los consejeros y teniendo buena disposición para meditar y ceder cuando la situación lo aconseja. Así, justo tras el capítulo en el que se encuadran los errores populares, aparecen los medios que limitan dichas equivocaciones: "Quanta autorità abbi uno uomo grave a frenare una moltitudine concitata" (Machiavelli, 2018: 439, Discorsi I 54). A partir de ese punto la mayoría deja de encarnar el error, y pasa a ser considerada como "più savia e più costante che uno principe" (Machiavelli, 2018: 447, *Discorsi* I 58). Esto último es señalado en sendas ocasiones, enfrentándose así al criterio de todos y cada uno de los historiadores previos[266]. El pueblo pasa a ser capaz de comprender aquello que le interesa directamente, en especial cuando cuenta con instrumentos que lo libren del error fruto de las apariencias, los cuáles deben estar previstos por la república. En esas condiciones el pueblo se atiene a sus intereses, por lo que, en tanto que constituye la mayoría de la comunidad, sabe qué es lo que conviene al conjunto:

> Ed esaminando donde possa procedere questo, credo proceda che gli uomini nelle cose generali s'ingannono assai, nelle particulari non tanto. […] Credo ancora, che si possa conchiudere, che mai un uomo prudente non debba fuggire il giudicio populare nelle cose particulari, circa le distribuzioni de' gradi e delle dignità: perché solo in questo il popolo non s'inganna; e se s'inganna qualche volta, fia sì rado, che s'inganneranno più volte i pochi uomini che avessono a fare simili distribuzioni (Machiavelli, 2018: 423, 426, *Discorsi* I 47).

El entendimiento del pueblo no solo beneficia a sus propios intereses, sino que sirve a los de la justicia[267], puesto que le permite no claudicar ante el miedo y servirse

[266] "Nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine, così Tito Livio nostro, come tutti gli altri istorici, affermano" (Machiavelli, 2018: 447, *Discorsi* I 58). "Io non so se io mi prenderò una provincia dura e piena di tanta difficultà, che mi convenga o abbandonarla con vergogna, o seguirla con carico; volendo difendere una cosa, la quale, come ho detto, da tutti gli scrittori è accusata" (Machiavelli, 2018: 448, *Discorsi* I 58).

[267] "Il che molti a Roma in gioventù fecero o con il promulgare una legge che venisse in comune utilità; o con accusare qualche potente cittadino come transgressore delle leggi; o col fare simili cose notabili e nuove, di che si avesse a parlare" (Machiavelli, 2018: 669, *Discorsi* III 34).

con efectividad de las denuncias anónimas[268]. El anonimato se convierte en una característica fundamental, motivada por la defensa de las víctimas y los testigos, de tal modo que el autor apoya explícitamente la implantación de "tamburi" [269], cajas cerradas colgadas o tapiadas en lugares públicos en las que se introducían en secreto las denuncias:

> E perché il fare severa giustizia de' predetti o simili eccessi è al tutto la vita e l'anima di questo ordine; acciocché più facilmente possano essere notificati, debbano detti ufficiali appiccare tamburi in tutti quelli luoghi drento alla città di Firenze, dove li tengono appiccati i magistrati degli Otto e dei Conservatori di leggi (Machiavelli, 2018: 208, *Magistrato*).

Como señalábamos capítulos atrás, no fue el tiempo, sino la propia comprensión política del pueblo romano, lo que permitió la instauración de los tribunos como modo de control de los patricios, lo que prueba que el universal, así como su representación metafórica en Lucrezia, difícilmente es manipulado[270]. Su prudencia es favorecida por la figura del magistrado, que viene a operar como un intermediario que trata de formar al pueblo en la verdad de las cosas como "mezzo per pacificarli", evitando un conflicto mayor por medio de sus palabras y favoreciendo que se imponga la parte prudente del pueblo:

> Mentre che l'una e l'altra parte alla zuffa si preparava, alcuni, così popolari come nobili, e con quelli certi religiosi di buona fama, si messono di mezzo per pacificarli […] Al popolo dall'altra parte ricordavano come e' non era prudenzia volere sempre l'ultima vittoria, e come e' non fu mai savio partito fare disperare gli uomini, perché chi non spera il bene non teme il male (Machiavelli, 2018: 1757-1758, *Istorie* II 14).

Partícipe de esta misma lógica de mediación aparece la figura de Pacuvius Calanus, quien intenta reconciliar al pueblo y al Senado, convenciendo al universal de la necesidad de nombrar nuevos senadores en el caso de que desee ejecutar a aquellos en ese momento ocupan el cargo:

---

[268] "Però, un ordinatore d'una republica debbe ordinare che si possa in quella accusare ogni cittadino, *sanza alcuna paura* o sanza alcuno rispetto; e fatto questo, e bene osservato, debbe punire acremente i calunniatori" (Machiavelli, 2018: 336, *Discorsi* I 8).

[269] "Tamburo: […] A Firenze e in altre città italiane dell'età comunale, era detta t. la cassetta chiusa a chiave, appesa o murata in luogo pubblico, spesso nelle chiese, nella quale venivano segretamente introdotte le denunce (tamburagioni) contro cittadini che avessero commesso qualche reato, che venivano poi esaminate dal magistrato il cui nome era scritto sulla cassetta stessa" (*Enciclopedia machiavelliana*, 2023).

[270] Si bien la bondad, la honestidad y la prudencia forman parte de las características de las que otros hacen partícipes a Lucrezia, es su habilidad para no ser engañada la que destaca en mayor medida (Frosini, 2001: 27).

> …e trovandosi in quel tempo nel supremo magistrato Pacuvio Calano, e conoscendo il pericolo che portava quella città di tumultuare, disegnò con suo grado *riconciliare* la Plebe con la Nobilità; e fatto questo pensiero, fece ragunare il Senato, e narrò loro l'odio che il popolo aveva contro di loro, ed i pericoli che portavano di essere ammazzati da quello, e data la città a Annibale, sendo le cose de' Romani afflitte: dipoi soggiunse che, se volevano lasciare governare questa (Machiavelli, 2018: 424, *Discorsi* I 47)

Estos dos últimos pasajes citados extensamente muestran cómo los intermediarios consiguen convencer al pueblo y evitan que el estallido violento no se produzca, lo que permite concluir que el pueblo maquiaveliano tiene capacidad de reflexionar y tomar una senda justa o útil. Contrariamente a la interpretación de McCormick, según la cual Pacuvio "offers the people the opportunity to execute the senators one by one" (McCormick, 2021: 18), el magistrado apacigua ambos bandos y trata de reconciliarlos, término que utiliza en sendas ocasiones[271]. De este modo, consigue salvar al Senado, en un movimiento que logra, además, confundir al pueblo: "col fare potestà al popolo di potergli gastigare, salvargli" (Machiavelli, 2018: 424, *Discorsi* I 47). Por tanto, entre engaño y reflexión, el pueblo acaba siendo capaz de obedecer no solo a sus intereses, sino de comprender las posibilidades reales que se plantean, elegir sabiamente y obedecer lo acordado:

> Queste parole, perché erano vere, commossono assai gli animi di quelli cittadini; e umanamente ringraziorono il Gonfaloniere di avere fatto l'ufficio con loro di buon Signore e con la città di buono cittadino, offerendosi essere presti ad ubbidire a quanto era stato loro commesso (Machiavelli, 2018: 1827-1828, *Istorie* III 11).
>
> …uscì fuori del Senato un Publio Ruberio, cittadino grave e di autorità, con parole, parte amorevoli, parte minaccianti, mostrandogli i pericoli della città, e la intempestiva domanda loro; tanto ch'ei costrinse la plebe a giurare di non si partire dalla voglia del consolo: tanto che la plebe, *ubbidiente*, per forza ricuperò il Campidoglio (Machiavelli, 2018: 353-354, *Discorsi* I 13).

Queda suficientemente demostrado que un pueblo no corrompido tiene la capacidad de recapacitar y ceder en sus posiciones si resulta conveniente en determinada situación y un hombre prudente así se lo trasmite, algo de lo que, como decíamos, parece incapaz la nobleza. En este sentido, Maquiavelo parece relacionar el poder y la intransigencia al señalar la poca frecuencia con la que los poderosos escuchan

[271] "disegnò con suo grado riconciliare la Plebe con la Nobilità" (Machiavelli, 2018: 424, *Discorsi* I 47); "io penso che sia bene che voi vi riconciliate insieme" (Machiavelli, 2018: 425, *Discorsi* I 47).

el consejo ajeno y reflexionan en base a este, algo que habitualmente exige hacer uso de otros medios: "a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare, né vi è altro rimedio che il ferro" (Machiavelli, 2018: 452, *Discorsi* I 58). En cambio, el pueblo no suele trasgredir la ley, lo que hace irrelevante su buena o mala disposición, de tal modo que debe estar "ordinato in modo da poterlo mantenere, s'egli è bene disposto; s'egli è male disposto, da potere provedere che non ti offenda" (Machiavelli, 2018: 446, *Discorsi* I 57).

La voce d'un popolo. La opinión.

Como señalábamos anteriormente en relación con las redes de opinión en la Florencia tardomedieval, algunos intérpretes han establecido paralelismos entre la idea de la opinión pública moderna y las nociones de "opinione universale", "opinione d'un popolo" y "voce d'un popolo" (Santaella, 1990: 162). Maquiavelo se habría apoyado en la existencia de un clima de libertad de tránsito de la opinión para pensar en torno a la necesidad de un nivel mínimo de consenso que no sería natural sino inducido, actuando por diversos medios sobre las costumbres (Santaella, 1990: 90, 105). A parte de esto, el autor habría advertido la necesidad del poder de evitar que una información relevante se propagase y provocara escándalos, monitorizando la información que llegaba de otros lugares, ya que los rumores, como hechos no contrastados amplificados por medio de un substrato de miedos y esperanzas, podían fomentar la desinformación, y con ella, la desestabilización (Landi, 2012a: 161-163). Sin embargo, al mismo tiempo, el juicio popular, así como su canalización en forma de opinión, aparece como un factor social cuya incidencia es permanente, de tal modo que la élite no puede ignorar el modo en que el pueblo percibe los acontecimientos. Aquello que el pueblo admira o que rechaza contiene verdad en sí mismo porque afecta a la propia construcción de la realidad (Pincin, 1978: 210-211). Así, el error de apreciación resulta políticamente irrelevante, puesto que lo que debe movilizar la atención son las consecuencias políticas de esa opinión, no su validez epistémica.

No obstante, Maquiavelo aborda el modo en que los magistrados u otros ciudadanos pueden orientar la visión del público. Así, un "uomo da bene" es capaz de demostrar el error del pueblo, "come dice Tullio, benché siano ignoranti, sono capaci della verità, e facilmente cedano, quando da uomo degno di fede è detto loro il vero" (Machiavelli, 2018: 322 *Discorsi* I 4). El juicio del pueblo depende, por tanto, de la

colaboración entre todos los ciudadanos, tratando de dar más voz a quienes mejor evalúan a los hombres y sus opiniones:

> E perché e' può essere che i popoli s'ingannerebbono della fama, della opinione e delle opere d'uno uomo, stimandole maggiori *che in verità non sono*, […] sia lecito a ogni cittadino, e gli sia imputato a gloria, di publicare nelle concioni i difetti di quello, acciocché il popolo, non mancando della sua conoscenza, possa meglio giudicare (Machiavelli, 2018: 671, *Discorsi* III 34).

Esto convierte a la posibilidad de deliberar en un instrumento de gobierno, algo que ejercerán en mayor medida los pueblos preparados para la libertad, como es el caso florentino. Prueba de ello es el modo en que Maquiavelo percibe la intervención en el debate por parte de sus compatriotas, los cuales tenían la necesidad de dar cuenta de sus preferencias independientemente del régimen al que se vieran sometidos: "perché quella città che a fare e parlare d'ogni cosa e con ogni licenza era consueta, che gli fussono legate le mani e serrata la bocca sopportare non poteva" (Machiavelli, 2018: 1794, *Istorie* II 36). A este respecto, si en la obra del secretario resulta ajena la idea de derechos o libertades como garantías de acción para los ciudadanos, la forma en que concibe la voluntad del pueblo florentino a participar se vincula más con la idea de "hábito" o "capacidad". De hecho, como se aprecia en el anterior pasaje, un pueblo preparado para la libertad se expresa incluso cuando de ello se deriva un riesgo para su propia seguridad. Es por esto por lo que para Maquiavelo los tiempos dorados serían precisamente aquellos en lo que cada uno pudiera defender la opinión que deseara: "vedrà i tempi aurei, dove ciascuno può tenere e difendere quella opinione che vuole" (Machiavelli, 2018: 344, *Discorsi* I 10). De este modo, la libre opinión, o al menos la ausencia de temor al castigo como resultado de ejercer la crítica, se vincula claramente con el mandato popular: "Ma la opinione contro ai popoli nasce perché de' popoli ciascuno dice male sanza paura e liberamente, ancora mentre che regnano: de' principi si parla sempre con mille paure e mille rispetti" (Machiavelli, 2018: 453, *Discorsi* I 58). Esta conexión se encuadra dentro de todas aquellas bondades que se derivan del gobierno popular en términos de desarrollo o progreso de una ciudad[272].

Otro punto relevante en nuestro recorrido por la importancia de la opinión para Maquiavelo es su forma de interrelacionar información, desinformación y poder.

[272] "Vedesi, oltra di questo, le città, dove i popoli sono principi, fare in brevissimo tempo augumenti eccessivi, e molto maggiori che quelle che sempre sono state sotto uno principe: come fece Roma dopo la cacciata de' re, ed Atene da poi che la si liberò da Pisistrato. Il che non può nascere da altro, se non che sono migliori governi quegli de' popoli che quegli de' principi" (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58).

Muestra de ello se encuentra en el relato de cómo la élite se servía del libre circular de la opinión, esparciendo el rumor de que un magistrado pretendía convertirse en tirano puesto que era el único modo a través del cual impedir que siguiera contando con el favor del pueblo, a quien tanto estaba favoreciendo:

> Pure nondimeno, per torgli il favore popolare, il quale per questa via si può facilmente spegnere, disseminorono che voleva occupare la tirannide: il che era a persuadere facile, perché il suo modo di vivere ogni civile misura trapassava. La quale opinione assai crebbe poi che gli ebbe tolta per moglie una figliuola di Uguccione della Faggiuola, capo di parte ghibellina e bianca e in Toscana potentissimo (Machiavelli, 2018: 1769, *Istorie* II 22).

Este fragmento muestra cómo el ejercicio de la libre opinión es tan importante para el pueblo como para los grandes, los cuales dependen en cierta medida de su capacidad de calumniar, como sucede en el caso en el que Menenio decide deponer la dictadura (Machiavelli, 2018: 325, *Discorsi* I 5). Esto supone que en el momento en que un pueblo no cuenta con la estructura republicana que permita la gestión de esta desinformación, este se ve abocado a sucumbir ante el rumor: "Dolfesi di poi di se stesso, avendo confidato troppo in uno popolo il quale ogni voce, ogni atto, ogni sospizione muove e corrompe" (Machiavelli, 2018: 1846, *Istorie* III 20). Esto enfatiza la necesidad de aportar instrumentos que permitan que el pueblo "possa meglio giudicare" (Machiavelli, 2018: 671, *Discorsi* III 34), aunque en ciertas circunstancias la mayoría tan solo necesita contar con la posibilidad de escuchar las dos opiniones enfrentadas: "Quanto al giudicare le cose, si vede radissime volte, quando egli ode duo concionanti che tendino in diverse parti, quando ei sono di equale virtù, che non pigli la opinione migliore, e che non sia capace di quella verità che egli ode" (Machiavelli, 2018: 450, *Discorsi* I 58).

No es posible analizar convenientemente la importancia de la voz del pueblo sin atender a la famosa metáfora por medio de la cual esta se compara con la voz de Dios:

> Ma quanto alla prudenzia ed alla stabilità, dico, come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene (Machiavelli, 2018: 450, *Discorsi* I 58).

Como se puede apreciar en el fragmento, la relación que establece el autor con la voz de Dios nos pone ante la posibilidad de considerar a un pueblo no corrupto como el medio a través del cual hace su aparición el buen juicio del prudente. Además, la voz

del pueblo aporta la estabilidad que la comunidad requiere, ya que es quien caracteriza de forma más completa su esencia o cultura. La voz de la mayoría permite el mantenimiento de las costumbres o de su propia idea de justicia, orientando su propio devenir como unidad política autónoma. La voz del pueblo, como la de Dios, también es mítica y profética, de tal modo que tiene la capacidad de anticipar porque entiende el sentir de la mayoría. Por tanto, al igual que la voz de Dios, la voz del pueblo es omnipresente, de tal modo que solo la fe, y, en el caso del pueblo, la confianza de que su posición es más prudente que la del príncipe y menos peligrosa que la de la astuta élite, permite que sea escuchada. No obstante, al igual que la voz de Dios, la voz del pueblo necesita de profetas para concretarse y hacerse presente, en otras palabras, necesita de traducción y unificación.

El valor de la libertad de la opinión reflejado hasta este punto parecería ponerse en cuestión si atendemos al modo en que Maquiavelo defendía la necesidad de que determinadas informaciones no resultaran accesibles al común. Sin embargo, es necesario señalar que se trata de dos fenómenos bien diferenciados. La posibilidad de que los ciudadanos intervengan constantemente como forma de control del poder no sanciona necesariamente la trasparencia de todos los asuntos del estado. En cambio, aunque la información reservada sea más difícilmente ocultada en el ámbito de las repúblicas debido a su tendencia a consultar entre un mayor conjunto de ciudadanos los asuntos del gobierno[273], se trata de una necesidad de todo régimen. Prueba de cómo Maquiavelo era partícipe de la lógica de la información confidencial es su propia trayectoria política como embajador, algo que le concedió "una grandissima sensibilità per l'accesso alle informazioni riservate" (Pedullà, 2022: 288). Esto se confirma en el modo en que relaciona desorden o corrupción con la publicación o la revelación de los secretos: "Ogni caso che veniva davanti a' magistrati, ancora che minimo, si riduceva fra loro in gara; *i secreti si publicavano*; così il bene come il male si favoriva e disfavoriva" (Machiavelli, 2018: 1900, *Istorie* IV 28). El secreto se convierte en un instrumento esencial en el ámbito de la justicia, como el uso de los *tamburi* así atestigua, de tal modo que para ocultar al autor de una sentencia se establece una cámara amplia[274] que haga recaer en muchos la responsabilidad de haber juzgado y castigado a

[273] En Florencia se consideraba un grave inconveniente de la república el hecho de que muchas decisiones no pudieran permanecer secretas, en muchos casos debido a e necesidad de la votación o consulta popular (Pedullà, 2022: 286).

[274] Aumentar el número de quienes juzgan a los poderosos es un medio para impedir la corrupción, puesto que los pocos suelen favorecer a los pocos: "Perché lo accusare uno potente a otto giudici in una

un poderoso, tal y como Maquiavelo recoge en relación con Venecia[275]: "li pochi cittadini non hanno ardire di punire gli uomini grandi; e perciò bisogna che a tale effetto concorressino assai cittadini, acciocché il giudicio si nasconda, e, nascondendosi, ciascuno si possa scusare" (Machiavelli, 2018: 169-170, *Discursus*). Por último, el secreto debe ser utilizado en otros ámbitos, conforme a lo que desarrollaremos al final de este capítulo en torno a la relación entre el magistrado y el pueblo, y, en el último capítulo, en relación con la política exterior.

Dove i popoli sono principi. Entre república y democracia.

El debate en torno a la capacidad del pueblo de percibir los asuntos públicos y de emitir su opinión implica plantear su papel político en términos de participación política directa o indirecta. Afrontar este punto exige abordar el debate entre Viroli y McCormick en relación con el régimen mixto y la democracia.

Viroli, como lleva haciendo tres décadas, sostiene, contra los juicios de innumerables intérpretes, que el autor era "a full-fledged republican and not a democrat" (Viroli, 2022: 148), de tal modo que consideraba como amenazas similares del sistema político republicano tanto a la plebe como a los nobles: "For Machiavelli, there are two lethal toxins that poison republican liberty: the *grandi*'s insolence and the plebs' license" (Viroli, 2022: 155). Abordando el caso romano, Viroli sostiene que Maquiavelo condenó la ambición de los nobles pero que, igualmente, "does not in any way absolve the Roman plebs of their excessive ambition" (Viroli, 2022: 155), utilizando, sin embargo, un pasaje en el que el secretario no considera ambicioso al pueblo, sino que sostiene que quizás fue demasiado lejos en su intento por controlar las instituciones romanas. Ciertamente se trata de una actitud del pueblo que pudiera ser tildada de ambiciosa, pero resulta adecuado tener en cuenta que Maquiavelo no utiliza ese término en momento alguno para referirse al pueblo, lo que diferencia claramente su caracterización de los nobles. Así, cuando Viroli sostiene que Maquiavelo resulta equidistante entre los grandes y el pueblo, se apoya en la idea de que, aunque estos últimos no caigan en la soberbia como los primeros, "the people and the plebs are keen

republica, non basta: bisogna che i giudici siano assai, perché i pochi sempre fanno a modo de' pochi" (Machiavelli, 2018: 333, *Discorsi* I 7). "…che i pochi furono sempre ministri de' pochi, e de' più potenti" (Machiavelli, 2018: 429-430, *Discorsi* I 49).

[275] "Da che si è guardata la città di Vinegia; la quale ha dieci cittadini, che, sanza appello, possono punire ogni cittadino. E perché e' non basterebbono a punire i potenti, ancora che ne avessino autorità, vi hanno constituito la Quarantia: e di più, hanno voluto che il Consiglio de' Pregai, che è il Consiglio maggiore, possa gastigargli; in modo che, *non vi mancando lo accusatore*, non vi manca il giudice a tenere gli uomini potenti a freno" (Machiavelli, 2018: 429-430, *Discorsi* I 49).

to other vices – foolishness, ignorance and, above all, license" (Viroli, 2022: 160). Sin embargo, lo cierto es que mientras que la estupidez y la ignorancia no son una amenaza permanente al mantenimiento del orden político, y la licencia solo se produce por medio de estallidos violentos que son el resultado, no tanto de una tendencia natural del pueblo, sino más bien de un desgobierno generalizado, la soberbia de los grandes es permanente, por lo que es necesario aplacar su ambición por medio de diversos procedimientos, entre los que destacan la ley y las demandas del pueblo[276]. Además, si se ven libres del dominio de un monarca escupen su veneno[277], son capaces de matar de hambre al pueblo[278], injurian a la plebe, incluso cuando no existe motivo alguno[279], y su cercanía con el poder los vuelve particularmente peligrosos, como Maquiavelo no podría enfatizar de una manera más frecuente[280]. Para Viroli, por tanto, no habría en Maquiavelo intención alguna de cuestionar la preeminencia de la nobleza, cuyos instintitos más bajos simplemente habría que canalizar por medio de las instituciones. Estas conformarían un régimen mixto inspirado en la Roma republicana y en el que el Senado tendría la función "of making the *grandi*'s virtue available for the republic" (Viroli, 2022: 162).

Frente a esta interpretación, para McCormick el florentino no debiera ser considerado un republicano, tradición que tacha de conservadora (McCormick, 2011:

[276] "…perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili" (Machiavelli, 2018: 404, *Discorsi* I 37).

[277] "…ma, come prima ei furono morti i Tarquinii, e che ai Nobili fu la paura fuggita, cominciarono a sputare contro alla Plebe quel *veleno* che si avevano tenuto nel petto, ed in tutti i modi che potevano la offendevano" (Machiavelli, 2018: 320, *Discorsi* I 3).

[278] "Coriolano, inimico alla fazione popolare, consigliò come egli era venuto il tempo da potere gastigare la Plebe, e tôrle quella autorità che ella si aveva in pregiudicio della Nobilità presa; *tenendola affamata, e non gli distribuendo il frumento*…" (Machiavelli, 2018: 332, *Discorsi* I 7).

[279] "…e stando la plebe quieta intra i termini suoi, cominciarono i giovani nobili a ingiuriarla; ed i Tribuni vi potevon fare pochi rimedi perché, loro anche, erano violati. La Nobilità, dall'altra parte, ancora che gli paresse che la sua gioventù fusse troppo feroce, nonpertanto aveva a caro che, avendosi a trapassare il modo, lo trapassassono i suoi, e non la plebe" (Machiavelli, 2018: 421-422, *Discorsi* I 46).

[280] "…perché facilmente l'uno e l'altro appetito può essere cagione di tumulti grandissimi. Pur nondimeno, il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro. E di più vi è, che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare al terazione" (Machiavelli, 2018: 325-326, *Discorsi* I 5). "Cederono a questa sua opinione i Senatori; e quello chiamò il popolo a concione, avendo rinchiuso in palagio il Senato; e disse com'egli era venuto il tempo che potevano domare la superbia della Nobilità, e vendicarsi delle ingiurie ricevute da quella, avendogli rinchiusi tutti sotto la sua custodia" (Machiavelli, 2018: 424, *Discors*i I 47). "El peggio che possa aspettare uno principe dal populo inimico è lo essere abandonato da lui, ma da' grandi inimici non solo debbe temere di essere abbandonato, ma che *etiam* loro li venghino contro, perché, *sendo in quelli più vedere e più astuzia*, avanzono sempre tempo per salvarsi e cercono gradi con quello che sperano che vinca" (Machiavelli, 2018: 838, *Principe*, IX).

8), ya que se enfrentaría a este en puntos sensibles, es especial en su tendencia a reforzar los aspectos elitistas de la democracia representativa y a ignorar las alternativas sociales que pudieran corregirla (McCormick, 2011: 10). En este sentido, McCormick señala que no hay posibilidad de entender, como hace Viroli, que la comprensión maquiaveliana esté emparentada con el pensamiento de Cicerón en relación con el papel del pueblo en las instituciones[281]. Recogiendo el modo en que Maquiavelo se refiere al pueblo y su habilidad para seleccionar a los magistrados y elaborar las leyes, sostiene que la credulidad del pueblo no generaría resultados negativos precisamente cuando se permitiera su participación, la cual mejoraría su juicio y le permitiría diferenciar entre hecho y ficción (McCormick, 2011: 65, 69). Esta idea se apoya en la constatación de que para Maquiavelo no existe actor político cuya actuación escape de la confusión o el engaño, ya que los reyes que ejercitan el perfecto juicio político forman parte de la imaginación de los escritores. En cambio, "Machiavelli insists that the people will generally decide in a way that produces good outcomes […] and they will do so far more often than will similarly empowered princely or oligarchic elites" (McCormick, 2011: 83-84).

Resulta adecuado señalar que interpretaciones como la de Skinner o Viroli introdujeron en el debate académico la necesidad de descartar al Maquiavelo maestro de la tiranía, abriendo nuevos horizontes y colocando a los *Discorsi* en el centro de la discusión. Por medio de pasajes tomados de esta obra, Viroli niega la posibilidad de establecer un vínculo entre Maquiavelo y la democracia debido a su rechazo de Atenas, lo cual es conocido por todos. En ese sentido, la democracia directa ateniense generaba muy pocas simpatías en el contexto maquiaveliano[282], por lo que una comprensión histórica del concepto "democracia" exige cuestionar las tesis de McCormick. No obstante, es necesario abordar con seriedad su aportación, ya que el tipo de república que se propone en los *Discorsi* se conecta con algunos de nuestros estándares de democracia representativa, más ligada con el modelo romano que con la Atenas

[281] Para McCormick, Cicerón y Maquiavelo tienen una idea diferente de cual debe ser el puesto del pueblo, de tal modo que, si para el primero merece "un ruolo nettamente subordinato a quello della nobiltà", para Maquiavelo el pueblo intervendría directamente convocado en asamblea o por medio de los tribunos, garantizando el control de los nobles (McCormick, 2020: 45-46).

[282] Como señala Pedullà, independientemente de que algunos autores humanistas tomaran el caso ateniense para servirse de modelos de líderes políticos, como hizo Petrarca debido a su admiración por los líderes atenienses como Temístocles y "his coldness towards democratic institutions, along with his repeated condemnation of the ineptitude of the masses" (Pedullà, 2021b: 76), en términos generales los humanistas apoyaban una "*politia, respublica* or even *democratia*" que debía funcionar como un gobierno popular limitado que no casa bien con la moderna noción de gobierno democrático (Pedullà, 2021b: 85-86).

democrática, de tal modo que el propio intérprete sostiene que el régimen mixto maquiaveliano "must be *mixed* in an appropriate way", permitiendo instituciones separadas, de tal modo que unas sean monopolizadas por los ricos y otras por los pobres (McCormick, 2011: 100).

Así, tanto la interpretación de Viroli como la de McCormick considerarían a Maquiavelo alguien que inspira nuestros actuales modelos políticos, con un matiz más elitista o, en cambio, más participativo. Al igual que McCormick parece ir demasiado lejos al considerar que el autor defiende la posibilidad de, en caso de necesidad, desterrar o ejecutar a la nobleza aprovechando su congregación en el Senado[283], de los pasajes en los que Maquiavelo apoya la participación de los nobles en las instituciones republicanas romanas[284] no se deriva un Senado monopolizado por la nobleza, tal y como sostiene Viroli. La élite social y económica puede ocupar un cierto lugar en las instituciones, como de hecho sucede en nuestros modelos de democracia representativa, de tal modo que por medio de su participación electoral o por medio de la carrera funcionarial copa numerosos cargos de primera relevancia para los estados. Sin embargo, no parece razonable sugerir que la república maquiaveliana optara por mantener al estrato más implicado en la conjuración de golpes de estado monopolizando al completo una institución tan relevante como el Senado, puesto que de hacerlo los frenos constitucionales no serían suficientes para mantener la obediencia de esta élite. En este sentido, la república perfecta supone no acabar del todo, o completamente (*in tutto*), con la autoridad de los nobles, de lo que se desprende que sí debe limitar eficazmente parte de ese poder: "ne si diminuì l'autorità *in tutto* agli Ottimati, per darla al Popolo; ma rimanendo mista, fece una republica perfetta" (Machiavelli, 2018: 319, *Discorsi* I 2).

[283] "Moreover, Machiavelli intimates, republics that collectively gather nobles within senate chambers are afforded the opportunity, under certain circumstances, to entirely eliminate aristocratic insolence—at least temporarily." (McCormick, 2021: 2). En cualquier caso, McCormick parece moderar esta propia posición en otros pasajes en los que la nobleza tendría espacio en la república maquiaveliana: "Il modello di Machiavelli garantisce ai grandi il loro posto all'interno della repubblica: mantiene il senato e all'inizio permette il monopolio aristocratico del potere militare. In più, la democrazia machiavelliana permette agli strati superiori e socialmente dinamici del popolo di integrarsi nelle fila della nobiltà senza causare la fine del sistema repubblicano […] In breve, le correzioni machiavelliane del modello fiorentino dimostrano la sua convinzione che, se una repubblica vuole sopravvivere, ai grandi dev'essere accordato un ruolo di primo piano in modo da evitare che compiano un colpo di stato oligarchico o principesco" (McCormick, 2020: 213-214).

[284] "…nelle vittorie del popolo la città di Roma più virtuosa diventava; perché, potendo i popolani essere alla amministrazione de' magistrati, degli eserciti e degli imperii con i nobili preposti, di quella medesima virtù che erano quelli si riempievano, e quella città, crescendovi la virtù, cresceva potenza" (Machiavelli, citado en Viroli, 2022: 162).

En resumen, ciertamente podemos acordar con McCormick que el modelo maquiaveliano se sirve de mecanismos que hoy identificamos plenamente con el modelo de democracia representativa, como la elección de magistrados por medio del libre ejercicio del sufragio[285]. Igualmente, su pensamiento puede inspirar la democratización de otros aspectos de nuestros modelos políticos, sirviéndonos de los posibles beneficios de establecer magistrados inspirados en los tribunos romanos. No obstante, existen cuatro aspectos en los que la obra de Maquiavelo se aleja del ideal democrático. Por un lado, su noción de pueblo no incluía a la mayoría los miembros de la comunidad, como hoy se tiende a sostener en los regímenes representativos, ya que no se orientaba explícitamente en favor de la inclusión de los *minuti*. Además, su lectura del caso ateniense parece establecer con claridad su rechazo a la democracia participativa de los antiguos[286]. En tercer lugar, el modo en que incluía a la magistratura de la dictadura dentro del perfecto orden mixto, justificando su necesidad en tanto que las repúblicas tienen "il moto tardo"[287], es decir, que no están preparadas para tomar decisiones rápidas en momentos excepcionales (Geuna, 2015: 227-228), vincula su pensamiento en mayor medida con una concepción poliárquica. Por último, Maquiavelo establece una diferenciación entre la participación limitada que se espera del pueblo, a través del sufragio, la participación en determinados juicios o la incidencia en la opinión pública, y la mayor intervención de aquellos pocos que tienen directa influencia sobre los asuntos del poder: "Perché in tutte le republiche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini" (Machiavelli, 362, *Discorsi* I 16). Por tanto, aunque fuera posible una cierta participación de todos los ciudadanos, existe una marcada diferencia entre niveles de intervención, conforme a la

[285] "Vedesi ancora, nelle sue *elezioni ai magistrati*, fare, di lunga, migliore elezione che un principe; né mai si persuaderà a un popolo, che sia bene tirare alle degnità uno uomo infame e di corrotti costumi: il che facilmente e per mille vie si persuade a un principe" (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58). "Perché la somma dello imperio si ridusse ne' consoli, i quali, non per eredità o per inganni o per ambizione violenta, ma per *suffragi liberi* venivano a quello imperio, ed erono sempre uomini eccellentissimi" (Machiavelli, 2018: 371, *Discorsi* I 20).

[286] "Al contrario intervenne a Solone, il quale ordinò le leggi in Atene; che, per ordinarvi solo lo stato popolare, lo fece di sì breve vita, che, avanti morisse, vi vide nata la tirannide di Pisistrato: e benché, dipoi anni quaranta, ne fussero gli eredi suoi cacciati, e ritornasse Atene in libertà, perché la riprese lo stato popolare, secondo gli ordini di Solone, non lo tenne più che cento anni, ancora che per mantenerlo facessi molte constituzioni, per le quali si reprimeva la insolenzia de' grandi e la licenza dell'universale, le quali non furono da Solone considerate: nientedimeno, perché la non le mescolò con la potenza del Principato e con quella degli Ottimati, visse Atene, a rispetto di Sparta, brevissimo tempo" (Machiavelli, 2018: 318, *Discorsi* I 2).

[287] "Perché gli ordini consueti nelle republiche hanno il moto tardo (non potendo alcuno consiglio né alcuno magistrato per se stesso operare ogni cosa, ma avendo in molte cose bisogno l'uno dell'altro, e perché nel raccozzare insieme questi voleri va tempo) sono i rimedi loro pericolosissimi, quando egli hanno a rimediare a una cosa che non aspetti tempo" (Machiavelli, 2018: 396-397, *Discorsi* I 34)

necesidad de privilegiar la actuación de los mejores ciudadanos, aquellos considerados virtuosos[288] independientemente de su posición social (Raimondi, 2018: 116).

Si atendemos a estos cuatro puntos abordados resultará sencillo comprender cómo el ideal democrático no presente en la obra de Maquiavelo está ausente, casi en idénticos términos, de nuestra comprensión de la democracia representativa. Al igual que en el pensamiento maquiaveliano, el régimen representativo no tiende a favorecer la participación de todos los habitantes de un estado, estableciendo en algunos casos la necesidad de inscribirse en el censo electoral, algo que desincentiva el ejercicio del derecho al sufragio por parte grandes masas de ciudadanos. En segundo lugar, la democracia ateniense aparece tan solo como la última inspiración de nuestros modelos, en tanto que no existen mecanismos de participación directa ni magistraturas seleccionadas por medio del sorteo en la democracia representativa. En tercer lugar, los regímenes representativos se sirven de diversos instrumentos para afrontar una excepcionalidad que cada vez más parece formar parte de la normalidad, hipertrofiando las atribuciones de los gobiernos con respecto a los parlamentos, tendencia general desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Por último, cada vez es mayor la brecha entre las capacidades de participación de la élite política y económica, y el resto de la ciudadanía. Muestra de ello es el modo en que aumenta desproporcionalmente la capacidad de las corporaciones privadas de modificar las leyes. Todo ello parece convertir el pensamiento de Maquiavelo en un modelo en el que mirarse, al menos en lo relativo al modo en el que concebía la posibilidad de un pensamiento político realista profundamente inspirado en la capacidad de intervención del pueblo.

Attraverso la mediazione. Un camino hacia la representación profesionalizada.

Una vez hemos abordado la composición social del pueblo, su percepción de lo político, la opinión que genera y la participación que cabe esperarse de él, conviene abordar la limitación a la que se ve abocado el pueblo en términos de actuación directa, de lo cual se deriva la posibilidad de representación popular.

[288] Y esta virtud no se corresponde con la propia de la tradición humanista, sino que se emparenta en mayor medida con la capacidad política práctica. Igualmente, la virtud maquiaveliana no está en mayor medida presente en las altas capas de la sociedad, por lo que estas no están legítimadas en mayor medida que el resto para ejercer el gobierno: "L'argomento di Machiavelli si regge sull'idea che l'essere nobile non presupponga nessuna particolare qualità, al contrario di quanto sostenuto dagli umanisti: i quali, facendo dipendere il diritto delle élites cittadine a governare dalla loro presunta virtù, e la loro presunta virtù dall'educazione ricevuta, avevano trasformato gli *studia humanitatis* in un potente strumento di legittimazione delle oligarchie tradizionali" (Pedullà, 2022: 148).

Como el pensamiento de Savonarola y Scala evidencian, el momento en el que irrumpió la obra de Maquiavelo ya existían voces en favor de que la participación del pueblo fuera canalizada a través de magistrados capaces de hablar por él. Sí en toda república o reino son pocos los que gestionan el poder, algo que no impediría la orientación popular del régimen, es necesario que dentro de las instituciones haya quienes defiendan su voz, algo que pueden hacer, en caso de contar con esa autoridad legal, los magistrados e intermediarios del pueblo que hemos introducido líneas arriba. Así, más allá de sus errores de percepción, la mayor dificultad a la que se enfrenta el pueblo maquiaveliano se deriva del intento de establecer una única voz coherente sobre los asuntos en los que se pronuncia. Sintetizar cada opinión en un proyecto coherente solo sería posible a través de la mediación de alguien que hablándole le condujeran a la verdad, un líder extraído de las propias filas populares (Frosini, 2009: 68-69). En palabras del autor, "Una moltitudine sanza capo è inutile" (Machiavelli, 2018: 418, *Discorsi* I 44), por lo que "ha subito a fare infra sé medesima uno capo che la corregga, tenghila unita e pensi alla sua difesa" (Machiavelli, 2018: 447, *Discorsi* I 57).

El ejemplo más evidente de esta mediación la encontramos en la figura del tribuno de la plebe, "che poterono essere sempre di poi mezzi intra la Plebe e il Senato" (Machiavelli, 2018: 320-321, *Discorsi* I 3). Para McCormick, si bien el pueblo aparece como mediador en el conflicto entre dos élites enfrentadas[289], al mismo tiempo, requiere de la mediación de los tribunos entre sí y el Senado, de tal modo que estos últimos veten[290] parte de las iniciativas propuestas por una cámara tendente a ser dominada por los nobles (McCormick, 2020: 199). La propuesta romana se concretaría en el ámbito florentino a través de la figura de los *proposti*[291], magistrados de los que Maquiavelo da cuenta en el *Discursus* y que propone que sean elegidos de entre el pueblo (McCormick, 2020: 217).

La figura del tribuno serviría a dos propósitos fundamentales. En primer lugar, establecería la posibilidad de un asesoramiento popular, una especie de educación

[289] "In questo modo, il popolo mediava i potenziali conflitti delle *élites* a due livelli: non solo selezionando i magistrati e giudicando i processi politici all'interno delle assemblee, ma anche facendo mediare attivamente ai propri rappresentanti i conflitti fra i membri dell'*élite* in carica" (McCormick, 2020: 201).

[290] "Machiavelli thus assigned to this popular magistracy the same veto power that the tribunes of the plebs (according to Polybius) had in the Roman republic" (Najemy, 2006: 439).

[291] Conviene ser cautos a la hora de asumir esta identificación propuesta por McCormick entre la magistratura romana y la florentina: "McCormick's comparison of the Sixteen with the Roman Tribunes of the plebs seems incomplete, because the right of veto exercised by the Provosts was only one of the prerogatives of the Tribunes" (Raimondi, 2018: 119).

política que permitiera al pueblo equivocarse en menor medida que los príncipes: "e quando ei possono essere consigliati come i principi, errano meno de' principi" (Machiavelli, 2018: 671, *Discorsi* III 34). En segundo lugar, canalizaría institucionalmente el descontento de la plebe como condición innegociable dentro del buen funcionamiento del orden romano:

> Sopra il quale accidente, si nota quello che di sopra si è detto, quanto sia utile e necessario che le republiche, con le leggi loro, diano onde sfogarsi all'ira che concepe la universalità contro a uno cittadino: perché quando questi modi ordinari non vi siano, si ricorre agli straordinari; e sanza dubbio questi fanno molto peggiori effetti che non fanno quelli (Machiavelli, 2018: 332, *Discorsi* I 7).

El modelo florentino, en cambio, puesto que no tenía un medio de mantener estas voces permanentemente incorporadas a la política institucional, dependía de un uso de la asamblea excepcional conocida como *parlamento*. Esta se convocaba siempre que la *signoria* determinaba que se trataba de una situación lo suficientemente excepcional, habitualmente como consecuencia de un levantamiento, algo que en muchos casos no aseguraba la participación de las clases más bajas (Guidi, 1992a: 96-97). Frente a esto, la propuesta maquiaveliana esboza una representación como una herramienta que dota de estabilidad a la república, a la vez que integra los distintos humores que conviven dentro de la misma.

No obstante, esta herramienta implica cuestionar la utilidad de uno de los medios a través de los cuáles Florencia seleccionaba a sus magistrados. Como señalábamos anteriormente, algunos autores como Savonarola ya habían advertido de la peligrosidad de no establecer medios a través de los cuáles se garantizara la virtud de los magistrados, algo que en gran medida podía ser resultado de la utilización del sorteo. De forma similar, en el pensamiento de Maquiavelo no parece haber espacio alguno para este sistema de selección de los magistrados, puesto que en su obra solo es mencionado fugazmente en relación con el modelo florentino[292]. McCormick señala cómo Guicciardini era ya consciente de que la sustitución del sorteo por la elección habría dado el control total de las magistraturas a los patricios. Sin embargo, a pesar de que

[292] "Riduttasi per tanto la città a creare i magistrati a *sorte*, pareva alla universalità de' cittadini avere riavuta la sua libertà, e i magistrati, non secondo la voglia de' potenti, ma secondo il giudicio loro proprio giudicavano" (Machiavelli, 2018: 2034, *Istorie* VII 2). La utilización de un sorteo aparece únicamente en otro pasaje, en relación con cómo se diezma a un batallón, ya que los nombres de los ejecutados son seleccionados aleatoriamente: "E quando egli occorreva che una coorte o una legione intera avesse fatto simile errore, per non gli fare morire tutti, gl'imborsavano tutti e ne traevano la decima parte, e quegli morivano. La quale pena era in modo fatta che, se ciascuno non la sentiva, ciascuno nondimeno la temeva" (Machiavelli, 2018: 1076, *Guerra* VI).

podamos convenir en esto, el autor no da referencia a texto alguno en el que Maquiavelo opte por el sorteo como un medio de control del comportamiento opresivo de los ricos (McCormick, 2020: 228-229). Puesto que Maquiavelo no se pronuncia sobre esta posibilidad, McCormick estaría limitándose a presentar una hipótesis sin referencia textual que la avalase. Por tanto, la casi total ausencia del sorteo en la obra maquiaveliana debería obligar a concluir que el único medio útil contra el abuso de los grandes sería el inteligente uso del sufragio por parte del pueblo.

Más allá del debate en torno al sorteo, existe una relación directa entre el uso del sufragio y la elección de magistrados virtuosos. Estos debieran servirse de su cargo para desplegar una imagen, entendida como arma política, puesto que, sin hacer uso de esta, los grandes proyectos políticos serían de difícil consecución. Es en este sentido que el autor se pronuncia en torno a la necesidad de contar con magistrados capaces de granjearse una buena reputación:

> Sta ben male un capo di repubblica senza maestà, come sta in Lucca, perché stando duoi mesi ed avendo i divieti lunghi, di necessità vi siede uomini non reputati: il quale ordine non è buono, perché quella maestà e quella prudenza che non è nel pubblico, si cerca a casa il privato (Machiavelli, 2018: 144, *Lucca*).

Si el magistrado rota constantemente no hay posibilidad de generar sobre sí mismo una fama virtuosa, como no cabe responsabilizar a los cargos de su gestión si carecen de tiempo o instrumentos que permitan mejorar su comunidad. Ni el sorteo ni la rotación de los cargos deja espacio alguno para príncipes civiles, o *principi di republiche* (Machiavelli, 2018: 468, *Discorsi* II 2), magistrados o consejeros competentes. Sin embargo, solo este tipo de líderes son capaces de atesorar la experiencia suficiente como para hacer de su estado una estructura poderosa, a la vez que dan majestad a sus cargos a través de su buen ejemplo como gobernantes: "A questi così fatti non è possibile satisfare, se non si dà maestà a' primi gradi della repubblica, la quale maestà sia sostenuta dalle persone loro" (Machiavelli, 2018: 164, *Discursus*). Estos cargos no deben estar limitados a los grandes, de tal modo que favoreciendo que parte del pueblo sea capaz de tomar la iniciativa, proponiendo nuevas leyes o de señalando a aquellos que las trasgreden[293], permite la obtención de una reputación

[293] Conviene recordar que denunciar a quien no cumple una ley es una garantía básica del orden político puesto que no hay peor ejemplo que no cumplirla, especialmente si se trata de quien la aprobó: "Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esempio fa male; perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi, sotto quel colore, si rompono per male" (Machiavelli, 2018: 397, *Discorsi* I 34). "Perché io non credo che sia cosa di più cattivo esempio in una republica, che

personal a través de la cual conseguir un verdadero impacto público: "Il che molti a Roma in gioventù fecero o con il promulgare una legge che venisse in comune utilità; o con accusare qualche potente cittadino come transgressore delle leggi" (Machiavelli, 2018: 669, *Discorsi* III 34). Así, la reputación adquirida durante el ejercicio del gobierno haría del exmagistrado un excelente candidato para optar a cargos de primer nivel como el de dictador o cónsul[294].

La relación entre el uso de la elección de las magistraturas y la creación de reputación para los cargos, así como el rechazo del sorteo en la búsqueda de la virtud en la gestión de lo público, parece implicar una cierta profesionalización de la política. De hecho, aunque su labor se correspondía con tareas administrativas o diplomáticas, la propia trayectoria vital de Maquiavelo le convertía precisamente en un profesional, categoría en la que también podríamos encuadrar a la figura del *Gonfaloniere a vita*. Solo un Pier Soderini (1450 –1522) que hubiera sido capaz de entrar en el mal suficientemente, impidiendo su condena al purgatorio (Machiavelli, 2018: 2517 *Epigrammi*), hubiera sido capaz de reducir la corrupción en Florencia, aumentando al mismo tiempo su *reputazione* como medio de engrandecer su patria. Como *capo pubblico* (Machiavelli, 2018: 161, *Discursus*), hubiera permitido la consolidación de un modelo en el que una gran parte de los ciudadanos debía participar por medio del control de los grandes[295] y distribuyendo las magistraturas, un menor número aconsejaría[296], y el último grupo, el más reducido, actuaría como gobierno[297]. Si la política debía profesionalizarse, una autoridad como la de los Gonfalonieri debía ser elegida para un periodo no menor a tres años (Machiavelli, 2018: 150, *Riforma*), del mismo modo no se debía disminuir el número de miembros del *Consiglo maggiore*, "né torgli alcuna distribuitione o elettione di ufici, consigli et magistrati" (Machiavelli,

---

fare una legge e non la osservare; e tanto più, quanto la non è osservata da chi l'ha fatta" (Machiavelli, 2018: 419-420, *Discorsi* I 45).

[294] "In più, la reputazione di buona condotta nello svolgimento dell'incarico era importante se in futuro gli ex magistrati volevano essere presi in considerazione per posizioni di primo piano, come l'ufficio di dittatore, o per altri mandati come consoli" (McCormick, 2020: 201-202).

[295] "…*il numero grande serve a gastigare i grandi e l'ambizione de' ricchi*; il numero piccolo serve a far paura agli…, ed a frenare la insolenza de' giovani, perché ogni dì in que sta città occorrono cose, che il numero grosso non può correggere…" (Machiavelli, 2018: 145-146, *Lucca*).

[296] El consejo provendría fundamentalmente de una asamblea de doscientos, entre los que habría espacio para la aristocracia, así como para parte del pueblo, y que se conociera como "Consejo de los elegidos": "Volendo, adunque, ridurre una repubblica appunto con tre membra, mi pare da annullare i Settanta, il Cento e il Consiglio del popolo e del comune; e in cambio di tutti questi, creare un Consiglio di dugento, di quaranta anni forniti; quaranta per la minore, e centosessanta per la maggiore; non ne potendo essere nessuno dei sessantacinque; e stessino a vita, e fussi chiamato il Consiglio degli scelti" (Machiavelli, 2018: 166, *Discursus*).

[297] "Vero è che devìa dall'ordine delle passate repubbliche, perché in quelle il numero maggiore ha distribuito, il mezzano consigliato, il minore eseguito" (Machiavelli, 2018: 144, *Lucca*).

2018: 153-154, *Riforma*). Al igual que las leyes impedirían la intervención violenta de los hombres privados o extranjeros[298], la profesionalización política permitiría la consolidación de los cargos, conforme a la necesidad de "asentarse" ("sedere", "sederebbono"), de modo que el aumento de su reputación beneficiara a la propia imagen de las instituciones, impidiendo el descrédito institucional que favorecía la intervención de hombres privados bien reputados[299] al margen del verdadero juego institucional y legal:

> Non è possibile dare questa maestà a' primi gradi dello stato di Firenze, mantenendo la Signoria e i Collegi nel termine che sono stati per lo addietro: perché, non potendo sedere in quelli, rispetto al modo che si creano, uomini gravi e di reputazione se non di rado, conviene questa maestà dello stato, o collocarla più basso, et in luoghi transversali, o volgerla agli uomini privati: il che è contro ad ogni ordine politico (Machiavelli, 2018: 164, *Discursus*).

En el momento en que los hombres graves y de autoridad se "sederebbono nei primi gradi", dejarían de ser necesarios los hombres privados (Machiavelli, 2018: 165, *Discursus*). Por otro lado, la idea de la profesionalización no se enfrenta a la advertencia en contra de los cargos que se perpetúan excesivo tiempo, puesto que estos resultarían perjudiciales únicamente si no se concedían de acuerdo con los resultados de una libre votación[300]. Por tanto, el dictador no debía ser considerado como una autoridad perjudicial, a diferencia del decenvirato, la "autorità libera"[301], o más bien absoluta, la cual operaba ajena al necesario control institucional de unas magistraturas sobre otras[302] o del pueblo sobre estas[303].

---

[298] "Perché, se ordinariamente uno cittadino è oppresso, ancora che li fusse fatto torto, ne séguita o poco o nessuno disordine in la republica; perché la esecuzione si fa sanza forze private, e sanza forze forestieri, che sono quelle che rovinano il vivere libero; ma si fa con forze ed ordini pubblici, che hanno i termini loro particulari, né trascendono a cosa che rovini la republica" (Machiavelli, 2018: 332, *Discorsi* I 7).

[299] Se trataba de un mal que se extendía por las ciudades italianas, de modo que el autor lo percibe claramente en el caso de Lucca: "Sta ben male un capo di repubblica senza maestà, come sta in Lucca, perché stando duoi mesi ed avendo i divieti lunghi, di necessità vi siede uomini non reputati: il quale ordine non è buono, perché quella maestà e quella prudenza che non è nel pubblico, si cerca a casa il privato" (Machiavelli, 2018: 144, *Lucca*).

[300] "L'autorità dittatoria fece bene, e non danno, alla Republica romana: e come le autorità che i cittadini si tolgono, non quelle che sono loro dai suffragi liberi date, sono alla vita civile perniziose" (Machiavelli, 2018: 395, *Discorsi* I 34).

[301] "E quando e' si dia autorità libera, col tempo lungo, chiamando il tempo lungo uno anno o più, sempre fia pericolosa, e farà gli effetti o buoni o rei, secondo che fiano rei o buoni coloro a chi la sarà data. E se si considerrà l'autorità che ebbero i Dieci, e quella che avevano i Dittatori, si vedrà, sanza comparazione, quella de' Dieci maggiore" (Machiavelli, 2018: 398, *Discorsi* I 35).

[302] "Dove si ha a notare, in prima, la utilità del Tribunato; il quale non era solo utile a frenare l'ambizione che i potenti usavano contro alla Plebe, ma quella ancora ch'egli usavano infra loro" (Machiavelli, 2018: 430, *Discorsi* I 50). "Verbigrazia, se tu dài una autorità a uno consiglio di fare una distribuzione di onori e d'utile, o ad uno magistrato di amministrare una faccenda; conviene o imporgli una necessità perché ei l'abbia a fare in ogni modo, o ordinare, quando non la voglia fare egli, che la possa e debba fare uno

Esta representación profesionalizada, como mediación entre diversos grupos, debe entenderse en cierta medida como parte de la constatación del fracaso del ideal de las comunas republicanas de la Italia medieval y su pretensión de establecer modelos en los que el pueblo ejerciera directamente el gobierno. En él, los magistrados no representaban a otros ciudadanos, sino que su actuación política era autónoma. Frente a este modelo, el enquistamiento del conflicto entre los grandes y el pueblo, así como el aumento de la comunidad y el propio ocaso de la autonomía política de estas ciudades, pudo motivar la búsqueda de instrumentos de representación política segregados socialmente. En esta línea parece pronunciarse McCormick al sostener que la república mixta maquiaveliana establecía "istituzioni monopolizzate separatamente dai cittadini ricchi e dai cittadini poveri" (McCormick, 2020: 209) que impedirían que los ricos monopolizasen las instituciones. No obstante, existen fragmentos que destacan la dificultad de esta intermediación, puesto que, como decíamos anteriormente, esta representación implica un cierto nivel de engaño que mantenga al magistrado como parte del pueblo, ante lo que este último puede rebelarse. Cuando la mayoría considera al magistrado como corrupto y traidor[304], la intermediación desaparece como posibilidad:

> Dimodoché, quelli che lo avevano prima, quando era privato, sentito parlare, e vedutolo poi nel supremo magistrato stare quieto, credevono che nascessi, non per più vera cognizione delle cose, ma perché fusse stato aggirato e corrotto dai grandi. Ed accadendo questo a molti uomini, e molte volte, ne nacque tra loro uno proverbio che diceva: Costoro hanno uno animo in piazza, ed uno in palazzo (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47).

El pueblo nunca sería capaz de percibir las cosas como lo hacía el magistrado, el cual "vedeva le cose più da presso", lo cual dificultaba la ya complicada, pero

---

altro" (Machiavelli, 2018: 430-431, *Discorsi* I 50). Como señala McCormick, ni siquiera una magistratura tan beneficiosa como el tribunado podía operar al margen de este control: "In ogni caso, Machiavelli è fermo nel sostenere che nel suo modello di governo popolare nessuna istituzione, neanche una come i tribuni, che incarna in modo notevole il desiderio del popolo di non essere dominato, deve operare al di fuori del veto o dell'appello…" (McCormick, 2020: 203).

[303] "…nondimeno *il popolo debbe*, quando egli ordina i magistrati, fargli in modo che gli abbino avere qualche rispetto a diventare scelerati" (Machiavelli, 2018: 415, *Discorsi* I 40).

[304] Uno de los elementos que complica en mayor medida el juicio del pueblo sobre este asunto es el hecho de que verdaderamente algunos magistrados cambien de comportamiento debido a la corrupción mantenida por los grandes, de tal modo que discernir cuando esto ocurre en realidad resulta particularmente complicado sin un conocimiento directo de las instituciones y sus dinámicas: "Quando il Senato dubitava che i Tribuni con potestà consolare non fussero fatti d'uomini plebei, teneva uno de' due modi: o egli faceva domandare ai più riputati uomini di Roma; o veramente, per i debiti mezzi, *corrompeva qualche plebeio vile ed ignobilissimo*, che mescolati con i plebei che, di migliore qualità, per l'ordinario se lo domandavano, anche loro lo domandassono" (Machiavelli, 2018: 427, *Discorsi* I 48).

imprescindible, mediación[305]. En el momento en que el magistrado debe de llevar a cabo comportamientos que, si bien necesarios para el gobierno, se enfrentan directamente con la moral convencional[306], corre el riesgo de ser considerado "traidor". En este sentido, la obra de Maquiavelo supone más una problematización de la representación del pueblo que una fundamentación teórica de la misma, que comenzaría a formularse tras la obra de Thomas Hobbes. Aunque lo que justifique la canalización de la participación del pueblo a través de los tribunos[307] sea el propio error de percepción de la mayoría, la mediación depende igualmente de la capacidad de comprensión del pueblo, por lo que no garantiza la correcta intervención política popular, marcando un paralelismo con la necesidad de la inteligencia del príncipe y cómo los buenos consejos no operan como tal si su capacidad se mantiene ausente.

7. Conclusiones.

La centralidad de las *Istorie fiorentine* en este capítulo, necesaria en tanto que pretendíamos llevar a cabo una reconstrucción del pueblo maquiaveliano desde el contexto florentino, exige que comencemos señalando lo que constituye más bien una posible línea de trabajo posterior, y no tanto una conclusión en sí misma. Las *Istorie fiorentine* constituyen un enigma en la obra de Maquiavelo en la medida en que cuestionarían algunos de los puntos centrales asociados a su pensamiento. Se trata de una obra que puede ser utilizada con la intención de identificar un cierto barniz conservador o elitista de su pensamiento en los últimos años[308]. De ese modo, podría ser

[305] La importancia de la mediación, así como su dificultad, se puede percibir con claridad en el pasaje que Nicias es incapaz de convencer al pueblo (Machiavelli, 2018: 626-627, *Discorsi* III 16).

[306] El príncipe civil puede ser entendido como el verdadero intermediario entre el pueblo y los grandes, y cuya autoridad se deriva de su recientemente adquirida reputación popular, ya que "el populo […] volta la *reputazione* a uno e lo fa principe per essere, con la auttorità sua, difeso" (Machiavelli, 2018: 837, *Principe* IX). Sin embargo, resulta paradójico que el príncipe acabe favoreciendo por necesidad política medidas que atentan directamente contra la sensibilidad del pueblo. Sin embargo, puesto que el pueblo no puede ver todo aquello que el poder trama, es incapaz de comprender por qué un príncipe nuevo "non può osservare tutte quelle cose per le quali li òmini sono tenuti buoni", teniendo que actuar habitualmente contra la fe, la caridad, la humanidad o la religión, entrando en el mal cuando es necesario (Machiavelli, 2018: 869-870, *Principe* XVIII).

[307] "…si può facilmente considerare il beneficio che fa nelle republiche l'autorità dello accusare, la quale era, intra gli altri, commessa a' Tribuni; come nel seguente capitolo si discorrerà" (Machiavelli, 2018: 331, *Discorsi* I 6). "…la quale sentenzia sendo venuta agli orecchi del Popolo, venne in tanta indegnazione contro a Coriolano, che allo uscire del Senato lo arebbero tumultuariamente morto, se gli Tribuni non lo avessero citato a comparire, a difendere la causa sua" (Machiavelli, 2018: 332, *Discorsi* I 7).

[308] En esta línea se ha pronunciado Robert Black, para quien a pocos años de su muerte Maquiavelo aparecía como la voz de *establishment* florentino, de tal modo que las *Istorie fiorentine* funcionarían

utilizada contra la tesis de la centralidad del pueblo en su obra, argumentando su equidistancia entre élite y mayoría. Igualmente, se trata de un texto que pareciera marcado en cierta medida por una reflexión moral que motivaría que comportamientos anteriormente juzgados como útiles, virtuosos o inteligentes, pasasen a ser interpretados desde una óptica que primaría la perspectiva ética[309]. Maquiavelo parece implicarse emocionalmente en el texto más que en obras previas, algo que podría ser el resultado de un mayor apego al abordar la historia de su propia ciudad, juzgando los males contemporáneos que sufrió como particular y como secretario. Este cambio de mirada también podría derivarse de un aumento de su sensibilidad a causa de la edad, incapaz de enfrentarse a los desmanes propios de la política como antaño hizo. Una tercera posibilidad postularía el cambio de perspectiva como consecuencia de la realización de un texto por encargo del Papa mediceo, algo que motivaría la presentación de los Medici como virtuosísimos señores de la ciudad[310], y favorecería un tono más acorde con los planteamientos morales del cristianismo, rechazando la relación entre la política y el uso del mal:

> Non ti promettere adunque la vittoria certa, perché la ti fia dalla giusta ira di Dio impedita […] abbi ferma fede che quel regno che sarà da te cominciato con inganno e infamia finirà, in te o ne' tuoi figliuoli, con vituperio e danno (Machiavelli, 2018: 2001, *Istorie* VI 20).
>
> …perché i giovani, più sciolti che l'usitato, in vestire, in conviti, in altre simili *lascivie* sopra modo spendevano […] e con il parlare sagaci e astuti; e quello che più destramente mordeva gli altri era più savio e da più stimato. […] Dove si vide, cosa in quel tempo nella nostra città ancora non veduta, che, sendo il tempo quadragesimale, nel quale la Chiesa comanda che sanza mangiar carne si digiuni, quella sua corte, sanza

---

como una especie de reconciliación con la aristocracia tradicional, alejándose del populismo de *Il principe* o los *Discorsi* (Black, 2018: 1639-1640).

[309] Según la lectura de Black, al ofrecer la obra a Clemente VII Maquiavelo habría renunciado a parte de la controvertida ética política de *Il principe*, de tal modo que recoge algunos ejemplos entre los que destaca a condena del duque de Atenas por haber querido ser temido y no amado, o el modo en que Benedetto Alberti, contrariamente a los sostenido en el famoso capítulo XV, actúa bien entre tantos malvados y por es considerado como un modelo de virtud y no como un político ingenuo y poco capaz (Black, 2018: 1638-1639).

[310] El tratamiento de los Medici en esta obra requeriría innumerables páginas. Por ello, nos limitaremos a señalar que, bajo la aparente loa permanente a los miembros de la familia, que queda especialmente clara en el modo en que el autor elabora sendos capítulos a Cosme (VII, 6) y a Lorenzo (VIII, 36) del mismo modo en que da cuenta de las virtudes de Castruccio, se puede tratar de buscar una serie de sutiles críticas, tal y como ya han señalado otros autores (Gilbert, 2009: 474-476). En este sentido, conviene tener en cuenta el modo en que Maquiavelo se refirió en una carta a su propio escrito histórico sobre la ciudad: "Io hebbi quello augmento insino in cento ducati per la Historia. Comincio hora a scrivere di nuovo, et *mi sfogo accusando i principi*, che hanno fatto tutti ogni cosa per condurci qui. Valete" (Machiavelli, 2018: 3020-3021, *Lettere* 291).

> rispetto della Chiesa o di Dio, tutta di carne si cibava (Machiavelli, 2018: 2072, *Istorie* VII 28).
>
> Imparino per tanto i principi a vivere in maniera, e farsi in modo reverire e amare, che niuno speri potere, ammazzandogli, salvarsi (Machiavelli, 2018: 2084, *Istorie* VII 34).
>
> Narronsi de' suoi alcuni vizi, intra i quali erano giuochi e bestemmie più che a qualunche perduto uomo non si converrebbe (Machiavelli, 2018: 2098, *Istorie* VIII 9).
>
> …ancora che fusse nelle cose veneree maravigliosamente involto, e che si dilettasse di uomini faceti e mordaci, e di giuochi puerili, più che a tanto uomo non pareva si convenisse; in modo che molte volte fu visto, intra i suoi figliuoli e figliuole, intra i loro trastulli mescolarsi (Machiavelli, 2018: 2144, *Istorie* VIII 36).

Estos pasajes parecen incluir la denuncia cristiana de unos vicios que en otras obras resultan abiertamente irrelevantes en el ámbito político. Si para Pedullà el ciompo anónimo permite al autor trasladar una opinión ajena a la suya pero que le permite completar una imagen global del relato histórico (Fernández de la Peña, 2022a: 64), cabe proponer la idea de que en las *Istorie fiorentine* el narrador obvia sus preferencias en favor de las propias de quienes están implicados en la acción. Así, si bien en algunos casos se puede apreciar claramente que no es el autor sino un determinado personaje histórico quien se posiciona respecto de un asunto[311], en otros resulta más complicado evaluar si es verdaderamente el narrador el emisor de determinados juicios[312]. En este sentido, de aceptar esta posición, difícilmente podríamos tratar de considerar como parte del pensamiento de Maquiavelo opiniones de personajes históricos florentinos que

[311] No resulta complicado encontrar fragmentos de este tipo, de tal modo que nos limitaremos a citar dos en los que, respectivamente, Rinaldo degli Albizzi y Michele di Lando, se refieren a la plebe como "insolente" y "arrogante", algo que podría servir a ciertos intérpretes para justificar la equidistancia entre nobles y pueblo de la que hablábamos anteriormente, distorsionando, a través de las palabras de los personajes, las tesis maquiavelianas: "Parlò a tutti messer Rinaldo degli Albizzi. Mostrò le condizioni della città; e come, per negligenzia loro, ella era tornata nella potestà della plebe, donde nel 1381 era stata da' loro padri cavata; […] perché, se i padri loro si valsono della plebe per spegnere la insolenza de' Grandi, ora che i Grandi erano diventati umili e la plebe insolente era bene frenare la insolenzia sua con lo aiuto di quelli: e come a condurre queste cose ci era lo inganno o la forza, alla quale facilmente si poteva ricorrere, sendo alcuni di loro del magistrato de' Dieci e potendo condurre secretamente nella città gente" (Machiavelli, 2018: 1870-1871, *Istorie* IV 9). "Parve alla plebe che Michele, nel riformare lo stato, fusse stato a' maggiori popolani troppo partigiano; né pareva avere loro tanta parte nel governo quanta, a mantenersi in quello e potersi difendere, fusse di avere necessario […] Michele, veduta la arroganza loro, per non gli fare più sdegnare, senza intendere altrimenti quello che volessero, biasimò il modo che nel domandare tenevano" (Machiavelli, 2018: 1838, *Istorie* III 17).

[312] En el siguiente pasaje no se explicita que la idea según la cual sería peligroso tratar de liberar a un pueblo que quiere ser siervo se corresponda con la posición de los conjurados, pero ciertamente resulta muy discutible tratar de asociar al pensamiento de Maquiavelo la idea de que el pueblo florentino es un pueblo que no pretende ser libre, idea que estaría particularmente presente en algunos de los propios libros de su historia de la ciudad: "Tale che, vedendo i motori del tumulto come né le parole né i fatti avevono forza di muovere alcuno, tardi avvedutisi quanto sia pericoloso volere fare libero un popolo che voglia in ogni modo essere servo, disperatisi della impresa, nel tempio di Santa Reparata si ritirorono, dove, non per campare la vita, ma per differire la morte, si rinchiusono" (Machiavelli, 2018: 1858, *Istorie* III 27).

intervienen en el debate del que da cuenta la obra, enfatizando el elemento descriptivo y no normativo o ideológico de gran parte de los capítulos de las *Istorie fiorentine.*

En segundo lugar, abordando ya la comprensión social del autor, el papel de los grandes en su pensamiento oscilaría entre la posibilidad, difícilmente articulable, de servir como virtuosa inspiración para el pueblo, y la habitual constatación de tratarse del principal foco de inestabilidad de la comunidad política. Maquiavelo trata integrar la sensibilidad aristocrática en su modelo, en tanto que la desesperación de esta clase social suele acarrear terribles consecuencias, y puesto que no cabe su eliminación sin que de ello se derive el posterior reemplazo por parte de una nueva élite. Por tanto, su participación en las instituciones debe garantizarse, pero debe estar limitada por la garantía de libertad para el pueblo, algo que solo es posible por medio de instituciones y magistrados capaces de mediar entre la élite y la clase popular. Este segundo estrato debe ser el asiento principal del poder, y su bienestar la fuente de legitimidad principal del mismo, sin que ello suponga, como diremos más adelante, una participación general del pueblo en la administración de la sociedad, algo canalizado fundamentalmente a través de la élite popular.

Al igual que la nobleza, la plebe puede actuar en dos direcciones. La primera de las posibilidades supone encarnar una fuerza subversiva incapaz de formar parte de las dinámicas institucionales, ejerciendo una violencia mucho más allá del tumulto no perjudicial. En la segunda, la plebe se "romaniza", pasando a formar parte del pueblo, de modo que, manteniendo de su voz y relacionándose con el poder a través de mediadores, pasa a servir de asiento al régimen, caminando en dirección opuesta al apoyo de las propuestas despóticas que avala frecuentemente en las *Istorie*. La plebe, en cualquier caso, parece destinada a ser aquella parte de la ciudad que encabeza toda revuelta, un resorte social que puede ser utilizado en favor del mantenimiento de las libertades o de su entrega a quien pretenda acabar con ellas[313].

En el último de los apartados señalábamos la idea de que la representación del pueblo es, en cierta medida, fruto de la posibilidad de profesionalizar la política. Por ello, en tercer lugar, conviene subrayar la confianza de Maquiavelo en la posibilidad del

[313] Como se puede apreciar en el siguiente pasaje, la plebe es el elemento que más fácil toma las armas y se subleva contra el régimen, de tal modo que posteriormente le puede seguir el pueblo, en el caso en que sienta que su situación así lo requiere: "E lo animo loro era, morto il Principe, ridursi insieme con quegli armati, e gire in quella parte della terra dove credessero più facilmente sollevare la plebe, e quella contro alla Duchessa e a' principi dello stato fare armare. E stimavano che il popolo, per la fame dalla quale era aggravato, dovesse facilmente seguirgli, perché disegnavano dargli la casa di messer Cecco Simonetta, di Giovanni Botti e di Francesco Lucani, tutti principi del governo, in preda, e per questa via assicurare loro, e rendere la libertà al popolo" (Machiavelli, 2018: 2081, *Istorie* VII 34).

establecimiento de una élite conformada por los más virtuosos, independientemente de su proveniencia social (Raimondi, 2018: 116). Elegir a unos pocos que fueran capaces de integrar la sensibilidad popular dentro del régimen sería posible ya que el pueblo elige mejor a sus magistrados que un príncipe y no se engaña en lo relativo a sus intereses concretos. Este conjunto de magistrados sería capaz de promover la virtud y el engrandecimiento del estado, haciendo posible una gran Florencia, y, posteriormente, una Italia unida que impidiera la subordinación a los grandes poderes europeos. La virtud, y su exteriorización en forma de *reputazione*, se convertiría en el criterio de elección de los gobernantes, lo que garantizaría "non solamente due successioni ma infiniti principi virtuosissimi" (Machiavelli, 2018: 371-372, *Discorsi* I 20). De este modo, Maquiavelo estaría separando su república "bene ordinata" (Machiavelli, 2018: 371-372, *Discorsi* I 20) del modelo florentino y su uso del sorteo, un tipo de proceso de selección de los magistrados propio del "stato popolare", modelo en el que no se respeta a los hombres públicos, de tal modo que, cuando se extingue la generación que lo ha organizado, nadie se responsabilidad de su mantenimiento, degenerando en favor de la *licenza*[314]. En cambio, una república en la que existe una élite popular que sirve de contrapeso al poder de los grandes, "rimanendo mista, fece una republica perfetta" (Machiavelli, 2018: 319, *Discorsi* I 2), lo cual permite la convivencia dentro de un solo régimen entre aquellos aspectos en los que los príncipes son superiores al pueblo, como en lo relativo a ordinare "leggi, formare vite civili, ordinare statuti ed ordini nuovi" y los ámbitos en los que el pueblo destaca, en especial en "nel mantenere le cose ordinate, ch'egli aggiungono sanza dubbio alla gloria di coloro che l'ordinano" (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58).

Esta profesionalización política no acaba con la importancia de la participación popular, y menos de aquella que se produce a espaldas del propio orden institucional, ya que el pueblo no debe renunciar a hacer uso del tumulto si quiere mantener sus inquietudes presentes en el debate público. La revuelta tumultuaria puede ser asumida

[314] "Ed essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello, avendo disfatto lo stato de' pochi e non volendo rifare quel del principe, si volsero allo *stato popolare*; e quello ordinarono in modo, che né i pochi potenti, né uno principe, vi avesse autorità alcuna. E perché tutti gli stati nel principio hanno qualche riverenzia, si mantenne questo stato popolare un poco, ma non molto, massime spenta che fu quella generazione che l'aveva ordinato; perché subito si venne alla *licenza*, dove non si temevano né gli uomini privati *né i publici*; di qualità che, vivendo ciascuno a suo modo, si facevano ogni dì mille ingiurie: talché, costretti per necessità, o per suggestione d'alcuno buono uomo, o per fuggire tale *licenza*, si ritorna di nuovo al principato" (Machiavelli, 2018: 316-317, *Discorsi* I 2).

por la comunidad con cierta normalidad[315], siempre que esté bien organizada[316], dado que una Roma sin tumultos no se habría engrandecido (Machiavelli, 2018: 328, *Discorsi* I 6). Es más, el tumulto no constituye un episodio coyuntural, sino que "costituiscono una realtà costante, e ineliminabile" (Sasso, 1986: 79), de tal modo que no hay acomodo institucional que acabe por superarlo. Mayor peligro supondrían, en cambio, las querellas "sectarias" (Saralegui, 2007: 228), puesto que, aunque aquellos que "sperano che una republica possa essere unita, assai di questa speranza s'ingannono", las divisiones "sono dalle sette e da partigiani accompagnate" dañan verdaderamente a la república (Machiavelli, 2018: 2031-2032, *Istorie* VII 1).

Por último, en cuarto lugar, tanto el capítulo dedicado a la representación en términos de presentación pública de una imagen de liderazgo, como la relativa a la representación popular, constituyen dos perfectos modos de ilustrar cómo Maquiavelo rompe parte de la comprensión tradicional del derecho natural. A partir de su obra lo justo y lo útil están marcados por la justificación o el rechazo del público. Exceptuando las limitadas circunstancias que pueden mantenerse totalmente alejadas del conocimiento público, el resto de las actuaciones del poder serán percibidas y analizadas. El pueblo se convierte en el verdadero tribunal del hacer político, de tal modo que la posibilidad de que un asunto pase inadvertido al público cambia por completo los instrumentos de los que se dispone, puesto que el gran público no podrá censurar el uso de aquellos que no se ajusten a la moral convencional. Así pues, generar espacios en los que rija el secreto facilita la gestión de muchos asuntos[317], algo que no tiene porqué enfrentarse directamente con la fundamentación popular del régimen.

[315] Como señala Pedullà, el tumulto no constituiría una enfermedad, sino más bien parte de la normalidad, uno de los estados diversos "che quel corpo può assumere" (Pedullà, 2011: 131).

[316] "Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma […] E se alcuno dicessi: i modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: intra le quali, la città di Roma aveva questo modo, che, quando il popolo voleva ottenere una legge, o e' faceva alcuna delle predette cose, o e' non voleva dare il nome per andare alla guerra, tanto che a placarlo bisognava in qualche parte sodisfarli. E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi" (Machiavelli, 2018: 321-322, *Discorsi* I 4).

[317] Frente a la interpretación de Habermas, en la que el secreto aparece como un instrumento del príncipe, de tal modo que la ocultación de los "*arcana imperii*" permitiría la afirmación de su soberanía (Habermas, 1982: 89), es necesario enfatizar cómo el secreto aparece vinculado a diversas formas de organización política. Como hemos podido ver durante nuestro repaso institucional, el régimen florentino era consciente, y en la obra de Maquiavelo se puede apreciar, de la necesidad de mantener oculta cierta información para el buen funcionamiento de la república.

Ciertamente existen casos en los que el secreto es un instrumento en favor de la ocultación de información sensible al pueblo, de tal modo que este no actúe en una determinada dirección, situación que puede agravarse en la medida en que nada garantiza que la información se mantenga oculta[318]. Sin embargo, en ocasiones el secreto puede utilizarse en favor de los intereses comunes de la república, sirviendo como una herramienta indispensable para el control de los nobles por medio del anonimato que confiere formar parte de una asamblea amplia que dictamine el castigo pertinente, ya que pocos ciudadanos se atreverían a juzgar abiertamente a los poderosos (Machiavelli, 2018: 169-170, *Discursus*). Igualmente, el magistrado erróneamente considerado como traidor no puede trasmitir al conjunto del pueblo la información de la que dispone y que le ha llevado a optar por una estrategia que el pueblo identifica como contraria a sus intereses. Es posible que no pueda compartir esta *verità* por mera incapacidad comunicativa o pedagógica, o por necesidades del propio régimen o de su partido. Es por esto por lo que la idea de transparencia supone un tremendo reto en su incorporación a la actividad política puesto que exige que determinados actores renuncien a ese poder que les concede disponer de información reservada, a la vez que planean utilizar sus medios de la manera más adecuada sin ser por ello juzgados en cada uno de sus pasos. Y conviene enfatizar que este poder no debe entenderse en términos de mera supervivencia del responsable. El magistrado "traidor" actúa en función de lo que considera bueno para el bienestar de su pueblo, por lo que no pone en primer término su propia permanencia en el poder, al contrario de quienes "più presto vogliono i favori che il bene dello universale" (Machiavelli, 2018: 530, *Discorsi* II 22). Pero este loable objetivo del magistrado exige esconder parte de los términos en que se desarrolla la política de fondo. Se trata de algo que el pueblo podría comprender si reflexionara sobre sus propias necesidades estratégicas, fracasadas en parte, como en el caso de su intento de quemar vivos a los decenviros, por no haber comprendido que "non si debbe mostrare l'animo suo, ma vuolsi cercare di ottenere quel suo desiderio in ogni modo", de tal modo que no se pide el arma y se comunica la intención, sino que se debe, con "l'arme in mano, soddisfare allo appetito tuo" (Machiavelli, 2018: 419, *Discorsi* I 44). Este ejemplo hace partícipe al pueblo del enfrentamiento entre el valor de la verdad o la transparencia y el valor que constituye el triunfo de los ideales de un proyecto político,

[318] "Al Senato parve la domanda di costui temeraria; nondimeno, ei, pensando, che s'ella se gli negasse e nel popolo si fusse dipoi saputa la sua chiesta, che non ne nascesse qualche tumulto, invidia e mal grado contro all'ordine senatorio, gliene concessono" (Machiavelli, 2018: 437, *Discorsi* I 53).

conflicto para el que no se necesitará justificación alguna en el ámbito de la política externa, tal y como abordaremos en el siguiente y último capítulo.

VIII. En el exterior del Estado. Capitanes y conjurados.

1. Introducción.

La obra de Maquiavelo es en gran medida una defensa del orden político y de la ley, algo que solo puede implementarse en tanto que la violencia de las armas sea capaz de mantener el orden dentro de unas fronteras. Dentro del estado es posible establecer una estructura militar que permita el mantenimiento de la ley interna, sin la cual se convertiría en "l'abitazioni d'uno superbo e regale palazzo", que, aunque repletas de gema y de oro, estarían a merced de la lluvia si no contasen con un techo (Machiavelli, 2018: 923-924, *Guerra* I). Más allá de la fuerza, el dominio interno debe estar basado en cierto consenso[319] que lo haga duradero, puesto que la ley y los contratos mantienen su vigencia mientras son consentidos. En cambio, aquellos mantenidos por medio de la fuerza, solo se conservan "quanto dura quella forza" (Machiavelli, 2018: 161, *Discursus*).

Sin embargo, al igual que solo las buenas armas permiten buenas leyes[320], en el ámbito externo solo las armas modifican los comportamientos ajenos: "…perché fra gli huomini privati le leggi, le scripte, e pacti, fanno observare la fede, et fra e signori la fanno solo observare l'armi" (Machiavelli, 2018: 129, *Danaio*). En el ámbito exterior al estado solo hay posibilidad de enfrentamiento, declarado y directo, o implícito y latente, puesto que el poder se obtiene a través de la fuerza y de la "violenta" gestión de la información. Así, la posibilidad de mantener en secreto los propios planes es parte de la estrategia victoriosa, al igual que las apariencias y el engaño permiten que la violencia sea ejecutada eficazmente. Estos medios, que hemos analizado en anteriores capítulos en el ámbito interno, cobran mayor importancia dentro del ámbito externo en tanto que los límites a su aplicación tienden a desaparecer por la inexistencia de un orden que sancione la justicia, proporcionando mayor flexibilidad a la actuación de un príncipe o una república. Si una determinada representación del poder era tarea obligada para

[319] Fontana insiste en la importancia del consenso para Maquiavelo, partiendo de la idea de que la fuerza no sería suficiente para mantener ningún orden de gobierno. El uso de la violencia se opondría a la creación de una hegemonía, por lo que quedaría reservada para aquellos momentos en que el orden civil no se muestra operativo a través del propio discurso. Tras las hostilidades sería necesario que el príncipe nuevo dotara de un nuevo sentido, de modo que su capacidad de innovación y reforma resultarían imprescindibles para transformar la Italia de su tiempo (Fontana, 1993: 131, 147).

[320] "E' principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme; e perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene che sia buone legge, io lascerò indrieto el ragionare delle legge e parlerò delle arme" (Machiavelli, 2018: 847, *Principe* XII).

convertirlo en legítimo, en el ámbito del conflicto exterior las posibilidades de manipulación aumentan ya que desde mayor distancia la realidad resulta más esquiva y toda sombra atemoriza[321].

2. Amigo y enemigo.

La amista y la enemistad llenan muchas páginas escritas por Maquiavelo, de tal modo que son especialmente frecuentes términos como "amico" o "amici", "inimico", "inimici", "nemico" o "nemici". La mayor frecuencia con que "amigos" aparece en su texto está relacionado íntimamente con el modo en que las redes de *amicizia* o "degli amici suoi" (Machiavelli, 2018: 162, *Discursus*), es decir, de patronazgo o servilismo[322], funcionaban en la Florencia republicana. Igualmente, el concepto de "enemigo" se aplica en algunos casos a la dinámica interna de la ciudad, reflejando "quelle inimicizie che intra il popolo ed il senato nascessino" (Machiavelli, 2018: 331, *Discorsi* I 6) o dando cuenta de la relación entre *inimicizie* y "fazione privata" (Machiavelli, 2018: 207, *Magistrato*).

En el ámbito internacional la amistad y la enemistad se refieren a la alianza o enfrentamiento entre estados, algo que funcionaba como tópico en el contexto del autor, conforme a la siguiente sentencia que recoge: "che in Italia *non habebat amicos praeter Venetos"* (Machiavelli, 2018: 248, *Rapporto*). Maquiavelo integra este uso del concepto en su obra, refiriéndose a habitantes de otros estados como amigos y enemigos en función de las alianzas internacionales: "sono inutili amici e poco formidabili nemici" (Machiavelli, 2018: 257, *Rapporto*). No obstante, si los amigos son aquellos con los que se establecen pactos, y estos solo pueden mantenerse a través de la demostración de fuerza, en el ámbito internacional el respeto o la estima se obtienen con la amenaza implícita de la violencia:

> Et el rimedio è fare d'essere in tale ordine di forze che gli habbi in ogni sua deliberatione ad havere rispecto ad voi come ad gli altri di Italia, et non dare animo, con lo stare disarmati, ad uno potente di chiedervi ad el re in preda, né dare occasione ad el re che vi habbi ad lasciare fra e perduti, ma fare in modo che vi habbi ad stimare, né altri habbi opinione di subiugarvi (Machiavelli, 2018: 128, *Danaio*).

[321] "…tanto le cose che paiono sono più di scosto che da presso temute" (Machiavelli, 2018: 1712, *Istorie* I 19).

[322] La a*micizia*, el eufemismo florentino del patronazgo, solía venir acompañada de dócil o servil lealtad (Najemy, 2006: 441), un vínculo instrumental que podía estar reforzado o no por el afecto personal, pero que establecía una red de parientes y "amigos" en torno a una acción política (Butters, 1985: 11).

Cabría una segunda posibilidad, siempre rechazada por el autor, consistente en el pago de las alianzas, algo que los romanos comenzaron a hacer en el momento en que la ciudad se corrompió en tiempos del imperio: "Le republiche e gli principi veramente potenti non comperono l'amicizie con danari, ma con la virtù e con la riputazione delle forze" (Machiavelli, 2018: 556, *Discorsi* II 30). Por oposición, el enemigo es todo aquel que está en disposición de atacar y ocupar un estado, en especial si no hay posibilidad de defensa frente a este ataque:

> Noi siamo in protectione del re, e nimici nostri sono spenti, el Valentino non ha cagione d'offenderci, – vi si risponde tale opinione non potere essere più temeraria, perché ogni città, ogni stato debbe reputare inimici tucti coloro che possono sperare di poterle occupare el suo, et da chi lei non si può difendere. Né fu mai né signore né republica savia che volessi tenere lo stato suo ad discretione d'altri, o che, tenendolo, gliene paressi haver securo (Machiavelli, 2018: 127, *Danaio*).

Resulta fundamental enfatizar que aquellos que mantienen a otra comunidad defendidos según su discreción, siendo parte de una alianza, son en realidad enemigos de sus supuestos aliados. Es el caso del rey de Francia, a quien los florentinos pagaban por su paz, y de quien no podían estar seguros de su lealtad, de modo que "qui non è rimedio, perché tucte le forze, tucti e provedimenti, non vi salverieno" (Machiavelli, 2018: 128, *Danaio*). Si no cabe fiarse de los aliados propios, no hay confianza alguna entre estados, por lo que con todos los enemigos el fraude resultaría glorioso, ya que todos ellos son parte de "quel nimico che non si fida di te" (Machiavelli, 2018: 684, Discorsi III 40). Siguiendo esta lógica, solo aquellos que se encuentra atemorizados por el poderío de un estado, por lo cual no están en disposición de atacarlo, debieran ser considerados como verdaderos "amigos", puesto que se trata de una situación que, aunque reversible en el largo plazo, conferiría una cierta seguridad. La amistad se consolidaría en el momento en que un territorio pasase a formar parte del estado o del imperio que lo absorbiera, situación que tampoco concedería una total garantía, dado que fuerzas rebeldes, e incluso el ejército, podrían amenazar esta nueva situación, por lo que solo cabría hacer uso de los beneficios o aplastar al conjunto como forma de evitar nuevas intentonas: "i Romani nel giudicare di queste loro terre ribellate pensarono che bisognasse o guadagnare la fede loro con i benefizi, o trattarli in modo che mai più ne potessero dubitare" (Machiavelli, 2018: 133, *Valdichiana*). En cualquier caso, ateniéndonos a lo sostenido en otro pasaje, parece posible servirse de pactos de tal modo que se pueda ganar en "hermanos" o "frategli", de tal modo que se debería "dimesticati

e non insalvatichiti i suoi vicini", algo posible a través de los acuerdos o la ayuda, de tal modo que no se renunciase a la vía de las armas, pero se hiciera uso de estas "in ultimo luogo, dove e quando gli altri modi non bastino" (Machiavelli, 2018: 528-529, *Discorsi* II 21). Así pues, los enemigos pueden llegar a ser amigos, ya que no existiría una estructura fija que los mantenga como aliados o adversarios en función de afinidades raciales, religiosas, ideológicas o económicas, puesto que de lo contrario no se habría llevado a cabo la alianza entre Lucio Banzio Nolano y Aníbal, la cual fue posible debido a la humanidad y liberalidad del primero, de tal modo "che di nimico se lo fece amicissimo" (Machiavelli, 2018: 1104, *Guerra* VII).

La estrategia para hacer frente al enemigo puede basarse en muy distintos procedimientos, desde intentar engañarlo con pactos (Machiavelli, 2018: 499, *Discorsi* II 13) o caracterizarlo como indeseable, enfatizando sus defectos morales: "né mai hanno volsuto accettare, tanta è la perfidia loro, un minimo vostro segno ed imbasciata" (Machiavelli, 2018: 107, *Pisa*). Esta caracterización del enemigo puede ser un modo de llamar a la acción, como sucede en el intento de tratar de dominar Pisa de nuevo (Machiavelli, 2018: 107, *Pisa*) o un instrumento para cuestionar la utilidad de un pacto, como sucede a respecto de los franceses, marcados por su "poca memoria delle iniurie o benifitii passati, et poca cura del bene o del male futuro" y su tendencia a prometer "Quando e' non ti possono fare bene", de lo que se desprende su incapacidad para cumplir sus promesas (Machiavelli, 2018: 225, *Gallorum*). Los españoles, en cambio, roban, al igual que los franceses, pero se aseguran de que "quello che ti ruba mai ne vedi niente" (Machiavelli, 2018: 237, *Francia*). Frente a estas caracterizaciones, podría señalarse que el autor reconocía las virtudes de otros pueblos en muchos textos, en especial a los alemanes[323] y a los suizos[324]. No obstante, según la propia lógica de la enemistad, se trata de pueblos que no pueden ser considerados como enemigos en tanto que no están en disposición de atacar Florencia. Así, en un texto como los *Discorsi*, no pensado como medio para una intervención inmediata en el debate político florentino, a diferencia del texto dedicado al conflicto con Pisa, cabría reconocer ciertas bondades a pueblos y sus ordenamientos políticos.

[323] "Vedesi bene, nella provincia della Magna, questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande; la quale fa che molte republiche vi vivono libere, ed in modo osservono le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle" (Machiavelli, 2018: 441, *Discorsi* I 55).

[324] "Il modo preallegato delle leghe, come viverono i Toscani, gli Achei e gli Etoli, e come oggi vivono i Svizzeri, è, dopo a quello de' Romani, il migliore modo; perché, non si potendo con quello ampliare assai, ne seguita due beni; l'uno, che facilmente non ti tiri guerra a dosso; l'altro, che quel tanto che tu pigli, lo tieni facilmente" (Machiavelli, 2018: 476, *Discorsi* II 4).

Esta interpretación de la enemistad podría ser cuestionada a través de aquellos otros términos con los que Maquiavelo se refiere a otros estados, como es "vicini". Sin embargo, el término "vecino" es utilizado, entre otras cosas, para referirse a aquellos que pretenden hacer presa a la comunidad, por lo que deben ser igualmente derrotados o repelidos[325]. Los "vecinos" perciben al enemigo como afeminado y pretenden atacarlo por ello; se conjuran contra quien entienden como amenaza; son capaces de corromper otros estados con la exportación de su modo de vida disoluto; pagan por la amistad de un estado poderoso; y, por último, solo el miedo o la reputación les frena de asaltar otros países[326]. En definitiva, los "vecinos" son enemigos[327] puesto que solo las tropas frenan sus intenciones (Machiavelli, 2018: 852, *Principe* XIII), de tal modo que es la superioridad frente a ellos lo que permite imponerles unas normas: "ed essi fieno superiori a' loro vicini e saranno quegli che daranno e non riceveranno le leggi dagli altri uomini" (Machiavelli, 2018: 988, *Guerra* II).

3. El secreto en la guerra y en la conjura.

Conforme a lo que elaborábamos en el pasaje anterior, el enemigo no puede ser partícipe de aquella información que hace prosperar o fracasar un proyecto. Así, en el ámbito internacional, el secreto se presenta como una necesidad imperante, algo que Maquiavelo pudo comprobar en el caso de las instituciones de su ciudad[328]. Sin embargo, este secreto se ve amenazado en todo momento por parte de aquellos estados rivales que cuentan con los medios para convertir esta información en accesible. A este respecto, Maquiavelo era partícipe de las redes diplomáticas europeas, redes que no podían ser suprimidas apelando a la necesidad de mantener en secreto cierta

[325] "…preda de' suoi vicini" (Machiavelli, 2018: 369, *Discorsi* I 19). "…avendo vinti e battuti tutti i suoi vicini" (Machiavelli, 2018: 370, *Discorsi* I 19).

[326] "…i vicini, giudicandolo effeminato, lo stimavano poco" (Machiavelli, 2018: 371, *Discorsi* I 19). "…i vicini […] congiurarono bene quaranta popoli contro a Roma" (Machiavelli, 2018: 392, *Discorsi* I 33). "…conversazioni grandi con i vicini […] quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo" (Machiavelli, 2018: 442, *Discorsi* I 54). "…i vicini, per averlo amico, sieno suoi pensionari" (Machiavelli, 2018: 557, *Discorsi* II 30). "…in tanta riputazione, che ciascuno principe e popolo vicino abbia di per sé paura ad assaltarlo e ne tema" (Machiavelli, 2018: 463, *Discorsi* II 1).

[327] El modo en que Maquiavelo aborda la amistad y la enemistad públicas demuestra la influencia de dicha concepción en la historia del pensamiento político, más allá de su abordaje por parte de Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (Schmitt, 2009: 56-74). Sin embargo, trazar algún tipo de conexión entre el pensamiento de ambos requeriría de posibles trabajos posteriores.

[328] Tanto la asamblea aristocrática como las instituciones implicadas en los entramados diplomáticos requerían de una buena gestión de la información reservada, a la que se le añadían los recursos secretos dedicados al pago de espías y otros motivos de los que podían hacer uso los Dieci di pace e libertá (Guidi, 1992b: 790), algo que el autor refleja en su obra en tanto que el cuerpo de espionaje resulta fundamental en lo relativo a conocer la posición del enemigo y poder decidir si entrar en batalla o no (Machiavelli, 2018: 610, *Discorsi* III 10).

información, sino que debían ser mejor utilizadas que el enemigo, como refleja su experiencia en Francia, la Magna o Roma. En ese sentido, aunque el autor era consciente de la necesidad de aportar información como modo de obtenerla de aquellos confidentes extranjeros con los que un diplomático podía tener contacto[329], en su obra se da cuenta de cómo un estado debe servirse de estos instrumentos para obtener información ajena, y a la vez defenderse de la injerencia externa. Así, menciona el papel de los embajadores o *ambasciadori*, que en algunas ocasiones han servido para conocer las fuerzas del enemigo en el intento de superarlo (Machiavelli, 2018: 1083, *Guerra* VI). De forma similar, un estado podía haber "mandato in esilio uno loro familiare" que, estableciéndose en tierra enemiga, podría haberse hecho con información sensible (Machiavelli, 2018: 1083, *Guerra* VI). De forma opuesta, advierte ante la necesidad de confundir con información falsa a los delatores detectados, o, en palabras del autor, a "alcuno che tenesse avvisato il tuo nimico de' tuoi disegni" (Machiavelli, 2018: 1082, *Guerra* VI). En situación similar se encontraban los vigías capturados, los espías o los habitantes que traicionan a su patria[330].

Tanto en la guerra como durante la fase latente del conflicto exterior, el secreto debe permanecer dentro de las fronteras del estado, para lo que en ocasiones no existe remedio más adecuado, tal y como señala el autor recogiendo un caso histórico, que acabar con la vida de quien amenaza con extender dicha información: "Sertorio, faccendo una giornata in Ispagna, ammazzò uno che gli significò la morte d'uno de' suoi capi, per paura che, dicendo il medesimo agli altri, non gli sbigottisse" (Machiavelli, 2018: 1033, *Guerra* IV). Si esto se consigue, se contará con la ventaja de que el enemigo desconozca los planes, principal vía hacia la victoria[331], en especial si

[329] "Ma chi vuole che altri gli dica quello che egli intende, è necessario che lui dica ad altri quello che lui intende: perchè il migliore rimedio ad avere degli avvisi, è darne. E perchè in una città, a volere che un suo ambasciadore sia onorato, non può farsi cosa migliore che tenerlo copioso di avvisi; perchè gli uomini che sanno di poter trarne, fanno a gara per dirgli quello che gl'intendono" (Machiavelli, 1857: 584, *Istruzione*).

[330] "Io dissi poco fa come io non trovavo che gli antichi tenessero la notte ascolte fuora, e stimavo lo facessero per schifare i mali che ne poteva nascere; perché si truova che, non ch'altro, le velette che pongono il giorno a velettare il nimico, sono state cagioni della rovina di colui che ve le pose; perché molte volte è accaduto che, essendo state prese, è stato loro fatto fare per forza il cenno col quale avevano a chiamare i suoi; i quali al segno venendo, sono stati o morti o presi" (Machiavelli, 2018: 1088, *Guerra* VI). "Quando tu vuoi vedere se, il giorno, alcuna spia è venuta in campo, fa' che ciascuno ne vadia al suo alloggiamento" (Machiavelli, 2018: 1110, *Guerra* VII). "Hanno cerco gli antichi capitani occupare le terre per tradimento, corrompendo alcuno di dentro; ma hanno tenuti diversi modi" (Machiavelli, 2018: 1104, *Guerra* VII).

[331] "Deve ancora mandare guardate le guide con speranza di premio e timore di pena e, sopra tutto, deve fare che l'esercito non sappia a che fazione egli lo guida; perché non è cosa nella guerra più utile che tacere le cose che si hanno a fare" (Machiavelli, 2018: 1057, *Guerra* V). "Così se col tuo esercito si congiungesse nuova gente, e volessi che il nimico non sapesse che tu fussi ingrossato, è necessario non

los espías detectan el plan del oponente[332]. Maquiavelo enfatiza la necesidad de que el enemigo desconozca el plan de combate[333], de tal modo que, si finalmente es descubierto, debe ser modificado: "Muta partito, quando ti accorgi che il nimico l'abbia previsto" (Machiavelli, 2018: 1110, *Guerra* VII). Es por ello por lo que el mejor proyecto, tal y como a continuación veremos de igual modo en relación con las conjuras, se descubre en el propio momento de llevarlo a cabo: "Niuno partito è migliore che quello che sta nascoso al nimico infino che tu lo abbia eseguito" (Machiavelli, 2018: 1110, *Guerra* VII). Por tanto, la única debilidad que un estado puede permitirse en relación con su uso de la fuerza es aquella que permanece escondida, de tal modo que una estrategia fundamental puede consistir en ocultar las bajas que la guerra ha producido:

> …avendo combattuto infino a notte con perdita di assai de' suoi, fece la notte sotterrare la maggior parte di quegli; donde che la mattina, vedendo i nimici tanti morti de' loro e sì pochi de' Romani, credendo avere disavvantaggio, si fuggirono (Machiavelli, 2018: 1035, *Guerra* IV).

A pesar de que en términos generales la información que se esconde es aquella que el enemigo puede utilizar, es necesario tener en cuenta los elementos que dentro de las propias filas convienen ser mantenidos lejos de la vista general. De nuevo, se marca una clara separación entre aquello que conoce quien lidera y el resto. Prueba de ello es el modo en que se utiliza la religión, ya que los soldados se ven obligados a cumplir los requerimientos de esta de una manera incondicional[334], mientras que quien acaudilla las tropas es consciente de que no son los augurios, sino el cálculo estratégico militar, lo que dictamina la estrategia a seguir, por lo que cada caso debe ser interpretado según las posibilidades de victoria. En cualquier caso, o se muestra "la cagione di esso", de tal

---

accrescere gli alloggiamenti; perché, tenere secreto le azioni e i disegni suoi, fu sempre utilissimo" (Machiavelli, 2018: 1072, *Guerra* VI).

[332] "Colui che sarà nella guerra più vigilante a osservare i disegni del nimico e più durerà fatica ad esercitare il suo esercito, in minori pericoli incorrerà e più potrà sperare della vittoria" (Machiavelli, 2018: 1109, *Guerra* VII).

[333] "Fa' che i tuoi nimici non sappiano come tu voglia ordinare l'esercito alla zuffa: e in qualunque modo l'ordini, fa' che le prime squadre possano essere ricevute dalle seconde e dalle terze" (Machiavelli, 2018: 1111, *Guerra* VII).

[334] Esta incondicionalidad en el cumplimiento de la religión puede ser puesta en cuestión por el pueblo si los poderosos utilizan el mito como un mero instrumento de dominación, lo que genera terribles consecuencias sociales. En cambio, la religión debe interpretarse conforme a los intereses populares: "Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni, ed ogni altra cerimonia in venerarli: per che l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone, ed altri celebri oracoli, i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli, ed atti a perturbare ogni ordine buono" (Machiavelli, 2018: 349, *Discorsi* I 12).

modo que se puedan interpretar los signos naturales en favor del propósito (Machiavelli, 2018: 1087, *Guerra* VI), o se presenta la decisión de una manera particular, "con termini e modi tanto attamente, che non paresse che la facessino con dispregio della religione" (Machiavelli, 2018: 355, *Discors*i I 14). De este modo, Maquiavelo parece reivindicar la autonomía de quien está encargado de hacer la guerra, cuestionando la necesidad de que sus superiores conozcan todos los detalles de aquello que ejecuta. Quien lleva a cabo la guerra debe contar con la posibilidad de mantener en secreto sus planes, y con ello disponer de una mayor flexibilidad. Por ello, no toda acción de guerra debiera ser fiscalizada por parte de magistrados o parlamentarios republicanos, los cuáles carecen de una comprensión global de lo que suponen el ejercicio de las hostilidades[335]. En similar situación se encuentra el pueblo, el cual suele optar por favorecer empresas osadas de discutible beneficio, de modo que en algunos casos acaba por exigir la deposición de los cargos responsables de la iniciativa. Maquiavelo recuerda a este respecto lo sucedido en Florencia, donde el pueblo, al considerar que los *Dieci della guerra* eran culpables de la guerra, optó por destituirlos pensando que "tolto via detto magistrato, fusse tolto via la guerra", lo cual no solo sucedió, sino que complicó la situación tanto en Pisa como en Arezzo (Machiavelli, 2018: 408, *Discorsi* I 39). Ante esta perspectiva, el autor da cuenta de la necesidad de que quien es enviado al terreno tenga la posibilidad de juzgar las cosas de la guerra desde su propia óptica, señalando que en ocasiones la guerra tiene un resultado enfrentado a toda lógica, o, en palabras del autor, "contro a ogni ragione" (Machiavelli, 2018: 235, *Ritratto*). Así, solo quien está al corriente de las múltiples particularidades que exigen una acción u otra[336] puede tomar una decisión responsable, independientemente de la recomendación elaborada por las instituciones o sus superiores. Algo similar ocurre con el príncipe que trata de engañar al pueblo como forma de implementar una serie de medidas que permitan mantener su poderío internacional, tal y como se elabora en los capítulos XVI y XVII de su más famosa obra[337]. Puesto que no se trata de que el príncipe convenza al pueblo de todas y

[335] "Questa parte si è più volentieri notata da me, perché io veggo che le republiche de' presenti tempi, come è la Viniziana e Fiorentina, la intendono altrimenti; e se gli loro capitani, provveditori o commessari hanno a piantare una artiglieria, lo vogliono intendere e consigliare. Il quale modo merita quella laude che meritano gli altri, i quali tutti insieme le hanno condotte ne' termini in che al presente si truovano" (Machiavelli, 2018: 566, *Discorsi* II 33).

[336] "…nonostante che in quello fossono tutti uomini esercitatissimi nella guerra, nondimeno, non essendo in sul luogo e non sappiendo infiniti particulari che sono necessari sapere, a volere consigliare bene, arebbono, consigliando, fatti infiniti errori" (Machiavelli, 2018: 566, *Discorsi* II 33).

[337] Maquiavelo habría señalado la necesidad de engañar al pueblo en el contexto de la perenne competición entre vecinos poderosos, consiguiendo persuadir a los súbditos de la legitimidad de su acción como un medio indispensable para el éxito de las empresas militares (Pedullà, 2022: 271).

cada una de sus acciones, contra la opinión de McCormick[338], ya que la lógica política que exige cierta inmoralidad es difícilmente explicable, el titular del poder debe esconder parte de sus actos, como sucede en el caso de las alianzas con otro estado:

> …se già e'non occorre che si faccia una lega infra due principi in danno di un terzo, ed abbiasi a *tener segreta* tanto che venga il tempo di scuoprirla: come intervenne in quella lega che fecero Francia, papa, imperadore e Spagna, a Cambray, contro ai Viniziani (Machiavelli, 1857: 583, *Girolami*).

Por otro lado, abandonando la cuestión del secreto en la guerra, incluir las conjuras dentro de este capítulo supone asumir que, en el momento en que un grupo planea acabar violentamente con el poder establecido pasa a relacionarse con este dentro del marco de la misma lógica propia de la guerra. Así, los conjurados hacen uso del secreto, de forma paralela a cómo lo haría el príncipe, con el objetivo de mantener sus planes fuera del alcance del enemigo. Aquellos conjurados descubiertos que previamente "erano stati veduti parlare a lungo e di segreto insieme", pasan a ser forzados a confesar la verdad, de tal modo que "la congiura fu scoperta, con rovina di tutti i congiurati" (Machiavelli, 2001: 564, *Discorsi* III 6.64). Frente a esta posibilidad, la única conjura que se ve libre de toda revelación del secreto es aquella que es emprendida por uno[339], aunque resulta complicado llevarla a buen término debido a la dificultad de tomar el poder sin el apoyo de otros conjurados. En cambio, si la conjura implica a varios participantes las dificultades se multiplican puesto que resulta complicado conocer hasta qué punto los posibles compañeros son verdaderos aliados[340]. Incluso cuando se llega a obtener un conjunto de conjurados merecedor de confianza, el líder debe mantener sus planes en secreto, estrategia que le mantiene en una posición de seguridad frente a posibles delatores. Si es prudente, como cualquier otro líder político o militar, solo en el momento en que se precipite la acción debe comunicar sus planes al resto, de modo que opte por "comunicare loro la cosa quando tu la vuoi fare, e non prima" (Machiavelli, 2001: 565, *Discorsi* III 6.70). De forma opuesta, en el momento en

[338] "Machiavelli suggerisce anche che il popolo sia in grado di distinguere e mettere nel giusto ordine apparenze e risultati, almeno nei casi in cui le due cose siano effettivamente distinte" (McCormick, 2020: 94). A mi juicio, el pueblo no perdona las acciones del príncipe, quizás las olvida, y, fundamentalmente, no advierte muchas de ellas puesto que no tienen acceso a la información que las desvelaría.

[339] "Questo solo, de' tre pericoli che si corrono nelle congiure, manca del primo; perché innanzi alla esecuzione non porta alcuno pericolo, non avendo altri il suo secreto, né portando pericolo che torni il disegno suo all'orecchio del principe" (Machiavelli, 2001: 554-555, *Discorsi* III 6.28).

[340] "Sbigottissi Piero, vedendo il numero e la qualità de' cittadini che gli erano contro, e consigliatosi con gli amici, deliberò ancora egli fare degli amici suoi una soscrizione; e dato di questa impresa la cura ad alcuno de' più suoi fidati, trovò tanta varietà e instabilità negli animi de' cittadini, che molti de' soscritti contro di lui ancora in favore suo si soscrissono" (Machiavelli, 2018: 2052, *Istorie* VII 13).

que quien se pretende rebelar deja testimonio escrito de sus planes, toda posibilidad de victoria desaparece[341]. En cambio, esconder los planes propios aparece como una verdadera exigencia, hasta el punto de que la mejor de las posibilidades consistiría en llevar a cabo una estrategia que impidiese todo tipo de miradas, como la aplicada por Bruto en su fingimiento de la locura, considerada por el autor como el mayor ejercicio de prudencia (Machiavelli, 2018: 572, *Discorsi* III 2). Si no se encuentran disponibles métodos de ese tipo, al menos se ha de evitar ser descubierto, de tal modo que no sea denunciado[342], ni descubierto por su falta de prudencia[343], ni acusado en base a conjeturas. Estas últimas pueden aparecer ante un comportamiento sospechoso, como el de Scevino previo a la conjura contra Nerón, quien liberó a sus siervos y preparó su propio testamento (Machiavelli, 2001: 563, *Discorsi* III 6.63).

Desde el punto de vista del poder, incluso las conjuras desbaratadas pueden resultar peligrosas por sus efectos futuros, puesto que quienes sobreviven se convierten en desconfiados y soberbios gobernantes[344]. En cualquier caso, estos deben descubrir las amenazas que se ciernen sobre ellos, dado que no pueden evitar que algunas de ellas se lleven a término, por lo que la mejor estrategia consiste en descubrir el secreto de los conjurados. Tras esto, toda disimulación es poca en el intento de aplastar completamente la conjura, ya que se debe estar en posición de poder implicar en el delito a toda la organización del golpe. De lo contrario, aquellos no apresados hasta el momento podría intentar un ataque desesperado pero eficaz, "perché i congiurati, veggendosi scoperti, cacciati da necessità, operano sanza rispetto" (Machiavelli, 2001: 595, *Discorsi* III 6.188). Así, el episodio de la conjura sobre Caterina Sforza sirve para dar cuenta de cómo el disimulo y el engaño puede ser implementado incluso durante la ejecución de la conjura (Machiavelli, 2001: 587-589, *Discorsi* III 6.156-159; Machiavelli, 2018: 2139-2140, *Istorie* VIII 34), de tal forma que la prudencia del

[341] "…perché da alcuno prudente ho sentito dire che con uno si può parlare ogni cosa, perché tanto vale, se tu non ti lasci condurre a scrivere di tua mano, il sì dell'uno quanto il no dell'altro; e dallo scrivere ciascuno debbe guardarsi come da uno scoglio, perché non è cosa che più facilmente ti convinca, che lo scritto di tua mano" (Machiavelli, 2001: 568-569, *Discorsi* III 6.84).

[342] "La relazione nasce da trovare poca fede, o poca prudenza, negli uomini con chi tu la comunichi. La poca fede si truova facilmente, perché tu non puoi comunicarla se non con tuoi fidati […] De' fidati se ne potrebbe trovare uno o due; ma, come tu ti distendi in molti, è impossibile gli truovi" (Machiavelli, 20011: 560-561, *Discorsi* III 6.55-57).

[343] "Quanto a scoprirsi per poca prudenza, nasce quando uno congiurato ne parla poco cauto, in modo che uno servo o altra terza persona t'intenda" (Machiavelli, 2001: 562, *Discorsi* III 6.62).

[344] "Donde che quasi sempre uno principe d'una città, da simili congiure assalito, se non è come il duca di Milano ammazzato, il che rade volte interviene, saglie in maggiore potenza, e molte volte, sendo buono, diventa cattivo; perché queste, con lo esemplo loro, gli danno cagione di temere, il temere di assicurarsi, l'assicurarsi di ingiuriare: donde ne nascono gli odii, di poi, e molte volte la sua rovina" (Machiavelli, 2018: 2085-2086, *Istorie* VIII 1).

gobernante será fundamental para tratar de aminorar las consecuencias de la conjura y poder derrotarla.

Por último, como hiciéramos en relación con las figuras del consejero y el príncipe, acercarse a las comedias maquiavelianas es un modo de comprender la lógica del secreto en las conjuras. Ciertamente, tanto la trama de la *Mandragola* como la *Clizia* muestran el modo en que quienes se conjuran deben actuar conforme a la lógica del secreto y la apariencia. Mientras que en la primera Callimaco y Ligurio establecen un plan que necesariamente solo Nicia debe ignorar, de tal modo que este último se ciñe a la aceptación de las apariencias del futuro príncipe, en la *Clizia*, sin embargo, el final depende de que la verdad salga a la luz. Con el desvelamiento del secreto en las postrimerías de la trama, la vergüenza final experimentada por el protagonista le lleva de nuevo a una rectitud forzada a través de la amenaza de los testigos de convertir en público el escándalo[345].

4. Apariencias, engaño y espectáculo.

Si el secreto es un instrumento fundamental de los planes de guerra, las apariencias constituyen una parte irrenunciable de una estrategia victoriosa. Sin embargo, el modo en que se construye el engaño no constituye una lógica diferente a la acción de guerra, puesto que ambas deben combinarse, de tal modo que la violencia y la apariencia se retroalimenten.

El modo en que la apariencia y el engaño se utilizan en el ámbito de la guerra depende de las distintas fases por las que atraviesa el conflicto. Así, en un primer momento, previamente a la declaración de la guerra, el tiempo de paz permite el establecimiento del ejército, dentro de cuya instrucción la religión tiene un rol fundamental en la estimulación de los valores de la lucha contra el enemigo. Para ello, la religión se sirve del espectáculo en el que se escenifica el sacrificio como forma de moldear el comportamiento de los soldados (Machiavelli, 2018: 468, *Discorsi* II 2). Si la preparación de las huestes es considerada en sí misma como un "bello spettacolo" (Machiavelli, 2018: 954, *Guerra* I), la teatralización del sacrificio opera dentro de la lógica de la violencia escenificada por Borgia como un modo de disciplinar poblaciones

[345] "So. […] Io confesso avere condotti tutti quelli inganni, che ti sono stati fatti, perché, a volerti fare ravvedere, non ci era altro modo, se non giugnerti in sul furto, con tanti testimonii, che tu te ne vergognassi, e dipoi la vergogna ti facessi fare quello, che non ti arebbe potuto fare fare niuna altra cosa. Ora, la cosa è qui: se tu vorrai ritornare al segno, ed essere quel Nicomaco, che tu eri da uno anno indrieto, tutti noi vi tornereno, e la cosa non si risaprà; e, quando la si risapessi, egli è usanza errare ed emendarsi" (Machiavelli, 2018: 2329-2329, *Clizia* V 3).

por medio de la violencia sanadora o terapéutica que ajusticia al opresor (Winter, 2018: 48, 52). Lo aparentemente irracional se convierte en una estrategia para imprimir determinado comportamiento en el espectador, al igual que los romanos habían hecho previamente con aquellos que rehusaban a prestar los debidos juramentos militares, quienes no queriendo jurar inicialmente, "impauriti dalla ferocità dello spettacolo, giurarono tutti" (Machiavelli, 2018: 358, *Discorsi* I 15).

La reputación, también en la guerra, podía constituir un medio del que servirse en favor de unos objetivos, como sucede con el prestigio que la fuerza de un ejército merece y que le lleva a ser temido[346]. Semejante situación concede el privilegio de decidir en torno a cuándo debe ejercerse la violencia, puesto que todo pueblo enemigo temerá asaltarlo y no lo hará salvo necesidad imperiosa (Machiavelli, 2018: 463, *Discorsi* II 1). En el caso en que las fuerzas propias no sean suficientes como para atemorizar al enemigo, cabe la posibilidad de crear alianzas que ayuden al aumento de la reputación militar, tal y como llevaron a cabo los florentinos al aliarse con Francia (Machiavelli, 2018: 2011, *Istorie* VI 27), lo cual, como anteriormente señalábamos, no asegura frente a un ataque del considerado como aliado. De ello se deriva la incuestionable necesidad de establecer un ejército capaz de infundir temor a través de la propia organización militar y no por medio "delle gemme e dell'oro" (Machiavelli, 2018: 972, *Guerra* II). Sin embargo, más allá de la verdadera capacidad de combate, múltiples elementos, como los elementos ornamentales de la vestimenta del ejército, como puedan ser los "pennacchi" romanos, pueden resultar útiles en la batalla (Machiavelli, 2018: 961, *Guerra* II). Al contrario, como llevó a cabo el espartano Agesilao, mostrar al enemigo desnudo acaba con parte del temor de las tropas (Machiavelli, 2018: 1041, *Guerra* IV). En esta misma línea, incluso el disfraz permite fingir la llegada de refuerzos, o facilitar el acceso a una fortaleza pertrechados con las ropas de quienes la defendían (Machiavelli, 2018: 1103, *Guerra* VII). Igualmente, tal y como hizo Cayo Sulpicio, es posible aumentar la confianza en la victoria aparentando la llegada de refuerzos desde la distancia (Machiavelli, 2018: 623 *Discorsi* III 14; 1031, *Guerra* IV). Cabe, incluso, la estrategia inversa, de tal modo que, disfrazándose de los refuerzos que el rival espera, se induzca en ellos excesiva confianza o desorden (Machiavelli, 2018: 1087, *Guerra* VI). Por tanto, aunque habitualmente conviene

[346] "Restorono, per questa morte, Giovanni e i Genovesi liberi dalla guerra; e Ferrando, il quale successe nel regno di Alfonso suo padre, era pieno di sospetto, avendo uno nimico di tanta reputazione in Italia…" (Machiavelli, 2018: 2025, *Istorie* VI 36).

mermar el miedo de las tropas[347] por medio de escaramuzas o incursiones que permitan un acercamiento previo al enemigo (Machiavelli, 2018: 677, *Discorsi* III 37; 677, *Discorsi* III 37), determinadas circunstancias pueden reclamar atemorizarlas, de tal modo que "quegli che hanno e quegli che non hanno combattuto, ti credano" (Machiavelli, 2018: 1039, *Guerra* IV). La primera posibilidad es también obtenida si cabe atisbar al adversario desde una colina, para lo cual resulta imprescindible que el general, al igual que el príncipe, una vez que se ha vuelto un experimentado cazador[348], sepa reconocer "la natura de' paesi" (Machiavelli, 2018: 683, *Discorsi* III 39).

Como la historia de Tucídides mostraba, al iniciar una guerra convenía hacer un astuto uso del engaño. Para evitar ser considerado como el causante, en vez de optar por declararla abiertamente, se debía comenzar las hostilidades como resultado de una escalada bélica que comenzaba con un ataque a un aliado, es decir, a un *amico*, de tal modo que, si ello no le llevaba a reaccionar, "si scoprirà la debolezza o la infidelità sua, di non difendere uno suo raccomandato" (Machiavelli, 2018: 488, *Discorsi* II 9). En cambio, una vez comenzadas las hostilidades, el engaño suponía entrar en un juego de enorme complejidad ya que cualquier general podía conocer una serie de engaños frecuentemente utilizados a lo largo de la historia, por lo que no resultaba sencillo aportar nuevos embustes que, además, debían aparecer de forma súbita y no previsible (Machiavelli, 2018: 1110, *Guerra* VII). Esta tarea resultaría más sencilla si el capitán contaba con diversas habilidades, y especialmente "conveniva che fussono oratori" (Machiavelli, 2018: 1040, *Guerra* IV), puesto que a través de estas dotes podía sembrar la confianza, señalando que aparte de las razones aducidas, otras muchas, que más tarde se revelarían, apuntaban ya hacia el triunfo. De esta forma, convenía que los soldados ignoraran parte de los planes, puesto que sería "pericoloso il manifestarle" (Machiavelli, 2018: 667, Discorsi III 33). Por otro lado, la oratoria permitía "seminare voci" (Machiavelli, 2018: 1032, *Guerra* IV), las cuáles operaban de forma similar a cómo los rumores ocupaban un lugar predominante en la desestabilización interna. Desde el punto de vista opuesto, estas voces debían ser atajadas con diligencia, y todo capitán debía asegurarse de "che non surga alcuna cosa che per alcuno accidente possa tôrre l'animo

[347] Estas estrategias que permiten reducir el temor del ejército no deben, sin embargo, negar la importancia que el sentimiento de miedo tiene en el ámbito de la guerra y sus implicaciones internas. Tal y como sostenía Salustio, el miedo es un acicate de la virtud (Machiavelli, 2018: 992, *Guerra* II).

[348] "Debbe pertanto mai levare el pensiero da questo essercizio della guerra e nella pace vi si debba più essercitare che nella guerra […] debbe stare sempre in sulle cacce e mediante quelle assuefare el corpo a' disagi e parte imparare la natura de' siti e conoscere come surgono e' monti, come imboccano le valle, come iaciono e' piani, e intendere la natura de' fiumi e de' paduli, e in questo porre grandissima cura" (Machiavelli, 2018: 856-857, *Principe* XIV).

allo esercito suo" (Machiavelli, 2018: 678, *Discorsi* III 37). Para ello, solo la voz del general debía ser escuchada (Machiavelli, 2018: 622, *Discorsi* III 14), no dando crédito a otros y permitiendo que fuera uno solo quien comandase, ya que "dove molti di uguale autorità concorrono, il più delle volte la disunione loro dà la vittoria al nimico" (Machiavelli, 2018: 2126, *Istorie* VIII 26).

Uno de los principales objetivos de un ejército consistía, para Maquiavelo, en ocultar el objetivo al que se encaminaba, para lo cual podía fingir la acampada, y, posteriormente, continuar su camino (Machiavelli, 2018: 1058-1059, *Guerra* V). De forma similar, se podía fingir haber tomado una dirección al advertir una fosa aparentemente inaccesible, que, sin embargo, podía cruzarse por medio de un puente improvisado (Machiavelli, 2018: 1060, *Guerra* V). Toda imprevisibilidad ayudaba al ataque, de tal modo que se podía engañar en torno al camino escogido "sotto colore di andare" (Machiavelli, 2018: 1102, *Guerra* VII) en la dirección opuesta, de igual modo que se fingía haber desistido de la toma de una ciudad para intentar un último y enérgico intento de asalto, especialmente cuando estuviera poblada por "uomini poco cauti" (Machiavelli, 2018: 1104, *Guerra* VII). Igual de efectivo sería ignorar al enemigo que sale al encuentro para, en cambio, atacar su territorio como modo de distracción (Machiavelli, 2018: 1083, *Guerra* VI), estrategia similar a la que sugiere comunicar falsos planes a un enemigo del que se desconfía, convirtiéndolo finalmente en la presa del ataque (Machiavelli, 2018: 1082, *Guerra* VI).

Maquiavelo recoge como aparentar incapacidad en el ataque favorece el descuido de quienes se defienden (Machiavelli, 2018: 1103, *Guerra* VII), o como confundir por medio de la escenificación de un falso tumulto que motive un ataque poco meditado del oponente, "pensando di poterlo rompere, assaltandolo, fu rotto" (Machiavelli, 2018: 1088, *Guerra* VI). Así, el autor prescribe servirse de todo aquello que el enemigo juzgue como imposible de llevar a cabo, en tanto que "niuna impresa è tanto riuscibile quanto quella che il nimico non crede che tu possa fare" (Machiavelli, 2018: 1949, *Istorie* V 24). Los supuestos errores del rival serían, en realidad, trampas en las que no se debe caer, por lo que "hai a credere mai che il nimico non sappia fare i fatti suoi" (Machiavelli, 2018: 1056, *Guerra* V), y no se debía prestar fe "ad uno errore che evidentemente si vegga fare al nimico" (Machiavelli, 2018: 694, *Discorsi* III 48). Se debía, por tanto, desconfiar de las "consuetudine" o rutinas del enemigo, puesto que todas ellas podían haber sido planeadas y modificadas en momento cualquiera (Machiavelli, 2018: 1102-1103, *Guerra* VII), en especial en lo relativo a los códigos del

ejército (Machiavelli, 2018: 1088, *Guerra* VI). Esta forma continua de combinar el uso de la violencia y el fraude permite que cuando uno falla, es el otro el que aporta una nueva senda de acción. Por ello, la guerra acaba por convertirse en una pugna por tratar de "avere inteso prima dei nimici come e' se n'andavano" (Machiavelli, 2018: 633, *Discorsi* III 18). Esta antelación puede apreciarse en el modo en que un capitán, cuando afronta los problemas, es capaz de fingir una ventajosa situación, dado que "è cosa prudentissima il saperlo dissimulare e pervertirlo in bene" (Machiavelli, 2018: 1032, *Guerra* IV).

La guerra se combate también en el terreno de la legitimidad, por lo que además de contar con un ejército capaz de infundir miedo, de modo que su mera irrupción sea capaz de desmoronar las defensas de una ciudad (Machiavelli, 2018: 1100, *Guerra* VII), se debe tratar de conseguir el favor de los sitiados por medio del engaño. Prometiéndoles perdón en caso de cesar su resistencia se les podría convencer, consiguiendo que culparan de sus problemas a la élite anterior, y viendo, al mismo tiempo, puestas sus esperanzas en las promesas ofrecidas (Machiavelli, 2018: 617, *Discors*i III 12), para lo que sería necesario que el capitán fuera igual de convincente con su ejército que con la población civil del país enemigo, manteniendo la reputación que le haga merecedor de ser creído.

Al igual que en la defensa se podía hacer uso del engaño, de tal modo que la ciudad elaboraría sus fortificaciones teniendo en cuenta el modo en que serían percibidas por el enemigo (Machiavelli, 2018: 177-178, *Fortificare*), la derrota suscribe un determinado uso de las apariencias. En lo concerniente a la huida, esta podía precipitarse a través de una falsa tregua temporal que, si era creída, "valendoti della negligenza loro, puoi avere facilmente occasione di uscire loro delle mani" (Machiavelli, 2018: 1083-1084, *Guerra* VI). Tras esto, la firma de la paz se convertiría igualmente en un contexto en el que recuperar lo perdido durante las hostilidades (Machiavelli, 2018: 614, *Discorsi* III 11), como el caso de Lorenzo de' Medici ejemplifica, puesto que "aveva saputo guadagnarsi nella pace quello che la cattiva fortuna gli aveva tolto nella guerra" (Machiavelli, 2018: 2120, *Istorie* VIII 22).

Más allá de la relevancia del engaño en el ámbito de la guerra, tanto el ataque como la defensa se sirven de otros medios, por lo que, al igual que en otros capítulos, conviene tener en cuenta las limitaciones en el uso de la apariencia. Maquiavelo se refiere en algunos casos a cómo las estratagemas no consiguen su propósito debido a la dificultad para coordinar esfuerzos o a causa de imprevistos surgidos durante la

acometida (Machiavelli, 2018: 561-565, *Discorsi* II 32). Así, ciertas artimañas o "industrie" debían ser consideradas inútiles, y fueron utilizadas a causa de la debilidad de quienes acaudillaban los ejércitos, de tal modo que cuando "vengono le avversità ed i tempi forti, le mostrano la fallacia loro" (Machiavelli, 2018: 653, *Discorsi* III 27). Esto supone que, aunque la reputación de la fuerza permite conseguir pactos o posiciones de preeminencia (Machiavelli, 2018: 556, *Discorsi* II 30), una vez comienza el combate es "il nimico è forzato a superare chi è dentro con la virtù e non con la reputazione" (Machiavelli, 2018: 1100, *Guerra* VII). Así, son los errores estratégicos lo que lleva a la pérdida de confianza de las tropas (Machiavelli, 2018: 1094-1095, *Guerra* VII), por lo que, aun cuando la confianza de los soldados se trate de mantener a toda costa dado que "quasi sempre nasce la vittoria" (Machiavelli, 2018: 356-357, *Discorsi* I 14), esta no puede ser acrecentada en una situación de fuerzas desfavorables. Prueba de ello es el modo en que esta se resiente con el avance rival, lo cual confirma la capacidad de ejercer la violencia como el principal límite del engaño.

Si con respecto al enemigo es la fuerza lo que circunscribe el engaño a ciertas posibilidades, en lo referente a la relación entre capitán y soldados la reputación se ve limitada por las verdaderas capacidades del líder. A diferencia de lo que sucede en la comunidad, el mando militar no se impone según los parámetros de la legitimación del poder político, ya que su autoridad está fuertemente establecida según la jerarquía, y debe permanecer incuestionada si se pretende obtener el triunfo. Por ello, el mando militar se ve exento de servirse de una continua representación de su imagen, en gran medida porque no es capaz de hacerlo. A grandes rasgos, su imagen se corresponderá con su virtud debido a la mayor cercanía entre la tropa y su líder, a diferencia de la distancia del príncipe con sus súbditos. La reputación del capitán "solamente nasce dalla virtù sua" (Machiavelli, 2018: 1086, *Guerra* VI), es decir, de su capacidad para obtener la victoria y de su empeño por aportar "esempli di castità e di giustizia" (Machiavelli, 2018: 1090, *Guerra* VI). Sin embargo, el poder civil debe permanecer atento al peligro derivado del aumento del prestigio del capitán, que podría ser simiente para del desorden, razón por la que el autor aconseja la rotación de los mandos, "perché la continua autorità sopra i medesimi uomini genera tra loro tanta unione, che facilmente si può convertire in preiudizio del principe" (Machiavelli, 2018: 956, *Guerra* I). La rotación continua que en el ámbito interno no permite que las instituciones adquieran prestigio a través de quienes la encargan, queda encarecidamente recomendada en el

ámbito militar, puesto que su poder podría amenazar al orden legal, ante el que el ejército debe postrarse.

5. La política y la moral tras la frontera.

En el final del capítulo XII de *Il principe* Maquiavelo denuncia aquellos que han hecho de la guerra en Italia un teatrillo[349], una especie de guerra ritual en la que rigen unos reglamentos implícitos encargados de evitar el miedo, la fatiga y los peligros (Machiavelli, 2018: 851, *Principe* XII). Como señalábamos anteriormente, se trataba de una guerra que se servía de artimañas inútiles debido a la debilidad de quienes la comandaban. Alejarse de estos métodos en favor de aquellos propios de una guerra asimilable a la emprendida por las potencias europeas, descartando un tipo de enfrentamiento propio de los códigos de honor de la tradicional nobleza florentina (Najemy, 2006: 17), era el primer paso para la consecución de la autonomía política que dejase atrás la servidumbre italiana.

Frente a la guerra teatral, el engaño debía ser efectivo, ya que la violencia podía no ser suficiente en algunos casos. Así, desaparece la posibilidad de reflexionar en torno a los límites morales del engaño en el ámbito del conflicto externo. Atacar durante la noche, asesinar a los soldados enemigos o acabar con sus generales envenenándolos es algo exigido. En un contexto en el que no hay espacio para la ley a falta de un poder superior que la garantice, el bien moral en la guerra se identifica con la consecución de la efectividad en el combate, en la medida en que de esta se derivará una pronta paz y un favorable pacto a modo de tregua. Por ello, el engaño se ve libre de toda constricción ética, resultando "meno vituperabile quanto è più coperta" (Machiavelli, 2018: 500, *Discorsi* II 13). Aquello que convertiría en inmoral al engaño es únicamente su mala ejecución, puesto que de llevarse a cabo de una manera poco efectiva repercutiría negativamente en los intereses del ejército y de la patria, cuya defensa debe realizarse con gloria o ignominia:

> …dove si dilibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita, e mantenghile la libertà (Machiavelli, 2018: 685, *Discorsi* III 41).

[349] La ritualización de las guerras a las que se refiere el autor convierte en una referencia habitual la expresión "guerras de teatro" (Vissing, 1986: 116).

Cómo veíamos en el fragmento dedicado a la gloria, aunque esta pueda interpretarse como una especie de freno moral a la labor de los soberanos dentro de su comunidad, el engaño al enemigo "che non si fida di te" (Machiavelli, 2018: 684, *Discorsi* III 40), es decir, todo enemigo, ya que el pacto no asegura la "amistad", no impide la obtención de la gloria si se ejecuta convenientemente. En la medida en que no cabe la confianza entre distintos estados, el fraude siempre aparecerá cuando la comunidad necesite de ello. De hecho, para Maquiavelo la justicia dentro del ejército se mantiene vigente siempre que los milicianos se comporten conforme a la organización necesaria para triunfar, de tal modo que un ejército "non è osservante di giustizia" si licenciosamente consume según su arbitrario, lo que supone un derroche generalizado e impide que las provisiones lleguen ordenadamente (Machiavelli, 2018: 1080, *Guerra* VI).

Si en la distancia toda apariencia es capaz de causar terror, en el conflicto directo las apariencias son incapaces de actuar con efectividad, un límite pragmático a la representación al que se suma el límite moral según el cual la representación durante la guerra sería menos necesaria. Mientras que la violencia que se ejerce a modo de espectáculo (Winter 2018: 48, 125), dentro de las múltiples dinámicas de representación del poder fronteras para adentro, requiere de un código que permita a sus espectadores comprenderla y generar en ellos un determinado efecto, la violencia que se ejerce contra el enemigo no tiene más justificación ni pretensión que acabar con el ejército rival. Puesto que no existe ni una esfera de armonización de los intereses enfrentados por encima de la política, y las alianzas no crean poderes superiores capaces de arbitrar entre disputas, interponiendo una ley o tratado que se mantenga inalterado, es la guerra el último modo de dirimir conflictos. Incluso la amistad entre estados es mantenida por medio de la amenaza de ejercer la fuerza, de tal modo que solo el mantenimiento de una determinada capacidad bélica mantiene un orden interestatal. Por ello resulta especialmente difícil armonizar la lógica de la guerra, apoyada en la máxima obtención de beneficio para quienes están dentro de las fronteras del estado, con la propia de la religión o la moral, a diferencia de lo que sucede en el ámbito interno.

Dar cuenta de esta dificultad pasa por comprender el espacio que la política concede a la moral en el ámbito de la teoría maquiaveliana. Dicho espacio es particularmente limitado en tanto que, si bien no existe una completa separación entre estas dos esferas en su obra, tal y como sostienen infinidad de intérpretes, se da, en cambio, una efectiva primacía de la política sobre la moral. Esta jerarquía entre ambas

implica que son las coyunturas políticas y su dinámica, y no un contenido normativo a priori, las que permiten o desaconsejan un determinado comportamiento moral, y no al revés. De ese modo, el príncipe o el magistrado actúan moralmente cuando las condiciones de la política lo permiten[350], de tal modo que en muchos casos la política es capaz de ser el instrumento por el cual se imparte justicia en el mundo y se organizan las sociedades. Así pues, cuando es posible, el poder debe "corregir" (*correggere*) los malos comportamientos de los súbditos o ciudadanos, en muchos casos a través de medios que podrían ser considerados inmorales:

> Et è ragionevole che sia così, perché gli huomini non possono et non debbono essere fedeli servi di quello signore, da el quale e' non possono essere né difesi, né *corretti* (Machiavelli, 2018: 127, *Danaio*).
>
> …ed a frenare la insolenza de' giovani, perché ogni dì in que sta città occorrono cose, che il numero grosso non può *correggere*… (Machiavelli, 2018: 145-146, *Lucca*).

Puesto que la instauración del bien implica, en muchos casos, hacer uso de medios cuestionables, el líder ignora las obligaciones morales convencionales. Sin embargo, existen también situaciones en las que el poder persigue objetivos que no son los propios de la comunidad, situación en la que solo la presión popular es capaz de exigir un cambio de rumbo, movilizándose en favor de una determinada causa[351]. Esto demuestra que la moral o la justicia no cuentan con más garantía última que la que pueda ofrecer la política[352]. Ejemplo de este tipo de presión popular lo encontramos en aquellos pasajes en los que Maquiavelo advierte de las consecuencias que puede acarrear violar lo que habitualmente se considera como justo. Claramente el autor no está señalando que la política tenga que verse limitada en su acción por el cumplimiento de determinados principios universales, sino que asume que la injusticia suele verse acompañada por una indignación y un deseo de venganza, lo cual debe tratar de evitarse por parte de quien gobierna. De ese modo, "se uno uomo è offeso grandemente o dal

[350] Se trata de algo que incluso autores que podemos considerar como "maquiavelianos" difícilmente podrían aceptar, como es el caso de Gracián, para quien política y religión pertenecían a planos diferenciables, pero no irreconciliables, de tal modo que el buen político sería "aquel que es capaz de armonizar política y religión" (Saralegui, 2017: 80). En cambio, para Maquiavelo la posibilidad de comportarse según la moral depende de circunstancias políticas, de tal modo que si estas son favorables conviene ceñirse a la moral tradicional: "Queda en Maquiavelo un vestigio de moral tradicional: si se puede, mejor ser bueno" (Saralegui, 2013: 157).

[351] Debido a que la violencia es ejercida desde el poder, en el momento en que la movilización del pueblo sea suficiente como para contestar dicha violencia, esta última se detiene: "…ma quando il violentato fusse più forte che il violentante, si poteva dubitare che ogni giorno quella violenza cessasse" (Machiavelli, 2018: 640, *Discorsi* III 22).

[352] Esto iría en consonancia con una lectura de la ética de Maquiavelo como heterónoma y asimilable a los códigos jurídicos, según la cual incluso la religión debiera entenderse como una organización jurídica de receptos que deben ser seguidos y cuya trasgresión implica un castigo (Sasso, 2013: 13).

publico o dal privato, e non sia vendicato secondo la soddisfazione sua" (Machiavelli, 2018: 552, *Discorsi* II 28), tiende a buscar formas de vengar la ofensa.

Todos estos ejemplos dan cuenta de la moral o la justicia como algo cuyo triunfo depende de los medios políticos disponibles. Por ello, en el terreno internacional, el enemigo no puede destronar a un príncipe, ni acabar con una república, si no es tomando por completo el estado, algo que precisamente el ejército impedirá a través de todos los medios pensables, incluidos aquellos que van contra toda humanidad. Así, quien se ve fuera de su comunidad, y privado de la protección de una república o un príncipe, no merece confianza alguna en tanto que "qualunque volta e' possano per altri mezzi che per gli tuoi rientrare nella patria loro" (Machiavelli, 2018: 560, *Discorsi* II 31). Esta acusación va en consonancia con el modo en que el autor concibe la cuestión de la palabra dada en el ámbito internacional. Según el autor, los pactos llevados a cabo por medio de la fuerza no serán observados por régimen alguno, comportándose con justificable ingratitud (Machiavelli, 2018: 453, *Discorsi* I 59). En cuanto a pactos no forzados, un príncipe puede cumplir su palabra con otro líder que se haya comportado como su *partigiano*, no estando dispuesto a mantener la promesa acordada con los enemigos de este, comportamiento también probable en una república, tal y como el autor demuestra con el recuerdo del apoyo de Florencia a los franceses en 1512 (Machiavelli, 2018: 454, *Discorsi* I 59).

El autor señala, en cambio, dos casos en los que las repúblicas mantienen más su palabra, en el primero de los cuales, en caso de peligro inminente, tenderá a traicionar en menor medida, aunque "avessero quel medesimo animo e quella medesima voglia che uno principe", debido a que se trata de un régimen en el que las decisiones requieren deliberación y debate, por lo que, o la traición tarda en llegar, o no se produce (Machiavelli, 2018: 454, *Discorsi* I 59). En el segundo caso, la fe no se rompe a causa de un motivo moral, ya que en la posibilidad de romper los acuerdos de confederación hace aparición la indignación, algo que Maquiavelo ejemplifica a través del caso de Temístocles, cuyo plan para hacer de Atenas la más poderosa polis de toda Grecia, quemando las naves del resto de las polis que momentáneamente se encontraban bajo su mando, no contó con la aprobación del pueblo tras ser considerado por Arístides como algo "utilissimo ma disonestissimo" (Machiavelli, 2018: 455, *Discorsi* I 59). Así, en lo relativo a las confederaciones, "le republiche sono, di lunga, più osservanti degli accordi, che i principi" (Machiavelli, 2018: 454, *Discorsi* I 59).

El ejemplo del general ateniense permite comprender cómo, en un régimen en el que el pueblo es poderoso, la presión popular es capaz de exigir un comportamiento, movilizándose en favor de una determinada causa. Sin embargo, lo relevante del caso no es la opción tomada, sino aquella que prescribiría Maquiavelo. La decisión de los atenienses impidió una determinada acción deshonesta pero posiblemente beneficiosa, algo que podría haber llevado a cabo Florencia en 1512, si hubiera optado por renunciar al mantenimiento de su palabra en relación con el rey francés, decidiendo cambiar de aliado (Machiavelli, 2018: 454, *Discorsi* I 59). Al igual que Florencia debía preocuparse en menor medida por el bienestar de Arezzo, ciudad habituada a vivir en libertad, y, por tanto, fuente de peligro para su dominador (Machiavelli, 2018: 535, *Discorsi* II 23), posiblemente los atenienses debieran haber buscado su utilidad, entendida como bienestar para el pueblo, tal y como reyes como Filipo II de Macedonia habían "guadagnato con il rompere la fede" (Machiavelli, 2018: 455, *Discorsi* I 59). Este pensamiento estratégico fue, de hecho, seguido por las repúblicas que triunfaron, entre la que destaca siempre el caso romano, quienes engañaron a otros pueblos, súbditos suyos, prometiéndoles que serían considerados y tratados como aliados, comportamiento que debe ser seguido por "una republica che voglia ampliare; perché la esperienza non ce ne ha mostro nessuno più certo o più vero" (Machiavelli, 2018: 476, *Discorsi* II 4). Si expandirse es una obligación para toda república, en tanto que "se lei non molesterà altrui, sarà molestata ella; e dallo essere molestata le nascerà la voglia e la necessità dello acquistare" (Machiavelli, 2018: 522, *Discorsi* II 19) y que las repúblicas que no necesitan de ello son pocas y viven en circunstancias muy específicas difícilmente repetibles, el fraude es igualmente condición necesaria, al menos "infino che le siano diventate potenti, e che basti la forza sola" (Machiavelli, 2018: 499, *Discorsi* II 13).

Frente a una perspectiva republicana ingenua, Maquiavelo parece, por tanto, convencido de la necesidad de que las repúblicas sopesen sus propios criterios y adopten medios asociados habitualmente con los principados. Además, frente a una cierta ingenuidad republicana, señala cómo muchas repúblicas actúan más ferozmente que los príncipes, dado que el sometimiento al que reducen a sus conquistados es significativamente más asfixiante. Mientras que este último considera todos sus territorios en igualdad de condiciones bajo su dominio, la república expolia lo conquistado, y su fin es "enervare ed indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi" dominando más eficazmente y de forma más duradera, tratando de debilitar

a otros para acrecentar su poder (Machiavelli, 2018: 470-471, *Discorsi* II 2). Este proceder de la república no es condenado por el autor, de acuerdo con la lógica de juzgar desde lo útil frente a lo justo. Sin embargo, esta lógica debe aplicarse según los casos concretos, de tal modo que, si para Maquiavelo confiar en la palabra dada de un rey generalmente genera nefastas consecuencias, es posible, en determinadas circunstancias, sembrar la propia ruina incluso desconfiando de lo prometido (Machiavelli, 2018: 407, *Discorsi* I 38), una prueba más de la ausencia de reglas fijas en su pensamiento. Caso similar aparece ante la posibilidad de no aceptar un trato ofrecido por un poder mayor, ya que resultaría improbable "che non vi sia dentro in qualche parte il bene essere di colui che lo accetta" (Machiavelli, 2018: 550, *Discorsi* II 27).

Esta lectura de la moral maquiaveliana exige enfrentarse al pasaje que, según ciertos intérpretes, postularía un Maquiavelo defensor de la justicia internacional. En él se invita a no permanecer neutral, sosteniendo que sería posible obtener beneficios tanto de un aliado derrotado como de un vencedor (Machiavelli, 2018: 889, *Principe* XXI). Este pasaje señala, en realidad, que, si bien en el ámbito internacional la injusticia cometida resulta difícilmente perseguible, es preciso que un mandatario evite ser tachado como traidor por parte de los líderes de otros estados. En cambio, debe aportar "cagioni legittime da colorare la inosservanzia" de los pactos (Machiavelli, 2018: 869, *Principe* XVIII). Si se renunciase a actuar conforme al buen o mal comportamiento de otros príncipes, sería absurdo tratar de justificar la razón del incumplimiento de un tratado. Así pues, aunque en el ámbito internacional toda alianza depende de una relación de fuerzas, y, al mismo tiempo, "le promesse fatte per forza, non si debbono osservare" (Machiavelli, 2018: 686, *Discorsi* III 42), conviene simular que se actúa en favor de ambas partes, dado que de ello dependerán nuevas alianzas y posibilidades de aumentar el poder propio. En definitiva, si dentro del estado la ley prescribe comportamientos que la moral convencional no es capaz de garantizar por sí misma, en el terreno internacional la consecución de la victoria suscribe el uso de cualquier instrumento siempre que no despierte la ira de un poder mayor. Por consiguiente, resulta inconveniente granjearse una mala reputación, desconfiar o rechazar una propuesta de un estado más potente.

Si para Maquiavelo el control de la crueldad de las acciones de un estado solo podía ser impuesto por otro estado, se trataba de una consecuencia de la negación de la legitimidad de las instancias de mediación internacional, especialmente en relación con el Papado. Este último no podía ser considerado como neutral, independientemente de

que algunos príncipes acataran sus propuestas, como sucedió con la ratificación en 1506 por parte de Julio II del Tratado de Tordesillas por medio de la bula *Ea quae pro bono pacis* en 1506 (Lo Cascio, 2014: 19). Igualmente, la búsqueda de los humanistas de un tribunal que gobernase el mundo e impartiera justicia aparecía como parte de una imaginación política incapaz de ceñirse a las verdaderas normas de la práctica habitual. Muestra de ello es el modo en que Erasmo imaginó un tribunal capaz de mediar en las disputas internaciones, el cual estaría compuesto por "vescovi, abati, uomini sapienti, autorevoli magistrati il cui parere sarebbe molto più adatto a risolvere le controversie piuttosto che tante stragi, spoliazione e disgrazie universali" (Erasmo, en Pedullà, 2022: LXXVII).

Maquiavelo, en cambio, concebía el contexto internacional como una competición permanente entre estados, oscilante entre momentos de tregua y apaciguamiento, y momentos de guerra. En la medida en que esta última no podía ser extirpada de la lógica de la política internacional, el príncipe debía aprender gran cantidad de técnicas y estrategias que le permitieran afrontar un enfrentamiento en diversos terrenos y circunstancias. Según su obra, la principal tarea del gobernante era aprender a hacer la guerra[353], puesto que confiar en falsos mediadores como los Papas suponía hacer depender la paz y la prosperidad de jefes de estado enemigos. Los florentinos lo sabían bien, tal y como se aprecia en los debates en la Pratiche, en los cuales se refleja la incidencia de los interdictos sufridos como consecuencia de su política de alianzas. Así, Maquiavelo critica a los Papas fundamentalmente por haber impedido la unidad política de Italia y por haber hecho de la religión cristiana una alabanza de la debilidad, a la vez que llega a decir que los prelados no tienen miedo del castigo divino ya que no creen en el Dios que predican[354]. En su explícito ataque a la cabeza de los Estados Pontificios, sostiene que estos, sirviéndose de su reputación espiritual, no sentían temor alguno por los príncipes, de modo que estos no podían fiarse de los papas porque "nelle guerre e pericoli, del papa amico, sarà nelle vittorie accompagnato e nelle rovine solo" (Machiavelli, 2018: 2112, *Istorie* VIII 17). Esta salvaje crítica se presenta en toda su magnitud en la persona del Papa Sixto IV, uno de los pontífices que impuso un interdicto a la ciudad de Florencia, y a quien Maquiavelo llama "enemigo de la paz".

[353] "Debbe dunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte fuora della guerra e ordini e disciplina di essa, perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda…" (Machiavelli, 2018: 856, *Principe* XIV).
[354] "…e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono" (Machiavelli, 2018: 571, *Discorsi* III 1).

Quien había mantenido a Italia siempre en guerra durante su vida, murió, según el florentino, "perché il dolore della pace fatta, come nimico a quella, lo ammazzasse" (Machiavelli, 2018: 2128, *Istorie* VIII 28).

Frente a los papas, Maquiavelo se erige como partidario de la paz, a pesar de que se trate de una situación difícilmente perdurable. Se trata de algo que, sin embargo, incide en el modo de concebir la guerra como algo que debe llevarse a cabo por una determinada necesidad, aunque se trate meramente de un intento de acrecentar el territorio, dado que, como señalábamos, la expansión es requerida por toda república que no se encuentre en circunstancias excepcionales que garanticen su defensa. La conquista se apoya, por tanto, en la "necessity of national life" (Gilbert, 1938: 165). En cambio, la guerra realizada en favor de la consecución de fama pasa a ser entendida como la iniciativa de un tirano. No obstante, no es la ausencia de una justificación de la conquista emprendida lo que convierte al príncipe en merecedor de encarnar la tiranía, sino su voluntad por favorecer una guerra en la que la población habrá de asumir la pérdida de innumerables vidas sin que ello reporte beneficio alguno para la comunidad. Maquiavelo no considera censurables las guerras que engrandecen el territorio de las repúblicas, al igual que invita al príncipe a compartir el botín obtenido, teniendo en cuenta que "di quello che non è tuo o di sudditi tua si può essere più largo donatore" (Machiavelli, 2018: 862, *Principe* XVI). De igual modo, las conquistas romanas permitían mantener el erario rico, de tal modo que "diventarono sempre più ricchi e più potenti" (Machiavelli, 2018: 482, *Discorsi* II 6). Es según esta lógica, Lorenzo nunca podría ser considerado un tirano, ya que la gloria obtenida como resultado de la unificación de Italia no supondría perjuicio alguno para los ciudadanos de la península. Ciertamente, solo por medio de la unión se podría contar con el potencial para conformar un ejército al nivel de otras potencias europeas, puesto que debía contar con "quindici o ventimila giovani" (Machiavelli, 2018: 1114, *Guerra* VII). Igualmente, aunque los cónsules y magistrados romanos adquirían reputación a través de la guerra, de tal modo que "volevano finire la guerra per trionfare" (Machiavelli, 2018: 482, *Discorsi* II 6), y su propio nombramiento ya llevara aparejado cierto prestigio (Machiavelli, 2018: 647, *Discorsi* III 24), el esfuerzo militar estaba justificado por medio de la obtención de un bien para el conjunto, de tal modo que mantenían su pobreza particular dejando la ganancia en manos públicas (Machiavelli, 2018: 648, *Discorsi* III 25), ya que los soldados "attendevano a vincere e non a rubare" (Machiavelli, 2018: 1054, *Guerra* V).

6. Conclusiones.

En el ámbito externo al estado la ausencia de la ley conlleva un permanente conflicto latente y sus correspondientes estallidos violentos. Así, aunque el pensamiento de Maquiavelo no acaba con la posibilidad de convertir en amigo al enemigo, incorporándolo al propio imperio, esta conversión está mediada por la fuerza y el engaño. Todo aquel que está en disposición de atacar debe ser considerado enemigo, incluidos aquellos con los que se han establecido pactos. En este sentido, la alianza no convierte en amigos a dos estados salvo que se encuentren al mismo nivel en su capacidad, equilibrio que podría ser igualmente amenazado. De esta forma, en los pactos entre estados desiguales uno se comporta como un amigo y el otro como un potencial enemigo, dado que, como los atenienses espetaron a los melios, "la justicia se imparte cuando los condicionamientos son iguales, en tanto que lo posible lo llevan a cabo los fuertes y débiles lo consienten" (Tucídides, 2016: 480).

A pesar de que la unidad de la Florencia maquiaveliana parezca no estar en discusión, puesto que su pertenencia valdría más que el alma inmortal, nuestro repaso histórico-social por la ciudad toscana nos obliga a tomar en cuenta la seriedad de la fractura entre estos "amigos". Al igual que todos los italianos pudieron pasar a ser amigos bajo el liderazgo de Lorenzo duque de Urbino, Florencia está en la obra de Maquiavelo al borde del colapso guerra-civilista. Frente al ejemplo de Roma, que sufría tensiones incluso más importantes, pero que supo canalizarlas institucionalmente, el conflicto en Florencia parece adquirir la relevancia suficiente como para escalar en la lógica amigo-enemigo, en especial durante la revuelta de los Ciompi. Sin embargo, para el autor, esta lógica del amigo-enemigo propia de la guerra no tiene vigencia dentro de una sociedad pacificada[355]. Aunque en este último contexto no haya posibilidad de negar el espacio o la función del tumulto, ya que ninguna paz se concibe como ausencia de luchas (Raimondi, 2018: 124), de tal modo que coyunturalmente dentro de la comunidad no todos serían amigos, la obra de Maquiavelo invita a considerar que debieran serlo. En este sentido, aunque la verdad como relato dentro de la comunidad se cree a través del conflicto entre grupos, de tal modo que pareciera acercarse a un

[355] No sabría decir con total certeza si McCormick utiliza el término "guerra" en lo relativo a la relación entre Senado y plebe de una forma metafórica o literal. En caso de optar por la segunda posibilidad, estaría forzando considerablemente la comprensión maquiaveliana: "La repubblica deve sopravvivere alle vittorie dei grandi sul popolo nelle singole battaglie in modo tale che il popolo – e di conseguenza la repubblica – possa vincere la guerra interna" (McCormick, 2020: 194).

contexto democrático en el que se establecería la igualdad del derecho a producir un sentido, generando una política sin verdad (Franzé, 2015: 168), el régimen no podría permitir un cuestionamiento de ciertos puntos mínimos, entre los que destaca la unidad de la comunidad. Así, Maquiavelo descartaría la posibilidad de entender la vida social como una lucha permanente, optando por aceptar un tumulto que no desencadenase una guerra completa. Si el tumulto aparecía como forma de resistencia en contra de la dominación legal y religiosa, una herramienta que permitía la obtención de una ley más justa que la anterior, la revuelta debería extinguirse cuando esta se aprobase o cuando volviese a estar vigente. Por tanto, aun cuando se asuma la existencia de una norma plebeya, una constitución que desorganizaría al Estado a conveniencia y permitiría su revolución (Vatter, 2013: 246), existe al mismo tiempo un orden jurídico sancionado por la violencia que aspira a permanecer. Solo este último, en la medida en que establece una cierta estabilidad dentro juego institucional, sin negar que el orden "is articulated with an ongoing disorder" (Raimondi, 2018: 134), será posible impedir que hombres privados, de gran reputación y poderío económico, sustraigan la libertad, de la que disfruta el común, en su intento de actuar por encima de la ley, es decir, "transcendere il vivere civile" (Machiavelli, 2018: 333, *Discorsi* I 7).

En un segundo punto, la cuestión de la relación entre amigos y enemigos permite ilustrar claramente la importancia del secreto, tanto en el ámbito de la guerra como en el de la conjura. De hecho, la conjura es un intento de reacomodar amigos y enemigos dentro de la comunidad, de tal modo que en su triunfo el exilio y la muerte es la condena de los antiguos líderes, que vienen a pasar a formar parte del conjunto de los enemigos. Es por ello por lo que en la conjura el proyecto requiere del secreto en términos similares a la guerra. Sin embargo, a diferencia de la guerra, en la ejecución de la conjura no hay espacio, excepto en casos particularmente excepcionales, para el uso de una determinada reputación, o por medio de la utilización de apariencias y engaños. Son estos instrumentos los que aparecen de una manera continua en el texto *Dell'arte della guerra*, hasta tal punto que parece erigirse como un verdadero compendio de artimañas y triquiñuelas, todo puesto al servicio de la victoria. Así, aunque las apariencias se puedan descubrir, no cabe éxito posible sin jugar dentro de la lógica de la zorra y el león, de tal modo que la mejor posibilidad es el perfecto engranaje entre fuerza y simulación.

En tercer lugar, el engaño en el ámbito internacional no tiene límite alguno. Si la idea de la gloria, tal y como la abordábamos en el capítulo sobre la representación,

implica un cierto límite para quien pretenda pasar a la historia y ser recordado, de tal modo que no lo hará si no actúa en favor del bien común de su patria, cruzando la frontera la gloria se adquiere precisamente ejerciendo la violencia y el engaño de la manera más eficiente. Son precisamente las victorias militares, independientemente de sus procedimientos, lo que glorificaría a un líder en mayor medida. El único límite se encontraría en la imposibilidad de llevar a cabo una guerra en busca de mera reputación, pero se trataría de algo que debiera ser castigado, y por tanto juzgado, por cada pueblo dentro de sus propias fronteras. Se trata de una muestra más de la incapacidad de la moral para imponerse en un contexto ajeno a la ley, algo cuya incidencia se muestra igualmente en el modo en que la república no sostiene unos estándares morales más altos que otros regímenes. En ese sentido, aunque en algunos casos la indignación de quienes participan en la asamblea hará a la república desaprobar ciertos procedimientos, en otros casos actuará de forma diferente, o debiera hacerlo como medio de mantener su estatus internacional. Además, el dominio que ejerce sobre otras comunidades, y cómo se sirve del engaño para mantener dicha sumisión, confirma la ausencia del límite en el ámbito externo.

Por último, la guerra es precisamente una situación límite en el pensamiento de Maquiavelo porque no solo opera como un freno para la moral, sino para, conforme a nuestro interés, la propia posibilidad de generar una representación política, en términos de legitimación del poder. Si, como veíamos, la violencia que se ejerce en la guerra no requiere ser legitimada, al igual que la jerarquía militar no es puesta en cuestión, no hay necesidad de convencer al pueblo de la necesidad de emprender tal guerra. A este respecto Maquiavelo no es particularmente prolijo en sus explicaciones, limitándose a señalar que la guerra no se evita, sino que se aplaza para ventaja del enemigo (Machiavelli, 2018: 811, *Principe* III), por lo que aprovecha para ridiculizar a aquellos que prefieren morir con su dinero que sobrevivir gastándolo (Machiavelli, 2018: 129, *Danaio*). Pero la guerra es un límite incluso a la propia causa de la verdad. Si esta última suele ir de la mano de la justicia, de tal modo que al menos en ciertos estados ambas son capaces de sobrevivir, sirviéndose de mecanismos para no quedar olvidadas por completo, en el ámbito internacional no hay espacio para una instancia que sea capaz ni de juzgar al culpable de la guerra, ni de determinar quién actuó en contra de las leyes divinas y humanas. En el ámbito interno diferenciar entre calumnia y acusación legítima resulta imprescindible para el mantenimiento del orden, mientras que tras la frontera solo cabe calumniar al enemigo o caracterizarlo de forma prudente como modo

de tomar ventaja en la lucha contra él. Igualmente, el engaño en el ámbito internacional tiene vocación de perdurar, puesto que viene a legitimar un concierto internacional de vencedores y vencidos que dicen comportarse como aliados.

IX. Conclusiones finales.

En la estructura de los capítulos se han incluido apartados en los que se abordan las principales conclusiones extraídas en cada caso. En cambio, en estas conclusiones finales se tratará de dar respuesta a algunos asuntos cuya correcta formulación requiere tener en cuenta diferentes partes del texto. Solo así se podrá dar respuesta a las principales preguntas que se planteaban en la Introducción.

La primera de nuestras conclusiones supone un abordaje completo a la formulación de la verdad en la obra de Maquiavelo a través de las nociones de *verità effettuale della cosa* (Machiavelli, 2018: 859, *Principe* XV), y la menos comentada *verità della cosa* (Machiavelli, 2018: 1711, *Istorie* I 19; 1783, *Istorie* II 32; 2825, *Lettere* 204). Ambas forman parte de una misma lógica, según la cual la política solo puede comprenderse a través de un contacto directo con sus elementos. Si la primera enfatiza cómo las apariencias y ciertos discursos muestran una imagen distorsionada de la política, conforme a un modelo ideal que se encuentra ausente en la realidad, la segunda señala la necesidad de acceder a los hechos en sí mismos, puesto que habitualmente otros actores políticos encubren determinadas informaciones de acuerdo con sus intereses. De igual modo, si la primera formulación trataría de desenmascarar el discurso normativo apelando a la necesidad de quebrantar ciertas pautas morales, la segunda trataría de caracterizar todos aquellos asuntos en los que tras la apariencia cabe acercarse a las verdaderas circunstancias que permiten comprender lo acontecido.

Frente a estas dos concepciones, no hay espacio en su pensamiento para la idea del tiempo como padre de la verdad. Independientemente de que hayamos constatado que menciona tal tópico, la idea opera de forma opuesta a las otras dos imágenes de la verdad, de tal modo que se erige como una metáfora que no articula su punto de vista. El tiempo no conseguirá hacer de la realidad algo evidente en sí mismo para las próximas generaciones, por lo que la verdad no triunfa, sino que debe ser interpretada sumando diversas perspectivas que permitan trazar un cuadro global. Solo preponderando aquellas miradas que, por contar con mayor acceso a las cosas, son capaces de comprender los hechos de una manera más directa y veraz, será posible acceder a una *verità* como representación que, si bien es necesariamente imperfecta o incompleta, trata de dar cuenta de los hechos de la forma más fiel posible. Sin esta trazable verdad, no habría posibilidad de interpretar las intenciones de un príncipe, o la lógica que se encuentra tras sus acciones. Igualmente, no se podría diferenciar entre

acusación legítima o calumnia. En este sentido, la verdad no consigue ejercer su *autonomía* con respecto a la realidad política de fondo o *realtà effettuale*, por muy intrincado que resulte determinar el contenido de esta última.

La otra cara de la verdad, la mentira, aparece en muy limitadas ocasiones, puesto que Maquiavelo suele referirse al "engaño" o la "simulación", algo que podría prevenir parte de la indignación moral del lector. Si la mentira es imputable solamente a quien la dice, engañar exige el concurso necesario de una segunda persona, de tal modo que las apariencias parecen más excusables moralmente. En cualquier caso, Maquiavelo habría mantenido un espacio en su obra para el falseamiento de la realidad, señalando implícitamente que la veracidad o mendacidad no deben medirse solamente a través de la directa relación de representación entre lo enunciado y lo real, sino también a través de su capacidad para incidir y modificar la realidad. En ese sentido, resulta irrelevante si se trata de un errado paralogismo o de una mentira, puesto que la voluntad de quien lo enuncia, así como su responsabilidad moral, pasa a ser algo secundario con respecto a la incidencia de dicha enunciación sobre la realidad, especialmente si la falsedad no se comprueba públicamente como tal.

En segundo lugar, en la obra de Maquiavelo no existe una clara jerarquía entre los modos de comprender la política entre distintos estratos sociales, por lo que el régimen político no depende de dichas capacidades. Si en ocasiones el pueblo puede acertar en sus juicios en la medida en que conoce aquello que le interesa, en otras circunstancias se equivoca, especialmente si no recibe consejo de aquellos que los ven actuar más directamente, y lo hace en la misma medida que el príncipe cuando pueden tomar decisiones sin miedo al castigo (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58). La élite social accede con más facilidad a los ámbitos donde se producen las luchas de poder, de tal modo que resulta más capaz de hacer uso de cierta información, lo que no garantiza un juicio preclaro de forma permanente, dado que es menos constante que la multitud en sus valoraciones y objetivos. Mientras que el consejero cuenta con una experiencia política amplia y un acceso privilegiado al príncipe, es especialmente consciente de la falibilidad del juicio político, lo que inspira la posición del autor en contra de juzgar cada medida según sus resultados obtenidos (Machiavelli, 2018: 672, *Discorsi* III 35; 389, *Discorsi* I 31), ya que el miedo al castigo desincentiva que los ciudadanos quieran aconsejar a sus líderes (Machiavelli, 2018: 1868, *Istorie* IV, 7). Por último, el ansia de poder aleja al príncipe de la prudencia y del buen juicio. De ese modo, aunque a veces consiga engañar al pueblo o a los nobles por medio de la representación de sus actos,

habitualmente no tiene la capacidad de interpretar las acciones contrarias, ni de trascender las apariencias que configuran la imagen de un príncipe rival.

De esta serie de casos se deriva que no hay espacio en la obra de Maquiavelo para afirmaciones incuestionables sobre la comprensión de la realidad por parte de un determinado actor político, conforme a las propias limitaciones del conocimiento de la política, ámbito ajeno a las certidumbres propias de otros campos del saber. Así, su obra rompe con dos tendencias ampliamente presentes en el pensamiento político desde tiempos clásicos. Primeramente, el autor no elabora una teoría clara y consistente sobre cómo se produce el conocimiento político, de tal modo que renuncia a proponer un régimen ideal sobre la base del gobierno de un determinado individuo o colectivo por razón de su prudencia, astucia, sabiduría, experiencia o capacidad de anticipación. Así, no hay en su obra una justificación de las preferencias políticas en función de una comprensión de los métodos del conocimiento, conforme a la lectura habitual que se propone del contenido teórico de *La república* de Platón. De igual modo, para Maquiavelo no es el atesoramiento de ninguna de estas capacidades de comprensión o anticipación de un colectivo social aquello en lo que se basa la elección o imposición de un determinado régimen, el cual dependerá en mayor medida de otros condicionamientos, como pueda ser las características de un pueblo, su historia o el lugar en el que se asienta. Esto implica que Maquiavelo no presenta una elaboración *ad hoc* de una epistemología que sirva a unas determinadas preferencias político-ideológicas, tal y como se desprende de la interpretación que Arendt elabora en relación con la posición del discípulo de Sócrates. En cambio, su obra presenta una construcción teórica política que no obedece a una coherente filosofía ni a unas leyes de la historia, sino que se basa en la comprensión específicamente política de hechos particulares.

En tercer lugar, y en estrecha relación con el segundo punto, en la obra de Maquiavelo la aparición de la verdad depende de la propia dinámica social que da cuenta de ella. En este sentido, los actores políticos no tienen acceso a verdades teóricas o filosóficas especialmente relevantes, sino que pugnan por la verdad de una forma práctica. Si el consejero trata de convencer de sus conocimientos, o más bien de un determinado programa de gobierno que considera bueno para el bien común, el príncipe no requiere de más sabiduría que la prudencia y el buen uso de las armas (Machiavelli, 2018: 858, *Principe* XIV; 370, *Discorsi* I 19). Necesita, en ese sentido, más entrenamiento que estudio, más audacia que reflexión, más contacto con la espada que con el libro. Igualmente, el pueblo no depende de sus capacidades intelectuales, sino

más bien de su predisposición política, de tal modo que, siempre que su naturaleza no se encuentre corrupta, será capaz de ejercer su libertad de acuerdo con el *vivere civile.* Siendo así, reconocerá sus propias preferencias políticas (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4), reflejándolas a través de su libre opinión (Machiavelli, 2018: 344, *Discorsi* I 10). Será capaz de emprender movilizaciones políticas tumultuarias (Machiavelli, 2018: 321, *Discorsi* I 4), elegir sabiamente a magistrados que defiendan sus intereses (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58) o recapacitar cuando la necesidad lo requiera (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4; 353-354, *Discorsi* I 13; 1827-1828, *Istorie* III 11).

Esta compleja casuística que se genera en cuanto a la relación entre grupos sociales y su acceso a la comprensión política muestra cómo la *verità* solo emerge dentro de la pugna entre diversos grupos. Este antagonismo, que marca la normalidad política de toda comunidad que quiera contar con la ayuda del pueblo, no debe suponer la ruptura del régimen y de sus principales marcos, tal y como se enfatizará en la última conclusión. Sin embargo, la pugna se mantiene en su máximo exponente en la disensión al nivel del discurso entre distintas clases sociales, lo cual implica una especie de guerra de definiciones. Por ello, ante la imposibilidad de que en una sociedad compleja se imponga un solo punto de vista, de acuerdo con un triunfo de uno de los bandos, o por medio de una instancia que trascienda tal enfrentamiento y que permita la clarificación total de lo real, la verdad solo podrá ser una representación resultado del propio *conflicto* entre las partes.

Sin embargo, existe un ámbito en el que el conocimiento de la política es abordado de una forma muy diferente. Así, la cuarta conclusión remarca como la lógica de la guerra establece una distinción entre aquellos que la asumen, y la comprenden, y quienes no. Esto se muestra de una manera muy evidente en el modo en que las repúblicas yerran a la hora de juzgar el modo en que deben faltar a su palabra o romper alianzas por propio interés. De no hacerlo, previsiblemente pagarán un gran coste por no escapar de sus estrecheces morales. Así pues, la reivindicación de autonomía con respecto a las instituciones propias implica que las decisiones correctas que toma un general son adecuadas o erróneas por sí mismas, independientemente de la fiscalización de una corte monárquica o una asamblea republicana. Por ello, aunque se necesita el favor popular para construir un buen ejército, el mando de la guerra debe ser ejercido por uno solo. Ni el pueblo ni los magistrados republicanos están en condiciones de

tomar las decisiones adecuadas a causa de su pura inexperiencia o del desconocimiento de las particularidades de la guerra concreta.

El buen desarrollo de la guerra depende, por tanto, del liderazgo de quien puede comprender aquello que pretende el enemigo y ser capaz de dotar de confianza en la victoria a sus propias fuerzas. Según esta perspectiva, los cargos de los *Dieci di pace e libertá* estaban en manos de las familias más potentes, portadoras supuestas de las necesarias dotes de liderazgo. Así, si el autor ya rechazaba el uso del sorteo como método de selección de las magistraturas republicanas, en el ámbito de la guerra era particularmente importante seleccionar a los mejores, algo de lo que los demócratas atenienses ya eran conscientes. En cualquier caso, para Maquiavelo la guerra debía ser considerada como algo excepcional, partícipe de unos modos diferentes a los de la paz. De ese modo, la metáfora de la guerra, al igual que la cuestión de qué grupo social tiene un acceso prioritario a la verdad, no determina directamente el modo de razonar políticamente. Es por ello por lo que la necesidad de experiencia y conocimiento técnico que exige la guerra no afecta al modo en que la pugna por la verdad se produce dentro de las fronteras propias.

En quinto lugar, debemos abordar la cuestión de la representación, la cual aparece de dos formas bien diferenciadas, como presentación pública de una imagen de liderazgo que trata de integrar a la colectividad en la figura del príncipe o el magistrado, y, por otro lado, como una noción de representación popular como instrumento de mediación con respecto a los grandes. La primera aparece a través de la posibilidad de *rappresentarsi* (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54) o *faceste rappresentare* (Machiavelli, 2018: 1149, *Valentino*) como estrategia a través de la cual trazar una correspondencia entre líder y seguidor, permitiendo una legitimación popular implícita. Es de este modo como puede producirse la "epitomización" del seguidor, o encarnación de la unidad política del estado, de tal modo que el individuo no habla nombre de un grupo más amplio, sino que lo encarna, al mismo tiempo que se muestra portador de aquellas virtudes que el colectivo demanda en el titular del poder. Para ello, debe servirse del engaño, enfatizando aquellos elementos que garantizan la obtención de una buena reputación para su titular, lo que, en determinados casos, permitirá la consecución de la gloria. En este tipo de representación, que se asemeja a aquella que Pitkin conoce como "descriptiva", el príncipe civil y el magistrado republicano aspiran a personificar a toda la comunidad, afrontando la dificultad de tratar de crear una identificación entre sujetos dotados de poder y la masa. Por ello, incluso aunque el apoyo de ambos pueda

depender en mayor medida del pueblo, tratan de encarnar todo el bienestar de la comunidad, tratando de integrar las demandas de los grandes ante la posibilidad de generar una reacción adversa.

Frente a esta forma de concebir la aparición pública, la representación del pueblo es únicamente intuida por Maquiavelo. Esta se deriva de la necesidad de reflejar el aumento de la separación entre los grandes y el resto de la comunidad, lo cual dificulta considerablemente la representación como encarnación o representación identitaria, de tal modo que a partir de ese momento sería necesaria una mediación entre plebe y Senado con el objetivo de *riconciliare* (Machiavelli, 2018: 424, *Discorsi* I 47). Esta reconciliación, que evita la total disgregación de la comunidad, está presente en ciertas formas de entender la representación política moderna. En este sentido, especialmente en sociedades marcadas por una división aguda, los representados pueden desear una mayor representatividad en sus legisladores, tomándolos de un grupo particular como garantía en favor de sus intereses. Siendo así, posiblemente sea Maquiavelo el autor que más ha enfatizado la necesidad popular de servirse de medios para limitar al máximo los abusos de los grandes.

La sexta conclusión está referida al modo en que el principado y la república se sirven del control de la información como un instrumento de gobierno. Por un lado, en un principado en el que pueblo no está preparado para ejercer la libertad la opacidad del régimen será casi completa, de tal modo que sólo los miembros de la corte participarán del debate político. En cambio, en un principado en el que el pueblo sea demandante de su libertad, el príncipe no será capaz de mantener los asuntos en completo secreto, puesto que el pueblo manifestará su voluntad por medio de la opinión y participará a través de los canales disponibles. En caso de no disponer de este tipo de vías, el pueblo se verá forzado a emprender una reacción violenta como "modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua" (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4). Así, la llegada de la república se produciría antes o después, abriendo presumiblemente un nuevo espacio para la fiscalización del poder, tal y como los humanistas creyeron que sucedería igualmente bajo el gobierno de un príncipe virtuoso. Sin embargo, también para las repúblicas la implementación de espacios de transparencia supone un reto, ya que requieren del uso del secreto en diversos ámbitos, comenzando por la justicia penal, la cual quedaba maniatada por los poderosos si estos conocían a sus jueces y trataban de usar su poder para amedrentarlos (Machiavelli, 2018: 169-170, *Discursus*). Para que la acusación fuera secreta, se podía hacer uso los *tamburi*, buzones anónimos a favor de

los que se pronuncia explícitamente el autor (Machiavelli, 2018: 208, *Magistrato*). Igualmente, la república requería de un uso de la información reservada en el ámbito internacional, en especial en lo relativo a la estrategia de guerra, en la que el engaño no necesitaba de otra justificación moral que su propia efectividad (Machiavelli, 2018: 500, *Discorsi* II 13).

Asimismo, más allá de las propias necesidades de mantenimiento del modelo político, otra serie de elementos perpetuaban una lógica de la opacidad, en tanto que la transparencia supondría una dificultad para la implementación de las estrategias grupales en el contexto de la lucha por el poder (Machiavelli, 2018: 419, *Discorsi* I 44). Entre estos elementos podemos mencionar el limitado número de sujetos con incidencia en el gobierno, conforme a la profesionalización de la política (Machiavelli, 2018: 362, *Discorsi* I 16; 161-165, *Discursus*; 144, *Lucca*; 150-154, *Riforma*); el acceso prioritario de los mismos a las luchas de poder y los lugares en los que se toman las principales decisiones (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47); la necesidad de presentar sus prerrogativas políticas en términos legítimos (Machiavelli, 2018: 869-870, *Principe* XVIII); y la lucha entre distintas facciones que compiten por el favor de la comunidad, haciéndose portavoces de las reclamaciones de los grandes o el pueblo (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51). Teniendo en cuenta que la competición entre grupos no cesa, esta serie de elementos complican el establecimiento de controles que garanticen un derecho generalizado a la verdad o una obligación institucional en favor de la transparencia.

A pesar de estas dinámicas, la república aborda el conflicto tratando de construir una verdad comunitaria o un sentido de la cosa pública. Por ello, como séptima y última conclusión, la obra de Maquiavelo permite intuir la necesidad de mantener una hegemonía, entendida como un conjunto de ideas y creencias que se aceptan como normales, de tal modo que interpretan y definen el mundo, legitimando un orden social. Solo de ese modo se puede mantener el tumulto sin que degenere, evitando dar lugar a conjuras o la guerra civil, de tal modo que, aunque varios grupos dentro de la comunidad tiendan a actuar como "enemigos", un cierto contenido normativo de su pensamiento invitaría a acabar con el faccionalismo estableciendo un mínimo "consenso público". Para ello, es necesario que los grandes presenten su dominio como legítimo, consiguiendo que el pueblo interprete el pago con dinero público a los soldados como generosidad (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51). Igualmente, aunque los tribunos traten de obtener el mayor beneficio para la plebe, en algunos casos establecen

una alianza con la nobleza contra la *comune peste*, como sucede en relación con Manlio (Machiavelli, 2018: 604, *Discorsi* III 8). La república trata así de establecer verdades de hecho que permitan, entre otras cosas, diferenciar entre una calumnia y una acusación legítima (Machiavelli, 2018: 331-338, *Discorsi* I 7-8), fomentar la aceptación de los resultados del sufragio (Machiavelli, 2018: 371, *Discorsi* I 20) o mantener la legitimidad de las magistraturas elegidas, de modo que resulte complicado cuestionar el funcionamiento de las instituciones y conseguir "transcendere il vivere civile" (Machiavelli, 2018: 333, *Discorsi* I 7).

Todo esto se dispondría en favor del mantenimiento de un marco institucional que impidiera la emergencia de los males que se derivan del tumulto cuando se carece de la ley (Machiavelli, 2018: 364-365, *Discorsi* I 17). Dotando, a su vez, de un cierto sentido a la vida colectiva y asumiendo que es la república popular el régimen más tendente al progreso en términos generales (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58), se favorecería el desarrollo de una vida pública virtuosa, ajena a la corrupción, y en la que los ciudadanos ni sirven *umilmente* ni dominan *superbamente* (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58). Es de este modo como el orden político trata de mantener la estabilidad de una concepción del mundo, de tal modo que, puesto que la idea de justicia es resultado de la propia acción y reflexión de un pueblo que la imagina o la persigue (Machiavelli, 2018: 315, *Discorsi* I 2), no es necesaria una elucubración por parte de los miembros más instruidos del grupo, ni de una constante reelaboración comunal, oponiéndose a la idea de juicio y deliberación propia de la tradición democrática griega, al menos tal y como la presenta Castoriadis. Por tanto, aunque la verdad como representación de la realidad dependa de su propia elaboración en el ámbito del conflicto interno, las instituciones se servirían de todos los instrumentos a su alcance, comenzando por la religión civil, que favorecieran la convivencia entre diversos puntos de vista.

A modo de cierre, no cabe duda de que el modo en que el autor concibió la maleabilidad de la verdad política fue una de las principales razones de la gestación de la leyenda negra maquiaveliana. Su pertenencia a un contexto cultural en el que las sólidas verdades de la religión se habían visto erosionadas, y en el que todavía el método filosófico-científico no había propuesto nuevos instrumentos en favor del establecimiento de una nueva fe, mantiene su obra apegada a una visión contextual de la verdad que inquieta a quienes buscan certezas en las que anclar el juicio sobre la política. Su negativa a asumir la naturalidad o espontaneidad de lo verdadero pudo

influenciar a aquellos que en su teorización del estado moderno concibieron la necesidad de una estrategia global de acuerdo con la lógica de los *arcana imperii*. Esta tradición ignoró, sin embargo, aquellos elementos de su pensamiento que lo vinculaban directamente con un modelo republicano en el que el pueblo reclamaba su participación constante, a través de su voz y la mediación de las magistraturas, en la fiscalización del ejercicio del poder. Aunque su mundo ya no exista como tal, el pensamiento de Maquiavelo puede favorecer nuestra imaginación, ayudando a revivir aquellos elementos que nos resulten relevantes, a la vez que la distancia con respecto a sus categorías ilumina la propia comprensión del cambio histórico. Su obra permitiría obtener un punto de vista, no entendido como un marco atemporal, sino como un planteamiento históricamente influyente, según el cual distintos modelos políticos incentivan determinada gestión de la verdad pública, dificultando la consecución de una sociedad en la que la verdad brille y se imponga por sí misma.

IX. Final conclusions.

The structure of the chapters includes sections that address the main conclusions drawn in each case. On the other hand, these final conclusions will attempt to answer some questions whose correct formulation requires considering various parts of the text. Only in this way will it be possible to answer the main questions raised in the Introduction.

The first of our conclusions involves a complete approach to the formulation of truth in Machiavelli's work through the notions of *verità effettuale della cosa* (Machiavelli, 2018: 859, *Principe* XV) and the less commented *verità della cosa* (Machiavelli, 2018: 1711, *Istorie* I 19; 1783, *Istorie* II 32; 2825, *Lettere* 204). Both are part of the same logic according to which politics can only be understood through direct contact with its elements. If the first emphasizes how appearances and certain speeches show a distorted image of politics, according to an ideal model that is absent in reality, the second points out the need to access the facts themselves, since other political actors usually cover up certain information according to their interests. Similarly, if the first formulation would try to unmask the normative discourse by appealing to the need to break certain moral guidelines, the second would try to characterize all those issues in which, behind the appearance, it is possible to approach the true circumstances that allow us to understand what happened.

In contrast to these two conceptions, there is no room in his thought for the idea of time as the father of truth. Regardless of whether we have ascertained that it mentions such a commonplace, the idea operates in the opposite way to the other two images of truth, so that it stands as a metaphor that does not articulate his point of view. Time will not succeed in making reality something self-evident for the next generations, so the truth does not triumph, but must be interpreted by adding different perspectives that allow us to draw a global picture. Only by preponderating those views that, because they have greater access to things, can understand the facts in a more direct and truthful way, it will be possible to access a *verità* as a representation that although necessarily imperfect or incomplete tries to give an account of the facts in the most faithful way possible. Without this traceable truth there would be no possibility of interpreting the intentions of a prince or the logic behind their actions. Likewise, it would not be possible to differentiate between legitimate accusation and slander. In this sense, truth fails in exercising its *autonomy* with respect to the underlying political reality or *realtà effettuale*, however intricate it may be to determine the content of the latter.

The other side of the truth, the lie, appears on limited occasions, since Machiavelli usually refers to "deception" or "simulation", something that could prevent some of the reader's moral indignation. If the lie is imputable only to the one who tells it, to deceive requires the necessary assistance of a second person, so that appearances seem more morally excusable. In any case, Machiavelli would have maintained a space in his work for the falsification of reality, implicitly pointing out that truthfulness or mendacity should not be measured only through the direct relationship of representation between what is stated and what is real, but also through its capacity to influence and modify reality. In this sense, it is irrelevant whether it is an erroneous paralogism or a lie, since the will of the one who enunciates it, as well as his moral responsibility, becomes secondary with respect to the impact of such enunciation on reality, especially if the falsehood is not publicly proven as such.

Second, in Machiavelli's work there is no clear hierarchy between the ways of understanding politics among different social strata, so that the political regime does not depend on these capacities. If at times the people can be right in their judgments to the extent that they know what is of interest to them, at other times they are wrong, especially if they do not receive advice from those who see them act more directly, and they do so to the same extent as the prince when they can make decisions without fear of punishment (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58). The social elite has easier access to the areas where power struggles take place, so that it is more able to use certain information, which does not guarantee a permanently clear-headed judgment because it is less constant than the crowd in its assessments and objectives. While the counselor has extensive political experience and privileged access to the prince, he is especially aware of the fallibility of political judgment, which inspires author's position against judging each measure according to its obtained results (Machiavelli, 2018: 672, *Discorsi* III 35; 389, *Discorsi* I 31), since the fear of punishment discourages citizens from wanting to advise their leaders (Machiavelli, 2018: 1868, *Istorie* IV, 7). Finally, the lust for power leads the prince away from prudence and good judgment. Thus, even if he sometimes manages to deceive the people or the nobles through the representation of his actions, he usually does not have the ability to interpret the opposing actions, nor to transcend the appearances that shape the image of a rival prince.

These cases indicates that there is no room in Machiavelli's work for unquestionable affirmations on the understanding of reality by a given political actor, according to the limitations of the knowledge of politics, a field alien to the certainties

of other fields of knowledge. Hence, his work breaks with two trends widely present in political thought since classical times. First, the author does not elaborate a clear and consistent theory on how political knowledge is produced, in such a way that he renounces to propose an ideal regime based on the government of a certain individual or collective by reason of their prudence, cunning, wisdom, experience or capacity of anticipation. Consequently, there is no justification of political preferences in his work based on an understanding of the methods of knowledge, in accordance with the usual proposed reading of the theoretical content of Plato's *Republic*. Similarly, for Machiavelli it is not the treasuring of any of these capacities of understanding or anticipation of a social collective that is the basis for the choice or imposition of a particular regime, which will depend to a greater extent on other conditions such as the characteristics of a people, its history, or the place in which it is settled. This implies that Machiavelli does not present an *ad hoc* elaboration of an epistemology that serves certain political-ideological preferences, as is clear from the interpretation that Arendt elaborates in relation to the position of Socrates' disciple. Instead, her work presents a political theoretical construction that does not obey a coherent philosophy or laws of history but is based on a specifically political understanding of particular facts.

Third, and closely related to the second point, in Machiavelli's work the emergence of truth depends on the very social dynamics that account for it. In this sense, political actors do not have access to particularly relevant theoretical or philosophical truths, but rather they strive for truth in a practical way. If the counselor tries to convince of his knowledge, or rather of a certain program of government that he considers good for the common good, the prince does not require more wisdom than prudence and the effective use of arms (Machiavelli, 2018: 858, *Principe* XIV; 370, *Discorsi* I 19). It needs, in that sense, more training than study, more daring than reflection, more contact with the sword than with the book. Likewise, the people do not depend on their intellectual capacities but rather on their political predisposition, so that if their nature is not corrupt, they will be able to exercise their freedom in accordance with the *vivere civile*. Being so, they will be able to know their own political preferences (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4), reflecting them through his free opinion (Machiavelli, 2018: 344, *Discorsi* I 10). They will be able to undertake tumultuous political mobilizations (Machiavelli, 2018: 321, *Discorsi* I 4), wisely choose magistrates who defend his interests (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58) or recapacitate when

necessity requires it (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4; 353-354, *Discorsi* I 13; 1827-1828, *Istorie* III 11).

This complex casuistry related to the relationship between social groups and their access to political understanding shows how the *verità* only emerges within the struggle between various groups. This antagonism, which marks the political normality of any community that wants to count on the help of the people, should not imply the rupture of the regime and its main frameworks, as will be emphasized in the last conclusion. However, the struggle remains at its peak in the dissension at the level of discourse between different social classes, which implies a kind of war of definitions. Therefore, given the impossibility of imposing a single point of view in a complex society, according to the triumph of one of the sides, or by means of an instance that transcends such a confrontation and allows the total clarification of the real, truth can only be a representation resulting from the *conflict* between the parties themselves.

However, there is an area in which knowledge of politics is approached in a quite unique way. Consequently, the fourth conclusion highlights how the logic of war marks a distinction between those who assume it, and understand it, and those who do not. This is most evidently shown in the way republics err in judging how they should go back on their word or break alliances in their own self-interest. If they fail to do so, they will foreseeably pay a great cost for not escaping their moral straits. Thus, the claim of autonomy with respect to one's own institutions implies that the right decisions made by a general are right or wrong in themselves, regardless of the oversight of a monarchical court or a republican assembly. Accordingly, although popular favor is needed to build a good army, the command of war must be exercised by one alone. Neither the people nor the republican magistrates can make the right decisions because of their sheer inexperience or ignorance of the particularities of concrete warfare.

The successful conduct of the war depends, therefore, on the leadership of those who can understand the enemy's intentions and be able to give confidence in the victory of their own forces. According to this perspective, the offices of the *Dieci di pace e libertá* were in the hands of the most powerful families, supposed bearers of the necessary leadership qualities. Thus, if the author already rejects the use of the lottery as a method of selection of the republican magistracies, in the field of war it is particularly important to select the best, something of which the Athenian democrats were already aware. In any case, for Machiavelli war must be considered as something exceptional, partaking of different modes than those of peace. Therefore, the metaphor of war, like

the question of which social group has priority access to truth, does not directly determine the mode of political reasoning. This is why the need for expertise and technical knowledge demanded by war does not affect the way in which the struggle for truth takes place within own borders.

Fifth, we must address the question of representation, which appears in two distinct ways, as a public presentation of an image of leadership that seeks to integrate the collectivity in the figure of the prince or magistrate, and, on the other hand, as a notion of popular representation as an instrument of mediation with respect to the great. The first one appears through the possibility of *rappresentarsi* (Machiavelli, 2018: 439, *Discorsi* I 54) or *faceste rappresentare* (Machiavelli, 2018: 1149, *Valentino*) as a strategy through which to trace a correspondence between leader and follower, allowing an implicit popular legitimization. It is in this way that the "epitomization" of the follower or incarnation of the political unity of the state can take place, in such a way that the individual does not speak on behalf of a larger group but embodies it, while at the same time showing himself to be the bearer of those virtues that the collective demands in the holder of power. To do so, he must use deception, emphasizing those elements that guarantee the attainment of a good reputation for the holder, which, in certain cases, will allow the attainment of glory. In this type of representation, which resembles that which Pitkin knows as "descriptive", the civil prince and the republican magistrate aspire to personify the whole community, facing the difficulty of trying to create an identification between subjects endowed with power and the mass. Therefore, even though the support of both may depend to a greater extent on the people, they try to embody the whole welfare of the community, trying to integrate the demands of the great in face of the possibility of generating an adverse reaction.

In contrast to this way of conceiving the public appearance, Machiavelli only intuits people's representation. This derives from the need to reflect the increasing separation between the great and the rest of the community, which made representation as incarnation or identity representation considerably difficult, so that from that moment on a mediation between plebs and senate would be necessary with the aim of *riconciliare* (Machiavelli, 2018: 424, *Discorsi* I 47). This reconciliation, which avoids the total disintegration of the community, is present in certain ways of understanding modern political representation. In this sense, especially in societies marked by acute division, the represented may desire greater representativeness in their legislators, taking them from a particular group as a guarantee in favor of their interests. This being

so, Machiavelli is possibly the author who has most emphasized the popular need to make use of means to limit the abuses of the great as much as possible.

The sixth conclusion refers to the way in which the principality and the republic use the control of information as a government instrument. On the other hand, in a principality in which the people are demanding their freedom, the prince will not be able to keep matters completely secret, since the people will express their will through opinion and participate through the available channels. In the absence of such means, the people will be forced to engage in violent reaction as "modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua" (Machiavelli, 2018: 322, *Discorsi* I 4). Thus, the arrival of the republic would come eventually, presumably opening a new space for the auditing of power as the humanists believed it would happen equally under the rule of a virtuous prince. However, also for republics the implementation of spaces of transparency is a challenge, since they require the use of secrecy in various areas, starting with criminal justice, which was manhandled by the powerful if they knew their judges and tried to use their power to intimidate them (Machiavelli, 2018: 169-170, *Discursus*). For accusation to be secret, one could make use of the *tamburi*, anonymous mailboxes in favor of which the author explicitly pronounces himself (Machiavelli, 2018: 208, *Magistrato*). Similarly, the republic required the use of reserved information in the international sphere, especially regarding war strategy, in which deception needed no other moral justification than its own effectiveness (Machiavelli, 2018: 500, *Discorsi* II 13).

Likewise, beyond the needs of maintaining the political model itself, another series of elements perpetuated a logic of opacity, as far as transparency would imply a difficulty for the implementation of group strategies in the context of the struggle for power (Machiavelli, 2018: 419, *Discorsi* I 44). Among these elements we can mention the limited number of subjects with impact on government, as a result of politics professionalization (Machiavelli, 2018: 362, *Discorsi* I 16; 161-165, *Discursus*; 144, *Lucca*; 150-154, *Riforma*); their priority access to power struggles and the places where the main decisions were made (Machiavelli, 2018: 426, *Discorsi* I 47); the need to present their political prerogatives in legitimate terms (Machiavelli, 2018: 869-870, *Principe* XVIII); and the struggle between different factions competing for the favor of the community, making themselves spokesmen for the claims of the grandees or the people (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51). Considering that the competition between groups does not cease, this series of elements complicates the establishment of

controls that guarantee a generalized right to the truth or an institutional obligation of transparency.

Despite these dynamics, the republic addresses the conflict by trying to build a communal truth or a sense of public affairs. Therefore, as a seventh and last conclusion, Machiavelli's thought allows to intuit the need to maintain a hegemony, understood as a set of ideas and beliefs that are accepted as normal, in such a way that they interpret and define the world, legitimizing a social order. Only in this way can tumult be kept from degenerating, avoiding giving rise to conspiracies or civil war, so that even if various groups within the community tend to function as "enemies", a certain normative content of their thought would invite an end with factionalism by establishing a minimum "public consensus". For this purpose, it is necessary for the great to present their rule as legitimate, getting the people to interpret the payment of public money to the soldiers as generosity (Machiavelli, 2018: 431-432, *Discorsi* I 51). Similarly, although the tribunes try to obtain the greatest benefit for the plebs, in some cases they establish an alliance with the nobility against the *comune peste* as happens in relation to Manlio (Machiavelli, 2018: 604, *Discorsi* III 8). The republic thus tries to establish factual truths that allow to differentiate between a calumny and a legitimate accusation (Machiavelli, 2018: 331-338, *Discorsi* I 7-8), to encourage the acceptance of the results of the suffrage (Machiavelli, 2018: 371, *Discorsi* I 20) or to maintain the legitimacy of elected magistracies, so as to make it complicated to question the functioning of institutions and to achieve "transcendere il vivere civile" (Machiavelli, 2018: 333, *Discorsi* I 7).

All this would be arranged in favor of the maintenance of an institutional framework that would prevent the emergence of the evils that derive from tumult when the law is lacking (Machiavelli, 2018: 364-365, *Discorsi* I 17). Endowing, in turn, a certain sense to collective life and assuming that it is the popular republic the regime most tending to progress in general terms (Machiavelli, 2018: 451, *Discorsi* I 58), it would favor the development of a virtuous public life, alien to corruption and in which citizens neither serve *umilmente* nor dominate *superbamente* (Machiavelli, 2018: 449, *Discorsi* I 58). By doing this, the political order tries to maintain the stability of a conception of the world, so that, since the idea of justice is the result of the very action and reflection of a people that imagines or pursues it (Machiavelli, 2018: 315, *Discorsi* I 2) there is no need for an elucubration by the most educated members of the group, nor of a constant communal reworking, opposing the idea of judgment and deliberation

proper to the Greek democratic tradition, at least as Castoriadis presents it. Therefore, although truth as a representation of reality depends on its own elaboration in the sphere of internal conflict, institutions make use of all the instruments at their disposal, mainly through civil religion, which favor coexistence among diverse points of view.

In closing, there is no doubt that the way in which the author conceived the malleability of political truth was one of the main reasons for the gestation of the Machiavellian black legend. His belonging to a cultural context in which the solid truths of religion had been eroded, and in which the philosophical-scientific method had not yet proposed new instruments in favor of the establishment of a new faith, keeps his work attached to a contextual vision of truth that unsettles those who seek certainties in which to anchor judgment on politics. Their refusal to assume the naturalness or spontaneity of the true could influenced those who conceived a need for a global strategy according to the logic of the *arcana imperii* in their theorization of the modern state. This tradition ignored, however, those elements of his thought that linked him directly to a republican model in which the people demanded their constant participation, through their voice and the mediation of the magistracies, in the control of the exercise of power. Although his world no longer exists as such, Machiavelli's thought can illuminate our imagination, helping us to revive those elements that are relevant to us, while the distance with respect to his categories illuminates our own historical change understanding. His work would allow us to obtain a point of view, not understood as a timeless framework, but as a historically influential approach, according to which different political models encourage a certain management of public truth, making it difficult to achieve a society in which truth shines and imposes itself.

Bibliografía.

Obra de Maquiavelo.

Machiavelli, Niccolò (2018). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. 305-696, en Machiavelli, Niccolò (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971).* Introduzione di Michele Ciliberto. Coordinamento di Pier Davide Accendere. Firenze e Milano: Giunti Editore S.p.A./Bompiani Il Pensiero Occidentale. [*Discorsi*]

Machiavelli, Niccolò (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bausi. Roma: Salerno Editrice. Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli. [*Discorsi*]

Machiavelli, Niccolò (2022). *Il principe.* Nuova edizione annotata con introduzione e commento di Gabriele Pedullà. Roma: Donzeli Editore. [*Principe*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Il Principe (De Principatibus).* 803-904, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Principe*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. 157-174, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Discursus*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Dell'arte della guerra*. 923-1128, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Guerra*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Istorie fiorentine*. 1675-2144, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Istorie*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *La vita di Castruccio Castracani da Lucca*. 1643-1674, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Castruccio*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Legazione al Duca Valentino in Romagna*. 1143-1356, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Valentino*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il Signor Pagolo e il Duca di Gravina Orsini*. 118-125, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Duca*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Prima legazione alla Corte di Roma*. 1357-1530, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Prima legazione*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Seconda legazione alla Corte di Roma*. 1531-1621, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Seconda legazione*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Lettere*. 2533-3093, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Lettere*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*. 126-131, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Danaio*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Mandragola*. 2217-2275, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Mandragola*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Andria*. 2163-2216, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Andria*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Clizia*. 2277-2333, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Clizia*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Favola*, 2351-2361, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Favola*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Capitoli per una compagnia di piacere*. 2378-2382, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Piacere*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*. 2362-2377, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Lingua*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Rapporto delle cose della magna. Fatto questo dì 17 giugno 1508*. 248-258, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Rapporto*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore.* 259-260, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Magna*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Ritratto delle cose della Magna*. 261-267, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Ritratto*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Ritratto di cose di Francia*. 232-247, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Francia*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *De natura gallorum*. 225-226, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Gallorum*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Allocuzione fatta ad un magistrato*. 185-187, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Allocuzione*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Consulto per l'elezione del capitano delle fanterie di ordinanza fiorentina*. 217-219, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Capitano*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Provvisioni della Repubblica di Firenze per istituire il magistrato de' Nove Ufficiali dell'Ordinanza e milizia fiorentina, dettate da Niccolò Machiavelli*. 195-210, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Magistrato*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Provvisione seconda per le milizie a cavallo del 30 di marzo 1512*. 210-216, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Cavallo*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Ai Palleschi*. 137-139, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Palleschi*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Minuta di provvisione per la riforma dello stato di Firenze l'anno 1522*. 148-155, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Riforma*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Discorso fatto al magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*. 107-111, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Pisa*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Sommario delle cose della città di Lucca*. 140-147, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Lucca*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Epigrammi*. 2517, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Epigrammi*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *1512. La cagione dell'Ordinanza, dove la si truovi, et quel che bisogni fare. Post res perditas*. 189-194, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Cagione*]

Machiavelli, Niccolò (2018). *Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze*. 174-181, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.* [*Fortificare*]

Machiavelli, Niccolò (1971). *Giribizi d'ordinanza*. 146-150, en Jean-Jacques Marchand, "I "Giribizi d'ordinanza" del Machiavelli". La Bibliofilía, Vol. 73, No. 2 (1971), 135-150. Casa Editrice Leo S. Olschki S.R.L. https://www.jstor.org/stable/26206892 []

Machiavelli, Niccolò (1966). *Discursus de pace inter Imperatorem et regem*. 178-180, en Paolo Ghiglieri, "Un inedito del Machiavelli". La Bibliofilía, Vol. 68, No. 2 (1966), 165-180. Casa Editrice Leo S. Olschki S.R.L. https://www.jstor.org/stable/26206337 [*Pace*]

Machiavelli, Niccolò (1857). *Istruzione a Raffaello Girolami quando andó in Ispagna ambasciadore all'Imperatore*. 583-585, en *Opere complete*. Edizione da un compilatore dell' Archivio Storico Italiano, Firenze: Angelo Usigli. https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uva.x001566363&view=1up&seq=603&q1=istruzione [*Girolami*]

Maquiavelo, Nicolás (2016). *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos.

Maquiavelo, Nicolás (2015). *El Príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.

Maquiavelo, Nicolás (2013). *Escritos de gobierno*. Madrid: Tecnos.

Maquiavelo, Nicolás (2011). *El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discursos sobre la situación de Florencia.* Estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge. Madrid: Gredos.

Maquiavelo, Nicolás (2009). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.

Maquiavelo, Nicolás (2009). *La Mandrágora*, México D.F.: Fontamara.

Maquiavelo, Nicolás (2008). *El arte de la guerra*, Madrid: Tecnos.

Bibliografía secundaria.

Abellán García, Joaquín (2018). "Cuarenta años de Historia del pensamiento político: declive y renovación". 1377-1391, en Pendás García, Benigno (dir.). *España constitucional (1978-2018): trayectorias y perspectivas*, Vol. 2, Tomo 2. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Abellán García, Joaquín (2013). “El concepto de prudencia en Justus Lipsius: entre la tradición y el maquiavelismo”. 195-218, en: Badillo O'Farrell, Pablo y Pastor Pérez, Miguel A. (Eds.). *Tácito y tacitismo en España*. Barcelona: Anthropos, 2013.

Abellán García, Joaquín (2007). “En torno al objeto de la “historia de los conceptos” de Reinhart Koselleck”. 215-248, en Bocardo Crespo, E. (ed.). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Tecnos.

Albertini, Rudolf von (1970). *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*. Prefazione di Federico Chabod. Traduzione di Cesare Cristofolini. Torino: Giulio Einaudi Editore.

Alonso Rocafort, Víctor (2008). “Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, núm. 43, octubre-diciembre, 2008, 49-66.

Arendt, Hannah (2017). *Verdad y mentira en la política.* Barcelona: Página Indómita.

Arendt, Hannah (1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press.

Ascoli, Albert Russell (2013). “*“Vox populi”:* Machiavelli, Opinione, and the Popolo, from the Principe to the Istorie Fiorentine”. *California Italian Studies*, 4, 2,1-23. http://dx.doi.org/10.5070/C342015903

Basili, Cristina (2020). “El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica”. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 57-65.

Bausi, Francesco (2016). *“Veritas filia temporis.* Machiavelli e le citazioni a chilometro zero”, *Parole rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione,* Fascicolo n. 13, giugno 2016, 77-87.

Bausi, Francesco (2015). *Maquiavelo*. Valencia: Universitat de València.

Blau, Adrian (ed.) (2017). *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge University Press.

Black, Robert (2018). “Prefazione agli scritti storici”. 1625-1645, en Machiavelli, Niccolò: *Tutte le opere secondo l’edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.*

Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Traducción y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Trotta.

Benner, Erica (2009). *Machiavelli´s Ethics*. Princeton University Press.

Blythe, James M. (2000). "'Civic humanism'' and medieval political thought". 30-74, en Hankins, James (ed.) (2000). *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge University Press.

Boas, Marie (1962). *The Scientific Renaissance 1450-1630. (The Rise of Modern Science II),* New York: Harper & Brothers.

Bonsi, Claudia (2017). "Behind *The Prince*: Machiavelli as the Transcriber of the "Consulte e pratiche" of the Florentine Republic". 81-94, en Gardini, Nicola and McLaughlin, Martin (edited by) (2017). *Machiavelli's Prince. Traditions, Text and Translations.* Roma: Viella.

Boutier, Jean; Sintomer, Yves (2014). "The Republic of Florence (from the twelfth to the sixteenth centuries)". Translated from French by Sarah-Louise Raillard, *Revue française de science politique,* 2014/6 (Vol. 64), 1-27. https://www.cairn-int.info/article-E_RFSP_646_1055--the-republic-of-florence-from-the-12th.htm

Burke, Edmund (1774). "Mr. Burke's Speech to the Electors of Bristol. On his being declared by the Sheriffs, duly elected one of the Representatives in Parliament for that City. On Thursday the third of November 1774". 50-57, en Bromwich, David (editor) (2000). *On Empire, Liberty, and Reform. Speeches and Letters. Edmund Burke*. New Haven and London: Yale University Press.

Burnham, James (1943). *The Machiavellians Defenders of Freedom*, London: Putnam and Company.

Butters, H. C. (1985). *Governors and Government in Early Sixteenth-Century Florence 1502-1519*. Oxford: Clarendon Press.

Cabrini, Anna Maria (2014). "Cecchi, Domenico", en Enciclopedia machiavelliana, Treccani. https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cecchi_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/

Cappelli, Guido M. (2022). "'To Give Reputation to One': Machiavelli the Populist and Other Variations on II Principe". 121-142, en Chaudhuri, Sukanta; Chakravarty, Prasanta (eds.) (2022). *Machiavelli Then and Now. History, Politics, Literature*. Cambridge University Press.

Cappelli, Guido M. (2020). "*Postfazione*. Lo stato, da protomoderno a postmoderno". 471-484, en Cappelli, Guido (a cura di, con la collaborazione di Giovanni de Vita) (2020). *Al di là del repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello*

Stato. Napoli: Quaderni della ricerca della Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Unior Press.

Cappelli, Guido M. (2018). "*«Nec tecum possum vivere nec sine te»*. Breve storia del pensiero politico aragonese". 257-265, en Delle Donne, Fulvio; Iacono, Antonietta (a cura di). *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503): forme della legittimazione e sistemi di governo*, Napoli: FedOA Press (Federico II University Press).

Cappelli, Guido M. (2017). "Machiavelli e l'umanesimo politico del Quattrocento", *Res publica*, 20 (1), 81-92.

Cappelli, Guido M. (2017). "La *fides* di Machiavelli tra volgare e dottrina umanistica". 183-198, en Barbuto, Marcelo (ed.), *Problematizing* Il principe. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.

Cappelli, Guido M. (2016). *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503).* Roma: Carocci editore S.p.A.

Cappelli, Guido M. (2009). "Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político". *Res publica*, 21, 51-69.

Cappelli, Guido M. (2007). *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Madrid: Alianza Editorial.

Cappelli, Guido M. (2005). "Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento" *Verbum* VII/I, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005, 153-175.

Cappelli Guido M. (2004). "Ad actionem secundum virtutem tendit". La passione, la sapienza e la prudenza: *vita activa* e *vita contemplativa* nel pensiero umanestico. 203-230, en Francisco Leonardo Lisi (Ed.) *The Ways of Life in Classical Political Philosophie. Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum*, Madrid, Sankt Augustin: Acadernia, Verlag.

Capra, Fritjof (2011). *La ciencia de Leonardo. La naturaleza profunda de la mente del gran genio del Renacimiento*. Traducción Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Anagrama.

Cartwright, Julia (1908). *Baldassare Castiglione. The Perfect Courtier. His Life and Letters, 1478— 1529*. New York: E. P. Dutton and Company.

Castañón Moreschi, María Belén (2013). "Historia magistra vitae e imitación: la ejemplaridad política de las historias en Maquiavelo". *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 7, 43-70.

Castiglione, Baldassare (2008). *El Cortesano*. Madrid: Alianza Editorial.

Castiglione, Baldesar (1965). *Il libro del Cortegiano*. A cura di Giulio Preti. Torino: Einaudi.

Castillo Vegas, Jesús Luis (2008). "Fortuna, virtù y gloria consideraciones sobre la moral republicana de Maquiavelo". *Praxis Filosófica*, núm. 26, enero-junio, 2008, 93-109. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645005

Castoriadis, Cornelius (1998). "La polis griega y la creación de la democracia". 97-131, en Castoriadis, Cornelius: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Celenza, Christopher S. (2007) "The revival of Platonic philosophy". 72-96, en Hankins, James (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press.

Chiappelli, Fredi (1952). *Studi sul linguaggio del Machiavelli*. Firenze: Felice Le Monnier.

Cicerón, Marco Tulio (2008). *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza Editorial. [*De officiis*]

Ciliberto, Michele (2018). "Introduzione. Per un ritratto. Machiavelli riformatore e utopista". 7-75, en Machiavelli: *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.*

Cohen, Simona (2014). *Transformations of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art.* Leiden y Boston: Brill NV.

Connell, William J. (2020). "Minding gaps. Connecting the worlds of Erasmus and Machiavelli". 146-153, en Findlen, Paula; Sutherland, Suzanne (eds.) *The Renaissance of Letters. Knowledge and Community in Italy, 1300–1650*. London and New York: Routledge.

Couzinet, Marie-Dominique (2014). "History and Philosophy in Francesco Patrizi's *Dialoghi della istoria* (1560)". 62-88, en Nejeschleba, Tomáš; Blum, Paul Richard (eds.). *Francesco Patrizi. Philosopher of the Renaissance.* Proceedings from The Centre for Renaissance Texts Conference [24–26 April 2014]. Univerzita Palackého v Olomouci.

Cox, Virginia (1997). "Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: Deliberative Rhetoric in The Prince". *The Sixteenth Century Journal*, 1997, Vol. 28, No. 4, 1109-1141.

De Blasi, Guido; Pedullà, Gabriele (2010a). "Poeti e mecenati: il dovere del dono". 399-406, en De Vincentiis, Amadeo (a cura di) (2010). *Atlante della letteratura italiana. Vol. I. Dalle origini al Rinascimento.* Torino: Einaudi.

De Blasi, Guido; Pedullà, Gabriele (2010b). “Gli umanisti e il sistema delle dediche”. 407-420, en De Vincentiis, Amadeo (a cura di) (2010). *Atlante della letteratura italiana. Vol. I. Dalle origini al Rinascimento.* Torino: Einaudi.

De Jonge, Casper C.; Hunter, Richard (2019). “Introduction”. 35-55, en Hunter, Richard; De Jonge, Casper C. (editors) (2019). *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome. Rhetoric, Criticism and Historiography.* Cambridge University Press.

De Jonge, Casper C. (2008). *Between Grammar and Rhetoric. Dionysius of Halicarnassus on Language*. *Linguistics and Literature*. Leiden, Boston: Brill.

Delle Donne, Fulvio. Cappelli, Guido (2021). *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese.* Roma: Carocci editore.

De Grazia, Sebastian (1992). *Machiavelli in Hell*. London: Picador.

De la Nuez Sánchez-Cascado, Paloma y Pendás García, Benigno (2015). “Historia de las Ideas. Teoría Política y otras formas de pensar políticamente”. 203-230, en Wences, Isabel (ed.). *Tomando en serio la Teoría Política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (España), 2015.

De Mattei, Rodolfo (1969). *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*. Firenze: G. C. Sansoni Editore.

De Vivo, Filippo (2007). *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics.* Oxford University Press.

Díaz, María Elena; Kulesz, Octavio; Spangenberg, Pilar; Meli, Facundo; Marcos de Pinotti; Graciela Elena (2004). *¿Sólo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad.* V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata.

Dooley, Brendan (1999). “Veritas Filia Temporis: Experience and Belief in Early Modern Culture”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 487- 504, University of Pennsylvania Press. https://www.jstor.org/stable/3654015

Elias, Nobert (1994). *Conocimiento y poder*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Erasmo de Rotterdam (2012). *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos.

Fachard, Denis (2014). “Consulte e Pratiche della Repubblica fiorentina” en *Enciclopedia machiavelliana*, Treccani: https://www.treccani.it/enciclopedia/consulte-e-pratiche-della-repubblica-fiorentina_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/

Fachard, Denis (a cura di) (1988). *Consulte e Pratiche (1505-1512)*. Genève: Librairie Droz, Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres.

Faulkner, Robert K. (1996). "Introduction". VII-XXVIII, en Machiavelli, Niccolò. *Clizia*. Translation and Notes by Daniel T. Gallagher. Prospect Heights (Illinois): Waveland Press.

Femia, Joseph V. (2004). *Machiavelli Revisited*. Cardiff, University of Wales Press.

Fernández Buey, Francisco (2000). "Introducción: el profeta desarmado pero republicano". 9-49, en Savonarola, Girolamo (2000). *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Fernández de la Peña, Miguel (2022a). "Un príncipe radical. A propósito de la nueva edición de Gabriele Pedullà de *Il principe* de Machiavelli". *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 16, 59-66. https://doi.org/10.5209/inge.83938

Fernández de la Peña, Miguel (2022b). "La relevancia de la historia de los conceptos koselleckiana en la teoría política contemporánea. A propósito de la publicación de *Ilustración, progreso, modernidad*". *Éndoxa: Series Filosóficas*, 49, 2022, 255-268. UNED, Madrid. https://doi.org/10.5944/endoxa.49.2022.31214

Fernández de la Peña, Miguel (2021). "Lecturas de un Maquiavelo moral: una revisión actualizada". *Revista de Estudios Políticos*, 192, 67-94. doi: https://doi.org/10.18042/cepc/rep.192.03

Fernández de la Peña, Miguel (2021). "De Strauss a Skinner. Dos aproximaciones metodológicas para una lectura de Maquiavelo", *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 10, n º 19 (noviembre 2020 – abril 2021), 149-175. ISSN: 2250-4982.

Fernández de la Peña, Miguel (2019). Reseña de F. Caballero, *Maquiavelo para el siglo XXI. El príncipe en la era del populismo*, Barcelona, Ariel, 2017, 152. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 13, 121-124. https://doi.org/10.5209/INGE.64103

Fernández de la Peña, Miguel (2018). "*Il popolo* en la obra de Maquiavelo. Entre la eversión de la nobleza y el tumulto de la plebe". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *21* (2), 237-251. https://doi.org/10.5209/RPUB.60848

Fernández de la Peña, Miguel (2016). "Los principios políticos en Maquiavelo. Entre el arte del Estado y la moral". *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 75-91. https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54732

Fernández López, Jorge (1996). "Quintiliano y la retórica". Calahorra (La Rioja): Amigos de la Historia de Calahorra.

Fernández López, Jorge (2008). "Dos notas sobre Quintiliano: *genera causarum vs. genera rhetorices* (*Inst.* 3, 3-4) y *decorum* estilístico *vs. decorum* moral (*Inst.* 11, 1)", *Revista de Estudios Latinos (RELat)* 8, 2008, 57-71.

Ficino, Marsilio (2022). *On the Christian Religion*. Translated from the Latin with an Introduction and Notes by Dan Attrell, Brett Bartlett, and David Porreca. University of Toronto Press.

Ficino, Marsilio (1994). "Comentario al *Symposio* o banquete de Platón". 59-82, en VV. AA. (1994). *Humanismo y renacimiento*. Selección de Pedro R. Santidrián. Madrid: Alianza Editorial.

Fisher, John (1973). "Platonism in Philosophy and Poetry". 502-508, en Wiener, Philip (ed.). *Dictionary of the History of Ideas, III.* New York: Scribner.

Fontana, Benedetto (2003). "Sallust and the Politics of Machiavelli", *History of Political Thought*, 2003, Vol. 24, No. 1, 86-108.

Fontana, Benedetto (1993). *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Forte, Juan Manuel (2022). "Humanismo, técnica y profesión en el *Arte de la guerra* de Maquiavelo". *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11 (2), 243-251. https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.82362

Forte, Juan Manuel (2020). "Maquiavelo. Repúblicas y principados, antiguos y modernos". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 80 (2020), 49-61. http://dx.doi.org/10.6018/daimon.317821

Forte, Juan Manuel (ed.) (2011). "Estudio introductorio". IX-CXXIX, en Maquiavelo (2011). *El príncipe, op. cit.*

Forte, Juan Manuel (2008). "Pedro Ribadeneyra y las encrucijadas del antimaquiavelismo en España". 167- 179, en Forte, Juan Manuel; López Álvarez, Pablo (eds.) *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Forte, Juan Manuel (2007). “Estudio preliminar”. 15-69, en Maquiavelo, Nicolás. *Epistolario privado.* Madrid: La esfera de los libros.

Forte, Juan Manuel (2000). *Politicising Religion. Politics, History and Christianity in Machiavelli's Thought.* Thesis submitted for assessment with a view to obtaining the Degree of Doctor of the European University Institute, Department of Political and Social Sciences, Florence.

Foucault, Michel (2016). *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

Foucault, Michel (2005). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Selección e introducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza Editorial.

Franzé, Javier (2015). “La primacía de lo político: crítica de la hegemonía como administración”. 141-172, en Wences. *Tomando en serio la Teoría Política*, *op. cit.*

Franzé, Javier (2011). “Democracia: ¿lucha por el sentido o Derechos Humanos como verdad universal? El «debate» de Strauss con Weber y Schmitt”. 111-145, en Franzé, Javier y Abellán, Joaquín (eds.). *Política y Verdad*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Frosini, Fabio (2020). “Uno esemplo domestico e moderno»: Machiavelli, Firenze e l’idea di contemporaneità”. 165-188, en Cappelli (2020). *Al di là del repubblicanesimo, op. cit.*

Frosini, Fabio (2019). “*Verità effettuale della cosa e immaginazione di essa. Riflessioni su una distinzione machiavelliana”.* 113-122 en Guidi, Andrea (ed). *Niccolò Machiavelli. Dai ‘castellucci’ di San Casciano alla comunicazione politica contemporanea.* Roma: Vecchiarelli Editore.

Frosini, Fabio (2015). “Prophecy, Education, and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion”. 219-236, en Del Lucchese, Filippo; Frosini, Fabio; Morfino, Vittorio (eds.) (2015). *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language.* Leiden: Koninklijke Brill NV.

Frosini, Fabio (2013). “La ‘prospettiva’ del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli”. *Giornale critico della filosofia italiana*, Settima serie, Vol. IX, Anno XCII (XCIV, 2013), FASC. III, Casa Editrice le Lettere Firenze.

Frosini, Fabio (2009). “La nascita della democrazia e la questione della verità nei Discorsi di Niccolò Machiavelli”. 55-71, en Giasi, Francesco: Gualtieri, Roberto; Pons, Silvio (2009). *Pensare la politica. Scritti per Giuseppe Vacca*. Roma: Carocci editore.

Frosini, Fabio (2001). *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Roma: Edizioni Kappa. Collana di Studi sul Rinaseimento.

García-Jurado, Francisco (2021). “Correlatos entre las *Noches áticas* y el *Quijote.* Una lectura crítica del cervantismo”. *Anales Cervantinos*, vol. LIII, 53-84. https://doi.org/10.3989/anacervantinos.2021.002

Garin, Eugenio (2012). *La cultura del Rinascimento*. Milano: il Saggiatore

Garin, Eugenio (1999). *“Capítulo quinto. El filósofo y el mago*”. 165-195, en Garin, Eugenio (ed.). *El hombre del renacimiento,* Madrid: Alianza Editorial.

Garin, Eugenio (1997). *Marsilio Ficino y el Platonismo*. Córdoba (Argentina): Alción Editora.

Gersh, Stephen (2012). “The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius”. *Vivarium,* 50, 113-138.

Geuna, Marco (2015). “Machiavelli and the Problem of Dictatorship”. *Ratio Juris,* 28 (2): 226-241.

Gilbert, Allan H. (1938). *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a Typical Book de Regimine Principum.* Duke University Press.

Gilbert, Felix (2009). “La redacción de las *Istorie Fiorentine* de Nicolás Maquiavelo en su circunstancia histórica”. 463-488, en Maquiavelo, Nicolás. *Historia de Florencia*, Madrid: Tecnos.

Gilbert, Felix (1977). *Machiavelli e il suo tempo*. Bologna: Società editrice il Mulino.

Gilbert, Felix (1957). “Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini”, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 20, No. 3/4, 187-214. https://www.jstor.org/stable/750781

Giovanni sarto fiorentino (1933). “Poesías”. 456-467, en Ridolfi, Roberto (1933). “Poesie inedite di Giovanni sarto fiorentino contro il Savonarola. La Bibliofilía, Vol. 35, No. 11/12. Leo S. Olschki. http://www.jstor.com/stable/26209623

Gómez Ramos, A. (2004). “Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia”. 9-23, en Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta.

González, Ángel; Larriba, Teodoro (eds.) (1999). *La Biblia didáctica*. La Casa de la Biblia, Ed. Sígueme, Atenas, PPC, Verbo Divino. Madrid: Ediciones SM.

Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana. Traducción de A. M. Palos. Revisada por J. L. González. México D.F.: Ediciones ERA, 6 tomos.

Grant, Ruth W. (1997). *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. The University of Chicago Press.

Guicciardini, Francesco (2018). "Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli". 697-766, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971), op. cit.*

Guicciardini, Francesco (1970a). "Discorso di Logrogno". 247-296, en Guicciardini, Francesco (1970). *Opere. A cura di Emanuella Lugnani Scarano. Volume primo*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Guicciardini, Francesco (1970b). "Dialogo del reggimento di Firenze". 297-483, en Guicciardini (1970). *Opere, op. cit.*

Guida generale degli Archivi di Stato. Archivio di stato di Firenze. Scuola di archivistica, paleografia e diplomatica. Laboratorio di fotoriproduzione, legatoria e restauro. http://www.maas.ccr.it/PDF/Firenze.pdf

Guidi, Guidubaldo (1992a). *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 Al 1512 (I). Tra politica e diritto pubblico*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Guidi, Guidubaldo (1992b). *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 Al 1512 (II). Gli Istituti Sovrani e di Governo*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Guidi, Guidubaldo (1992c). *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 Al 1512 (III). Finanze, tributi e dominio*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Guillén Cabañero, José (2008). "Notas". En Cicerón, *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza Editorial.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen (1982). *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: GG Mass Media.

Hampshire, Stuart (1991). "Public and Private Morality". 23-53, en Hampshire, Stuart (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge University Press.

Hankins, James (2020). “Republicanism, virtue and tyranny”. 147-164, en Cappelli (2020). *Al di là del repubblicanesimo, op. cit.*

Hankins, James (2019). *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Hankins, James (2007). “Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy”. 30-48, en Hankins (2007). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, op. cit.*

Hekster, Olivier (2019). “Emperors and Councillors: Imperial Representation between Republic and Empire”. 11-25, en Kaal, Harm; Slootjesn, Danielle (Edited by) (2019). *New Perspectives on Power and Political Representation from Ancient History to the Present Day*. *Repertoires of Representation*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Henry, Michel (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Herlihy, David; Klapisch-Zuber, Christiane (1985). *Tuscans and their families: a study of the Florentine Catasto of 1427*. London: Yale University Press.

Herrero Sánchez, Manuel (2019). “Urban Republicanism and Political Representation in the Spanish Monarchy”. 319-333, en Albareda, Joaquim; Herrero Sánchez, Manuel (Edited by) (2019). *Political Representation in the Ancien Régime*. London and New York: Routledge.

Herrero Sánchez, Manuel (2017). “Introducción: líneas de análisis y debates conceptuales en torno al estudio de las repúblicas y el republicanismo en la Europa moderna”. 17-92, en Herrero Sánchez, Manuel (editor). *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII).* Madrid: FCE, Red Columnaria.

Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas (2014). *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial. [*Leviathan*]

Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan.* Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford University Press. [*Leviathan*]

Hörnqvist, Mikael (2000). “The two myths of civic humanism”. 105-142, en Hankins (2000). *Renaissance Civic Humanism, op. cit.*

Inglese, Giorgio (2006). *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*. Roma: Carocci editore.

Jiménez Guijarro, Pedro (2012). “Estudio preliminar”. IX-XXXIX, en Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos.

Jurdjevic, Mark (2007). “Machiavelli's Hybrid Republicanism”. *The English Historical Review*, 2007, Vol. 122, No. 499, 1228-1257. Oxford University Press. https://www.jstor.org/stable/20108303

Kahn, Victoria (1994). *Machiavellian Rhetoric. From The Counter-Reformation to Milton*. Princeton University Press.

Kantorowicz, Ernst H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval.* Traducción de Susana Aitón Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Ediciones Akal.

Kapust, Daniel J. (2011). *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought Sallust, Livy, and Tacitus*. Cambridge University Press.

Kapust, Daniel J. (2007). ‘Cato’s Virtues and *The Prince*: Reading Sallust’s *War with Catiline* with Machiavelli’s *The Prince*’, *History of Political Thought*, XXVIII, 433–448.

Koselleck, Reinhart (2006a). “Entrevista”, en Fernández Sebastián, Javier y Fuentes Aragonés, Juan Francisco. “Historia conceptual, memoria e identidad (I): entrevista a Reinhart Koselleck”, *Revista de libros*. https://www.revistadelibros.com/historia-conceptual-memoria-e-identidad-i-entrevista-a-reinhart-koselleck/

Koselleck, Reinhart (2006b). “Entrevista”, en Fernández Sebastián, Javier. y Fuentes Aragonés, Juan Francisco. “Historia conceptual, memoria e identidad (II): entrevista a Reinhart Koselleck”. *Revista de libros*. https://www.revistadelibros.com/historia-conceptual-memoria-e-identidad-iirnentrevista-a-reinhart-koselleck/

Landi, Sandro (2021). “Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico”. *Revista Argentina de Ciencia Política*, Vol. 1, Núm. 27, 1-28.

Landi, Sandro (2017). *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*. Bolonia: Società editrice il Mulino.

Landi, Sandro (2012a). "«Fama», Humors, and Conflicts. A Re-reading of Machiavelli's «Florentine Histories»". 137-164, en Massimo Rospocher (ed.). *Beyond the Public Sphere. Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*. Bologna: Società editrice il Mulino.

Landi, Sandro (2012b). "Beyond the Public Sphere: Habermas, Locke, and Tacit Consent", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2012/4 (No 59-4), 7-32.

Landi, Sandro (2001). "Alcune considerazioni sulla «voce d'un popolo» in Machiavelli (Discorsi, I 58)", *Laboratoire italien*, vol. 1 (2001) «Le peuple. Formation d'un sujet politique», 35-52.

Larguier, Gilbert (2019). "Political Representation in Languedoc Under the Ancien Régime". 37-54, en Albareda, Joaquim; Herrero Sánchez, Manuel (Edited by) (2019). *Political Representation in the Ancien Régime*. London and New York: Routledge.

Larrea Barona, Jesús (1991). "La antropología de Marsilio Ficino". Tesis doctoral. Universidad de Navarra.

Le Goff, Jacques (1999). *La civilización del occidente medieval*. Traducción de Godofredo González. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Llorca Morell, Blanca (2014). "Experiencia e imitación en la obra de Maquiavelo. Las figuras políticas en la génesis del *ottimo príncipe*". Tesis doctoral. Directora: Dra. Rosa Rius Gatell. Universitat de Barcelona.

Lo Cascio, Daniele (2014). "El descubrimiento del Nuevo Mundo, los justos títulos y el enfoque jurídico de una guerra silenciosa. Entre imperialismo y evangelización". 9-24, en Manuela Fernández Rodríguez (coord.), *Guerra, derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable.* ISBN 978-84-617-1675-3. https://revistaaequitas.files.wordpress.com/2014/10/guerra-derecho-y-polc3adtica.pdf

López Fonseca, Antonio (2010). "Notas al texto". En Marco Tulio Cicerón, *Tusculanas*, Madrid: Alianza Editorial.

Lovejoy, Arthur O (1983). *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria Editorial.

Mahon, James Edwin (2019). "Classic philosophical approaches to lying and deception". 13-31, en Meibauer, Jörg (ed.). *The Oxford Handbook of Lying*. Oxford University Press.

Máiz Suárez, Ramón (2015). “Saliendo de la caverna. La teoría política hoy: entre 'bios theoretikos' y 'bios politicos'”, 97-137, en Wences. *Tomando en serio la Teoría Política, op. cit.*

Manin, Bernard (2010). *Los principios del gobierno representativo*. Versión de Fernando Vallespín. Madrid: Alianza Editorial.

Mansfield, Harvey C. (1996). “Introduction”. XVII-XLIV, en Machiavelli, Niccolò (1996) *Discourses on Livy.* Translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. The University of Chicago Press.

Marchand, Jean-Jacques (2018). *Studi machiavelliani*, Firenze: Edizioni Polistampa.

Marchand, Jean-Jacques (2017). “Il principe dopo il 2013: un cantiere ancora aperto. Riflessioni in libertà”. 221-231, en Barbuto. *Problematizing* Il principe, *op. cit.*

Marco Moreno, Buenaventura (2019). “Maquiavelo y la mujer. Un estado de la cuestión”, *Res Publica* 22.1, 15-30.

Martelli, Mario (1998). “L'edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli”. 3-24, en AA.VV. *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno (Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997)*. Roma: Salerno Editrice.

Martelli, Mario (1996). “Machiavelli e Firenze dalla Repubblica al Principato”. 15-31, en Martelli, Mario. *Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato*. Roma: Salerno Editrice.

Martelli, Mario (1959). “Popolo e principe in Niccolò Machiavelli”. *Belfagor*, 14 (4), 447–453. http://www.jstor.org/stable/26106862

McCormick, John P. (2021). “Aristocratic Insolenzia and the Role of Senates in Machiavelli’s Mixed Republic”. *The Review of Politics*, 2021. Cambridge University Press on behalf of University of Notre Dame, 1-24. https://doi.org/10.1017/S0034670521000486

McCormick, John P. (2020). *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites.* Traduzione di Anna Carocci. Roma: Viella.

McCormick, John P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.

Meier, Heinrich (2017). *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. The University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). “Nota sobre Maquiavelo”. 263-279, en Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Mineo, E. Igor (2020). “Le parti e il tutto. La memoria dei ciompi e la semantica del popolo”. 107-130, en Cappelli (2020). *Al di là del repubblicanesimo, op. cit.*

Mineo, E. Igor (2014). “Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo. Alcuni problemi”. 195-214, en Genet, Jean-Philippe; Mineo, E. Igor (2014). *Marquer la prééminence sociale*. Actes. SAS, École française de Romeet, Université de Palerme, Sorbonne, École française de Rome.

Morán, Gloria M. (2012). “La canonística medieval y su contribución al desarrollo del pensamiento constitucional contemporáneo”. *Ius ecclesiae*, XXIV, 2012, 359-380.

Moreno, Carmelo (2019). “Donald Rumsfeld, Kant y el arte de decir la verdad. El papel de la acción política errática frente al engañoso debate entre la razón y los sentimientos”. *Revista Española de Ciencia Política*, 50, 69-90. https://doi.org/10.21308/recp.50.03

Moulakis, Athanasios (2000). “Civic humanism, realist constitutionalism, and Francesco Guicciardini’s Discorso di Logrogno”. 200-222, en Hankins (2000). *Renaissance Civic Humanism, op. cit.*

Najemy, John M. (2006). *A History of Florence, 1200–1575*. Malden (MA): Blackwell Publishing Ltd.

Najemy, John M. (2000). “Civic humanism and Florentine politics”. 75-104, en Hankins (2000). *Renaissance Civic Humanism, op. cit.*

Najemy, John M. (1993). Between Friends: *Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515.* Princeton University Press.

Najemy, John M. (1990). “The controversy surrounding Machiavelli's service to the republic”. 101-117, en Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, Maurizio (eds.) (1990). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press.

Namer, Gérard (1980). *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península.

Nelson, Eric (2007). “The problem of the prince”. 319-337, en Hankins (2007). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, op. cit.*

Nelson, John Charles (1973). “Platonism in the Renaissance”. 508-515, en Wiener, Philip (ed.). *Dictionary of the History of Ideas, III.* New York: Scribner.

Oakley, Francis (1983). “Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots”. *Viator. Medieval and Renaissance studies*. Vol. 14, 303-335.

Ossola, Carlo (1987). *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*. Torino: Giulio Einaudi editore.

Palti, Elías José (2011). “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica*, 25, 2011, 227-248.

Pangle, Thomas L. (1983). “Introduction”, 1-27, en Strauss, Leo (1983). *Studies in platonic political philosophy.* With an Introduction by Thomas L. Pangle. The University of Chicago Press.

Pedullà, Gabriele (2022). “L’arte fiorentina dei nodi. Introduzione di Gabriele Pedullà.” V-CCVI, en Machiavelli (2022). *Il principe, op. cit*.

Pedullà, Gabriele (2021a). “Neal Wood e Machiavelli: ieri e oggi”. 297-322, en *Res publica. La forma del conflitto. A cura di Andrea Di Gesu e Paolo Missiroli,* Almanacco di Filosofia e Politica 3. Diretto da Roberto Esposito, Quodlibet SRL.

Pedullà, Gabriele (2021b). “Athenian Democracy in the Late Middle Ages and Early Humanism”. 57-104, en Dino Piovan y Giovanni Giorgini*, Brill’s Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Late Middle Ages to the Contemporary Era.* Leiden and Boston: Brill.

Pedullà, Gabriele (2020). *“*Humanist Republicanism: Towards A New Paradigm”. *History Of Political Thought*. Vol. XLI. No. 1. Spring 2020.

Pedullà, Gabriele (2019a). “Machiavelli secondo Carlo Ginzburg”. *Storica. Rivista quadrimestrale*, Anno XXIV, n. 71, 2018, Viella, 9-86.

Pedullà, Gabriele (2019b). “Machiavelli e Senofonte: considerazioni in merito a un libro recente”. *Rivista Storica Italiana*, Anno (Vol.) CXXXI - Fascicolo III, dicembre 2019, 1085-1108.

Pedullà, Gabriele (2018). *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism.* Translated by Patricia Gaborik and Richard Nybakken. Cambridge University Press.

Pedullà, Gabriele (2014). Reseña de Barthas, Jérémie. *“L’argent n’est pas le nerf de la guerre”. Essai sur une prétendue erreur de Machiavel*, Rome, École Française de Rome, 2011, 193-197. *La rassegna della letteratura italiana*: 118, 1, 193-197.

Pedullà, Gabriele (2011). *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»,* Roma: Bulzoni Editore.

Pedullà, Gabriele (2010). “Le mille vite di Dionigi di Alicarnasso (XV-XIX secolo)”. LIX- CXLIX, en Dionigi di Alicarnasso (2010). *Le antichità romane*, Roma: Einaudi

Pedullà, Gabriele (2003). “Il divieto di Platone. Niccolò Machiavelli e il discorso dell’anonimo plebeo” (Ist. Fior. III, 13). 210-266, en Marchand, J-J.; Zancarini, J-C. (a cura di). *Storiografia repubblicana fiorentina (1494-1570).* Firenze: Cesati.

Peiró Muñoz, Fernando A. (2015). “Platón y Maquiavelo. En torno a la posibilidad de una «noble mentira» en política”. Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía, Vol. VI (2015), 33-45.

Platón (2011). *La República o el Estado*. Edición de Miguel Candel. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Libros. [*República*]

Pico de la Mirándola, Juan (1994). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. 121-153, en VV. AA. (1994). *Humanismo y renacimiento, op. cit.*

Pico de la Mirándola, Juan. (1962) “Carta crítica de Juan Pico de la Mirándola a Hermolao Bárbaro sobre el lenguaje de la filosofía y de la elocuencia”. 845-852, en Motta Salas, Julián “Carta”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 5 Núm. 07. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/5929/6151

Pincin, Carlo (1978). “Osservazioni sul modo di procedere di Machiavegli nel 'De principatibus' XV-XXV”. 209-230, en Bertelli, Sergio, y Gloria Ramakus, (eds.). *Essays presented to Myron P. Gilmore*, Vol. I. Firenze: La Nuova Italia.

Pitkin, Hanna Fenichel (1999): *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. University of Chicago Press.

Pitkin, Hanna Fenichel (1985). *El concepto de representación*. Traducción de Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Pocock, J. G. A. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid: Ediciones Akal.

Pocock, J. G. A. (2008). *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.

Pocock, J. G. A. (1975). “Prophet and Inquisitor. Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"”. *Political Theory*, Vol. 3, No. 4, 385-401. https://www.jstor.org/stable/190835

Prezzolini, Guiseppe (1967). *Maquiavelo*. Barcelona: Editorial Pomaire.

Price, Russell (1977). "The Theme of Gloria in Machiavelli", *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 4, 588-631. https://www.jstor.org/stable/2859861

Provvidente, Sebastian (2016). "El conciliarismo del siglo XV: corporaciones, excepción y representación", *Conceptos Históricos 2* (2), 78-133.

Quintiliano, Marco Fabio (1916). *Instituciones oratorias*. Traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Tomo I. Madrid: Imprenta de Perlado Páez y compañía. [*Institutio*]

Raimondi, Fabio (2018). *Constituting Freedom. Machiavelli and Florence*. Oxford University Press.

Raimondi, Fabio (2001). "En el umbral del bien y del mal. Observaciones a *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss". *Res publica*, 8, 93-125.

Ramsay, Maureen (2000a). "Justifications for Lying in Politics". 3-26, en Cliffe, Lionel; Ramsay, Maureen; Bartlett, Dave (2000). *The Politics of Lying. Implications for Democracy*. Houndmills and London: Macmillan Press.

Ramsay, Maureen (2000b). "Are Machiavellian tactics still appropriate or defensible in politics?". 148-162, en Phil Harris, Andrew Lock y Patricia Rees (ed.), *Machiavelli, Marketing and Management*. London and New York: Routledge.

Rée, Jonathan (1991). "The Vanity of Historicism". *New Literary History*, Autumn, 1991, Vol. 22, No. 4, Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change, 961-983.

Regent, Nikola (2020). "Sallust, Machiavelli and the Divorce of virtus from *res publica*". *English Historical Review*, Vol. CXXXV No. 575, Oxford University Press, 775-803. https://doi.org/10.1093/ehr/ceaa254

Remer, Gary A. (2017). *Ethics and the Orator. The Ciceronian Tradition of Political Morality*. Chicago and London: The University of Chicago.

Rico, Francisco (1993). *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza Editorial.

Richter, Melvin (1995). *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. Oxford University Press.

Richter, Melvin (1990). "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe". *History and Theory*, Feb. Vol. 29, No. 1, 38-70.

Ridolfi, Roberto (2010). *The Life of Niccolò Machiavelli*. Translated from the Italian by Cecil Grayson. London and New York: Routledge.

Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rodríguez García, José María (2000). "Veritas filia temporis, veritas de terra orta est: The family Romance of Baconian Truth". Exemplaria: *Revista de literatura comparada*, N.º 4, 2000, 19-32.

Rodríguez, Gabriela (2013). "La vida de Castruccio Castracani*:* un *exemplum* de innovación en la tradición republicana". *Foro Interno,* 13, 33-61.

Roest, Bert (2019). "Representative Bodies in Medieval Religious Orders: A Discarded Legacy? 37-55, en Kaal, Slootjesn (2019). *New Perspectives on Power and Political Representation from Ancient History to the Present Day, op. cit*.

Sabine, G. H. (1939). "What is a Political Theory?". *Journal of Politics*, vol. 1, 1, 1-16.

Salustio Crispo, Cayo (año no reflejado). *La conjuración de Catilina. La guerra de Jugurta*. (Traducción por el Infante Don Gabriel de Borbón, Prólogo de Teodoro D. Soria). Madrid y Buenos Aires: Compañía iberoamericana de Publicaciones.

Sánchez Espillaque, Jéssica (2014). "Rehabilitación actual de los Studia Humanitatis. Una nota a propósito del humanista Leon Battista Alberti". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 62, 2014, 149-156. ISSN: 1130-0507 http://dx.doi.org/10.6018/daimon/165451

Sánchez Garrido, Pablo (2011): "Maquiavelo, precursor del análisis político moderno". 201-230, en Sánchez Garrido, Pablo (director y editor) y Martínez-Sicluna y Sepúlveda, Consuelo (ed.) (2011). *Historia del análisis político*, Madrid: Tecnos.

Sánchez Muñoz, Cristina (2019). *Hannah Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Barcelona: Shackleton Books.

Santaella López, Manuel (1990). *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Madrid: Alianza Universidad.

Saralegui, Miguel (2017). "Más maquiaveliano que maquiavélico: la presencia de *El príncipe*, los *Discursos sobre la primera década* de Tito Livio y *La vida de Castruccio Castracani* en *El político Don Fernando el Católico* de Gracián". *Revista de Literatura*, vol. LXXIX, núm. 157, 67-94. https://doi.org/10.3989/revliteratura.2017.01.003

Saralegui, Miguel (2013). “Las tres fortunas de *El Príncipe*”. 143-162, en Sazo Muñoz, Diego (editor) (2013). *La Revolución de Maquiavelo.* El Príncipe *500 años después*. Santiago: CAIP - UAI - RIL editores.

Saralegui, Miguel (2011). *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría constitucional.* Tesis doctoral. Director: Miguel Ángel Granada. Universitat de Barcelona.

Saralegui, Miguel (2007). “Maquiavelo y la partitocracia: tumulto social y mantenimiento de la libertad”. *Anuario Filosófico*, XL/1, 203-231.

Sartori, Giovanni (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.

Sasso, Gennaro (2013). *Considerazioni su Machiavelli e sulla decisione morale*. *Lectio inauguralis* della Scuola di Studi in Filosofía (Università degli Studi di Roma Tor Vergata) http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/Gennaro_Sasso_Considerazioni_su_Machiavelli_e_sulla_decisione_morale.pdf

Sasso, Gennaro (1993). *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*. Bologna: Società editrice il Mulino.

Sasso, Gennaro (1986). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Milano e Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.

Savonarola, Girolamo (2000). *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos, op. cit.*

Savonarola, Ieronimo (1847). *Il reggimento e governo della città di Firenze*. Firenze: Stamperia di Tommaso Baracchi.

Saxl, Fritz (1963). “Veritas filia temporis”. 197-222, en Klibansky, Raymond; Paton, A. J. (editors). *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*. New York, Evanston, and London: Harper Torchbooks / The Academy Library Harper & Row Publishers.

Saxonhouse, Arlene W. (2004). “Niccolò Machiavelli: Women as Men, Men as Women, and the Ambiguity of Sex”. 93-116, en Falco, Maria J. *Feminist interpretations of Niccolò Machiavelli*. The Pennsylvania State University Press.

Sazbón, José (2000). “El desarrollo de la “Intellectual History” y la problemática histórico-filosófica”. *Páginas de Filosofía*. Publicación del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue, n° 9, 2000, 27-36.

Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Versión de Rafael Agapito. Madrid: Alianza editorial.

Seneca, Lucius Annaeus (1938). *Hercules, Furens, Troades, Medea, Hippolytus, Oedipus.* With An English Translation by Frank Justus Miller. London y Cambridge: William Heinemann Ltd y Harvard University Press.

Silva Vega, Rafael (2016). "Entre el contextualismo de Skinner y los "perennial problems": una propuesta para interpretar a los clásicos". *Praxis Filosófica*, No. 43, 155-183. https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i43.3159

Skinner, Quentin (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El renacimiento*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Skinner, Quentin (2008). "Meaning and understanding in the history of ideas". 57-89, en *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.

Skinner, Quentin (1996). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press.

Snyder, Jon R. (2009). *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. University of California Press.

Solana Dueso, José (1996). "Protágoras, el Filósofo relativista". "Dobles razonamientos". en Protágoras de Abdera (1996). *Dissoi logoi. Textos relativistas.* Madrid: Akal.

Soria, Teodoro D. (año no reflejado) "Prólogo". 5-17, en Salustio Crispo, Cayo. *La conjuración de Catilina. La guerra de Jugurta*. (Traducción por el Infante Don Gabriel de Borbón, Prólogo de Teodoro D. Soria). Madrid y Buenos Aires: Compañía iberoamericana de Publicaciones.

Strauss, Leo (1983). *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. The University ff Chicago Press.

Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Ediciones Guadarrama.

Strauss, Leo (1964). *The City and Man*. The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

"Tamburo" (2023). Entrada de enciclopedia. Consultado 10 de febrero de 2023. *Enciclopedia machiavelliana*, Treccani: https://www.treccani.it/enciclopedia/tamburo

Tarcov, Nathan y Pangle, Thomas L. (2009). “Epílogo. Leo Strauss y la Historia de la Filosofía Política”. 851-881, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores). *Historia de la Filosofía Política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Tarcov, Nathan (1991). “On a Certain Critique of "Straussianism"”, *The Review of Politics*, Spring 1991; 53, 1, 3-18.

Tarcov, Nathan (1988). “Quentin Skinner’s method and Machiavelli’s Prince”. 194-203, en James Tully (comp.). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics.* Princeton University Press.

Tarcov, Nathan (1982). “Review Article: Political Thought in Early Modern Europe, II: The Age of Reformation, Quentin Skinner”, 56-65. *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 1 (Mar. 1982).

Tindemans, Klaas (2008). “The Tragic Representation of The Prince: The Political Theology of Ernst Kantorowicz and The Theatricality of Absolutism”. 45–64, en Cools, Arthur; Thomas Crombez, Johan Taels, and Rosa Slegers, *The Locus of Tragedy*. Leiden: Brill.

Tucídides (2016). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Ullmann, Walter (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Traducción de Rosa Vilaro Piñol. Barcelona: Ariel.

Vallespín, Fernando (2021). *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Tecnos.

Vallespín, Fernando (2015). “Política y teoría política”. 79-95, en Wences. *Tomando en serio la Teoría Política, op. cit*.

Vallespín, Fernando (2012). *La mentira os hará libres: realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Vallespín, Fernando (1995). “Aspectos metodológicos de la Historia de la Teoría Política”. 19-52, en Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*. Tomo 1. Madrid: Alianza Editorial.

Varotti, Carlo (1971). “Prefazione agli scritti letterari in prosa”. 2337-2344, en Machiavelli (2018). *Tutte le opere secondo l’edizione di Mario Martelli, op. cit*.

Vatter, Miguel (2021). “Teología antigua, profetología y religión civil en los *Discursos* de Maquiavelo”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 14, 83-106.

Vatter, Miguel (2013). “Maquiavelo y la concepción republicana de providencia”. 225-250, en Sazo Muñoz (2013). *La Revolución de Maquiavelo, op. cit.*

Vatter, Miguel (2000). *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom.* Springer Science and Business Media Dordrecht, *TOPOI Library*, University of California, Irvine.

Villaverde Rico, María José (2015). “Las difíciles relaciones entre ética y política”. 465-484, en Wences, *Tomando en serio la Teoría Política, op. cit.*

Viroli, Maurizio (2022). “Neither Medicean nor Populist: a defense of Machiavelli’s republicanism”. *Machiavelliana. Rivista internazionale di studi su Niccolò Machiavelli*. Vol. I.

Viroli, Maurizio (2014). *Redeeming The Prince. The Meaning of Machiavelli´s Masterpiece*. Princeton University Press.

Viroli, Maurizio (2009). *De la política a la razón de estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600).* Madrid: Ediciones Akal.

Viroli, Maurizio (2004). *La sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona: Ediciones Folio.

Viroli, Maurizio (1998). *Machiavelli (Founders of Modern Political and Social Thought).* Oxford University Press.

Vissing, Lars (1986). *Machiavel et la politique de l'apparence*. Paris: Presses Universitaires de France.

Volco, Agustín (2016). “Una revisión del realismo maquiaveliano: El problema de las armas propias”. *Foro interno* 16, 45-66.

Weber, Max (2009a). *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social.* Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, Max (2009b). *La ciencia como profesión*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Biblioteca Nueva.

Wences Simón, María Isabel (2015). “Introducción. ¿Por qué debe importarnos la Teoría Política?”. 17-61, en Wences. *Tomando en serio la Teoría Política, op. cit*.

Wiater, Nicolas (2011). *The Ideology of Classicism. Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus*. Berlin and New York: De Gruyter.

Wiater, Nicolas (2019). “Experiencing the Past: Language, Time and Historical Consciousness in Dionysian Criticism”. 56-82, en Hunter; De Jonge (2019). *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome, op. cit.*

Winter, Yves (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.

Winter, Yves (2015). “Chapter 16. Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising”. 306-336, en Del Lucchese; Frosini; Morfino (2015). *The Radical Machiavelli. op. cit.*

Wittkower, Rudolf (1966). *Bernini. The Sculptor of the Roman Baroque*. London: The Phaidon Press.

Yunis, Harvey (2019). “Dionysius’ Demosthenes and Augustan Atticism”. 83-105, en Hunter; De Jonge (2019). *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome*, *op. cit*.

Zanzi, Luigi (2013). *Il mettodo del Machiavelli*. Bolonia: Società editrice il Mulino.

Zembaty, Jane S. (1988). “Plato's Republic and Greek Morality on Lying”. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Number 4, October 1988, 517-545.