ἀγών

AGÓN

Revista de Filosofía Teórica y Práctica

No 2, Vol. III, 2020

Índice

Presentación

Poncio y Pedro de Poitiers 1125–1133

Glauco María Cantarella

Maquiavelo

Carl Schmitt

O povo em Maquiavel na leitura de Quentin Skinner

Fernanda Elias Zaccarelli

Un comentario al «republicanismo» de Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*

Luis Felipe Jiménez

El leninismo: una crítica

Eligio Meza Padilla

El futuro de la inteligencia humana en una era de crisis civilizatoria

Leonardo Ordóñez Díaz

Reseñas

Placer, filosofía y felicidad

La ética epicúrea: La felicidad humana, de Antonio Núñez Martínez

Vanessa Berenice Rodríguez Nava

Variaciones alrededor de Maquiavelo

La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno, de Jorge Velázquez Delgado (coordinador)

Juan Carlos Merlín

La política entre maquiavelismo y maniqueísmo

Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu, de Maurice Joly

Germán Abella Soler

Presentación

«Pero el tirano me encadenará...» ¿El qué? La pierna.
«Pero me cortará...» ¿El qué? El cuello.
¿Qué no te atará ni te cortará? El albedrío.
EPICTETO (Disertaciones, I, XVIII, 17)

Hay ocasiones, debemos reconocerlo, que la edición de una revista como la presente se organiza con voluntad propia, por encima de los derroteros planeados inicialmente por los editores. De tal forma ha ocurrido que, pensando en hacer un número especial en homenaje a la obra republicana de Maquiavelo, las colaboraciones que fueron llegando desde la aparición del número anterior, felizmente, casi se agruparon por sí solos e impusieron su propio criterio, como polifonías o variaciones alrededor del problema de la libertad y el poder.

Como lo señala el epígrafe, los problemas de la política resultan del deseo de unos por ejercer y conservar su libertad frente a otros que quieren limitarla de acuerdo con sus propios deseos e intereses. Nadie puede quitar la libertad a otro, pero sí puede impedir, limitar, someter a quien se presenta como un obstáculo, un límite o una amenaza para el ejercicio de quien detenta el poder, que, a su manera, también está ejerciendo su libertad. Así, este número es un conjunto de ejemplos al respecto. Es el caso del historiador italiano Glauco Cantarella, quien nos ha brindado un breve pero exquisito texto (que nos ha permitido traducir para esta edición) sobre las pequeñas luchas y los refinados medios con que los monjes de Cluny, en el lejano siglo XII, ponen a prueba sus fuerzas de la manera más sutil, haciendo uso de técnicas retóricas y literarias que lo mismo servían para admirar y vanagloriar que para vilipendiar y despreciar al enemigo o alterar los hechos y la memoria histórica. Centrados en este tema del dejar hacer y del impedir, en la tensión entre la libertad y el poder, desentolvamos un texto de un ya maduro Carl Schmitt dedicado a celebrar los cuatrocientos años del *Príncipe* de Maquiavelo, allá por 1927. Interesante texto que, aparte de una descripción hecha con puntualidad sobre la importancia de las más famosas obras políticas de Maquiavelo y el contraste con su vida, permite reconstruir la atmósfera ideológica que se respiraba en la época

europea de entreguerras, el ambiente en el cual la imagen del florentino —se lamentaba el polémico pensador alemán— volvía a ser tomada como sinónimo del mal, como si tal no fuera el producto de la condición humana.

Desde otro punto de vista, Fernanda Zacarelli Salgueiro plantea una problemática clave en la construcción de la idea republicana desde la perspectiva de uno de los comentaristas contemporáneos más reconocidos de la obra de Maquiavelo, el historiador y filósofo Quentin Skinner. Con un fuerte sentido crítico, la autora destaca la forma en la cual, en sus trabajos sobre la obra política del florentino, el pensador británico modifica la interpretación del concepto con que define el pueblo y cómo surge de ello la necesidad imperiosa por cuestionar su significado en la construcción del proyecto republicano. En esa misma línea, el trabajo de Luis Felipe Jiménez se dirige a aclarar algunos detalles complementarios sobre el origen, el sentido y el fin del republicanismo de Maquiavelo, detectando en especial la presencia autoritaria que acompaña estructuralmente toda empresa republicana.

Sin hacer una referencia directa a Maquiavelo, Eligio Meza Padilla explora el extremismo del Estado autoritario concebido por Lenin, es decir, la Unión Soviética, su centralismo, la dictadura del proletariado encarnada en una demoledora y cruel maquinaria política junto con un partido único que termina por suplantar y absorber a la clase trabajadora. Pero, como si el *qué hacer* solamente fuera un apéndice sofisticado de los *Discursos* de Maquiavelo, la República Socialista cumplía su fatal destino: cristalizarse en una tiranía colectiva.

Cerramos la sección de ensayos preocupados por el futuro, pero la colaboración de Leonardo Ordóñez Díaz pone al lector frente a un futuro que es ahora, está ahí, cuya mayor acechanza recae en la posibilidad de que los peligros que vive hoy la humanidad no provengan ni de las soluciones empresariales de las democracias liberales o los experimentos burocráticos de los estados neosocialistas, ni del terreno de la informática, sino de un deterioro de las facultades humanas de deliberación y manipulación de símbolos. Dicho proceso estaría asociado o a la inmersión gradual de las interacciones sociales en estados de alienación mediados por la alta tecnología o a los daños que el despliegue masivo de la civilización industrial ha provocado en los entornos ambientales planetarios.

En la sección de reseñas, Vanessa Rodríguez Nava presenta la más reciente obra de Antonio Núñez, *La ética de Epicuro: la felicidad humana*, dedicada quizás al verdadero fin que persiguen los hombres por el que se flexiona o se comprime esta tensión entre libertad y poder. Sigue a esta el comentario de Juan Carlos Merlín a la recopilación de Jorge Velázquez Delgado, *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*, virtual estado del arte sobre los estudios que se están realizando sobre Maquiavelo en México y España. El cierre es la recomendación de Germán Abella Soler de releer el estupendo libelo decimonónico de Maurice Joly, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*.

Sin duda, estamos ante un puñado de escritos que, en los tiempos que vivimos, recuerdan la tarea de esta publicación: confrontar el presente desde los discursos del pasado y asumir con sentido crítico las diversas posturas e ideologías que han estado en boga, lo cual ayuda a cada autor y a cada lector a comprender su situación, haciendo posible que por sí mismo esté en condiciones de vencer las causas del temor y de la ansiedad que agobia y somete al individuo o a la sociedad a los designios de los poderosos, allí es donde están los verdaderos obstáculos para ejercer la libertad.

El director

Poncio y Pedro de Poitiers, 1125–1133*

Glauco María Cantarella
Università di Bologna
cantaglou@gmail.com

Resumen

En la crisis que atravesó durante el siglo XII la abadía de Cluny, el *Panegyricum* compuesto por Pedro de Poitiers puede aclarar el «error» que aparece en la interpretación del historiador contemporáneo Roberto Alciati, la cual modifica sustancialmente el sentido que tuvo la figura del abad Poncio en este conflicto. En búsqueda de esta aclaración, el mencionado poema nos muestra, de paso, la importancia, el alcance y los modos o sutilezas con que los monjes emplearon este tipo de instrumentos y técnicas retóricas en sus luchas por el poder, tal cual se evidencia en la rivalidad que sostuvieron Pedro el Venerable, personaje alabado del panegírico, y su denigrado enemigo Poncio de Melgueil.

Palabras clave

Pedro el Venerable, Poncio de Melgueil, Cluny, panegírico, pensamiento medieval

Abstract

In the crisis that the Cluny abbey went through during the 12th Century, the Panegyricum composed by Peter of Poitiers can clarify the «error» that appears in the interpretation of contemporary historian Roberto Alciati, which substantially modifies the meaning of the figure of Pons in this conflict. Along with the search of this clarification, the aforementioned poem shows us the importance, scope and ways or subtleties used by the monks in this type of rhetorical instruments and techniques in their power struggles, as evidenced in the rivalry between Peter the Venerable, praised character of the eulogy, and his denigrated enemy, Pons of Melgueil.

* Traducido del italiano por Antonio Núñez Martínez, de *Ponzio e Petro di Poitiers 1125/1133*, in *Un abate, un monastero, Crocifisso. Ponzio di Melgueil da Cluny a Campus Sion*. Atti del convegno (Bassano del Grappa, 2 Giugno 2018) a cura di Marco Ferrara, Vicenza, Scriptorum, 2019, pp. 11–17. La traducción ha sido autorizada por el autor.

Keywords

Peter the Venerable, Pons of Melgueil, Cluny, Panegyric, Medieval Thought

Teniendo más tiempo para leer (privilegio de un jubilado), puede ocurrir que nos encontremos con textos que nos llamen la atención, como el que a continuación cito:

Benito y Martín aparecen en otra biografía anónima de Hugo (scil., de Semur)¹ de una manera más aislada, pero ciertamente no en una posición inferior. Se trata, en este caso, de investir a Poncio [...] y Hugo lo hace aparecer en un sueño. Hugo lo espera en el oratorio de la Virgen, precisamente allí donde había sido inspirado, en compañía de la madre de Dios, de Pedro y Pablo, de la hueste de los mártires y confesores y la ahora conocida dupla de santos, junto con Marcial [...] La aparición de Martín a Poncio, «alcanzó la fortuna», si después de cincuenta años, es el mismo Poncio aclamado como el segundo Martín, aquel que con un solo movimiento de la mano hace desaparecer todos los males. (Pietro di Poitiers, *Panegerico*, 356).

¡Mirad!

¿No se ha entendido nada hasta ahora? ¿Poncio exaltado como un padre de la vida monástica no obstante su lucha contra el gran y venerable Pedro (el Venerable por antonomasia) y su muerte bajo excomunión? ¿La memoria cluniacense lo había transformado, pues quería verdaderamente que todos los abades fueran santos, según la afirmación que había sido atribuida a Gregorio VII? ¿Y Pedro el Venerable lo certificaba en un poema (*Panegyricum*) que había sido escrito precisamente para elogiarlo o, mejor aún, para exaltarlo? Adulador, Pedro de Poitiers, o simplemente un sincero admirador; sin embargo, lo cierto es que era el *laudator* de su homónimo abad de Cluny, del que había sido secretario y por cuenta del cual escribía las cartas (cosa normal: Nicholas de Montiéramey hacía lo mismo para san Bernardo, incluso

¹ Hugo de Semur o de Cluny nombrado abad en 1049. Se mantuvo en el cargo durante sesenta años, época en la que el monasterio conoció su máximo esplendor, aunque en sus últimos años pudo percibir ya los síntomas de su decadencia. Bajo la dirección de Hugo, el prestigio y la reputación alcanzaron su punto culminante. Sin embargo, también los gérmenes de la decadencia se sembraron en este tiempo; su gobierno seguía siendo estrictamente monárquico; sus miembros estaban unidos por un sistema de lealtad y una necesidad de protección, ligados a la promesa solemne de obediencia hacia todos los monjes. A la muerte de Hugo se advirtió el peligro latente bajo el esplendor. Poncio fue la víctima ilustre de los cambios en la gestión de la Iglesia católica. Su sucesor fue el competente y celoso abad conocido luego por el nombre de Pedro el Venerable. N. T.

cuando cayó bajo su furor).² ¡Diablos! ¿Qué había sucedido? Roberto Alciati, autor del pasaje, desafortunadamente no nos lo explica.³

Así que, prescindiendo del hecho de que la supuesta biografía anónima de Hugo (aunque no anónima, pues fue escrita por el monje Hugo bajo el abad Poncio —e indicamos solo el aparente total malentendido del texto: bastará decir que ahí los santos Pedro, Pablo, Marcial, Martín y Benito estaban para recibir el alma del abad moribundo y que san Dionisio se aparece a Bernardus di Narbonne, ya prior de Noget, para anunciarle la próxima partida de Hugo así como «*eius succesorem Pontium, quem apostolorum principes a Roma miserunt*»—) y del hecho de que «cincuenta años después» (es decir, en los años setenta) es del todo inexacto porque Pedro de Poitiers (o de San Juan d'Angély), por lo poco que se sabe, podría haber muerto a inicios de los años sesenta y, sin embargo, aquella parte de su *Panegyricum* se remonta al 1125/1133. Como es sabido, con la cronología no se puede bromear, así que el único modo para intentar entender esto es leerlo.⁴ Teniendo presente que, en cuanto la datación, este poema constituye una de las primeras versiones de la *historia oficial* de Cluny.

Seamos sinceros, el poema es aburrido, prolijo, incluso excesivo; en resumen, el típico, excelente y redundante latín del siglo XII. Una porción del *Panegírico* se concibe como capítulo aparte y tiene incluso un título: *In laude triumphus ejus de Pontionitis*:

*Jam tibi, Petre, novi celebrantur ubique triumphus,
Jam tibi sub pedibus pars inimica jacet;*

² Bernardo lo echó sin haber cometido falta alguna y lo denunció por falsario, mientras Nicolás buscó inútilmente el apoyo de Pedro el Venerable. Cfr. «Amicizie vere e presunte. Qualche eco dal pieno medioevo» en *Parole e realtà dell'amicizia medievale* (Ascoli Piceno, 2–4, dicembre de 2010), ISIME, 2012, pp. 77–82.

³ R. Alciati: *Monaci d'Occidente. Secoli IV–IX*, Roma, Carocci, 2018, p. 21. Cfr. «Nota su alcune «Vagantes» di Gregorio VII» en *BISIME*, 121, 2019, pp. 43–51; de nuevo, «Amicizie vere e presunte. Qualche eco dal pieno medioevo» en *Parole e realtà dell'amicizia medievale* (Ascoli Piceno, 2–4 dicembre 2010), Roma, ISIME, 2012, pp. 77–82.

⁴ Hugh, monje de Cluny: *Vita sancti Hugonis abbatis*, E.H.J. Cowdrey (ed.): «Two Studies in Cluniac History 1049–1126» en *Studi Gregoriani*, xi, 1978, pp. 35–38, 138; F. Dolveck: *Introduction a Pierre le Vénérable, Poèmes avec le Panégyrique de Pierre de Poitiers*, texte établi, traduit et commenté par Franz Dolveck, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pp. LXXXV–XCVI, in part. pp. LXXXVI–LXXXVII, XCIII–XCIV, XCVI. *Epistola Petri Pictaviensis ad domnum Petrum Venerabilem abbatem Cluniacensem*, ivi, pp. 9–11. Cfr. mi antiguo «Per l'analisi di una fonte cluniacense: l'Epistola ad domnum Pontium Cluniacensem abbatem» en *BISIME*, 87, 1978, pp. 62–65.

*Jam, pater egregie, qua victor ab Urbe redisti,
 Pontionitarum perfida lingua silet.
 Ora proterva canum rabidos posuere latratus,
 Sensibus amissis corda maligna stupent.
 Non ita sacrilegi contingere posse putabant,
 Cum vomerent rigidas ore tumente minas,
 um sibi plaudentes simile revocasse magistrum
 Criminibus variis libera frena darent:
 Vere nulla potest hominum versutia summi
 Judicis aeternum vertere consilium.
 Salve, magnorum fortissime victor agonum,
 Salve, cui Christus ensis et hasta fuit;
 Vicisti, dilecte Deus, frustra que profanus
 Exeruit vires in tua dampna furor.
 Ecce, velit nolit, gens impia, turba rebellis,
 Cluniacus totus ad tua jussa tremit,
 Ecce, velit nolit, regalia sceptrata tenebis
 Atque triumphator imperiosus eris.*

Así es, con otras variaciones sobre el tema, por otros diecisiete versos (269–286).⁵
 Volveré más adelante a estos pasajes que subrayan, no solamente la victoria, sino
 también, y sobre todo, la mano firme, por no decir dura, de Pedro el Venerable. Por
 ahora pasemos a un pasaje un poco más amplio (60 versos):

*Grande lucrum facimus, quia causa scismatis hujus
 Corruit ex toto perfidus ille draco;
 Dumque caput lubricum sustollere nititur anguis,
 Rumpitur, et moriens atra venena vomit;
 Interiere nigri praestigia saeva colubri,
 Nec patitur monstrum vivere Roma diu,
 Sed mox ancipiti gladio fera colla trucidans,
 Defendit Petrum Petrus ab hoste suum.
 Non potuerunt ultra sub ovini velleris umbra
 Horrida magnanimi membra latere lupi;
 Omnia quae fuerant habitu pietatis operta
 Sacrilegae mentis impia furta patent.
 Tutius Heridanus coluisset fertile litus,
 Et nocet Italicum deseruisse solum;
 Hic illum sacri sententia prima senatus,
 Heu, male vicino truserat exilio.
 Temptavit propria heremita relinquere silvas
 Et semel abjecto rursus honore frui;
 O quantos populos rabies vastasset iniqua
 Nisi celerem nobis Roma tulisset opem!
 Quanta diabolico cecidissent agmina telo,*

⁵ *Panegyricum Petri Venerabilis*, ed. cit., vv. 249–268, pp. 35–37.

*Plebis et indoctae quanta ruina foret!
 Unum de magnis subito advenisse prophetis
 Rumor in Occiduis partibus ortus erat;
 Jamque novam sectam vulgaris fereta error,
 Dum putat hunc aliquem rustica turba deum:
 Iste novum Moysen, hic Danihel, ille Johannem
 Alter Heliseum vel Salomona vocat;
 Alter eum tenui circumdare brachia ferro,
 Martyriique novum fert tolerare genus;
 Alter ab humanis epulis omnino sequestrem,
 Non nisi caelestem sumere posse cibum,
 Quilibet altari nudis assistere plantis
 Laudat et innumeras continuare preces.
 At qui majori fuerat fantasmate lusus
 Clamitat in medio talia verba foro:
 Currite languentes, hominemque requirite sanctum,
 Currite, Martinus ecce secundus adest
 Cui placuit, spretis Cluniacensibus, ut per harenas
 Trans mare Tyrrenum quaereret ipse Deum.
 Nunc igitur rediens ut pristina jura reposcat,
 Angelico monitu plurima signa facit.
 Forsitan ille prior Martinus in orbe revixit,
 Qui solo nutu dissipat omne malum;
 Sed quis tot vana furiosi somnia vulgi
 Vel ridere satiis vel memorare potest?
 O quotiens, electe Deo, trepidavimus omnes,
 Utpote quos verus sollicitabat amor!
 Ne levibus nugis gravitas Romana faveret,
 Verteret et lubricos sobria corda magus,
 Neu doctos etiam Brutus rigidosque Catones
 Temptaret variis illaqueare dolis –
 Triste quidem dictu, sed maximus ille Girardus,
 Proh dolor, hac potuit calliditate capi –
 Quae foret ulterius spes, si sacer ille senatus
 Urbsque Quirinalis tota faveret ei?⁶*

Me disculpo por la larguísima cita, pero el texto no se conoce como mereciera, y cuando es conocido puede suceder, según hemos visto, que sea complemente mal interpretado. No habría ni siquiera necesidad de decir que nos encontramos, en el pasaje utilizado por Alciati, en presencia de una sátira; bastaría conocer un poco el latín y no leerlo de manera precipitada. No hay necesidad tampoco de recordar a Berengario Escolástico o a Bernardo de Clairvaux o Walter Map⁷ o, en el siglo

⁶ *Ibidem*: vv. 319–374, pp. 39–43.

⁷ F. Latella: *Introduzione a Walter Map, Svaghi di corte*, Parma, Pratiche, 1990; Cf. Walter Map: *De nugis Curialium*, Oxford, Ed. & Tran. M.R. James, Clarendon Press, 1983, p. XIX–XXII. N. T.

anterior, el *Ritmo del Abad Juan el Bajo*, por no decir de Benzone de Alba o Pedro Damián...⁸ En fin, no existe ningún *Poncio alabado*.

¿El problema está en el desconocimiento de la historia?

Sin embargo, más allá de este incomprensible e incluso improbable (por así decirlo) malentendido, la verborrea entusiasta de Pedro de Poitiers, precisamente porque es una verborrea, dice muchas cosas: habla de la resistencia al interior de Cluny (perros rabiosos, bocas amenazantes, corazones malvados, turba rebelde), y cómo el Venerable reduce todo al silencio con la fuerza, así con el puño de hierro («*Ecce, velit nolit, gens impia, turba rebellis,/Cluniacus totus ad tua jussa tremat,/Ecce, velit nolit, regalia sceptrata tenebis/ Atque triumphator imperiosus eris*»); y al tratarse de una exaltación del abad, esta acentuación de los colores retóricos no hace más que subrayar las resistencias que debió superar el Venerable y no sin esfuerzo; ni siquiera intenta fingir que el Venerable la superó con las virtudes de la *caritas* y del amor fraterno y paternal, sino que realmente ocurrió todo lo contrario. Cluny *tiembla* frente al *centro* de mando del nuevo abad y debe obedecerlo, *¡quíéralo o no!* expresa de manera explícita el rol imprescindible de la Sede Apostólica, *Pedro que defiende a su Pedro de sus enemigos* [*Defendit Petrum Petrus ab hoste suum*], el *sagrado senado* que se opone a la catástrofe «*nec patitur monstrum vivere Roma diu*», y se sabe que Poncio murió por el implacable *morbis romanus* (el mismo Venerable fue infectado por la malaria).

Habla también de los seguidores de los cuales gozó Poncio, además de modo semejante a las afirmaciones del mismo Venerable: la tumba de Poncio, quien aparentemente había comenzado a producir milagros; precisamente como un mártir, y he aquí en Pedro la sátira del *nuevo martirio* y su presentación de Poncio como *falso profeta*. Prestemos atención, los *falsos profetas* podrían producir prodigios, milagros, siendo sin embargo *falsos prodigios y falsos milagros*, lo que significa que esta noticia peligrosa de las facultades del difunto se había difundido y era necesario combatirla.

⁸*Ritmus de abbate Ioanne brevis staturae*, J. Szövérfy (ed.): «L'abbé Jean et la politique ecclésiastique en France vers l'an mil» en *Cahiers de Civilisation Médiévale* XXX, 1987, pp. 263–264.

Dice mucho más: que la fama de la que había gozado Poncio, y tal vez aún gozaba, era amplia y altamente considerada. ¿Solamente es una sátira su representación del *eremita* que, luego de *haber despreciado a los cluniacenses*, había ido más allá del mar a buscar y encontrar a Dios, retornando dotado de una cualidad angélica («*Angelico monitu plurima signa facit*»)? ¿O esto alude a *la campaña de opinión*, por decirlo así, que acompañó a Poncio de su regreso a Occidente y su asentamiento cerca del *Eridiano* —¿una alusión a la compra del Campese por parte de san Benito de Polirone en 1127?— y que da mayor fuerza a la hipótesis sostenida por Angelo Chemin sobre el carácter, al menos parcialmente eremítico, o como una suerte de *retorno a los orígenes* de la vida monástica, de la Santa Cruz de Campese (sin querer, naturalmente, retomar las fantasías del modelo interpretativo de hace unos cincuenta años que hacía de Poncio un desconocido y desventurado exponente del *nuevo monaquismo*)?⁹

Nos habla también del hecho de que Poncio, volviendo «a reivindicar sus anteriores derechos», no estuvo exento de aliados importantes. ¿Qué habría sucedido si *toda Roma* lo hubiese apoyado? *Toda...* ni se diga que «toda» estaba ahí tan solo por exigencias métricas. ¿De cuáles simpatías podría gozar Poncio con los cardenales? Mejor aún, ¿con *quién* de los cardenales? Tal vez ahora por el mejor conocimiento que tenemos de pontificado de Honorio II, debido a las investigaciones de Enrico Veneziani, podemos darnos cuenta de algunas señales, o al menos de algunos indicios. ¿Qué decir del *grandísimo Gerardo* que se dejó engañar por cuanto se decía de Poncio?, el ms. Douai, Bibliothèque Municipale 381, producido por Siger en el decenio que sigue a la muerte de Pedro el Venerable (1156), glosa *Engolismensis*,¹⁰ d'Angoulême, y es necesario inquietar el texto para poder ver en este pasaje una referencia al cisma de 1130, como sucedió. El hecho es que Gerardo d'Angoulême, que en 1130 apoyó a Anacleto II, era legado papal a inicios del siglo; era este un personaje eminente y poderoso, fue ante él que Godofredo de Vendôme cometió perjurio en 1111/1112, su rol le atribuía una capacidad de

⁹ Cfr. A. Chemin: *Campese. Storia del territorio*, Verona, Grafiche Siz, 1995, pp. 6–18; G.M. Cantarella: «Un problema del XII secolo: l'ecclesiologia di Pietro il Venerabile» en *Studi Medievali*, 3 a s., XIX, n. 20, 1978, p. 163.

¹⁰ *Dioecesis Engolismensis*: la diócesis de Angoulême, Francia, erigida en el siglo III. N. T.

influencia y de intervención de manera tan fuerte que Bernardo de Clairvaux debió recurrir a una capacidad —que ciertamente no le faltaba— en la que estaba particularmente versado (su maestría retórica), aquella de la denigración cuando no de la difamación, para intentar eliminar su credibilidad.¹¹ Si nos dejamos llevar por la tentación, podremos pensar que algunos de los cardenales y Gerardo eran simpatizantes —potenciales o explícitos— de Poncio, y podremos proceder a buscar en la investigación verificando, por ejemplo, las carreras, los conocimientos y los encuentros. Si quisiéramos hacer una sobreinterpretación, podríamos pensar el hecho de que, precisamente en Aquitania, Poncio gozaba de un apoyo mayoritario y más explícito, ya que fueron los monjes de San Marcial los que lo apoyaron en el juicio romano.

Podríamos también agregar que si Pedro provenía precisamente de San Juan d'Angély, no debería haber ignorado el papel central del abad Enrique (emparentado con la casa de Aquitania y que se decía nieto de Enrique I *Beauclerc* y estaba destinado a llegar a ser abad de Peterborough) en el cuadro de la política galiciana de Poncio —no solamente fue testigo del acto de reconciliación en Compostela entre el obispo Gelmírez y la reina Urraca junto con el plenipotenciario de Poncio, Stefano Jureth (Geret), sino que, junto con Stefano, fue referente de Poncio y de Calixto II del pacto de aquella paz; al final, su abadía *aquitana* resultó tener una posición clave—. A Pedro, elegido ciertamente no por casualidad por el Venerable como secretario con ocasión de su primer viaje a Aquitania (exactamente en 1125), no le debían de faltar los conocimientos.¹² Sin embargo, no podemos dejar de apreciar el hecho de que Guillermo d'Angoulême es reconocido plenamente por aquel apelativo, *maximus ille*, que simplemente representa la realidad de las cosas. Pedro de Poitiers no parece cegado por el *furor* polémico, cosa que cualquier estudioso, *velit nolit*, deberá tener en cuenta; además, Pedro sabe que va a

¹¹ Cfr. Dolveck: *Introduction, cit.*, pp. CIX, LXXXIX–XC. Cfr. G. Milanesi: *Bonifica delle immagini e propaganda in Aquitania durante lo scisma del 1130–1138*, Verona, Scripta Edizioni, 2013, pp. 92–100 (e cfr. de mi autoría: *La costruzione della verità. Pasquale II, un papa alle strette*, Roma, ISIME, 1987, pp. 152–157). Cfr. también de mi autoría, aunque muy conciso: «Saint Bernard et les grandes affaires de son temps» en *Religions & Histoire*, HS, n. 6, 2011, p. 41.

¹² Cfr. una vez más (y me disculpo) mi escrito: «Come in uno specchio? Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109–1122/26)» en *BISIME*, 116, 2014, pp. 80–81, 86. Cfr. también Dolveck: *Introduction, cit.*, p. LXXXVIII.

encontrar en su actitud el aprecio de su abad. Entonces esto puede o *podría* abrir una interesante e inesperada perspectiva de interpretación. Repito: se trata de una verdadera y propia *versión oficial* de la historia cluniacense, y en esta dirección iría la investigación.

Que quede bien claro: se trata solamente de una especie de *paradigma indiciario*, nada más. No tengo la pretensión ni la intención de agregar algo más. Pero, ciertamente, este caso me trae a la mente un título, el del grandísimo Viktor Sklovskij, *L'energia dell'errore*.¹³ Si no hubiese existido el error, aquel de Alciati, ni siquiera se habría dado la posibilidad de volver a encender la luz sobre este texto.

¹³ V. Sklovskij: «L'energie dell'errore» en ID: *L'energie dell'errore*, traducción italiana, Roma, Editori Riuniti, 1984.

Maquiavelo
(Para el 22 de junio de 1927)¹⁴
Carl Schmitt¹⁵

Resumen

Traducción del escrito de Carl Schmitt publicado originalmente en la «Kölnische Volkzeitung» el 21 de junio de 1927, en ocasión de los cuatrocientos años de la muerte de Maquiavelo.

Palabras clave

Carl Schmitt, Maquiavelo, filosofía política, *El Príncipe*, *Discursos*

Abstract

Translation of Carl Schmitt's writing, originally published in the «Kölnische Volkzeitung» on June 21, 1927, on the occasion of the 400 years of Machiavelli's death.

Passwords

Carl Schmitt, Machiavelli, Politics, The Prince, Discourses

¹⁴ Versión libre del alemán y notas por Luis Felipe Jiménez. Cabe aclarar que la fecha de la muerte de Nicolás Maquiavelo fue el 21 y no el 22 de junio de 1527, como lo daba a entender el subtítulo. El escrito fue reeditado en Carl Schmitt: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, hrsg. mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von G.Maschke, Duncker & Humboldt, Berlin, 1995, pp. 102–105.

¹⁵ Carl Schmitt fue un jurista y pensador alemán, nacido en Plettenberg (Westfalia) en 1888. Después de cursar estudios de derecho en Berlín, Múnich y Estrasburgo se doctora en 1910 e inicia su carrera académica en 1915. Entre sus obras se destacan: *Romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921) y *Teología política* (2 vol. 1921–1922), *Teoría de la constitución* (1928). A partir de esta época empezará su crítica contra el parlamentarismo y la Constitución de Weimar con obras como *El Guardián de la Constitución* (1931), *El concepto de lo político* (1932) y *Legalidad y legitimidad* (1932). En 1933 se hace miembro del partido nacionalsocialista. Entre 1933 y 1945 es catedrático de la Universidad de Berlín. Pero desde 1937 fue abandonando paulatinamente sus posiciones como uno de los representantes destacados del orden jurídico-político del Tercer Reich. En 1945, con la ocupación de los Aliados, es apartado de la docencia, arrestado e interrogado en Núremberg. Desde 1950 vivirá retirado, aunque seguirá publicando obras que han sido traducidas al español como *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*; *Ex captivitate salus*; *El nomos de la tierra o Teoría del partisano*. Muere en su ciudad natal en 1985.

¿Sobre qué se funda la fama de este nombre? Sería absurdo limitarse a definir lo evidente y negar la verdadera gloria que se merece. Los cuatro siglos transcurridos desde la muerte de Nicolás Maquiavelo han sido atravesados por las acaloradas discusiones sobre «el maquiavelismo», que se renuevan continuamente. Sin duda, cuando se habla de razón de Estado, de ética pública o de las relaciones entre el derecho y el poder, invariablemente oímos su nombre.¹⁶ Respecto de la voz «anti-Maquiavelo», una vasta literatura se ha dirigido a describir un monstruo inmoral; otra, también muy amplia, lo ha defendido y se entusiasma por él. Cada vez que una nueva idea política infunde nueva energía a la vida estatal y que la indestructible fuerza del político se muestra de nuevo, también reaparece la imagen de este florentino.

El transcurso del siglo XVII fue acompañado por la victoria del soberano absoluto. Cuando, en el siglo XVIII, después de un iluminismo moralizante y un librepensamiento que se había asumido fuertemente antimachiavélico, en Alemania, siendo redescubierto Maquiavelo por Hegel y Fichte, por primera vez se manifestaron juntos sentido político y conciencia nacional. En la generación siguiente, cuya meta política era la unificación nacional de Alemania e Italia, los historiadores alemanes e italianos lo celebraron como el héroe de la unificación nacional y de una enérgica política de fortalecimiento del Estado.¹⁷ Inclusive hoy este nombre sigue teniendo una fuerza simbólica. La propaganda universal de la Guerra Mundial determinó una rebelión moral contra el «maquiavelismo» de la política alemana.¹⁸ Mussolini, el enemigo más convencido del liberalismo

¹⁶ El punto referencial polémico que ha sido considerado por Schmitt es el célebre ensayo de F. Meinecke, *De Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924) [Hay traducción en español: *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. de Felipe González Vicen, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997], Schmitt había reseñado este escrito críticamente en el «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», 1926, pp. 226–234. Para una reseña bibliográfica completa sobre el maquiavelismo y la razón de Estado, puede observarse el sitio de Internet del «Archivio della Ragion di Sato» di Napoli (www.filosofia.unina.it/ars/primasito.html).

¹⁷ Para un primer acercamiento a los acontecimientos críticos de la obra de Maquiavelo y del maquiavelismo hasta el siglo XIX, sigue siendo orientador el trabajo de Federico Chabod, *El príncipe y el Antimaquiavelismo*, en *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

¹⁸ Schmitt retomará estas consideraciones en su ensayo sobre *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), (hay traducción española: *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción de Antonella Attili, México, UAM Azcapotzalco, 1997): «Algunas frases secas y escuetas sobre el pobre humanista florentino sirvieron para difundir por el mundo al espantajo moral del “maquiavelismo”. Por todo un siglo fue un eficaz instrumento polémico del norte evangélico contra

disgregador del Estado, en 1924, en ocasión de su graduación en Boloña, sustentó su disertación sobre Maquiavelo.¹⁹ En 1927, entre nosotros en Alemania, Herman Hefele añade un preliminar a una excelente selección de escritos sobre Maquiavelo, restableciendo nuevamente los derechos civiles del político en contra de lo económico.²⁰

Ninguno de los numerosos escritores políticos y teóricos del Estado ha tenido un éxito comparable al de Maquiavelo; sin embargo, él no fue ni un gran estadista ni un gran teórico; su actividad política al servicio de Florencia no tuvo una particular eficacia; en las delegaciones que desarrolló para su ciudad natal, como secretario de la Cancillería del Estado o como miembro de alguna embajada en Francia y en Alemania, no revistió una posición influyente o determinante; escribió muy buenas e interesantes relaciones, pero no pudo incidir mínimamente sobre el hecho que, en aquella época, la política exterior florentina fuese indecisamente débil y mezquina; en la política interna tomó siempre posiciones desafortunadas. Así, en 1513, cuando sucumbieron los demócratas, a los cuales pertenecía, quedó marcado también su destino personal. El partido victorioso de los Medici lo envió a prisión, lo hizo torturar y al final lo puso en libertad, probablemente porque no era suficientemente importante desde el punto de vista político. Pasó los últimos catorce años de su vida en exilio en el campo, en una casita sobre la vía que conecta Florencia con Roma,

todas las potencias católicas, particularmente contra España y Francia. La experiencia de la guerra mundial contra Alemania (1914 a 1918), han demostrado que su fuerza de impacto propagandística es útil también contra otras potencias y que continúa siendo considerable. La propaganda mundial de los anglosajones y del presidente norteamericano Wilson lograron escenificar una moderna “cruzada para la democracia”, en la cual dirigieron contra Alemania aquellas energías morales que se dejan movilizar en nombre de la lucha contra el “maquiavelismo”, pp. 153–154.

¹⁹ En realidad, por las discusiones surgidas al interior del corpus académico de Bolonia, más allá del asombro del propio Mussolini, empeñado por esa época en la campaña de elección política, el otorgamiento del título *honoris causa* no tuvo lugar. Por eso, después de la victoria electoral, *Il Duce* decide publicar el discurso que había previsto para la ceremonia, con el título de «Preludio al Machiavelli», en la revista fascista *Gerarchia* en abril de 1924 (ahora en B. Mussolini: *Opera Omnia*, Florencia, La Fenice, v. XX, 1951–1963, pp. 251–254). Para una reconstrucción de esta situación *cfr.* D. Marceddu: «Il Duce dottore senza laurea» en *Avvenire*, 28 de octubre de 2010, p. 30.

²⁰ Herman Hefele (1885–1936), fue un pensador alemán de formación católica, quien después de abandonar los estudios teológicos se dedicó a la historia, fue autor de ensayos sobre Dante e inclusive sobre Maquiavelo (1933), además de traductor de San Agustín, Petrarca y Cardano.

dedicándose a la actividad de un pequeño propietario y comportándose como un pobre diablo que intentaba inútilmente retomar su carrera política.²¹

Esas fueron las condiciones en las cuales nacieron los dos escritos políticos que se han hecho célebres en todo el mundo: los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el libro sobre los principados, *El Príncipe*, ambos publicados después de su muerte. En esta existencia no hubo nada brillante o, para decirlo en modo más grandilocuente, de heroico.

Su obra histórica, la técnica militar y la literaria son conocidas aún hoy sobre todo gracias a la notoriedad de *El Príncipe*. Pero este pequeño escrito, que representa la verdadera razón de su celebridad, no se manifiesta inmediatamente; tiene poco de eso que ha hecho famosos a otros pensadores políticos: no tiene la profundidad ni la nobleza de los diálogos platónicos ni la doctrina sistemática de los libros de Aristóteles; no constituye un gran documento de conversión religiosa del pensamiento político como la *Civitas Dei* de san Agustín; no encontramos nada de sensacional, clamoroso o genial, ni siquiera una relación de particular erudición, una nueva teoría del Estado o una filosofía de la historia. La obra es considerada inmoral especialmente a causa de algunos pasajes sobre la necesidad política de violar los tratados y de simular una actitud piadosa.²² Pero esta «inmoralidad» no viene ostentada y no pretende intervenir en el campo moral, sino que permanece sobria y modesta, y no tiene el carácter entusiasta o profético del inmoralismo de Nietzsche. El contenido de los dos escritos políticos, los *Discursos* y *El Príncipe*, consiste en consejos y recetas políticas que vienen recabados e ilustrados por medio de ejemplos políticos.

Según el método humanista, la antigüedad reviste un papel fundamental y es sobre todo la historia romana la que proporciona los ejemplos, sin dejar de considerar también la historia de los siglos XV y XVI; el interés es exclusivamente práctico-político y completamente dirigido al presente. Este modo de utilizar la historia hoy, sin embargo, nos resulta extraña, quizá sería más instructivo considerar algunas

²¹ Para una eficaz reconstrucción de la biografía intelectual del autor de *El Príncipe*, véase Gennaro Sasso: *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, 1980.

²² Véase especialmente el capítulo XVIII de *El príncipe*, titulado en latín «*Quomodo fides a principibus sit servanda*».

ocasiones a modo de profundizar y de complementar unos pocos casos ejemplares más que acumular una cantidad desmesurada de material histórico sobre la cual pueden añadirse como nubes algunas generalizaciones de carácter sociológico. Para Maquiavelo, la historia representa un filón de máximas políticas útiles. Él se interroga exclusivamente acerca de la situación política concreta y el modo político de afrontarla; se explica así la tan anunciada «inmoralidad», en particular en el escrito sobre los principados, pues habla aquí sobre todo del príncipe *nuevo*, vale decir del soberano que no ha adquirido su poder a través de la sucesión hereditaria pacífica, sino que ha llegado al poder por la fuerza y, debido a ello, solo puede mantenerse con diferentes medios y aquellos más violentos que los usados por una dinastía reconocida y consolidada en sus posesiones.²³ Es evidente y comprensible que una dinastía retornara al trono mediante un proceso de restauración no pueda hacerlo confiando en los mismos medios con los cuales había gobernado anteriormente; para defender las nuevas posesiones, necesita de mayor habilidad, de una mayor capacidad de adaptación, de una mayor cautela y probablemente de mayor crueldad.²⁴ Tales simples verdades políticas no deben hacer indignar a ningún observador político. No se puede reprobar a nadie por haber constatado que Napoleón fue constreñido a gobernar con métodos diferentes respecto de aquellos de los empleados por los príncipes legítimos de su tiempo, y no es ni útil ni sensato pretender que Mussolini tome como modelo propio al príncipe regente Leopoldo.²⁵ No sé qué impresión pueda causar *El Príncipe* a los japoneses o a los chinos; los expertos en literatura india aseguran que, en cuanto a la inmoralidad, algunos libros hindúes de política y del arte del Estado superan por mucho a Maquiavelo, con el

²³ Véanse de *El príncipe* los capítulos VI y VII, titulados «*De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*» y «*De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur*».

²⁴ «Es muy cierto que, si vuelven a readquirirse los pueblos rebelados, es muy difícil que se pierdan, porque con motivo de la rebelión el señor tiene menos reparos para asegurarse castigando a los delincuentes, denunciando a los sospechosos y proveyendo a las partes más débiles». (*El príncipe*, capítulo III, México, traducción de Stella Mastrángelo, edición bilingüe, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, p. 65.

²⁵ Se refiere a Leopoldo von Wittelsbach (1821–1912), príncipe regente de Baviera hacia 1886, quien accede al trono de este reino a causa de la enfermedad mental de su sobrino Luis II de Baviera (muerto el 13 de junio del mencionado año) y después de la muerte de su hermano Otón I, también enfermo; fue, por ello, soberano *de facto* de Baviera hasta su muerte, manteniéndose estrechamente fiel a la constitución del Estado.

cual no tienen ninguna relación de dependencia.²⁶ Un bolchevique ruso considerará probablemente los puntos tocados de inmoralidad como banalidades inofensivas y definirá la indignación moral como una hipocresía burguesa;²⁷ pero para un hombre de la Europa occidental este escrito ejercita invariablemente un efecto bien preciso, gracias, sobre todo, a su humana naturaleza, no solo por la lengua, que es de una claridad y una composición clásica, manifestando los signos distintivos de la formación humanista, también su estilo expresivo cabe dentro de los secretos de su éxito.

La naturaleza lingüística es solamente la expresión del mirar constante directo a la realidad, con el cual este hombre ve políticamente los asuntos políticos, sin *pathos* moral o inmoral, con amor sincero por la patria, con un gusto manifiesto por la *virtù*, vale decir, la fortaleza de los ciudadanos y la energía política, sin experimentar ninguna otra pasión más que el desprecio por la ineptitud y la política de las medidas indecisas. En él la humanidad no deviene en sentimentalismo; para él es evidente que quien se dedica al campo de la política debe saber aquello que hace y que las cualidades loables en la vida privada, como la bondad de ánimo y la fidelidad a los pactos, para un hombre político pueden traducirse no solo en actitudes ridículas, sino hasta en despreciables crímenes contra el Estado que deben sufrir las consecuencias de semejante rectitud. Cuando después Maquiavelo dice que, sin embargo, es siempre políticamente ventajoso *parecer* bueno y piadoso, evidentemente no dice nada falso.²⁸ Habría sido más astuto y más «maquiavélico» mantenerse callado o, mejor aún, unirse al elogio universal de la sinceridad. Pero la humana honestidad de Maquiavelo consiste en el propio hecho que él no piensa confundir las discusiones políticas con instancias ideales para después sacar ventaja política de su confusión.

²⁶ Véanse a este respecto, G. B. Bottazzi: *Precursori di Niccolò Machiavelli in India e in Grecia: Kautilya e Tucidide*, Pisa, Nistri Lischi, 1914; R. Boesche: *The First Great Political Realist. Kautilya and His Arthashastra*, Oxford, Lexington Books, 2002.

²⁷ Schmitt se encuentra en las antípodas del punto de vista de Lenin y de los bolcheviques, sin embargo, aprecia de ellos la conciencia «maquiavélica» de la autonomía de lo «político» respecto a algunos otros ámbitos de la existencia, como puede verse en su *Teoría del partisano*, Madrid, Trotta, 2013.

²⁸ Véase *El príncipe*, capítulo XVIII; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro III, 5.

Hoy cada uno sabe con qué simplicidad y seguridad un gran aparato «psicotécnico» está en grado de manipular a las masas por medio de la propaganda, y lo fácil que es explotar un *pathos* moral sacando ventaja de los propios objetivos políticos. Todos recordamos la propaganda mundial contra el maquiavelismo de los alemanes. Quienes hoy, después de experiencias similares, leen *El Príncipe*, tienen la impresión de escuchar a una persona tranquila y racional, y sienten que el político —que en el fondo es un componente imposible de eliminar de la naturaleza humana— en Maquiavelo viene comprendido por cómo es y no si ha sido transformado ya por fuerzas anónimas e invisibles. Aunque no se esté interesado en aspectos propagandísticos inmediatos, él parece directo e incluso conmovedor, absolutamente humano de manera desmitificada, como cuando este espantajo de la inmoralidad, este pretendido genio del mal, después de algunas frases sobre la crueldad necesaria para la autoconservación política, declara: mi idea sería mala si los hombres fueran buenos; pero los hombres no son buenos.²⁹

²⁹ La frase final es una paráfrasis de Schmitt de *El príncipe* de Maquiavelo, probablemente tomada de los capítulos XV, XVIII o XXIII.

O povo em Maquiavel na leitura de Quentin Skinner

Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro
Universidade Federal em São Paulo
fernanda.salgueiro@usp.br

Resumen

El propósito de este artículo es analizar las interpretaciones desarrolladas por Quentin Skinner sobre la noción de *pueblo* en Maquiavelo en algunas de sus obras: *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), *Machiavelli: a very short introduction* (1981); dos capítulos de la obra colectiva *Machiavelli and Republicanism* (1990); y en otros dos capítulos en el volumen 2 del libro *Visions of Politics*, titulado *Renaissance Virtues* (2002). Se observa que a lo largo de sus escritos, Skinner no presenta una interpretación única sobre el pueblo. La transformación de su pensamiento se observa, sobre todo, a partir de la omisión de reflexiones pasadas en textos posteriores. Sin embargo, se muestran aspectos poco modificados de su lectura de Maquiavelo, como la consideración del pueblo como una facción y la distinción entre humor, partidarios, facción y partido; y la ausencia de una reflexión sobre la «actuación extraordinaria» del pueblo (es decir, más allá de las instituciones). La falta de rigor conceptual se verifica en su interpretación y conduce a plantear preguntas que el texto original podría dilucidar, sin necesidad de confrontar a otros comentaristas, según lo planteado por el propio decir del florentino en forma efectiva.

Palabras clave

Maquiavelo, Quentin Skinner, pueblo, república, política

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the interpretations developed by Quentin Skinner about the notion of people in some of Machiavelli's works: The Foundations of Modern Political Thought (1978), Machiavelli, a very short introduction (1981); in two chapters of the collective work Machiavelli and Republicanism (1990); and other two chapters in volume 2 of the book Visions of Politics, titled Renaissance Virtues (2002). It is noted that throughout his writings, Skinner does not present a single

reading of the people. Transformations in his thinking are observed, above all, from the omissions of past reflections in later texts. However, little changed aspects of his reading of Machiavelli are shown, such as the consideration of the people as a faction and the indistinction between humour, part, faction and party; and the absence of a reflection on the «extraordinary acting» of the people (that is, beyond the institutions). The lack of conceptual rigour is verified in his interpretation and leads to questions that the original text could elucidate without further confrontation with other commentators, according to the Florentine's own and effective exposition.

Keywords

Machiavelli, Quentin Skinner, People, Republic, Politics

A proposta deste trabalho é, em síntese, analisar as interpretações desenvolvidas por Quentin Skinner acerca da noção de povo em Maquiavel em alguns de seus trabalhos. Sabe-se que, para Quentin Skinner, Maquiavel era um representante do pensamento republicano. Ora, a participação popular, contemplada a partir do ideal de virtude cívica, é um traço central do republicanismo. De que maneira Skinner a concebe?

O povo n'As fundações (1978)

A relação que se estabelece entre *O príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* é uma questão-chave da interpretação sobre Maquiavel feita em *As fundações do pensamento político moderno* (1978). Ao abordar o pensamento maquiaveliano, o comentador se dedica mais profundamente a estas duas obras.³⁰ De acordo com Skinner, Maquiavel optaria por «manter em tensão duas teorias opostas sobre os méritos, respectivamente, do regime popular e do monárquico».³¹ De um lado, apresentaria uma «preferência pessoal» pela liberdade política expressa nos *Discursos*; por outro, defenderia que o poder de um único homem se faria necessário quando da corrupção irreversível da cidade, conforme identifica em *O príncipe*. A seu ver, a defesa da liberdade política, atrelada à república, seria incompatível com a (re)fundação da cidade por um homem.

O pesquisador reconhece as referências nos *Discursos* que remetem a' *O príncipe* e muitos pontos em comum entre as obras (a «polaridade entre *virtù* e fortuna», o «papel que cabe à força bruta», a «moralidade política original»). Contudo, sinaliza haver um equívoco na leitura daqueles que, como John H. Geerken,³² defendem a existência de uma «unidade fundamental» entre os livros, o que seria demonstrado pelo valor fundamental distinto em torno do qual cada um deles se erigiu —*O príncipe*, em função da noção de segurança; os *Discursos*, do ideal de liberdade.

Quando se observam as leituras feitas pelo comentador acerca do papel e do caráter do povo em cada obra de Maquiavel, percebe-se que não se está diante de

³⁰ Os demais trabalhos de Maquiavel são pouco explorados e não possuem maior incidência na leitura filosófica que ali se desenvolve, nos termos desta pesquisa.

³¹ *Ib.*, p. 145.

³² J. H. Geerken: «Machiavelli studies since 1969» en *The Journal of the History of Ideas*, 37, 1976, p. 351–68.

uma simples mudança de enfoque. Ao que parece, Skinner decifra ali a imagem de dois povos diferentes.

O autor observa que *O príncipe* de Maquiavel contém «a mesma dicotomia» (embora «agravada») de *Do reino e da educação do rei*, da pena de Francesco Patrizi: há um governante com as necessárias virtudes para o exercício do poder e modestos cidadãos, com virtudes diferentes, associadas à «obediência e boa vontade» e à «gratidão pelos benefícios que recebem de seus reis». Do paralelo com a teoria de Maquiavel, Skinner deriva que o

principal mérito do povo [n' *O príncipe*] passa a residir em sua característica tendência a uma benigna passividade. Em toda essa obra, Maquiavel assume que «o povo pede apenas para não ser oprimido», e por isso mal se dá ao trabalho de lhe atribuir um papel minimamente relevante no drama da vida política. Insiste em que, enquanto o governante «não roubar à grande maioria a propriedade ou a honra», ela se «conservará satisfeita» e bastante maleável a suas vontades (p. 102). (...) O príncipe invariavelmente é retratado por Maquiavel como uma figura em movimento, enquanto a atividade do povo é confinada por ele «ao caráter irrequieto de uns poucos», «com os quais se pode tratar facilmente e por uma série de meios» (p. 102).³³

Em *O Príncipe*, o povo seria caracterizado pela sua «benigna passividade» e por não desempenhar papel «minimamente relevante no drama da vida política». Diversamente, o príncipe é a figura ativa, com movimento próprio, apto a moldar com facilidade a matéria popular amorfa e flexível. Temos, então, um ente heterônimo dominado pelo agente autônomo na esfera da política principesca.

Consideremos agora o retrato que Skinner desenha do povo nos *Discursos*:

[Maquiavel] é um partidário consistente e mesmo entusiasta do governo popular. (...) Mais tarde, aliás, afirma [nos *Discursos*] —sem dar margem a qualquer equívoco— que o governo pelo povo «é melhor que o governo dos príncipes», e apresenta uma longa série de razões para sustentar essa sua convicção (p. 256). (...) A população em geral é «mais prudente, mais estável e de juízo melhor que o príncipe», mostrando-se «culpada de menor número de faltas» e, por conseguinte, «merecedora de maior crédito» (pp. 255, 260). E, o mais importante, «está fora de

³³ Skinner: *As fundações*, p. 146.

questão» que é somente quando a população como um todo responde pelo governo que o «bem comum é considerado da forma devida», de modo que «se executa tudo quanto vise a ele».³⁴

Apointa, com admiração, o exemplo da «população romana que, enquanto a República se preservou da corrupção, jamais demonstrou um obséquio que chegasse à servilidade, nem, das vezes em que exerceu a dominação, deu qualquer mostra de arrogância» (p. 253).³⁵

Assim, a convicção fundamental de Maquiavel é que uma vida de atuação política não apenas deve estar ao alcance de todo cidadão em termos praticamente iguais, como também deve fazer-se tão atraente quanto possível para os homens mais talentosos.³⁶

Como se constata, ao se referir aos *Discursos*, outra imagem do povo se realiza. Maquiavel defenderia que o povo —aqui sem precisar ou diferenciar plebe, população, cidadão e povo— seria o melhor governante da república em razão de suas virtudes políticas. Longe do quadro anterior, marcado pela passividade e desimportância diante do exercício do poder, agora o povo estranharia a menor servilidade e conduziria diretamente o melhor de todos os governos, com atributos que lhe renderiam o lugar de agente mais prudente da vida pública.

Não por acaso, Skinner afirma, o autogoverno popular é uma das acepções em que Maquiavel entende o conceito de liberdade política: «quando fala em ‘liberdade’, Maquiavel também tem presente ao espírito o fato de um povo livre poder governar-se, em vez de ser governado por um príncipe».³⁷

Como um ente com tendência a uma «benigna passividade» e sem um «papel minimamente relevante no drama da vida política» pode ser o agente decisivo da melhor forma de governo? As características do povo (em especial, seus desejos) se transformariam segundo a forma de governo? Skinner não responde a essas questões e tampouco enfrenta o texto de Maquiavel.³⁸ Mas não há dúvida de que

³⁴ *Ib.*, p. 179.

³⁵ *Ib.*, p. 180.

³⁶ *Ib.*, p. 199–200.

³⁷ *Ib.*, p. 177.

³⁸ O capítulo 39 do livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, intitulado «Em povos diferentes muitas vezes se observam os mesmos acontecimentos» trata desta questão. Na tradução

tal interpretação reforçaria a outra tese do intérprete, acerca da inconciliação de princípio entre *O príncipe* e os *Discursos*. Resta saber qual é a sua plausibilidade à luz do texto maquiaveliano e, em especial, seu impacto sobre o restante do gesto do florentino. Ainda estaríamos diante de um autor dito republicano?

Maquiavel (1981)

Em *Machiavelli, a very short introduction*, livro publicado apenas três anos depois d'*As fundações*, temos a impressão de estarmos diante do texto de outro comentador. E isso tanto pela interpretação do povo em *O príncipe* e nos *Discursos* quanto nas *Histórias de Florença*.

No capítulo dedicado a *O príncipe*, Quentin Skinner se refere ao povo em duas passagens exemplificativas que, ao cabo, demonstram a importância de se evitar o despertar do ódio popular. Mostra-se então aí a relevância do povo como aliado político do príncipe ou como agente a ser imobilizado pelo medo³⁹. Dessa forma, nenhum sinal encontramos daquele povo passivo e benigno, sem nenhuma relevância política, de que Skinner nos falava no livro anterior. No entanto, não há um reconhecimento explícito dessa relevância na *política* da cidade e tampouco um apontamento mais claro de qualquer forma de participação popular, seja por via direta ou indireta.

A sua vez, no capítulo acerca dos *Discursos*, Skinner transcreve um excerto de Maquiavel que afasta a possibilidade de existência de duas dinâmicas populares distintas —tese antes sugerida. Ao analisar a história, o filósofo teria notado que «todas as cidades e todos os povos têm os mesmos desejos e os mesmos traços».⁴⁰ É justamente a persistência de «desejos» e «traços» comuns a povos de diversos lugares e períodos, a despeito da diversidade cultural e histórica entre eles, o que permite a Maquiavel não apenas assumir a história como mestra da vida, fonte de

brasileira lê-se: «Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram» (Maquiavel: *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 121). Se as relações de força e as transformações históricas mudam de cidade para cidade, os desejos e humores de cidades e de povos não diferem entre si.

³⁹ Skinner: *Machiavelli*, p. 46 e 50.

⁴⁰ *Ib.*, p. 58. Agora Skinner praticamente transcreve o excerto do cap. 39, livro I, dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* indicado na nota 11.

lições do passado para o presente, senão também analisar a engenharia política subterrânea ao funcionamento das cidades em geral.

Porém, ainda se faz mister encarar que povo é este que —vale frisar— agora parece ser o mesmo nas duas obras de Maquiavel. Skinner lhe dá especial atenção, uma vez estabelecido o elo causal que o atrela, em poucos encadeamentos, até a grandeza da cidade republicana. De fato, a grandeza das cidades depende da satisfação do bem comum; o bem comum «só é importante» nas repúblicas; logo, apenas as repúblicas podem ser grandiosas. E isto porque «a liberdade é a chave para a grandeza» e um estado livre é um estado autogovernado, isto é, com um governo baseado no povo. Em outras palavras, apenas o «governo popular» poderia engendrar um estado livre e, portanto, grandioso.

E qual seria a causa da *manutenção* desta liberdade? O comentador nos informa que ela é dependente da sustentação da «qualidade da *virtù* no corpo dos cidadãos». Ora, tal resposta que nos transporta para ainda mais longe. Afinal, como realizar tal feito? Skinner nos responde: por meio da religião e da lei.

Deve-se utilizar da religião «para inspirar e aterrorizar o povo».⁴¹ A estupefação e o medo incitados pelo discurso religioso controlam a ação popular, de tendência naturalmente licenciosa, conduzindo o povo a agir conforme a *virtù*. Além disso, cumpre utilizar o poder coercitivo da lei para que os homens comuns sejam forçados a erigir o interesse geral sobre o particular. A lei desempenha o papel de criar uma necessidade para os homens a fim de forçá-los a resistir à satisfação de seus interesses particulares.

Em ambos os casos, o povo não detém a *virtù per se*, mas em função de uma constrição externa. Desse modo, não goza da autonomia de um agente autonomamente virtuoso, mas, ao contrário, mostra-se um personagem heterônomo, que depende de um acontecimento ou agente externo (um sermão, uma passagem bíblica, uma norma —alguém que realize alguma dessas ações) que o leve a agir politicamente bem. O povo não conduz, deve ser conduzido, e precisa sê-lo, uma vez que sua ínsita incapacidade para a ação virtuosa é tão grande quanto seu papel é crucial para a vida política da cidade.

⁴¹ *Ib.*, p. 72.

Skinner não se alonga sobre o uso da religião, senão que sobre a feitura de leis. De fato, cumpre saber como são formuladas as normas que viabilizam a manutenção da *virtù* popular e da liberdade pública. Para explicar como se produz este remédio, o intérprete aventa duas possibilidades.

Na primeira, as boas leis são o fruto da *virtù* de um homem excepcional cuja aparição na cidade seria resultado da ação da fortuna. Citando Maquiavel, Skinner pontua que o surgimento de um grande «líder» que de tempos em tempos atualizasse a legislação impediria a corrupção da cidade, uma vez que «renova[ria] suas leis e não apenas a impedi[ria] de correr para a ruína, mas a puxa[ria] para trás». Tal restauração periódica da *virtù* popular por intermédio de uma lei sempre adaptada às novas circunstâncias operaria, à primeira vista, o «milagre» da infinita postergação da morte do corpo político. Assim, nesta primeira via, Skinner aproxima a reforma ordinária das ordenações da cidade com a sua constante (re)fundação.⁴² Sucede que este fenômeno é demasiado raro e, ainda que porventura ocorra alguma vez, é provável que em algum momento venha a falhar. Daí a segunda forma de preservar a *virtù* popular, mais provável e rotineira: a da composição da lei originada a partir do conflito entre as duas «facções opostas, a do povo e a dos ricos».⁴³

Com efeito, Skinner entende que os humores opostos das cidades —o povo e os grandes— são facções com interesses egoístas que disputam o poder. Para o comentador, temos «a arrogância dos homens ricos» desejosos de bens e poder *versus* a «licença popular», ávida por legislar por seus prazeres e ócio. Porquanto ambos os lados defendem apenas seus interesses particulares, a subida ao governo de qualquer dessas «facções» tem o significado de uma derrota do bem geral, que sucumbe diante da agenda imposta pelo grupo dominante.

⁴² Q. Skinner acomoda assim *O Príncipe* aos *Discursos*: o reformador se assemelha ao legislador—fundador. Reconhece o intérprete: «É evidente que ao examinar esse tema [nos *Discursos*] Maquiavel ainda está muito próximo do espírito do *Príncipe*» (*Ib.*, p. 70). Ocorre que, de direito, pode haver uma cidade eterna (*Discursos*, III, 1; III, 22). Porém, de fato, a metáfora da cidade é a de um corpo —corpo político. Como o corpo biológico, tem início, meio e fim. Sua ruína pode advir de mil casos imprevistos (*Discursos*, III, 17).

⁴³ *Ib.*, p. 74

Já o conflito ininterrupto e ordinário entre tais «facções rivais» no interior das instituições enseja a abertura de um espaço comum entre elas que garanta a liberdade pública da cidade. Apenas as iniciativas de fundo geral são autorizadas pelo oponente, que não permite nenhuma medida que viole seus interesses. Assim, é como se vontades particulares de cada lado fossem peneiras que filtrassem a passagem das propostas do adversário, vetando a satisfação de seus desejos egoístas, mas autorizando a aprovação do que fosse construtivo para o universal. O corolário desse esquema é a aprovação tão somente de leis que promovam o bem comum.

Grupos rivais se observam ciosamente para detectar qualquer sinal de avanço para tomar o poder supremo [de modo que] a solução das pressões assim geradas significará que apenas aquelas «leis e instituições» que «conduzem à liberdade pública» serão efetivamente aprovadas. Assim, embora inteiramente motivadas por seus interesses egoístas, as facções serão levadas, como que por uma mão invisível, a promover o interesse público em todos os seus atos legislativos: «da discórdia entre elas» resultarão «todas as leis feitas em favor da liberdade» (203).⁴⁴

A metáfora da mão invisível ora apresentada não é acidental. Assim como em certos autores do liberalismo clássico que defendem uma lógica social que não apenas tolera como exige a existência de interesses privados para a operacionalização de um sistema competitivo de consequências positivas para o conjunto da sociedade, Skinner projeta no funcionamento maquiaveliano das cidades um mecanismo de disputas de projetos particulares que se mostram indispensáveis para a realização do bem comum.

A lei oriunda desse embate, que sucede no nível *institucional*, teria condições de inculcar no povo a *virtù* e de preservá-la por algum tempo no espectro maior da cidade. O bem comum satisfeito pela lei produzida desta maneira compreende, nas palavras do professor Sérgio Cardoso, a «liberdade cívica», isto é, a ausência de

⁴⁴ *Ib.*, p. 75.

interferência arbitrária de outros nos fins visados por cada um. A liberdade assegurada por esta lei conotaria a ausência de dominação.⁴⁵

Observamos que, para Skinner, Maquiavel romperia com dois elementos da tradição humanista italiana: demonstraria a necessidade do «facciosismo» para a realização do bem comum, «na contracorrente de toda a tradição do pensamento republicano de Veneza, que defendia firmemente a noção de que (...) o facciosismo constituía a ameaça mais letal à liberdade cívica»;⁴⁶ e depois, consideraria que as desordens são necessárias por impedirem «a vitória de interesses sectários» de qualquer das partes, associando diretamente as desordens sociais ao funcionamento ordinário de legislação popular.⁴⁷

Diante de um povo como este, faccioso, sem *virtù* própria e heterônimo, que legifera freado pelos interesses dos «homens ricos» da cidade, como se pode compreender que estejamos diante de um «governo popular»? Se a liberdade pública depende da participação *institucional* do povo, não haveria liberdade em nenhum principado? E mesmo em Roma, não haveria liberdade antes do tribunato da plebe? Não encontramos respostas a estas questões no texto de Q. Skinner.

A última parte da obra, referente à *História de Florença*, apresenta uma leitura da dinâmica popular contraditória com o quanto afirmado no capítulo anterior, o que coloca em suspensão a primeira das inovações maquiavelianas recém-indicadas.

Ele [Maquiavel] repete a argumentação anterior de que algumas divisões são prejudiciais [...] «Aquelas que são prejudiciais são acompanhadas por facções e partidos; as benéficas são mantidas sem facções e partidos». Então o objetivo de um legislador prudente não deveria ser «que não haja inimizades»; ele apenas deveria garantir «que não haja facções» baseadas nas inimizades que surgem inevitavelmente.⁴⁸

Skinner agora entende que Maquiavel distinguiria as divisões prejudiciais das benéficas. Por consequência, o intérprete não associa mais o conflito entre povo e

⁴⁵ S. Cardoso: «Em direção ao núcleo da obra Maquiavel» em *Discurso*, 45/2, p. 212. Sobre a associação entre interferência sobre a vontade individual e dominação, cf. BARROS, Alberto, «Três concepções de liberdade», *Prometheus*, n. 30, mai–ago. 2019, p. 1–19.

⁴⁶ Skinner: *Machiavelli*, p. 75.

⁴⁷ *Ib.*, p. 75–76.

⁴⁸ *Ib.*, p. 95. Livre tradução.

grandes a uma divisão entre facções. Nesse sentido, o pensamento de Maquiavel não inovaria a tradição por constituir uma defesa do «facciosismo», como afirmado poucas páginas antes.

Povo e grandes são divisões não necessariamente prejudiciais. As facções, que são um tipo específico de conflito da cidade, não são a representação direta daqueles dois humores. Além disso, surge agora um «legislador prudente» capaz de regular os conflitos sociais impedindo que «inimizades inevitáveis» se convertam em lutas entre partidos.

Seria possível conciliar a *História de Florença* com os *Discursos* e *O Príncipe*? Ou estaríamos diante de três Maquiavéis diferentes? As interpretações de Skinner são permitem compatibilizar as obras sem antes aportar diversos esclarecimentos e ressalvas não-ditas, sem mais. A começar por uma explicação acerca da consideração do povo como facção ou não.

Machiavelli and Republicanism (1990)

Na obra coletiva *Machiavelli and Republicanism*, encontramos dois artigos de Quentin Skinner que dialogam com os capítulos 2 e 3 do livro *Machiavelli* e parecem ignorar o capítulo 4, referente às *Histórias de Florença*.

Em «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas», Skinner procura apontar originalidades e continuidades do pensamento maquiaveliano relativamente a uma tradição republicana que remontaria ao final do século XII. O povo aparece com destaque em duas traduções problemáticas de passagens dos *Discursos* de Maquiavel. Para fins de cotejamento, transcrevem-se abaixo a versão de Skinner, sua tradução e a versão original:

there are two contrasting outlooks in every republic, that of the leading men and that of the ordinary citizens, and [...] all the laws made in favour of liberty are born of the disunity between them.⁴⁹ / há duas perspectivas (*outlooks*) contrastantes em toda república, a dos líderes (*leading men*) e a dos cidadãos comuns (*ordinary citizens*), e [...] todas as leis feitas em favor da liberdade nascem da desunião entre elas» (livre tradução). / e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo et quello de' grandi; e [...] tutte le

⁴⁹ Skinner: *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, p. 135.

leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro.⁵⁰

Skinner entende que os humores diversos são «perspectivas». Além disso, associa os grandes aos «líderes» e o povo aos «cidadãos comuns». Da forma apresentada, o comentador sugere que os grandes são aqueles que apresentam o perfil de governantes («líderes», «lideranças», os *leading men*) e o povo, o de governados («cidadãos comuns»). A atribuição desse *ethos* a cada um dos humores não consta do texto original —ao menos, não nesta passagem e desta maneira.

A tradução insere elementos que podem levar a uma interpretação tendenciosa do texto e do seu alcance, reforçando o imaginário de um povo inapto para o desempenho de um papel ativo na política da cidade. Ao mesmo tempo, dificilmente a tradução se harmoniza com a tese da mão invisível na política, apresentada na obra anterior (*Machiavelli*), segundo a qual ricos e povo possuem ambos interesses privados que devem se refrear no exercício do governo deliberativo. Em outras palavras, os «líderes» possuem desejo de comando, mas na prática eles dividem o governo em pé de igualdade com os «governados», conforme o comentador. Qual é, então, o sentido do emprego dessa terminologia alterada?

No artigo em apreço, outra passagem acerca do povo chama a atenção:

*It's when the people cannot agree to make a law in favour of liberty, but instead form parties that turn to support some particular leader, that tyranny at once rises up.*⁵¹ / É quando o povo não pode concordar em fazer uma lei em favor da liberdade, mas, ao invés disso, forma partidos que passam a apoiar algum líder particular que a tirania aparece de uma vez (livre tradução).

Esta passagem, reproduzida em outros trabalhos do intérprete (como em *Visions of Politics*, vol. 2), apresenta uma grave distorção do texto maquiaveliano. Skinner entende que a causa da tirania é a discordância do povo (em relação à proposta dos «líderes»), seguida pela promoção de partidos por parte desse povo descontente, o que resulta na ascensão de um «líder» tirânico. Novamente, Skinner

⁵⁰ Machiavelli: *Discorsi*, livro I, cap. 4, 5, p. 71.

⁵¹ Skinner: *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, p. 138–139.

traduz os grandes por «líderes» que fazem parte do jogo político, mas associa o «líder» apoiado pelo povo com a tirania.

Ora, no texto maquiaveliano não vemos a responsabilidade pela tirania ser atribuída exclusivamente às forças populares. Retomemos dois períodos anteriores ao traduzido por Skinner e, na sequência, transcrevamos o excerto disputado (em itálico):

Notasi adunque per questo texto, in prima, essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide, per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte dele tirannidi nelle città: e questo è da troppo desiderio del popolo d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili di comandare. *E quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge.*⁵²

Por esse texto, portanto, nota-se em primeiro lugar que em Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar. *E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania.*⁵³

Como se constata, a tirania surge a partir da discordância entre povo e grandes, baseada no exagero do desejo (*troppo desiderio*) de cada um, ao qual se segue o favorecimento de um particular por qualquer dessas partes (*partì*). Assim, não cabe atribuir ao povo a responsabilidade exclusiva pelo surgimento da tirania nas cidades e tampouco por sua «não adesão» à proposta dos grandes.

Nas passagens traduzidas acima identificamos que Skinner inegavelmente insere o povo no jogo político. Porém, ora como um agente da liberdade que ocupa o lugar de governado diante de líderes; outrora como causador da tirania da cidade por discordância da proposta de lei apresentada pelos líderes.

No capítulo *The republican ideal of political liberty*, da mesma obra —note-se que curioso!— Skinner critica a interpretação maquiaveliana baseada na «doutrina da

⁵² Machiavelli: *op. cit.*, livro I, cap. 40, 27–28, p. 150.

⁵³ Machiavelli: *op. cit.*, I, 40, p. 127.

mão invisível»: «Do ponto de vista da tradição republicana (...) isto é apenas uma nova forma de descrever a corrupção, a superação [*overcoming*] do que se diz ser uma condição necessária para maximizar nossa própria liberdade individual». ⁵⁴ O autor defende, portanto, que a busca exclusiva do interesse individual leva à corrupção e não a um sistema de moderação.

Lembremo-nos, no entanto, de que no capítulo 3 do livro *Machiavelli* a metáfora da mão invisível é utilizada pelo próprio comentador como o modelo explicativo do funcionamento institucional dos humores em uma república. Apesar da crítica acima, a lógica do mesmo modelo é reapresentada no capítulo em apreço, com a reafirmação de que os humores são, em verdade, «facções» que se limitam mutuamente pela engenharia institucional republicana, à medida que cada uma delas defenderia os seus interesses, autorizando a aprovação apenas do que fosse relativo ao bem geral. ⁵⁵

Visions of Politics (2002)

O volume 2 do livro *Visions of Politics*, intitulado *Renaissance Virtues*, contém dois artigos que nos interessam mais particularmente neste breve exercício de leitura vertical das interpretações de Skinner acerca do povo na obra de Maquiavel. Os capítulos são «Republican virtues in an age of princes» (cap. 5) e «Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty» (cap. 6).

No primeiro, uma nota de rodapé atrai desde logo a atenção. Ao tratar de *Il Principe*, Skinner indica: «Para ver sobre a importância de um populacho satisfeito [*“a contented populace”*], conferir o cap. 19 de *O príncipe* de Maquiavel, 1960, p. 75–6». Observamos, desde logo, o reconhecimento da importância de alguém mais que O príncipe neste apontamento lateral, tal como feito indiretamente no capítulo 2 de *Machiavelli*.

Contudo, o mencionado capítulo da célebre obra de Maquiavel não trata do populacho —ou, como seria mais próprio do vocabulário do florentino, da plebe. Ao

⁵⁴ Skinner: *The republican ideal of political liberty*, p. 304.

⁵⁵ *Ib.*, p. 306.

invés disso, refere-se claramente ao povo e à necessidade de o príncipe obter o seu favor (*la benivolenzia popolare*) como melhor forma de autoproteção.⁵⁶

O deslize não se mostra casual. Em outra versão questionável, Skinner deixa de nomear a plebe pelo seu nome e a substitui por um termo ambíguo, «common people» (pessoas comuns): «o ato de atribuir qualquer autoridade ‘nas mãos desordenadas das pessoas comuns [*common people*] será sempre causa de infinitas dissensões e escândalos em uma república».⁵⁷ Ora, o mesmo termo é utilizado pelo comentador, alhures, para se referir não à plebe, mas ao povo.⁵⁸

É verdade que, em Maquiavel, a pressão dos muitos demanda uma «cabeça».⁵⁹ Porém, também é verdade que, na passagem em comento, Maquiavel se refere especificamente a problemas da atuação da plebe —e mesmo dela não trata globalmente. Maquiavel se refere a «*una qualità di autorità dagli animi inquieti della plebe*», isto é, a alguns da plebe com ânimo inquieto que geram tumultos infrutíferos.

Nessas e em outras sequências, Skinner confunde referentes e não elucida a contradição de o povo —esta facção, na sua visão— ser, simultaneamente, o guardião da liberdade e o antro das dissensões que arruinariam a cidade.⁶⁰

Uma resposta a esta objeção aparece, contudo, no capítulo seguinte da mesma obra, intitulado *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*. Ali encontramos não apenas uma explicação para essa questão como também o desenvolvimento

⁵⁶ N. Machiavelli: *Il Principe*, Milán, Mondadori, 2016, cap. XIX, p. 91. Ainda neste capítulo, Maquiavel se refere ora aos *sudditi*, quando trata da relação de governo da cidade; outrora aos *universale* ou à *universalità degli uomini*, quando se refere ao conjunto de homens em geral (em oposição aos *particolare*). O povo (*popolo*) é tratado como um agente na cidade.

⁵⁷ Skinner: *Republican virtues in an age of princes*, p. 152.

⁵⁸ Para nos restringirmos a apenas uma dentre outras passagens exemplificativas: «in every type of civil association there are two divergent attitudes, that of the *grandi* [*sic*] and that of the ordinary people» (Skinner: *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*, p. 179). O famoso excerto, ao invés, indica a existência de dois humores (*umori*, e não «atitudes») diversos, o do povo (*popolo*, e não «pessoas comuns») e o dos grandes.

⁵⁹ Ao tratar da multidão [*multitudine*] romana que, ainda sem direitos políticos, mas disposta a reivindicá-los, amotinou-se no Monte Sacro, em ato de greve, mas se calou diante da autoridade dos embaixadores do senado, Maquiavel aponta «*la inutilità d'una moltitudine sanza capo*» (a inutilidade de uma multidão sem cabeça) (Machiavelli: *Discorsi*, I, cap. XLIV, p. 154).

⁶⁰ Skinner repete aqui a tradução comentada anteriormente que atribui a responsabilidade pela tirania exclusivamente ao povo.

mais pormenorizado de sua interpretação acerca da natureza do povo e de sua relação com a liberdade da cidade no bojo dos *Discursos*.

Para Quentin Skinner, assim como observamos desde seus primeiros trabalhos, o povo é atravessado por paixões prejudiciais à liberdade da cidade, em especial, o ócio.⁶¹ Segundo ele, Maquiavel propõe diversos caminhos para promover a *virtù* popular, enumerando a educação, o exemplo dos homens bons e a atuação de líderes virtuosos. Porém, sem o constrangimento oriundo de uma necessidade criada artificialmente (como a lei e a fé) que incite à ação virtuosa (à sobreposição do bem público aos interesses privados), o povo se engajaria na realização de sua natureza humana passional, que o cegaria e afundaria a cidade.

Em um primeiro momento, Skinner aponta que esta cegueira seria mais recorrente no seio dos cidadãos:

É ainda mais provável que o perigo [do comportamento corrupto] ocorra nas fileiras dos cidadãos (*citizens*). As pessoas comuns (*ordinary people*) estão sempre prontas 'para serem cegadas por uma aparência de falso bem'. Como Júlio César astuciosamente descobriu, 'é possível cegar a multidão (*multitudine*) tão completamente que ela nem percebe o jugo que está colocando ao redor do próprio pescoço'.⁶²

Contudo, ao tratar dos casos de corrupção aventados por Maquiavel, o comentador avalia: «Ele se concentra principalmente no fato de que os líderes políticos são frequentemente tão corruptos e ambiciosos que deliberadamente enganam o povo sobre os cursos corretos de ação a serem seguidos, a fim de alcançar seus fins desejados». A corrupção promovida pelos grandes, capaz de escravizar uma cidade, ocorre mediante o emprego da sedução dos mais jovens pela concessão de presentes, da concentração de poder e do suborno do povo em geral.

Q. Skinner aponta que a solução encontrada por Maquiavel para lidar com a natureza humana não passa por modificá-la, tarefa impossível, mas por canalizar

⁶¹ Por vezes, identifica na ambição e na arrogância características específicas dos «leading men» (os *grandi* de Maquiavel); em outras oportunidades, a atribui genericamente a todo o povo. De fato, no cap. 5 do livro I dos *Discursos* identificamos a possibilidade, ainda que mais remota histórica e logicamente, de o povo ser movido por ambição.

⁶² *Ib.*, p. 165. Livre tradução. O autor trata de «cidadãos», «pessoas comuns» e «multidão» como sinônimos.

a sua direção para o destino favorável à coisa pública. Isso pode se dar pela via de um arranjo constitucional republicano, baseado em uma legislatura bicameral (*bicameral legislature*), «um sistema ao qual Maquiavel adiciona a necessidade de um forte elemento consular ou presidencial».⁶³

Essa estrutura permitiria converter «vícios privados em benefícios públicos»,⁶⁴ que asseguraria freios mútuos aos interesses das duas facções, para o bem de todos: em uma câmara, teríamos um representante dos «*leading men*»; na outra, um representante do povo. Repete-se aqui, com mais detalhes, o modelo institucional já apresentado em trabalhos anteriores, nos quais o autor se referiu a uma «mão invisível». Aqui, diferentemente, ele mencionou um «equilíbrio tensamente equilibrado» (*tensely balanced equilibrium*), que parece aludir ao sistema de pesos e contrapesos, porém no interior de um mesmo poder, o legislativo.

Mas ainda não esclarecemos de que modo, para Skinner, é possível que o povo seja uma facção e, simultaneamente, o guardião da liberdade pública. É que de acordo com nosso comentador, a guarda da liberdade incumbe apenas ao *representante* do povo, o tribuno da plebe romana, que ocupa a legislatura da cidade —e não ao povo como um todo: «Ele argumenta [...] que o que é mais necessário é uma magistratura especial encarregada do dever específico de defender a liberdade dos cidadãos contra qualquer um que tente interferir neles».⁶⁵ É assim que ele interpreta o cap. 5 do livro I dos *Discursos*, quando Maquiavel se pergunta « [o]nde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos Grandes».

Com isso, o comentador concilia a sua visão do povo como facção com a literalidade do texto de Maquiavel utilizando o expediente de destacar o representante popular do restante do povo, como se ele fosse qualitativamente diferente dos demais. Mas a que se deveria sua particularidade? Sua natureza desejante teria se alterado? Não parece ser o caso. Seria a sua função pública que o tornaria mais próximo da liberdade? Nessa hipótese, os representantes da casa legislativa dos grandes poderiam dizer o mesmo de si.

⁶³ *Ib.*, p. 179.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ib.*, p. 176. Livre tradução.

Cumpra considerar que no dito capítulo o filósofo florentino não postula um dilema entre representantes legislativos, mas entre humores: «E, realmente, quem discorresse bem sobre uma coisa e outra poderia não saber o que escolher para encarregar da guarda de tal liberdade, por não saber que tipo de humor é mais nocivo a uma república [...]».⁶⁶

Assim, parece-nos que a questão da incompatibilidade entre a interpretação de Skinner do povo como facção e o sentido do texto de Maquiavel se mantém, apesar de reconhecermos que neste último trabalho houve um esforço maior na produção de uma interpretação coerente da obra do florentino.

Propomos que a manutenção dessa incompatibilidade e, talvez, a origem do equívoco dessa leitura, deva-se a duas incompreensões. A primeira incompreensão, quanto ao significado e ao alcance do conceito de humor, que Skinner traduz por expressões problemáticas como «perspectiva», «atitude», etc. A segunda, quanto à existência de grupos —*popolo, plebe, popolo minuto, cittadini, multitudine*— ora associados a estratos sociais, outrora a conjuntos historicamente determinados; ora a conceitos do seu vocabulário próprio, outrora a termos de época referentes a agrupamentos humanos em geral. Grupos que por vezes apresentam características comuns entre si, mas as quais quedam imperceptíveis quando a leitura prescinde do necessário rigor terminológico e quando, ademais, projetam-se sobre esses grupos discriminados por Maquiavel um comportamento único e predeterminado, associado à ideia de uma natureza humana do indivíduo isolado.

À guisa de conclusão

Ao longo de seus escritos, Quentin Skinner não apresenta uma leitura única do povo. As transformações no seu pensamento se observam sobretudo a partir das omissões de reflexões passadas em textos posteriores. É o caso da ênfase em uma ruptura entre *O Príncipe* e os *Discursos*, ou da ideia de um povo univocamente «benigno» e «passivo», teses que aparecem em *As fundações do pensamento*

⁶⁶ Maquiavel: *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro I, cap. 5, p. 25.

político moderno e que não voltam a se repetir de forma categórica em textos recentes.

Contudo, podem-se mencionar alguns aspectos pouco modificados da sua leitura de Maquiavel desde os primeiros textos: a consideração do povo como uma facção; a indistinção entre humor, parte, facção e partido; a aproximação do modelo de regime misto de Maquiavel da lógica de funcionamento do livre mercado de autores do liberalismo clássico; a ausência de uma reflexão sobre a «atuação extraordinária» do povo (isto é, para além das instituições); o uso invariável e indistinto de termos fundamentais como povo, plebe, povo miúdo e cidadão; a sugestão de um papel secundário do povo no jogo político ou de precípua causador da ruína das cidades a partir do emprego de um vocabulário que não é próprio de Maquiavel (associando o termo «líder» aos grandes, por exemplo) e pela linha argumentativa assumida.

Assim, a falta de rigor conceitual verificada conduz leituras e produz questões que o texto original poderia elucidar, ao passo que não enfrenta outras, que a dicção do florentino efetivamente suscita.

Referencias

CARDOSO, Sérgio: «Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações» em *Discurso*, 45/2, São Paulo, p. 207–247

MACHIAVELLI, Niccolò: *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (introd. di Gennaro Sasso, premissa al texto e note di Giorgio Inglese), Milán, Rizzoli Ed., BUR, 2013

_____: *Il Principe* (saggio di Vittore Branca, commento di Tommaso Albarani), Milán, Mondadori, 2016

MAQUIAVEL: *O Príncipe* (trad. Maria Júlia Goldwasser, rev. trad. Zelia de Almeida Cardoso, rev. técn. Patrícia Fontoura Aranovich), São Paulo, Martins Fontes, 2017

_____: *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (trad. MF, rev. técn. Patrícia Fontoura Aranovich), São Paulo, Martins Fontes, 2007

SKINNER, Quentin: *As fundações do pensamento político moderno* (trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, rev. técn. Renato Janine Ribeiro, 6ª reimp.), São Paulo, Companhia das Letras, 2009

_____: *Machiavelli. A very short introduction*, Nueva York, Oxford Press, 2000

_____. «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas» en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 6, p. 121–141

_____: «The republican ideal of political liberty» en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 15, p. 293–309

_____: «Republican virtues in an age of princes» en Q. Skinner: *Visions of Politics*, v. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. 5, p. 118–159

_____: «Machiavelli on *virtù* and maintenance of liberty» en Q. Skinner: *Visions of Politics*, v. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. 6, p. 160–185

Un comentario al «republicanismo» de Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*

Luis Felipe Jiménez Jiménez
Maestría en Filosofía Teórica y Práctica
Unidad Académica de Filosofía
Universidad Autónoma de Zacatecas
lufenez@gmail.com

Resumen

Contra la tendencia dirigida a hacer de la obra política de Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, un antecedente teórico sobre el cual se ha construido el republicanismo moderno y, por ende, lo que se entiende hoy por *democracia*. Presentamos una revisión esquemática de esta obra pretendiendo establecer el origen, el sentido y el fin de la concepción de república mixta ideada por el florentino, con la cual, por una parte, se puede constatar la ruptura con el republicanismo clásico; por otra, se debe reconocer su muy escasa relación con los ideales de la democracia tanto antigua como moderna.

Palabras clave

Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, política, republicanismo, democracia

Abstract

Against the tendency to make Machiavelli's political work, Discourses on the First Decade by Titus Livius, a theoretical antecedent on which modern republicanism has been built and therefore what is understood today by democracy, we submit a schematic review of this work, trying to establish the origin, meaning and purpose of the conception of mixed republic devised by the Florentine, with which it's possible to verify, on the one hand, the break with classical republicanism; but, on the other hand, the very poor relation with ideals of both ancient and modern democracy must be recognized.

Keywords

Machiavelli, Discourses on the First Decade of Titus Livius, Politics, Republicanism, Democracy

Como lo señala el título, este escrito tiene la intención de llamar la atención al lector sobre lo que, a mi manera de ver, se ha hecho común entre ciertos comentaristas de la obra de Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, especialmente entre algunos representantes de la corriente liberal de raigambre anglosajona, la tendencia a interpretar el significado del «republicanismo» que ha asumido el florentino en este tratado como un antecedente y una marca de orientación directa del republicanismo moderno, asimilándolo en la misma forma y sin ningún reparo a la *democracia* contemporánea. Esta opinión es un sin duda un error que lleva a muchos intérpretes, *v. gr.*, Quentin Skinner y Philip Pettit, a equiparar la tradición republicana romana con la tradición democrática griega, sin tomar en cuenta sus diferencias y el contexto histórico y social que los separa. Abordaré este aspecto en la última parte del presente escrito; por ahora, cabe destacar que desde el primer momento que nos encontramos con esta obra política, al contrario de lo que ocurre en *El Príncipe*, se observa la intención republicana que tiene Maquiavelo inspirado en la tradición romana, lo cual es tan evidente como que su guía histórico es Tito Livio, por lo que llama la atención que se ponga en discusión su objetivo. No obstante, hay que reconocer también que esa aparente sumisión al pasado romano republicano se disipa cuando se cae en cuenta de que la tendencia general de la obra no es la de ensalzar al modelo tradicional, sino el de contrastarlo con el presente florentino. Aún más llama la atención desde el principio el escaso o nulo uso de la obra del republicano más destacado del período clásico, es decir, Cicerón, lo que nos hace intuir desde un comienzo que el republicanismo que va a defender Maquiavelo no es el mismo de los Catones, Salustio, Polibio o el propio Tito Livio; quizás es lo que puede llevar a pensar que su ensalzamiento del pueblo va a significar la apertura hacia una idea de democracia helénica o, a lo sumo, de un republicanismo popular al estilo del vivido en Florencia con Savonarola al final del siglo XV.

Con todo, la novedad de la propuesta de Maquiavelo radica en su reconocimiento y respeto al pasado republicano romano, pero sobre todo en la forma crítica de asumir ese pasado; mas tal toma de posición, si bien pone al pueblo en el centro de la dinámica de la vida republicana, no pretende concebir un modelo democrático o

igualitario, destructor de las jerarquías y los privilegios sociales y políticos de la aristocracia a la manera de la Atenas de los tiempos de Pericles, sino que pretende ante todo concebir el sistema político más duradero y estable posible, paradójicamente, gracias a su capacidad de mantener vivo el conflicto entre los sectores más opuestos de ese orden social: el pueblo y la nobleza. De modo que, lejos de pretender un ordenamiento político en el cual la hegemonía del pueblo y la igualdad social signifiquen el fin de las contradicciones dentro de la estructura política, trata de conservar a la aristocracia como clase fundadora del Estado, sus tradiciones y privilegios junto con la presencia del monarca como fuente del poder y árbitro de las luchas entre las clases sociales en pugna. Así, la aclaración que pretende hacerse en este ensayo consiste en establecer los elementos mínimos que posibilitan pensar el «republicanismo» de Maquiavelo, esto es, el origen, el sentido y el fin del modelo republicano mixto, es decir, que congrega las tres formas de regímenes puros (monarquía, aristocracia y democracia) en un mismo sistema y bajo una suerte de equilibrio que debe impedir la hegemonía de cualquiera de estas formas de gobierno.

En todo esto, no se puede perder de vista que la propuesta del florentino debe ser comprendida como una concepción teórica jamás puesta en práctica en sentido estricto, lo que no quiere decir que no haya inspirado los modelos republicanos modernos o que por lo menos su análisis no contenga los elementos básicos y las constantes que han caracterizado los modelos republicanos desde los clásicos hasta la modernidad. Sin embargo, lo que se debe advertir desde un comienzo es la imposibilidad de reconocer en esta propuesta de «republicanismo» una forma equivalente a la democracia moderna y más bien se podrá observar la tendencia estructural de este sistema a que —en dos momentos clave de su desarrollo: el de fundación y el de corrupción— las formas autoritarias, es decir, las formas de ejercicio de la autoridad sin límite legal ni control institucional se hacen presentes ya para dar origen a un nuevo orden, ya para dar punto final a una situación de anarquía e inclusive se insertan tales formas de autoridad —capacidad de reformar el Estado o mejorar una situación anómala concreta— dentro de su propia organización legal como un medio de previsión para contrarrestar la inevitable

corrupción inherente a cualquier orden político, pero también para evitar que ciertos actos de autoridad se transformen en formas abiertamente autoritarias. Por consiguiente, según esta visión, la vida republicana no pasaría de ser más que un orden institucional que permite el despliegue moderado de la vida común, consiguiendo así el régimen político más duradero y capaz de conservar la coexistencia pacífica entre individuos de diferente clase social y con intereses opuestos, un interregno de orden, libertad y tolerancia logrado entre momentos de caos o anarquía (de donde surge un orden promovido por una autoridad fundadora sin límites ni control) o por el temor a perecer en un nuevo caos, por lo que una nueva autoridad reformadora (salvadora o con poderes extraordinarios), retornando a los principios que dieron origen a la república, se dirige a evitar su decadencia o el destino cíclico que le corresponde a toda organización humana.

Veamos entonces cuáles son esos elementos que, según Maquiavelo, determinan ese sentido de la vida política republicana:

Origen

Es de sobra sabido por los historiadores de las ideas y los teóricos de la política que la idea de *república mixta* concebida por Maquiavelo en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* está lejos de ser una idea original; como lo anotamos antes, sabemos que se inspira y sigue a la más profunda y exitosa tradición política de la antigua Roma. La influencia de algunos de sus teóricos como Cicerón o de historiadores romanos que le antecedieron como Salustio o el griego Polibio es evidente en esta obra en específico;⁶⁷ sin embargo, es claro que Maquiavelo va más allá del naturalismo que caracteriza a estos pensadores: niega la obligatoriedad a la que deben someterse los procesos políticos, abandona en cierto sentido la idea que sostenía en *El Príncipe* de una «refundación» de Florencia por un caudillo al que se le consagraría el poder absoluto como base de un nuevo ciclo desde el cual se van quemando las etapas de crecimiento y decadencia.⁶⁸ El florentino, por el contrario, en los *Discursos* confía en la capacidad que tiene una república mixta de

⁶⁷ Véanse en ese sentido, entre otros, A. Renaudet: *Maquiavelo*, pp. 168 y ss; L. Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, pp. 99 y ss; G. Sasso: *Niccolò Machiavelli*, pp. 461 y ss.

⁶⁸ Maquiavelo: *El príncipe*, VI, p. 99 y ss.

funcionar normalmente durante un período más o menos largo saltándose la fase del reinado de la represión y de los abusos del tirano a la reeducación del ciudadano. Desde el principio, en los *Discursos* hay un intento de filiación entre los diferentes regímenes políticos, la idea de una constitución mixta que contendría las características propias de los tres regímenes considerados buenos (monarquía, aristocracia y democracia). Tal régimen estaría en condiciones de ser más duradero que cualquiera de las formas puras por sí solas, evitando provisionalmente el cumplimiento fatal de cada uno de los ciclos que describía Polibio como ley natural que le corresponde a cada régimen.⁶⁹

No obstante, es necesario recordar que, según la clasificación de Maquiavelo en *El Príncipe*, no había una sola clase de príncipes y principados, sino una gran variedad, entre los cuales destaca aquellos en los que el príncipe crea, mantiene o restaura un reino. En esta categoría se afirmaba, paradójicamente, la vocación republicana del príncipe, es decir, la de aquel que estaba interesado en gobernar legalmente por un tiempo limitado, como lo hicieron los cónsules romanos, cuya función era un sucedáneo de la función monárquica en el sentido de las instituciones republicanas.⁷⁰ Sin embargo, otro caso era el principado cuyo orden político estaba corrompido, situación que lo hacía susceptible de ser conquistado por la violencia de las armas, pues los plenos poderes recaen en una *potestà quasi regia*, cuya función podía ser la tiranía o la restauración de repúblicas viables.⁷¹

Así pues, la premisa que sigue el florentino en primera instancia establece que, en un orden político no corrompido y acostumbrado a vivir en libertad, el monarca no es solo un fundador y el señor de un principado en el sentido que lo entiende en su pequeño tratado, sino también el refundador y señor absoluto, aunque provisional, de una república, es decir, lo que distingue el orden político no corrompido del que está en descomposición es la disminución de la cualidad autoritaria, o mejor, la limitación de los poderes respectivos que por su finalidad o por su uso tienen tales poderes. De ahí que el problema crucial en este punto es poder establecer desde sus comienzos los fines o intenciones del príncipe; pero, en el nivel de la fundación

⁶⁹ Polibio: *Historias*, libro VI, 57, p. 2–10; Maquiavelo: *Discursos*, I, 2, p. 33.

⁷⁰ Maquiavelo: *Discursos*, I, 2, p. 36.

⁷¹ Maquiavelo: *El príncipe*, II, p. 63 y ss.

como de la refundación, solamente el príncipe sabe cuáles son sus intenciones y está a su arbitrio simularlas. De manera que, si logra convencer al pueblo, este le seguirá y solo sabrá *a posteriori* cuándo las intenciones que una vez creyó eran buenas resultaron malvadas.⁷² Por consiguiente, el origen de la república en los *Discursos* sigue teniendo como instancia fundamental la relación existente en toda comunidad humana reconocida por Aristóteles como natural, es decir, en cualquier organización social hay siempre gobernantes y gobernados.⁷³ Pero, sobre la misma base que con descaro el florentino plasma en *El Príncipe*, considera en los *Discursos* la violencia como elemento indispensable de la vida política, salvo una pequeña diferencia con la que puede resaltar su carácter positivo: «en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos...».⁷⁴ Como se puede observar, en los *Discursos* Maquiavelo relativiza sensiblemente aportes que describía en *El Príncipe*. En su escrito más maduro, el príncipe no es ni más sensible ni más afable, pero sí más humano, pues es tan falible como otros y más peligrosamente falible que otros; conquista el poder no como un fin sino como un medio. Concibe el principado partiendo de su naturaleza transitoria, es decir, reconoce los hábitos y las condiciones sociopolíticas locales, asegurando la tranquilidad del pueblo mediante leyes e instituciones similares a las de la república romana, «más conformes a la vida civil y libre».⁷⁵

Es verdad que una república orientada sobre las disensiones entre el pueblo y los grandes —los dos *humores*— en una república mixta conserva las constantes que Polibio percibió y de alguna manera Cicerón quiso evitar, esto es, no cambia en nada la profunda desconfianza hacia los grandes ni sus simpatías personales por el pueblo; sin embargo, el florentino está convencido de que, más allá de la «insolencia» natural que caracteriza a los grandes, estos constituyen un elemento necesario para el equilibrio republicano;⁷⁶ de hecho, demuestra que son más peligrosos en la oposición o exiliados que integrados al funcionamiento de las

⁷² Maquiavelo: *Discursos*, I, 9, p. 57.

⁷³ Aristóteles: *Política*, 1252a, 2,2.

⁷⁴ Maquiavelo: *Discursos*, I, 4, p.39.

⁷⁵ *Ibidem*, I, 9.

⁷⁶ *Ibidem*, I, 51, p. 150.

instituciones.⁷⁷ La novedad de la postura de Maquiavelo reside exactamente en este punto, en contra del modelo de Polibio y Cicerón: una república no logra ser libre ni dinámica sino gracias a las contradicciones entre sus dos extremos sociales (*umori*), a saber: el pueblo y la nobleza. ¿Acaso no fue la exclusión de la aristocracia la causa de la ruina de la república de Soderini? ¿No fue la anulación maliciosa en los primeros cargos de la ciudad de ciertas personas de *espíritu elevado* lo que mantuvo secretamente entre los florentinos la nostalgia por los Medici?

El sentido de la República Mixta

Es evidente que la república mixta, lejos de borrar de un trazo las desigualdades y las jerarquías basadas en el *espíritu*, las conserva. Parece ser que Maquiavelo pretendía más bien abrir sutilmente un portillo de ascenso y descenso social, nunca habla de un pretendido igualitarismo; en cierta forma, lleva a reivindicar la posibilidad de que ciertos elementos populares puedan acceder por méritos a las plazas tradicionalmente reservadas a los *espíritus elevados* sin dejar que estos sigan siendo los más numerosos en esos cargos.⁷⁸

Esta posibilidad de facilitar que hombres de condición modesta accedan a cargos superiores de la república no pretende una revolución social, sino todo lo contrario: dar un lugar a los grandes, a la oligarquía florentina, como modelo moral y con experiencia burocrática que con generosidad educa y abre paso a la habilidad y el talento de los selectos elementos que provienen del pueblo, obviamente, sin dejar de mantener el control de las vías de acceso al poder.⁷⁹ Es así una solución real e inmediata que abandona toda aventura o nostalgia por recrear en Florencia un régimen popular análogo al que había experimentado la ciudad entre 1492 y 1512; procura comprender que, para conseguir la estabilidad de la república, el pueblo florentino no puede seguir pensando en excluir a los grandes sin poner el Estado en riesgo de caer en una condición más abyecta que aquella a la que había llegado. En ese orden de ideas, desde el punto de vista histórico, ni la república mixta vivida por la antigüedad romana ni la concebida por Maquiavelo fue una democracia, entre

⁷⁷ *Ibidem*, I, 52, p. 151.

⁷⁸ *Ibidem*, I, 5.

⁷⁹ *Ibidem*, I, 6.

otros factores porque ninguna de ellas aspiraba a la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos en el acceso a los cargos públicos ni mucho menos a la rotación y distribución en el ejercicio de la burocracia o en los puestos de mando; sin embargo, entre la concepción de los clásicos romanos y la del secretario florentino hay una variación fundamental, a saber: Cicerón y el propio Tito Livio, en su modelo republicano, no pretendían involucrar activamente al pueblo en la génesis de la constitución o en la dirección plena del gobierno; por el contrario, ellos marcan en sus obras la desconfianza que tienen por la plebe debido a su tendencia a ser movidos por las pasiones, lo que los lleva a terminar sus inconformidades en tumultos. La tradición más antigua, como es el caso de Salustio, reclama del pueblo una aceptación del gobierno o de la ley creada por otros;⁸⁰ esta idea no desaparece del todo en Maquiavelo, solo que su concepción de *res publica* da mayor realce al pueblo y busca en una estructura jurídica, concretamente en el sistema legal de acusación, el medio propicio donde los ciudadanos —nobles o plebeyos— desahoguen sus inconformidades sin tener que acudir a las armas o a buscar la intervención extranjera.⁸¹ Este punto debe verse como una apertura frente al cierre del republicanismo clásico para dar la oportunidad al sector popular de acceder a los cargos públicos sin caer en la tentación de Cicerón de impedir que la plebe tome sus causas por sí misma y mejor sea representada en el tribunal por los patricios.⁸² En Maquiavelo, el protagonismo del pueblo es evidente, por lo que el gobernante y el legislador no actúan ni legislan sino en función del reconocimiento de que un pueblo libre es más difícil de gobernar si se intenta hacerlo mediante la violencia; es más, la estabilidad de la república dependerá de la capacidad de conservación de la libertad del pueblo y de la menor coacción e intervención de las instituciones en sus intereses privados: «Pero por lo que respecta al [...] deseo popular de recuperar la libertad, no pudiendo el príncipe satisfacerlo, debe analizar por qué razones quieren ser libres, y encontrará que una pequeña parte quiere ser libre para mandar, pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros»; más adelante añade:

⁸⁰ Salustio: *La conjuración de Catilina*, xxxiii.

⁸¹ Maquiavelo: *Discursos*, I, 7 y 8.

⁸² Cicerón: *Las Leyes*, III, III 9–10; XII 27–28.

a los que les basta con vivir seguros, se satisfacen con facilidad haciendo leyes y ordenamientos en los que, a la vez que se afirma el poder, se garantice la seguridad de todos. Y si un príncipe hace esto y el pueblo ve que no rompe la ley por ninguna circunstancia, comenzará pronto a vivir seguro y contento.⁸³

En efecto, desde la perspectiva de la historia de las ciudades del Renacimiento, el pueblo era la base de las comunas de las ciudades italianas, estaba conformado por gente modesta, pequeños propietarios y mercaderes, artesanos e incipientes manufactureros aglutinados en lo que desde los primeras experiencias republicanas de Florencia se conocieron como las «artes menores»; las «artes mayores» son sus rivales naturales, integradas por los grandes comerciantes junto con el creciente sector de banqueros, de donde provenían los Medici, los cuales se unían a la antigua nobleza terrateniente y militar; dicho de otra forma, los dos sectores recreaban lo que había sido la antigua rivalidad entre patricios y plebeyos en los tiempos de la república romana.⁸⁴

Desde la perspectiva de Maquiavelo, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, se valora el juicio popular, pero la confianza del florentino no recae en la plebe, sino en el poder de quienes pueden manipular este juicio por el bien de la República: «Porque a un pueblo licencioso y tumultuario un hombre bueno puede hablarle y llevarlo al buen camino».⁸⁵ Paradójicamente, la fuerza del pueblo deriva no de sí mismo, sino de su capacidad de ser dirigido y, por tanto, de la unidad que consigue bajo la guía de un buen príncipe. Maquiavelo observa cómo el papel de la retórica es fundamental para persuadir a los hombres de lo que es correcto bajo ciertas circunstancias y en relación con la *salus populi*.⁸⁶ Elevar el juicio popular consiste en mejorar la aptitud de sus líderes para manipular dicho juicio.⁸⁷ La capacidad del pueblo queda limitada a respetar la ley y las instituciones republicanas, pero no a fundarlas ni a juzgar las propuestas más adecuadas; en una república, se reduce a

⁸³ Maquiavelo: *Discursos*, I, 16, p. 80.

⁸⁴ F. Gilbert: *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*, p. 13.

⁸⁵ Maquiavelo: *Discursos*, I, 58, p. 171.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ P. Larivaille: *Le pensée politique de Machiavel. Les Discours sur La Première Décade de Tite-Live*, p.161.

su disposición de aprender a escuchar bien y decir «sí» o «no»;⁸⁸ de acuerdo con ello, Maquiavelo dirá: «Y si los príncipes superan a los pueblos en el dictar leyes, formar la vida civil, organizar nuevos estatutos y ordenamientos, los pueblos en cambio son superiores en mantener las cosas ordenadas, lo que se añade, sin duda, a la gloria de los que las ordenaron».⁸⁹

No obstante, tampoco se puede perder de vista aquello en lo que podríamos confirmar el antidemocratismo de Maquiavelo en la exigencia de la presencia de la aristocracia dentro de su modelo republicano. Esta es justificada por el florentino acudiendo a la historia de Esparta tanto como a las ideas que preconiza Cicerón, esto es, la aristocracia es la clase que garantiza la conservación de los principios morales y políticos sobre los que se fundó la república.⁹⁰ La diferencia con el modelo de Maquiavelo radica en que la finalidad del florentino se dirige a conseguir una forma de organización práctica orientada a posibilitar un gobierno autónomo basado en la lucha política y la libre competencia entre las clases sociales, impidiendo la absoluta exclusión de la aristocracia de los asuntos del Estado, como lo deseaban en su momento los partidarios de Savonarola o, después de este, la república de Soderini al querer mantener en el exilio a los Medici y a su círculo de amigos, lo cual fue, según el secretario florentino, la causa de sus desgracias.⁹¹

Así, Maquiavelo, inspirándose en la discordia entre patricios y plebeyos de la república romana, que según su punto de vista era la base del dinamismo y el éxito de la antigua Roma, pretendía, paradójicamente, poner punto final a las luchas facciosas, es decir, la pugna interna entre los mismos aristócratas de Florencia que, por el contrario, hacían del pueblo solo un instrumento de esas pugnas. Por ello plantea la necesidad de poner fin a la práctica del obligado exilio al que se destinaba al rival vencido y demuestra, por lo menos en el papel, que una organización institucional que conserva, mantiene la pugna y la competencia entre las clases no altera la ley, sino que la fortalece; es más, en ello radica su potencia, la pone a

⁸⁸ J. Coleman: «El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real» en *Res publica*, 15, p. 31.

⁸⁹ Maquiavelo: *Discursos*, I, 58, p. 170.

⁹⁰ Cicerón: *Las Leyes*, III, III 10.

⁹¹ Maquiavelo: *Discursos*, I, 52, p. 151.

prueba y, cuando es necesario, provoca su reforma.⁹² En ese punto, el papel del gonfaloniero, *príncipe* o *monarca* se convierte en el de un árbitro, un moderador de la «soberbia» de la nobleza y de las pasiones del pueblo;⁹³ en otras palabras, este modelo configura un orden de coexistencia entre las clases sociales sin que desaparezcan las diferencias ni las rivalidades; por el contrario, sobre ellas se estimula la dinámica del Estado a través de los acuerdos que se consigan en las instancias respectivas, como el Gran Consejo o entre los Diez de la Libertad y de la Paz (*Dieci di balia*), resultantes del debate político y el sufragio. Mas ¿cómo hacer que la libertad sea realmente un bien común y no un medio para que cada sector en lucha quiera suplantar el interés general con el beneficio particular?

Fin: el bien común

Sin duda, el fin de la república mixta es la protección de la libertad de sus ciudadanos; pero, por el origen y el sentido que tiene la organización política diseñada por el florentino, como medio de convivencia de los ciudadanos, se debe partir de la iniciativa del príncipe para orientar e impulsar un orden jurídico dirigido al bien común; mas, del mismo modo, se requiere del consentimiento del pueblo, que legitima y posibilita la intervención del poder en sus asuntos particulares en cuanto afectan el interés general. Consentimiento que, como fue señalado, no se hace a partir de un derecho natural que derive en pactos o contratos entre iguales, sino a través de la aceptación tácita o explícita de la superioridad y el dominio del príncipe fundador y de las instituciones que de su acto fundador derivan. De manera que las demostraciones públicas de inconformidad se canalizan a través de las instancias jurídicas respectivas creadas por el príncipe fundador y sus sucesores, sabiendo que, cuando estas instituciones se agotan o no existen, emergen necesariamente las rebeliones o las conjuras.

Siguiendo este orden de ideas, debe destacarse, como fue señalado al principio, que cierta tradición liberal contemporánea ha favorecido la interpretación de la obra de Maquiavelo como inspiradora de la moderna libertad republicana y del

⁹² G. Sasso: *op. cit.*, pp. 474–475.

⁹³ Maquiavelo: *Discursos*, I, 52, p. 152.

compromiso político con el autogobierno ciudadano. Desde este enfoque, inspirados en las opiniones de Isaiah Berlin,⁹⁴ se pretende comprender la libertad republicana como la ausencia de interferencias que es conseguida gracias a una previa ausencia de dominio por parte de otros.⁹⁵ Los ciudadanos individualmente considerados —que parece ser el núcleo a defender por esta postura— no están sujetos al poder arbitrario de los demás, ni desde el punto de vista colectivo ni individual. Según esta idea, la autoridad debe tener en cuenta todo el tiempo el juicio o la voluntad de la persona que recibe la coacción. Si no hay juicio ni voluntad, se comprende que la intervención de la república es arbitraria, salvo que la acción se realice en beneficio del interés general, solamente así la intervención *no arbitraria* es permitida, lo cual es la base de la legitimidad del gobierno republicano. El gobernante antes de actuar toma en cuenta las creencias y costumbres de la comunidad y cómo su decisión coactiva puede afectar los intereses y deseos de esa comunidad en general.⁹⁶

Este resumen a primera vista coincide con la tesis del secretario florentino, sin embargo, se da una versión de Maquiavelo y del republicanismo clásico inserto en una idea de libertad que supuestamente surge como resultado de una consciente lucha contra las interferencias de la Iglesia y del Estado en la vida de los individuos;⁹⁷ como se ha visto, este no es el sentido de la república mixta de Maquiavelo: lo que caracteriza dicha concepción política es su condición de ser una estructura fundada en las exigencias que hace el gobernante a sus ciudadanos, ya como fundador, ya como reformador del Estado; de ahí que el bien común no se cohesiona como tal por un deseo privado o altruista de parte de los ciudadanos, sino como resultante de la *virtù* del príncipe que ha sabido reconocer tanto los deseos del pueblo como los privilegios que la nobleza considera irrenunciables. De modo que la libertad de acción de cada clase es el bien a proteger en medio de la

⁹⁴ I. Berlin: «Dos conceptos de libertad» en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pp. 187 y ss.

⁹⁵ Ph. Pettit: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, p. 41; Q. Skinner: «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas» en G. Bock *et al.*: *Machiavelli and Republicanism*, p. 133.

⁹⁶ Véase a este respecto la interesante digresión de Q. Skinner: «The republican ideal of political liberty» en G. Bock *et al.*: *op. cit.*, pp. 293–309.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 300.

tensa relación de poder que hay entre las clases antagónicas gobernadas, la cual, gracias a la voluntad del príncipe —que a estas alturas es la conciencia de la República—, logra ser mediada por la ley que impone en un principio teniendo en cuenta los deseos y las necesidades de los gobernados, los cuales aceptan, sea porque consideran convenientes tales leyes, sea porque son muy débiles y no tienen alternativa: lo importante es que terminan participando en sus instituciones y dándoles continuidad.

Por ello, lo radical en la propuesta de Maquiavelo no es la libertad de los ciudadanos, sino que la república es la dueña de sus contenidos políticos y sociales;⁹⁸ nada más lejos de una libertad positiva al estilo de Q. Skinner, quien idealiza a las comunas del Renacimiento como un tipo específico de autogobierno democrático;⁹⁹ más distante aún de una libertad negativa, si se entiende esta como ausencia de cualquier interferencia por parte de los otros, pues justamente lo que hay desde el principio en la república mixta es una acción coactiva o de dominación por parte del príncipe fundador —amparado por la ley que él mismo ha creado o delegando a otros para su creación y aplicación— y la facultad de intervención derivada de ese carácter de fundador o reformador que le posibilita mediar en las disputas entre el pueblo y la nobleza.

De este modo, la postura de los autores que representan el «liberalismo republicano», en general, pasan por alto en la propuesta de Maquiavelo que el pueblo no es el sujeto de la república mixta a la manera de una democracia igualitaria, no es una voluntad, salvo cuando está unido y dirigido por un líder. Ese líder o caudillo termina siendo el propio príncipe cuando reconoce al pueblo como la base de su poder; pero es él quien al final ordena y orienta el sentido de la organización política en función de su *virtù*, es decir, de la habilidad de «saber» complacer los deseos de pueblo; en tanto actúe dentro de esos lineamientos, él es la única voluntad concreta en su sistema. Claro está que ya no goza de la capacidad ilimitada que tenía en su obra sobre el príncipe, pero en los *Discursos* solo se le exige al fundador de la república —sin que haya un medio de control o un órgano

⁹⁸ G. Sasso: *op. cit.*, p. 470.

⁹⁹ Q. Skinner: *op. cit.*, p. 303.

específicamente diseñado para ello según la concepción de Maquiavelo— que separe sus intereses personales de los de la república. La ley es otorgada por un acto voluntario del príncipe, del fundador o el reformador y sus sucesores, lo cual no garantiza, de ningún modo, como dijimos al principio, que el peligro de que siga siendo un simulador haya desaparecido.

Quizás es posible hacer encajar la república maquiaveliana dentro de la práctica de lo que Pettit denomina la libertad como «*no-dominación*»,¹⁰⁰ en la medida que el gobernante solamente interfiere en la vida de los ciudadanos bajo el permiso que le da la ley: su acción es legítima; pero también es cierto que esa acción puede devenir en una libertad coactiva en cualquier momento ante la imposibilidad del gobernante de mantener el equilibrio entre los privilegios de la aristocracia y los deseos del pueblo; inclusive, el sistema republicano admite como legal, y del mismo modo que lo acostumbraron en la Roma clásica, la instauración de una dictadura.¹⁰¹ Lo cual no obsta que, llegados a este punto, el gobernante pueda manipular la ley hacia la tendencia circunstancial que más le convenga, ora en beneficio del pueblo, ora en recuperar o mantener los privilegios de la nobleza.

También es cierto, bajo ese punto de mira, que Maquiavelo ha tomado la precaución de que, para evitar la amenaza constante, la cual resulta de la volubilidad del príncipe, es necesario que la república esté constituida por leyes fuertes e instituciones sólidas; estas se hallan en condiciones de adoptar medidas judiciales o ejecutivas constitucionales, según el caso, que restringen el poder del gobernante y, en cierta forma, garantizan la libertad de los gobernados.¹⁰² Así, recordemos que el dictador tiene un término de seis meses para cumplir con su función reformadora o solucionar la falla que se ha establecido requiere ser corregida, pero pueden ser prorrogables y siempre con el peligro de que el dictador devenga en tirano, como tantas veces ocurrió en la antigua Roma y en las ciudades–repúblicas del Renacimiento que fueron testigos de cómo el dictador hacia lo necesario para

¹⁰⁰ Ph. Pettit: *op. cit.*, p. 95.

¹⁰¹ Cicerón: *Las Leyes*, III, III 9; Tito Livio: *Historia Romana. Primera década*, p. 74; Maquiavelo: *Discursos*, I, 34, p. 114.

¹⁰² Maquiavelo: *Discursos*, I, 35, p. 117.

eternizarse en el poder.¹⁰³ De este modo, en los orígenes de la república, es muy remota la posibilidad de que un ciudadano tenga libertad plena para determinar los fines que perseguirá o pueda expresar su opinión o acudir a las instituciones legales para plantear sus inconformidades, a menos que ese contexto donde sienta que es libre haya sido creado o a lo sumo inducido por el propio fundador o el reformador de la república.

En ese sentido, el republicanismo de Maquiavelo no era neutro, su idea de la ley reconoce un bien superior originado en la habilidad del gobernante fundador o legislador aceptado por la colectividad que toma una forma particular: la virtud cívica. Pero, como se ha visto, esta no es ni natural ni surge por la voluntad espontánea de los ciudadanos libres; es a través de la religión civil y la inserción del sentimiento patrio entre los ciudadanos, es decir, con la educación, que se consigue eso que Skinner llama las «capacidades que nos habilitan para servir al bien común»,¹⁰⁴ es decir, el «coraje» y la «determinación» para defender nuestra comunidad. Pero esto es adquirido por los ciudadanos mediante esas interferencias necesarias para la conservación de la república (religión y educación civil). Las medidas persuasivas pueden ser sustituidas en momentos de crisis por las represivas cuando aquellas no consiguen el consentimiento voluntario del ciudadano.

En conclusión, visto desde esta perspectiva, la propuesta de Maquiavelo no pretende resolver en concreto ni la defensa de la libertad individual *per se* ni la búsqueda de la igualdad social, sino establecer una forma de mantener la libertad de los ciudadanos en función a evitar la dominación de la república por otros estados más poderosos; pero también, conseguir el acuerdo de las clases sociales en función de una participación equitativa y regulada en los asuntos públicos al igual

¹⁰³ Lo que nos lleva a pensar que esta es una constante general del republicanismo en todas las épocas, pues, si pensamos en ejemplos de la historia del republicanismo moderno, recordaremos casos como la caída de la Segunda República francesa con el golpe de Estado de 1852, perpetrado por Luis Napoleón, deviniendo en el Segundo Imperio, el cual no fue más que una forma de dictadura legítima; o en la mayoría de las dictaduras latinoamericanas del siglo XX, que, en últimas, solo se encargaban de la labor que las clases altas le indicaban a sus jefes militares para evitar el levantamiento de sus rivales políticos o de los sectores populares o, en últimas, para combatir la «amenaza» del comunismo, pretextos que llevaron en muchas ocasiones a la perpetuación de la dictadura o la normalización jurídica de lo emitido en los «estados de excepción».

¹⁰⁴ Q. Skinner: *The republican ideal of political liberty*, p. 303.

que el respeto de la propiedad privada, los cuales constituyen los bienes más sagrados de la república. No obstante, el florentino, en lugar de develar el bien común como el producto de la recta razón que a través de instituciones como la educación y la religión civil debían enseñar a elegir a sus ciudadanos entre una multiplicidad de alternativas, prefiere enfatizar el papel incentivador que deben cumplir estas instituciones despertando e infundiendo entre los ciudadanos, más que una conciencia, un sentimiento: el del temor a la pérdida de la libertad política como la mayor catástrofe social que alguien pueda sufrir; temor por el cual tanto los aristócratas como el pueblo estarían dispuestos a cesar temporalmente sus diferencias o a llegar a acuerdos equitativos, temporales y estratégicos en función de preservar la república ante la amenaza de la dominación extranjera, pero también ante el peligro de que el desequilibrio interno genere el dominio hegemónico de una clase sobre otra, lo cual llevaría a la vida ciudadana a quedar sometida a los designios de una impredecible tiranía.

Referencias

- ARISTÓTELES: *Política*, edición bilingüe, vers. Antonio Gómez Robledo, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Ciudad de México, 2000
- BERLIN, Isaiah: «Dos conceptos de libertad» en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993
- CICERÓN, Marco Tulio: *Las Leyes*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Roger Labrousse, San Juan, Universidad de Puerto Rico–Revista de Occidente, 1956
- COLEMAN, Janet: «El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real» en *Res publica* 15, Murcia, Revistas Científicas de la Universidad de Murcia, 2005
- GILBERT, Felix: *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Nueva York–Londres, W.W. Norton & Company, 1984
- LARIVAILLE, Paul: *Le pensée politique de Machiavel. Les Discours sur La Première Décade de Tite–Live*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1991
- MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987
- MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe*, edición bilingüe, traducción de Stella Mastrangelo, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008
- PETTIT, Philip: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 2004
- POLIBIO: *Historias V–XV*, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos, 2000
- RENAUDET, Augustin: *Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 1965
- SALUSTIO: *La conjuración de Catilina*, traducción y notas de Mercedes Montero Montero, Madrid, Alianza, 1988
- SASSO, Gennaro: *Niccolò Machiavelli*, Bolonia, Il Mulino, 1980

SKINNER, Quentin: «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas» en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

SKINNER, Quentin: «The republican ideal of political liberty» en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

STRAUSS, Leo: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992

TITO Livio, *Historia Romana. Primera década*, estudio preliminar de Francisco Montes de Oca, Ciudad de México, Porrúa, 2013

El leninismo: una crítica

Eligio Meza Padilla
Unidad Académica de Ciencias Políticas
Universidad Autónoma de Zacatecas
Meza-2007@hotmail.com

Resumen

El leninismo, como una pretendida interpretación del pensamiento de Marx, parte de un principio organizativo, conciencia y espontaneidad, expuesto por primera vez en su propuesta partidaria contenida en el libro *¿Qué hacer?* Este principio se expresa en el centralismo democrático, en la definición de clase social, en un partido vanguardia, en la dictadura del proletariado, así como en la concepción del Estado y del socialismo; asimismo, implica la separación de la clase trabajadora respecto de la realización del socialismo y la negación de la emancipación de los trabajadores por ellos mismos.

Palabras clave

leninismo, política, pensamiento marxiano, Estado, socialismo

Abstract

Leninism, as an alleged interpretation of Marx's thought, is based on an organizational principle, conscience and spontaneity, first exposed in his party proposal contained in his book What to do? This principle is expressed in democratic centralism, in the definition of social class, in a vanguard party, as well as in the dictatorship of the proletariat, in the conception of State and socialism. It also implies the separation of the working class from the realization of socialism and the denial of the workers' self-emancipation.

Keywords

Leninism, Politics, Marxist thought, State, Socialism

Entendemos por *leninismo* la interpretación que hizo Lenin de Marx. El leninismo ha sido desde su origen fuente de duras polémicas, pero en el transcurso de estas fue logrando la aceptación suficiente para el triunfo de la Revolución rusa; a partir de entonces, fue referencia obligada para inspirar y hacer propuestas revolucionarias y transformar algunos países de capitalistas a socialistas, según se entendía el socialismo; empezó también a ser objeto de críticas fundamentadas a partir de 1968. Hoy sabemos y aceptamos que la Revolución rusa fue un fracaso, y tiene seguramente varias y diferentes causas, una de ellas es la concepción teórica de la organización leninista y los principios que la sustentan. Sobre esto último versa el análisis que a continuación se expone.

Conciencia y espontaneidad

El libro de Lenin donde aparecen los principios organizativos del partido lleva el nombre de *¿Qué hacer?*, en honor a la novela del mismo título de Nikolái Gavrílovich Chernyshevski. El principio organizativo *conciencia y espontaneidad* se puede observar de diferentes formas: cuando Lenin critica a los economistas por intentar un partido de masas obreras, así como cuando critica a los grupos revolucionarios ejecutados por el zarismo. En estos casos y otros más se percibe la defensa leninista de esa relación entre conciencia y espontaneidad.

La conciencia es el conocimiento del socialismo, que fue elaborado por intelectuales burgueses o de origen burgués como Marx y Engels, según alusión expresa del propio Lenin. Los obreros por sí mismos solamente pueden llegar a tener una conciencia sindicalista (*tradeunionista*) y no una conciencia socialista, por lo que uno interpreta que, desde que se tomó la iniciativa de organizar a los obreros, nunca se tuvo confianza en ellos para que asumieran un papel revolucionario socialista: «hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta solo podía ser introducida desde fuera».¹⁰⁵ Continúa:

la historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, solo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista. [...] En cambio, la

¹⁰⁵ V. Lenin: *¿Qué hacer?*, p. 31.

doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses.¹⁰⁶

Lenin tenía como objetivo la creación de un partido de revolucionarios profesionales cuyo deber sería «desarrollar la conciencia política de las masas y no ir al trote detrás de ellas».¹⁰⁷ Esta propuesta, basada en los principios organizativos leninistas, dio lugar a discusiones múltiples y apasionadas. Los críticos argumentaban el abandono del marxismo, y sus defensores posteriores afirmaron que su propuesta de partido fue una contribución al pensamiento de Marx.

En 1985 se publicó en México una discusión acerca del partido donde se pretende encontrar coincidencia entre Marx y Lenin para diferenciarse de la posición rusa: «la identificación de clase y partido pretende combatir la concepción vanguardista de que la teoría y el programa de una organización socialista constituyen “factores externos a la clase” [...] En realidad, la concepción de Marx y de Lenin es coincidente: el partido es un producto del movimiento obrero y, al mismo tiempo, su superación».¹⁰⁸

Otros participantes sacan conclusiones de este tipo: «Lenin tiene razón frente a Marx al recalcar que doctrina socialista y partido son exteriores al desarrollo del propio movimiento obrero [...] afirmar la exterioridad del partido respecto a la clase equivale, en definitiva, a reconocer la no identidad de fuerzas sociales y fuerzas políticas».¹⁰⁹ A lo anterior sigue una exmilitante conocedora del marxismo, quien sostiene que «no existe en Marx una teoría del partido más allá o por encima de las condiciones históricas reales de la lucha por la emancipación de la clase obrera»;¹¹⁰ continúa de esta manera: «la dirección del movimiento revolucionario surge de la experiencia del mismo, pero se separa de él, en una suerte de adelantamiento [...] La dirección del movimiento revolucionario es entonces exterior al mismo».¹¹¹

¹⁰⁶ *Ib.*: p. 31.

¹⁰⁷ K. Beyme: *Marxismo y democracia*, p. 145.

¹⁰⁸ E. Concheiro: *El partido obrero en Marx*, pp. 30–31.

¹⁰⁹ C. Pereyra: *El partido obrero en Marx*, p. 42.

¹¹⁰ R. Sosa: *El partido obrero en Marx*, p. 120.

¹¹¹ R. Sosa: *op. cit.*, pp. 121–122.

Todos los autores señalados reafirman el principio leninista de organización partidaria que contrapone la conciencia y la espontaneidad. Además, hay quienes decimos que la conciencia política era para Lenin la máxima expresión de la conciencia, y el portador de ella era el partido y su dirección. Si se precisa un poco más, la máxima expresión de la conciencia en el comité central era Lenin mismo; dentro de la dirección partidaria Lenin se ubicaba como la vanguardia e intérprete auténtico del pensamiento de Marx, en un partido de vanguardia según su propia concepción. Esta vanguardia portadora del socialismo como teoría tenía que componerse de intelectuales («La exigencia de una dirección ejercida por revolucionarios, que se componía predominantemente de intelectuales»)¹¹² La concepción partidaria de Lenin «contiene en embrión también las posibilidades de un abuso de la autoridad del partido y del poder».¹¹³

Entre las diferentes críticas que hizo Rosa Luxemburgo a Lenin y a su propuesta de partido destacan el temor fundado de que «los intelectuales fueran poco leales, y que en la revolución introdujeran en la lucha democrática un contenido clasista burgués» y convirtieran a la masa de trabajadores en «víctima de los nuevos cazadores de ratas burguesas», así como la preocupación de que «la cosecha de los esfuerzos actuales de la socialdemocracia pasara mañana a los graneros de la burguesía». Fue esa lúcida crítica de la concepción partidaria de Lenin la primera en decirle que su partido «actúa en representación del proletariado», que «debe ser una organización que nace de las luchas concretas de clase, y es sostenida por la espontaneidad de las masas, de tal modo que entre partido y clase se dé, por último, una total identidad»; fue también la primera en decir que en el «pensamiento organizativo hasta entonces usual guarda una falsa relación con las masas».¹¹⁴

No obstante las críticas de Rosa Luxemburgo, permaneció inalterada «la convicción de Lenin de que la obra revolucionaria rusa debe ser necesariamente obra de un grupo de vanguardia más que de un partido de masas».¹¹⁵ La concepción vanguardista de la organización «nunca había inducido a los pensadores socialistas

¹¹² K. Von Beyme: *Marxismo y democracia*, p. 145.

¹¹³ K. Von Beyme: *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁴ *Ib.*, pp. 146–147.

¹¹⁵ M. Liebman: *La conquista del poder (El leninismo bajo Lenin, I)*, p. 29.

a subestimar el papel de los *renegados* de la burguesía entre los cuales se encontraban, por otra parte, muchos de ellos».¹¹⁶

Lo dicho arriba constituye la conciencia, es decir, el socialismo, como el conjunto de intelectuales —especialmente Lenin— que interpretaba el pensamiento de Marx. La parte opuesta, la espontaneidad, estaba compuesta por los obreros organizados sindicalmente, quienes luchaban por tener mejores condiciones de vida y de trabajo. Estos no podían acceder a la conciencia, al conocimiento socialista, por eso les tenía que ser suministrada *desde fuera*, es decir, para que los obreros organizados en sindicatos lograran una conciencia socialista, esta se las tenía que transmitir el partido porque sus militantes eran los que habían estudiado el marxismo, casi todos ellos intelectuales de diferentes regiones de Rusia marginados por el zarismo.

La manera como les introducía la conciencia desde fuera consistía en que el partido, organizado como células, se insertaba en los sindicatos, preferentemente con obreros de ese mismo sindicato. Las células promovían el estudio del marxismo porque este era la conciencia socialista. La organización partidaria leninista no era la organización de los obreros a la que Marx le dedicó diez años de actividad política práctica. Por eso la mayoría de los marxistas posteriores a la Revolución rusa sostuvo que la concepción de partido de Lenin fue su aportación al marxismo.

Además de lo expuesto arriba, esta concepción partidaria era concebida por Lenin y los que la aceptaban como una organización científica, que dejaba en el pasado los métodos artesanales de trabajo correspondientes a formas artesanales de organización. Desde que Lenin inició la organización partidaria, ocupó un lugar especial el periódico *Iskra* (La Chispa), medio por el cual fluía la comunicación de la dirección a las bases del mismo partido y de este a los obreros sindicalizados o a los obreros en sus diferentes formas de lucha.

Concebida como organizadora, tal publicación era portadora de la conciencia concentrada en la dirección partidaria, porque siempre había miembros de la dirección —especialmente Lenin— que escribían en cada número del periódico; polemizaban con mucha frecuencia con otros militantes de fracciones diferentes dentro del mismo partido, las que existieron como tales mientras no se impuso la

¹¹⁶ M. Liebman: *op. cit.*, p. 31.

centralización tan del agrado de Lenin, antes y después del triunfo de la Revolución rusa.

El principio organizativo del que hasta aquí nos hemos ocupado, la relación entre conciencia y espontaneidad, prevaleció en vida de Lenin y después de su existencia, lo podemos observar cuando se empieza a relacionar el partido con los *soviets*, en especial de 1905 a 1917. Esta relación nunca fue cuestionada, lo más que llegaron a preguntarle a Lenin fue «¿*soviets* o partido?», a lo que contestó airadamente diciendo que necesariamente iban juntos, pero nunca pudo explicar la necesidad de que fueran juntos.¹¹⁷ A partir de las experiencias leninistas basadas en ese principio se difundió internacionalmente la idea de una relación del partido con las organizaciones de masas.

Todavía en las décadas finales del siglo XX los partidos que se asumían como de izquierda y se inspiraban en el leninismo establecían que tenían que estar separados porque el partido se dedicaba a la política y las masas se organizaban conforme a lo que las profesionalizaba. Esa relación terminó haciendo del partido y sus dirigentes lo que harían los dirigentes burgueses: estos hacían la política y las masas se dedicaban a la producción. Volveremos a este punto más adelante.

Centralismo democrático

Otro principio organizativo que se difundió internacionalmente fue el centralismo democrático. Cuando uno ha investigado la literatura leninista no encuentra en ella el origen de ese principio. Primero se piensa que tal vez este fue tomado de aquella experiencia de Engels cuando ya pertenecía a un partido distinto al comunista, el socialdemócrata. Cuando los socialdemócratas eran perseguidos, incluido Engels, crearon un pequeño comité como dirección de los militantes partidarios.¹¹⁸

Engels se expresa con agrado de esta experiencia en la que fue muy efectiva esa *pequeña dictadura*, como la llamó, porque centralizaba la discusión y la toma de decisiones y lo hizo con acierto. Pero Lenin no se inspiró en esa experiencia; le han atribuido diferentes fuentes que tomó en cuenta de sus antecesores para elaborar

¹¹⁷ V. Lenin: *Obras completas*, pp. 13–14.

¹¹⁸ C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, tomo III, p. 17.

su propuesta partidaria; por ejemplo, la organización en células fue tomada de «las comunas», organización parecida que era el organismo base de la Liga de los Justos. Hay quien atribuye el centralismo democrático a P. M. Tkacev, quien en su organización usa con frecuencia la palabra «partido» y « fue el primer revolucionario ruso que fomentó un partido integrado por revolucionarios profesionales rigurosamente organizados». «Nosotros —decía Tkacev— debemos constituir una organización general, rigurosamente organizada que comprenda todos los círculos revolucionarios existentes».¹¹⁹ Por su parte, criticaron a Lenin que en su centralismo democrático no supiera diferenciarse de los blanquistas (los seguidores de Blanqui). El centralismo democrático consiste más o menos en que, antes de tomar una decisión, la dirección promueve la discusión democrática y amplia, luego centraliza las decisiones; pero, además, en ciertos momentos cuando no hay oportunidad de discutir, la dirección decide sin discusión y, posteriormente, en la menor oportunidad informa y explica a los que les compete la discusión democrática. Esta es una breve descripción que no recoge la amplia y complicada discusión que se dio sobre la centralización desde la fundación del periódico *Iskra*.

Enseguida se exponen, a manera de ejemplo, algunas opiniones del debate entre Lenin y sus contemporáneos. Lenin respondía a los reclamos de democracia interna: «reclamar la aplicación de reglas democráticas en el partido no solamente era utópico, sino también nocivo: solo podía beneficiar a la policía». Un poco después le contestaban en el periódico *Iskra*: «el hipercentralismo de Lenin conduciría necesariamente a la formación de un partido burocrático, golpista y dirigido por un jefe sin ninguna relación con las masas».¹²⁰

Una vez que se había impuesto el centralismo leninista, afirma Rosa Luxemburgo, «por la centralización fue entregado el partido a un puñado de académicos que hicieron resucitar el antiguo y obligatorio carnaval del camino hacia el pueblo»;¹²¹ otras críticas fueron: «estos métodos (leninistas) conducen a que la organización

¹¹⁹ K. Von Beyme: *op. cit.*, p. 144.

¹²⁰ M. Liebman: *op. cit.*, p. 49.

¹²¹ K. Von Beyme: *op. cit.*, p. 146.

del partido, sustituya al partido, el Comité Central a la organización del partido y, finalmente, a que el dictador sustituya al comité central». ¹²²

Después de lograda la mayoría a favor de la propuesta de Lenin, este empezó a hablar en sus escritos de «la línea del partido» y a referirse a aquellos que tienen «espíritu de partido», mismos que habían aceptado su propuesta de centralismo y admitían su «línea» para contraponerlos a sus críticos, a quienes empezó a llamar «antipartido». Marcel Liebman escribe sobre esto en sus dos tomos a favor del leninismo; no obstante, termina diciendo en la polémica arriba descrita: «así surge, en definitiva, un patriotismo de partido que tiende a considerar a este último un fin en sí mismo: en realidad, esto es espíritu de secta». ¹²³

Ante el conjunto de grupos y corrientes que lo integraban, la coyuntura de la derrota de la revolución de 1905 propició que la centralización prevista por Lenin se viera como una necesidad y condición para conducir el partido en un momento complicado, como lo era el proceso crecientemente revolucionario. El centralismo se impuso en toda la línea y, según estudiosos del leninismo —como Liebman—, fue lo que hizo posible el triunfo de la Revolución.

Desde ese momento se empezó a valorar más el centralismo que la discusión democrática, y el autoritarismo dentro y fuera del partido empezó a asomar la cabeza. El centralismo teóricamente no se desvinculó de la democracia, el centralismo democrático se convirtió en un principio de organización partidaria, por décadas indiscutible internacionalmente. Cuando esta práctica se dio a nivel de Estado, adoptó la forma de otro principio: la dictadura del proletariado enunciada por Marx y practicada según la interpretación que Lenin había hecho de ella. Esto último se dilucidará más adelante.

El partido vanguardia

Respecto de la relación del partido vanguardia y la clase obrera Liebman afirma que «esas organizaciones obreras constituyen el vínculo entre partido y las masas; deben estar abiertas a la penetración de los militantes bolcheviques y, por

¹²² M. Liebman: *op. cit.*, p. 51.

¹²³ *Ib.*, pp. 86–87.

consiguiente, a la influencia del marxismo; aún ligadas con el partido, no son sin embargo del partido».¹²⁴ El partido vanguardia debió abrirse a las masas en vísperas de la revolución; no obstante, «la organización bolchevique tuvo que continuar dirigida por organismos clandestinos y sometida a las reglas conspirativas hasta la misma víspera de la revolución de 1917».¹²⁵ La razón principal que Lenin argüía para que el partido fuera una organización de profesionales y no fuera abierto a la democracia era para que la policía no pudiera intervenir en la vida partidaria. Pero esta organización no pudo evitar que la policía política del zarismo la infiltrara hasta la cúpula misma de la dirección. Fue muy conocido un tal Malinovsky, miembro de esa policía y compañero de todas las confianzas de Lenin.

El pensamiento de Lenin en cuanto interpretación del marxismo «se expandió en tanto que doctrina enteramente revolucionaria en 1917 cuando, impulsado por su fundador y casi a la fuerza, el partido bolchevique se convirtió en partido de la revolución».¹²⁶ Se ha afirmado que la separación del partido de las masas hizo a los dirigentes leninistas muy parecidos a los dirigentes burgueses porque ellos hicieron la política y las masas se dedicaron a la producción. Cuando se crearon los *soviets* por iniciativa propia, el partido leninista entró en relación con ellos, pero se mantuvo separado como en todos los casos lo había hecho.

Mientras el proceso revolucionario avanzaba y se profundizaba, cobraba importancia cada vez mayor el papel de los *soviets* en el mismo y los dirigentes leninistas continuaron asumiendo su dirección. Los *soviets* triunfaron con la Revolución y los dirigentes leninistas se hicieron del poder del Estado en nombre de los *soviets*, haciéndolos pensar que ellos también eran poder estatal, con esto quedaban neutralizados para que no les hicieran oposición a los dirigentes leninistas en el poder del Estado.

La dictadura del proletariado

Marx fue el primero en hablar de la dictadura del proletariado, pero no lo hizo en un libro exclusivo para eso, ni siquiera en un capítulo de libro. Lo hizo en una carta a

¹²⁴ *Ib.*, pp. 55–56.

¹²⁵ *Ib.*, p. 82.

¹²⁶ *Ib.*, p. 202.

Joseph Weydemeyer que le envió de Londres a Nueva York el 5 de marzo de 1852 y que decía:

no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas [...] Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases solo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.¹²⁷

Esta afirmación de Marx daría lugar a una polémica sobre el Estado con intelectuales de su tiempo como Proudhon y otros que aludían con frecuencia a Jean-Jacques Rousseau, citado a la vez por Hegel en *Filosofía del Derecho*. Engels interviene en esta discusión y destaca, como lo veremos más adelante, la necesidad de la desaparición del Estado cuando está constituido por el proletariado («al hacerse finalmente real representante de toda la sociedad, el Estado se hace él mismo superfluo»),¹²⁸ lo que daría como resultado una intervención del Estado progresivamente superflua para finalmente inhibirse por sí misma («En lugar de gobierno sobre personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El Estado no “se suprime”, sino que se “extingue”»).¹²⁹ Sin embargo, la discusión se daba con apasionamiento y algunos intelectuales en sus escritos expresaban indignación, frustración, coraje u horror por cómo entendían la dictadura del proletariado. Aquella motivó que Engels, en el vigésimo aniversario de la Comuna de París (18 de marzo de 1891), escribiera en la introducción a *La guerra civil en Francia*: «en realidad, el Estado [...] es un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante [...] Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!».¹³⁰ Este hecho histórico fue suficiente para la

¹²⁷ C. Marx: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, p. 542.

¹²⁸ F. Engels: *Antidürring*, p. 277.

¹²⁹ F. Engels: *op. cit.*, p. 278. Cursivas en el original.

¹³⁰ C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II, pp. 199–200.

marginación del pensamiento de Proudhon y para que Marx tuviera una idea, inspirada en una realidad, de cómo sería el Estado proletario.

La interpretación que hizo Lenin de la dictadura del proletariado fue muy distinta y opuesta al pensamiento de Marx. Veamos algunas expresiones de Lenin en «Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado» del 4 de marzo de 1919, donde expone lo siguiente: «La historia enseña que ninguna clase oprimida ha llegado ni podía llegar a dominar sin un periodo de dictadura, es decir, sin conquistar el poder político y aplastar por la fuerza la resistencia más desesperada»; luego recurre al ejemplo de la burguesía, que «conquistó el poder en los países adelantados mediante una serie de insurrecciones y guerras civiles, aplastando por la violencia a los reyes, a los señores feudales, a los esclavistas y sus tentativas de restauración»;¹³¹ Señala también que lo propio de la dictadura del proletariado en el caso concreto de Rusia es «el aplastamiento por violencia de la resistencia que ofrecen los explotadores, es decir, la minoría ínfima de la población, los terratenientes y los capitalistas».¹³²

Lenin utiliza entonces el Estado para «aplastar por la fuerza» o «por la violencia» a la burguesía y terratenientes; el uso de la violencia incluía el fusilamiento sin juicio previo, por lo que decimos que la democracia practicada por los trabajadores en la Comuna se lleva bien con la justicia, no con la venganza.¹³³ En estas condiciones se esclareció a los marxistas críticos que el poder estatal en manos de los dirigentes leninistas era igual al triunfo de una revolución cuya dirección correspondía a una fracción burguesa cualquiera encumbrada en el poder estatal gracias al impulso revolucionario de las masas, en especial de la clase trabajadora. Más adelante se verá cómo se puede justificar teóricamente lo que habían logrado los leninistas a través de su práctica de mantener separados a la clase y al partido.

Clase social

¹³¹ V. Lenin: *Obras completas*, p. 17.

¹³² *Ib.*, p. 23.

¹³³ Una mayor explicación acerca de la Comuna y una crítica más elaborada sobre la interpretación leninista de la dictadura del proletariado se puede encontrar en mi libro *El trabajo tiene una propuesta democrática para todos. Experiencias de la historia y vivencias de actualidad*, publicado por primera vez en 2008 con el apoyo de Gobierno del Estado y la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Después del triunfo de la Revolución rusa, el partido leninista, ahora desde el poder, promovió a los trabajadores para que laboraran también los sábados, que denominaron «sábados comunistas». Lenin describe, reconoce y elogia a los trabajadores en un trabajo llamado «Una gran iniciativa», con iniciativas como esa lograrían acceder a una conciencia de clase y, para esclarecer esta, elabora una definición. Se sabe que Marx no definió la clase, esto no significa que careciera de claridad sobre capitalistas y trabajadores; cuando se refirió a ella, únicamente le llamó «clase en sí» y «clase para sí», tomando prestados conceptos de Hegel. El «ser en sí» es, como sostendría el mismo Marx, ser «en potencia» y el «ser para sí» es cuando ya está en movimiento perceptible como constante. Pues bien, la clase tal y como Lenin la definió es como se describe:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en su mayor parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que reciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social.¹³⁴

Si leemos y analizamos cuidadosamente, nos percatamos de que esta definición de clase explica cómo la burguesía se apropia del trabajo de otros por ocupar determinado lugar en el sistema de producción, por la relación en que se encuentra respecto de los medios de producción y por ocupar puestos diferentes en un régimen de economía social. Cuando Lenin elabora esta definición con motivo de los sábados comunistas, interpreta estos como una gran iniciativa porque estaba transformando a los trabajadores en clase dirigente que remplazaba a la burguesía y a los terratenientes, como lo afirmó varias veces en algunas de sus obras posteriores al triunfo de la revolución.

Pero esa definición admite muy bien otra interpretación que parece la más acertada para explicar ese momento, y su acierto se pondría de manifiesto con la evolución

¹³⁴ V. Lenin: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo III, p. 123.

del proceso revolucionario y su final. Cuando Lenin define la clase, está pensando de una manera manifiesta y externa en la clase obrera, pero en el fondo de su reflexión, como otras tantas que hicieron época, estaba hablando de ellos mismos. Los intelectuales revolucionarios organizados en un partido vanguardia y separados de la clase obrera empezaron a actuar y pensar como una clase triunfante y opuesta a los trabajadores; crearon su propia burocracia con la que manipularon a la clase trabajadora, pero esto no pudo ser indefinido como lo sabemos ahora.

El partido en el poder sin los trabajadores tarde o temprano actuará contra los trabajadores. Fue un proceso lento e ininterrumpido: primero ocuparon todas las dependencias del Estado, las gerencias de las empresas muy grandes o menos grandes, la dirección personal de cuadros del partido; se apoderaron como Estado de la producción del campo a través de los *sovjós*¹³⁵ y *koljós*¹³⁶, que eran algo parecido en México a los ejidos colectivos o ejidos con parcela individual. El partido, que también era Estado, era el real propietario de todos los medios de producción. El Estado era propietario de toda la riqueza del país: tenía poder económico, político y militar.

Ese enorme poder del Estado y del partido hacía muy difícil la oposición y los que la hacían eran llamados *contestatarios*, como oportunamente lo denunció Fernando Claudín. Los militantes del partido de cualquier nivel, al ser objeto de críticas, las aceptaban y las convertían en autocrítica pública o semipública; pero, al asumirlas como autocrítica, las vivían como insoportables porque detonaban problemas subjetivos mayores. La gran mayoría de militantes objeto de críticas se disciplinaba y acataba las decisiones de la dirección del partido. La unidad lograda y la lealtad al «socialismo» eran, en el fondo, respeto y temor al poder estatal.

Esa separación y desconfianza del partido respecto de los trabajadores convirtió al leninismo en capitalismo de Estado sin importar todas las truculencias políticas e ideológicas que sortearon en ese largo proceso. La clase obrera no se emancipó de la explotación y nunca fueron los trabajadores quienes integraron ese Estado. Estos siguieron siendo explotados, aunque no hubiera propiedad privada de los medios

¹³⁵ En ruso, Совхоз.

¹³⁶ En ruso, колхоз.

de producción. A los trabajadores no les importó si los explotaba un individuo, una compañía o un Estado, lo que importaba era el hecho mismo de la explotación de la que nunca fueron emancipados, porque permitieron que esa tarea la pretendiera cumplir un partido a nombre de ellos en lugar de emanciparse por sí mismos. Un partido cuyos dirigentes habían sido intelectuales que merecieran la desconfianza y una dura crítica de Rosa Luxemburgo.

El Estado

La concepción de Lenin sobre el Estado capitalista es objeto de nuestro análisis crítico. Se ha dicho que Marx y Engels no dejaron una concepción clara del Estado, sino un conjunto de citas sueltas,¹³⁷ convertidas por sus sucesores en caminos trillados. A finales de la década de los sesenta se dio una polémica sobre el Estado entre Nicos Poulantzas y Ralph Miliband que hizo época y cuya vigencia aún nos invita a reflexionar. Diríamos que fue la que detonó una discusión sobre el Estado capitalista seria, internacional, profunda y que transcurrió durante casi toda la década de los setenta. En México, los teóricos del Estado duraron décadas sin ningún intercambio entre ellos, no había ninguna preocupación por interacciones teóricas sino después de la década de los setenta, cuando la polémica entre marxistas inquietó también a los teóricos de la concepción liberal del Estado.

A pesar de lo dicho sobre Marx y Engels, el primero tiene una concepción del Estado que uno encuentra como el trasfondo de su libro *La lucha de clases en Francia*¹³⁸ y en otros breves escritos. En el *Manifiesto del partido comunista*, Marx afirma que el Estado es en esencia la dictadura de una clase minoritaria, la burguesía, sobre una clase mayoritaria, el proletariado, y otras clases medias. Aparte de su libro sobre el origen del Estado donde habla del origen de la familia y la propiedad privada, Engels hace su propia contribución expuesta más adelante.

En su pretendida interpretación de Marx sobre el Estado, Lenin lo concibe como un instrumento de la burguesía para ejercer su dominio político, económico e ideológico sobre el resto de la sociedad; lo ve como algo intermedio, neutral, independiente de

¹³⁷ U. Cerroni: *Problemas de la transición al socialismo*, p. 84.

¹³⁸ C. Marx: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, pp. 190–293.

la burguesía y del proletariado y, por lo mismo, como si estuviera por encima de ambos. Esta concepción leninista del Estado no difiere en nada de la liberal, que promueve la burguesía y sus ideólogos.

Lenin tiene una expresión que no deja duda de su concepción estatal:

tal Estado es una máquina destinada a la opresión de unos por otros. Y esta máquina la pondremos en manos de aquella clase que debe derrocar el poder del capital [...] Nosotros arrebatamos esta máquina a los capitalistas y nos apropiamos de ella. Con esta máquina o garrote destruiremos toda explotación.¹³⁹

Posteriormente, en vísperas del triunfo de la Revolución rusa, escribió otro texto sobre el Estado y la revolución en el que lo supone innecesario porque ya no habrá quien domine ni a quien dominar, solo quedaría un aparato administrativo cuya labor sería tan sencilla que hasta una cocinera lo podría dirigir.

Hay un capítulo sobre el Estado en el libro *Anti-Düring*, cuya autoría es de Marx y Engels. Ahí afirma Engels que, al tomar el poder del Estado los trabajadores, todos los medios de producción pasarán a manos del Estado. Esta práctica, después del triunfo de una revolución promovida por marxistas, se hizo pensar propiedad de la sociedad mediante el poder estatal; en países capitalistas se le denominó «nacionalizar» porque pasaba a ser propiedad de la nación y podía disponer de esos bienes el Estado por medio de su representante en turno, el gobierno. Tanto *socializar* como *nacionalizar* son, con toda propiedad, *estatalizar*: todo lo que dejó de ser propiedad privada pasó a ser propiedad del Estado, aunque llevara una envoltura ideológica con la que pretendía ocultar al Estado como propietario.

Veamos en síntesis la contribución de Engels sobre el Estado: en una discusión contra Bakunin, en enero de 1872, en la que este, siguiendo el pensamiento de Proudhon, afirma que el mal más grave no es el capital ni el antagonismo de clase, sino el Estado; Engels aclara que «el poder del Estado no es más que una organización adoptada por las clases dominantes [...] para proteger sus privilegios sociales»;¹⁴⁰ continúa en otra parte: «el Estado moderno, cualquiera que sea su

¹³⁹ V. Lenin: *Acerca del Estado*, p. 29.

¹⁴⁰ C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II, p. 449.

forma, es una máquina esencialmente capitalista, un Estado de los capitalistas: el capitalista total ideal [...] La propiedad estatal de las fuerzas productivas no es la solución al conflicto, pero lleva ya en sí el medio formal, el mecanismo de la solución».¹⁴¹

Cuando Engels asevera lo anterior hablando del poder estatal constituido directamente por los trabajadores y no por un partido que dice representarlos: «*El proletariado toma el poder del Estado y transforma primero los medios de producción en propiedad estatal. Pero con eso se supera a sí mismo como proletariado, supera todas las diferencias y contraposiciones de la clase, y con ello, el Estado como tal Estado*».¹⁴² En esta parte de Engels donde se supera el Estado como tal Estado estuvo el error de Lenin al interpretar que desaparecería y solo quedaría un aparato administrativo;¹⁴³ el resultado no podía ser y no fue el mismo. Es la existencia de un Estado conformado por el proletariado el que lo convierte en representante de toda la sociedad y se supera a sí mismo como clase. Esta, constituida en Estado, supera todas las diferencias y contraposiciones clasistas. En el caso de Lenin, no es el proletariado el que se constituye en Estado, sino el partido dirigido por intelectuales, algunos de ellos renegados de la clase burguesa. Aquí estuvo el error de Lenin: este partido constituido en Estado, lejos de conducir a la desaparición del mismo, fortaleció la existencia de un Estado que nunca se superaría como tal Estado. La idea de que solo quedaría un aparato administrativo que hasta una cocinera podría dirigir se convirtió en una fuente de constantes ironías sobre la previsión leninista.

Lenin entonces tuvo su propia concepción del Estado y la formación de un partido vanguardia. De ambas se desprendió una estrategia en la que el partido tomaría el poder representando a los trabajadores y desde ahí emprendería iniciativas que terminarían formando una sociedad socialista; un intelectual de ahora, Immanuel Wallerstein, la denomina «estrategia de dos pasos»¹⁴⁴ porque todos esos revolucionarios solo dieron el primer paso, tomaron el poder y nunca pasaron al

¹⁴¹ F. Engels: *op. cit.*, p. 276.

¹⁴² *Ib.*, p. 277. Cursivas en el original.

¹⁴³ V. Lenin: *Obras completas*, Tomo XXVII, p. 27.

¹⁴⁴ I. Wallerstein *et al.*: *¿Tiene futuro el capitalismo?*, pp. 34–35.

socialismo; al contrario, dieron marcha atrás al capitalismo de libre competencia y corporaciones.

El socialismo

La concepción leninista de socialismo está relacionada y depende de cómo concibe el capitalismo. Antes y después de Marx y Engels, de igual manera antes y después de Lenin, se ha teorizado sobre aquel. Marx escribió sobre el comunismo y destacó la posibilidad de que los hombres pasaran de una actividad a otra y estuvieran igualmente capacitados para realizarlas. Después de él, muchos marxistas teorizaron sobre el socialismo como un periodo histórico entre capitalismo y comunismo; el socialismo era entonces el principio del comunismo. Engels elaboró una concepción de socialismo con el atributo de científico, el «socialismo científico» sirvió para diferenciarlo del socialismo utópico de los franceses e ingleses anteriores al marxismo.

Lenin habla en ocasiones de socialismo y en otras de comunismo, como cuando se refiere a sus críticos desde la izquierda después del triunfo de la revolución en un trabajo que titula *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*. La socialdemocracia destacaba dos rasgos principales del capitalismo: la propiedad privada de los medios de producción y caos en la misma. En un principio la condena abarcaba toda propiedad privada como una herencia que se aceptaba de Proudhon cuando concluyó tajante: «la propiedad es un robo». Posteriormente, esa expresión era más propia de los medios de producción, pero se le fue llamando de otra manera. Los productores fueron expropiados de sus medios de producción y, por lo mismo, los expropiadores serían expropiados por los primeros.

Sin embargo, la concepción leninista de capitalismo mantuvo las dos características propias de la socialdemocracia. Después de la coyuntura internacional que abrió la Primera Guerra Mundial, cambiaron el nombre del partido porque los socialdemócratas alemanes habían «traicionado» a los trabajadores al apoyar a sus explotadores que habían declarado la guerra; pero, aunque adoptaron otro nombre, no modificaron su concepción, pues continuaron concibiendo el capitalismo como propiedad privada y caos en la producción. La concepción leninista de socialismo

fue lo opuesto a la anterior: como ausencia de propiedad privada y planificación por parte del Estado para acabar con el caos capitalista.

Tal concepción de socialismo sirvió de coraza para no aceptar las críticas de todo tipo, pero muy en particular de los marxistas críticos, aunque se demostrara que, si bien no había propiedad privada de los medios de producción, el Estado detentaba la propiedad de los mismos y, por ello, no era socialismo, sino capitalismo de Estado. La propiedad estatal de los medios de producción evitó que los trabajadores expropiados pudieran expropiar a sus expropiadores. Si el capitalismo era para Marx la separación de los trabajadores de sus medios de producción, el socialismo sería volver a la unidad de los trabajadores con dichos medios, cuestión que nunca aceptó Lenin, pues se opuso a ella antes y sobre todo después del triunfo de la Revolución rusa.

Referencias

CERRONI, Umberto: *Problemas de la transición al socialismo*, Barcelona, Grijalbo, 1979

CONCHEIRO, Elvira *et al.*: *El partido obrero en Marx*, Ciudad de México, Ediciones de altura popular, 1985

ENGELS, Friedrich: *Antidhüring*, Ciudad de México, Grijalbo, 1968

LENIN, Vladimir: *Acerca del Estado* (Colección 70), Ciudad de México, Grijalbo, 1970

_____: *¿Qué hacer?* (traducción por el Instituto de Marxismo–Leninismo, con las modificaciones de la 5a. Edición), Moscú, Progreso, sin año

_____: *Obras completas*, Tomo x, Madrid, Akal Editor, 1976

_____: *Obras completas*, Tomo xxvii, Madrid, Akal Editor, 1976

_____: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo III, Moscú, Progreso, 1961

LIEBMAN, Marcel: *La conquista del poder (El leninismo bajo Lenin, I)*, Ciudad de México, Grijalbo, 1978

MARX, Carlos: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1974

_____: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo III, Moscú, Progreso, 1974

MARX, Carlos y Friedrich Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II, Moscú, Progreso, 1973

- PEREYRA, Carlos, en Elvira Concheiro *et al.*: *El partido obrero en Marx*, Ciudad de México, Ediciones de cultura popular, 1985
- SOSA, Raquel, en Elvira Concheiro *et al.*: *El partido obrero en Marx*, Ciudad de México, Ediciones de cultura popular, 1985
- VON Beyme, Klaus: *Marxismo y democracia*, C.D. Kernig, Tomo VI, Madrid, Ediciones Rioduero, 1975
- WALLERSTEIN, Immanuel *et al.*: *¿Tiene futuro el capitalismo?*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2015

El futuro de la inteligencia humana en una era *de crisis civilizatoria*

Leonardo Ordóñez Díaz
Universidad del Rosario
leonardo.ordonez@urosario.co

Resumen

Este artículo aborda la pregunta por el futuro de la inteligencia humana desde dos ópticas contrastantes: por un lado, se indaga en qué medida el desarrollo de formas avanzadas de inteligencia artificial nos obliga a entender el funcionamiento del pensamiento humano en términos fisicalistas cual si fuera el resultado del trabajo de una sofisticada «máquina de cálculo»; luego de rechazar la idea de que la intencionalidad de la conciencia humana pueda ser explicada en dicho marco, se revisa, por otro lado, la posibilidad de que la mayor amenaza a la inteligencia humana no provenga del terreno de la informática, sino de un deterioro de las facultades humanas de deliberación y manipulación de símbolos. Dicho proceso estaría asociado bien a la inmersión gradual de las interacciones sociales en estados de alienación mediados por la alta tecnología, bien a los daños que el despliegue masivo de la civilización industrial ha provocado en los entornos ambientales planetarios.

Palabras clave

inteligencia, mente, civilización, tecnología, cultura

Abstract

In this article, I explore the question of the future of human intelligence from two contrasting points of view. Firstly, I examine the extent to where the development of complex forms of artificial intelligence forces us to understand the functioning of human thought in mechanistic terms as if it was the product of a sophisticated

«calculation machine». After rejecting the notion according to which the intentionality of human consciousness can be explained in that context, the possibility that the greatest threat to human intelligence arises not from the computer science researches but a deterioration of human faculties of deliberation and manipulation of symbols will be revised. Such a threat could be linked to either the gradual immersion of social interactions in a state of high-tech induced alienation or the damage the massive deployment of industrial civilization has caused on a global scale.

Keywords

Intelligence, Mind, Civilization, Technology, Culture

¿Tiene futuro la inteligencia humana? Así formulada, la pregunta abre la opción de que el final de la inteligencia esté próximo, lo que aumenta la lista de finales inminentes anunciados en las últimas décadas. El fin de la historia, el del arte, el de la política, el de la naturaleza y, ¿por qué no?, el de la inteligencia. Sin embargo, así como nuevas formas de producción simbólica, de acontecer histórico y de acción política surgen por doquier, también la inteligencia humana parece estar pasando por un buen momento. Los hallazgos científicos, que son el resultado de aplicar la inteligencia al entendimiento de la realidad, se producen hoy uno tras otro a velocidad vertiginosa. Los avances tecnológicos, que son el resultado de aplicar la inteligencia a la transformación del mundo, alteran sin cesar la vida diaria de millones de personas alrededor del mundo. Incluso puede ser —afirman los expertos— que máquinas dotadas de inteligencia artificial sean diseñadas en los próximos veinte años. Si los efectos de la ciencia y la tecnología, ese par de retoños predilectos de la inteligencia humana, desafían a tal punto nuestra capacidad para asimilarlos y resistir su empuje, ¿qué sentido tiene considerar la posibilidad de un cercano fin de la inteligencia?

Para entender el alcance de la pregunta, empecemos aclarando su sentido: la expresión «el fin de la inteligencia» es ambigua: podría referirse al *final del empleo del concepto de «inteligencia»* tal como lo conocemos, o bien referirse al *final de la capacidad de utilizar la inteligencia*, es decir, a la pérdida —por destrucción o atrofia— de las facultades humanas de deliberación y procesamiento de símbolos. Ambas formas de interpretar la pregunta son sugestivas y, por ende, vale la pena considerar sus respectivas implicaciones.

Si entendemos la pregunta como referida al concepto de inteligencia, entonces es preciso analizar qué sucede con el campo semántico de dicho concepto en una época en la que el adjetivo «inteligente» ya no se aplica solamente a personas, sino que puede aplicarse a edificios, teléfonos o tarjetas bancarias. La inteligencia de la que hacen gala estos y otros objetos, ¿es la misma a la que nos referimos cuando queremos destacar las cualidades de una persona hábil y aguda en el uso del pensamiento? Si una construcción arquitectónica puede ser inteligente, no es extraño que seres mucho más complejos (los humanos) también puedan serlo.

Pero, ¿estamos hablando de lo mismo en ambos casos? Intuitivamente, la respuesta parece ser *no*. Examinemos con cuidado esta intuición: la principal diferencia entre la inteligencia humana y la de los teléfonos consiste en que la primera atañe a un ser consciente de sí, mientras que la segunda no. Parece obvio que un ser humano puede decidir qué hacer con su inteligencia, mientras que un objeto no; empero, los defensores de las teorías fisicalistas de la mente no se dejan impresionar por esta diferencia; desde su punto de vista, la expresión «tomar una decisión» es solamente un modo de hablar acerca de procesos que ocurren al nivel de la actividad electroquímica de las neuronas. Para los neurofisiólogos, la creencia de que existe un «yo» que decide es tan solo un mito, aun si se trata de un mito necesario. Rodolfo Llinás, por ejemplo, sostiene que «el “sí mismo” es una invención de la semántica intrínseca del SNC» y que, por ende, la conciencia es solamente «el producto de la actividad tálamo–cortical».¹⁴⁵ Cuando un ser humano utiliza su inteligencia para tomar una decisión, en realidad está obedeciendo a los estados funcionales de su cerebro, los cuales dependen, no de la intervención de un «yo», sino de la actividad interna del cerebro y de la interacción de este con el mundo exterior a través de los cinco sentidos. Así, la inteligencia de los edificios o de las tarjetas bancarias no es más que una extensión tecnológica de la inteligencia humana, la cual a su vez puede ser explicada en términos puramente físicos y evolucionistas.

Si esta posición es correcta, la actividad inteligente no resulta de la acción organizadora de un «yo», sino que es el fruto espontáneo de un proceso adaptativo. Si bien la conciencia humana emerge en una etapa avanzada de la evolución, ya en las especies animales inferiores (protozoarios, moluscos, insectos) existen brotes o atisbos de conciencia. En los sistemas nerviosos de los primeros animales, así como en sus diminutos y primitivos cerebros, se hallan los gérmenes de la inteligencia, por cuanto dichos mecanismos implican ya un cierto nivel de previsión y un repertorio de conductas mediante el cual esos animales enfrentan las circunstancias cambiantes de su entorno. Según esto, podemos calificar como

¹⁴⁵ R. Llinás: *El cerebro y el mito del yo*, p. 150–153. La sigla SNC se refiere al sistema nervioso central.

conducta inteligente no solo la de los agentes capaces de perseguir sus metas de manera autoconsciente, sino todas las conductas que le den respuestas adecuadas a los desafíos o amenazas ambientales. Desde esta perspectiva, la inteligencia no se define ya en términos de la autoconciencia de su portador, sino en términos del ajuste entre la conducta de su portador y el entorno ambiental en el que vive. La diferencia entre una ameba, una libélula, un jaguar y un humano no radica en que este último cuente con una facultad —la inteligencia— de la que carecerían los otros, sino en que la inteligencia del humano hace posible un repertorio más amplio de conductas que la inteligencia de los otros animales.

Este cambio de perspectiva no implica el fin del concepto de inteligencia, sino solo un *turning point* en el cual su campo semántico deja de estar restringido a los seres humanos y se expande a todo el reino animal; sin embargo, aunque la diferencia entre la inteligencia animal y la humana solo sea de grado, subsiste el hecho de que una cosa es la evolución biológica de la inteligencia y otra su evolución cultural. En este sentido, la inteligencia humana seguiría siendo distinta de la que últimamente se le ha atribuido a diversos aparatos u objetos creados a través de la tecnología. Si hay una línea de continuidad que conecta a la ameba con el ser humano, no parece haber una línea equivalente que conecte al ser humano con las máquinas u otros dispositivos tecnológicos. En principio, la inteligencia surgida como resultado de las presiones evolutivas y la inteligencia surgida de la intervención humana parecen corresponder a dos dominios claramente diferenciables: el de la naturaleza y el de la cultura. Si todo animal requiere un cierto grado de inteligencia para moverse y enfrentar el mundo, este no parece ser el caso de los edificios inteligentes o de los computadores que juegan al ajedrez, los cuales solamente se activan frente determinados estímulos porque han sido previamente programados por los humanos para hacerlo.

Con esto llegamos a una segunda y crucial diferencia (inteligencia natural vs. inteligencia artificial) que, de nuevo, no intimida a los defensores de las teorías fisicalistas de la mente. En particular, los artífices del proyecto *Artificial Intelligence* (en adelante, AI) consideran que la inteligencia humana «se asemeja de tal manera a la computadora en sus características esenciales que la cognición puede *definirse*

como las computaciones de representaciones simbólicas». ¹⁴⁶ Dichas computaciones tienen lugar en cualquier sistema físico que involucre la manipulación de símbolos, por ejemplo, un ábaco, una calculadora, un cerebro. En el marco de esta analogía, el cerebro es visto como una sofisticada máquina de cálculo, lo que supone que los mecanismos neurológicos de procesamiento de información operan de modo similar a aquellos que se han implementado a nivel tecnológico, aunque con un mayor rango de complejidad. También en este caso la diferencia entre los dos niveles considerados no sería cualitativa sino solo de grado. Si la premisa es correcta, la creación de máquinas pensantes sería una cuestión de tiempo y de perfeccionamiento de los detalles, como anunciaba hace ya un cuarto de siglo Marvin Minsky, ¹⁴⁷ uno de los gurús de la AI. Basta con afinar los implementos tecnológicos para que nos aproximemos más y más a la creación de una máquina de la cual pueda decirse que es inteligente, ya no en el sentido del computador que juega ajedrez, sino a la manera del ingeniero electrónico capaz de producirla, es decir, como un ser dotado de iniciativa, de conciencia y de la capacidad de responder en tiempo real a situaciones cambiantes. Robert Jastrow expresa tal confianza en estos términos:

La mayoría de la gente objetará que un ordenador nunca podrá ser un organismo vivo, puesto que no tiene sentimientos ni emociones; no come, ni se mueve, ni crece; y está hecho de metal y plástico en vez de carne, huesos y músculos. Pero casi todos estos atributos podrían ser incorporados fácilmente a un ordenador si se quisiera. Por ejemplo, a un ordenador se le pueden incorporar ruedas y un motor, y programarlo para dirigirse a una toma de corriente y enchufarse para comer algo —un buen bocado de electricidad— si sus baterías están bajas y sus voltímetros señalan los retortijones del hambre. [...] Los sentimientos y las emociones son algo que también puede incorporarse al ordenador cuando sea necesario, del mismo modo que los incorporó la naturaleza a las partes más antiguas del cerebro humano en aras de la supervivencia. ¹⁴⁸

¹⁴⁶ F. Varela: *El fenómeno de la vida*, p. 186–187.

¹⁴⁷ Cfr. M. Minsky: *The Society of Mind*, p. 309 y ss.

¹⁴⁸ R. Jastrow: *El telar mágico*, p. 168–169.

Este tipo de razonamiento ha sido criticado debido a las serias dificultades que implica la analogía según la cual el cerebro opera como una máquina de cálculo. Con frecuencia se ha señalado que el cerebro no se limita nunca a recibir información para luego procesarla, sino que previamente la selecciona; de hecho, no tiene más remedio que seleccionarla, dado que el número de estímulos del mundo externo que llegan hasta él a través de la actividad sensorial es virtualmente infinito. Esto significa que no es posible pensar sin sentir, sin estar atento, sin distinguir lo que interesa y lo que no. Las máquinas pensantes del futuro, por lo tanto, tendrían que ser capaces no solo de calcular, sino también de interactuar con la realidad, de sentir el mundo y, a la larga, de aprender a través de la experiencia. Teórica y lógicamente esto no es imposible, como sabemos en virtud de los principios de la teoría del cálculo de Alan Turing; sin embargo, las dificultades prácticas que se oponen a tal proyecto parecen insuperables. Solo el intento de formalizar los principios básicos para la adquisición y el aprendizaje de un lenguaje natural requeriría el trabajo de centenares de programadores durante varias generaciones, sin que el éxito final estuviese asegurado. Obstáculos todavía mayores afrontaría el intento de dotar a la máquina de la capacidad de realizar inferencias inductivas basadas en la experiencia adquirida y consistente con la complejidad de las situaciones reales, sobre todo aquellas en las cuales lo adecuado sea arrojar por la borda la experiencia previa y adoptar una línea de acción diferente. El hecho de que una calculadora universal de Turing sea teórica y lógicamente posible se tropieza con el hecho de que el pensamiento, al menos tal como se produce en los humanos, no se nutre solo de lógica y de teoría, sino también de praxis, es decir, de la resonancia incesante del cerebro, el sistema nervioso y, a fin de cuentas, la totalidad del cuerpo humano, con el mundo externo. Frente a estas consideraciones, advierte Hilary Putnam, no podemos dejar de preguntarnos «en qué medida lo que llamamos «inteligencia artificial» presupone el resto de la naturaleza humana».¹⁴⁹

¹⁴⁹ H. Putnam: *Renewing Philosophy*, p. 13.

Ciertas posturas fisicalistas aceptan que no cabe equiparar el funcionamiento analógico del cerebro humano con el funcionamiento digital–algorítmico de los computadores. En esta línea, Llinás sostiene que las máquinas pensantes del futuro no necesariamente tendrán que asimilarse al *modus operandi* de las conexiones sinápticas cerebrales. Lo que el cerebro logra por una cierta vía puede lograrse también por otras vías. La tarea no consiste en reproducir artificialmente el cerebro, sino en diseñar máquinas capaces de emular su *performance*. Llinás apoya su tesis apelando a un ejemplo sugestivo: así como el vuelo de las aves se consideró por largo tiempo como un arquetipo de desarrollo natural inimitable por vía tecnológica, hoy tendemos a creer que el pensamiento humano es inimitable; sin embargo, en su momento el ser humano se hizo capaz de volar, aunque no usando un sistema de huesos, músculos y plumas, sino artefactos tecnológicos cuyo diseño difería en muchos sentidos del diseño de las aves. De modo similar, las computadoras del futuro podrán realizar actividades inteligentes sin que su estructura operativa y su repertorio de acciones necesariamente se equiparen a los del cerebro.

Suponiendo que ese sea el caso, tampoco esta vez estaríamos ante el fin del uso del concepto de inteligencia, sino solo ante un vuelco de su campo de aplicación. Bajo las nuevas circunstancias, el adjetivo «inteligente» ya no se restringiría a los humanos y los animales, como habíamos concluido en virtud del argumento evolucionista, sino que incluiría también la posibilidad de inteligencias artificialmente soportadas, las cuales —al igual que las inteligencias biológicas— se distribuirían en un amplio ramillete de grados de variabilidad funcional. No obstante, incluso en un escenario como ese, persiste una pregunta de fondo: ¿qué papel jugaría la conciencia en esas inteligencias artificiales? Una máquina capaz de pensar pero que no se da cuenta de que es capaz de pensar, sería, en cierto modo, una máquina estúpida. Si la conciencia es solamente un mito, entonces una máquina pensante no requiere de su concurso. Sin embargo, ¿qué clase de pensamiento sería ese que no tiene noción alguna de sí mismo? ¿No estaríamos más bien en presencia de un mero ejercicio mecánico y operativo?

En último análisis, la posibilidad de crear una inteligencia artificial se enfrenta al escollo de la intencionalidad. Retomemos el ejemplo de Jastrow: una máquina que

busca por sí misma una conexión eléctrica en el momento en que sus voltímetros indican los retortijones del «hambre». A partir del momento en que la máquina manifiesta esta conducta, ¿podemos concluir que piensa o que tiene intenciones? Sin duda no, ya que ha sido programada por los seres humanos para obrar de ese modo. La conducta de la máquina no elimina la pregunta por la intencionalidad, solo la disimula, remitiéndola a su ingeniero constructor. Se objetará que, a su turno, los seres humanos fueron programados por la larga historia de los procesos evolutivos para conducirse como lo hacen, incluyendo su tendencia a elaborar máquinas. No obstante, lo cierto es que el hombre ha sido programado *ciegamente* por los procesos de la selección natural, mientras que la máquina que busca la conexión eléctrica para alimentarse ha sido programada *deliberadamente* para hacer eso. Si una persona busca alimento y no lo halla, experimentará una sensación de fracaso que puede estar asociada a sentimientos de angustia o temor ante la perspectiva de morir de inanición. Si la máquina busca la conexión y no la encuentra, en su debido momento se apagará y punto. Esto se debe a que la máquina tendría una inteligencia *desencarnada* y, por lo tanto, inconsciente. Pero tal propiedad, siendo inconsciente, ¿merecería en verdad llamarse inteligencia?

Así, el problema se plantea en esta forma: o la intencionalidad es dissociable del viejo mito de la conciencia, y por lo tanto, susceptible de implementarse en una inteligencia artificial automática, o es indisociable de la conciencia y, por lo tanto, esta última no es un mito, sino una realidad indefectible a la hora de explicar la persecución deliberada de fines por parte de los humanos. En este ensayo me inclino por la segunda opción, lo que me lleva a defender el carácter irreductiblemente intencional de la inteligencia humana. Las máquinas procesadoras de información, tanto las actuales como las más poderosas que se diseñen en el futuro, no son inteligentes en ninguno de los sentidos que hemos distinguido aquí, pues no son el fruto de un proceso evolutivo orientado al control del movimiento (como sucede con la inteligencia de los animales) ni son capaces de proyectar sus propios fines de manera consciente (como sucede con la inteligencia humana). La idea de diseñar máquinas aptas para desplegar conductas intencionales supone de hecho que la conducta de los humanos podría, a su vez,

ser explicada en términos de mecanismos automáticos. Esto es algo que, a la luz del estado actual del conocimiento, no resulta plausible.

Ahora bien, si la idea de una «inteligencia ciega» es tan fuertemente contraintuitiva, ¿en qué reside su atractivo?, ¿por qué razón tantos estudiosos la defienden? La respuesta está, quizá, en las raíces religiosas del proyecto científico de Occidente. Aún para los científicos ansiosos por superar el dualismo «mente/cuerpo» a través de una concepción fisicalista de la realidad, la inteligencia artificial no es ciega, sino que está dotada de los principales atributos de la conciencia. Los defensores del proyecto de la AI están animados por «la visión de gigantescos cerebros empapados de la sabiduría de la raza humana y perfeccionándose a partir de ahí»; solamente así el cerebro humano, «preservado en un ordenador, se verá liberado al menos de la debilidad de la carne mortal», ya que «las mentes en los bancos de memoria viven eternamente».¹⁵⁰ Mediante la simbiosis del cerebro con las computadoras, los humanos alcanzarían la inmortalidad; no la inmortalidad del cuerpo, sin duda, ya que la corporalidad representa lo que en el humano es bajo y deleznable, sino la inmortalidad del pensamiento, capaz de atravesar los milenios del futuro en sus flamantes soportes informáticos.

Es imposible no reconocer aquí la pervivencia de ese antiguo mito cristiano que ha acompañado el desarrollo de la ciencia moderna desde sus comienzos: la mente inmortal. Recordemos que Johannes Kepler o René Descartes concebían la mente humana como el vestigio de la semejanza entre los seres humanos y Dios, a la vez que concebían el cuerpo como la prisión que encierra y oprime a la mente durante su tránsito por la tierra, dificultándole su trabajo y poniéndole tropiezos a cada paso. Descartes consideraba que solamente es posible comprender la perfección a través de una disciplina orientada a silenciar los sentidos, engañosos por naturaleza, para aprender a «pensar sin el cuerpo» y así lograr «la intelección pura». David F. Noble ha mostrado en detalle cómo esta obsesión particular de Descartes «se convirtió en la principal preocupación filosófica durante tres siglos en los que diferentes pensadores trataron de entender los mecanismos de la comprensión humana, las

¹⁵⁰ R. Jastrow: *El telar mágico*, p. 172, 176 y 178.

categorías de la razón y la fenomenología de la mente», propósito que condujo además a la visión de la matemática como «un modelo para el pensamiento puro» y como el medio para «describir el proceso del pensamiento en sí mismo».¹⁵¹ Estas y otras ideas similares fueron formuladas por George Boole y Alan Turing, quien sostiene que es posible que, con el tiempo, «las máquinas lleguen a competir con el hombre en todos los campos puramente intelectuales».¹⁵² Se trata de ideas matrices que a la larga confluyen en el proyecto AI y que explican la tendencia de investigadores como Marvin Minsky o Edward Fredkin a ver en el cerebro humano una mera masa de materia orgánica, muy inferior a la mente artificial definida en términos de programación y de cálculo. Entre muchas referencias de supremo interés, Noble menciona la idea de Rudy Rucker según la cual el destino de la raza humana «es pasar la antorcha de la vida y de la inteligencia al ordenador».

Si los planteamientos de Noble son correctos, la inteligencia artificial, lejos de superar el dualismo heredado de la teología medieval, es una de sus expresiones más acabadas. En realidad, no habría razones para pensar que un proyecto científico como AI está orientado a naturalizar el conocimiento, puesto que niega su arraigo en la corporalidad y en las necesidades humanas naturales. Las fantasías tecnológicas derivadas de AI contienen innegables ingredientes de escapismo e irrealidad en la medida en que alzan el vuelo hacia un futuro de perfección, en el que el pensamiento será redimido de los males y las miserias que aquejan la condición humana. Ya vimos que las máquinas pensantes son propias de un mundo desencarnado; ahora constatamos que tal correspondencia no es casual, sino que hunde sus raíces en imaginarios mítico-religiosos de corte mesiánico que están hondamente arraigados en la cultura científica actual más de lo que muchos investigadores estarían dispuestos a admitir. En cierto modo, el éxito de la AI no sería el triunfo de la inteligencia, sino su abdicación, a menos que los realizadores del proyecto aceptaran que no es plausible deshacerse de la responsabilidad de tomar decisiones dejando esa tarea a las máquinas o a los robots. Una y otra vez

¹⁵¹ D. F. Noble: *La religión de la tecnología*, p. 177 y ss.

¹⁵² A. Turing: *Computing Machine and Intelligence*, p. 460.

será necesario utilizar nuestra propia inteligencia para decidir acerca del diseño de las máquinas y las condiciones de su uso.

Este resultado me conduce a examinar el segundo sentido posible el tema de la pregunta que formulé al comienzo, a saber, el fin de la inteligencia entendido como la pérdida de la facultad de deliberación y manipulación de símbolos por parte de los humanos. En efecto, si el mundo de las máquinas pensantes, a pesar de todo, se hace realidad, cabría imaginar una sociedad en la que los humanos hayan dejado todas sus responsabilidades en manos de las máquinas y se hayan dedicado al disfrute de los placeres que un sistema tecnológico de punta puede brindar. Esta posibilidad no es tan fantástica como podría parecer: se trata de una sombra que se cierne sobre la civilización, incluso ahora mismo, cuando el diseño de las máquinas pensantes no es inminente aún. Con esto me refiero al peligro de un hundimiento gradual de la condición humana en estados de alienación mediados por la alta tecnología. Pero también existe el peligro no menos temible de una destrucción de las condiciones que han hecho posible la vida humana en el planeta, sea por la pérdida del control sobre las tecnologías armamentísticas, sea por el daño irreversible del entorno ambiental planetario a consecuencia del despliegue masivo de la civilización industrial.

Vamos por partes: numerosos mitos del mundo advierten sobre la tentación que implica el olvido de sí para los seres humanos. Ya vimos que la conciencia no es un rasgo exclusivo de los humanos, puesto que las especies animales lo comparten en cierta medida; no obstante, la conciencia intencional sí parece ser un rasgo típicamente humano. Gracias a este tipo de conciencia, es posible rebasar el presente continuo para acceder al conocimiento del pasado (a través de la memoria histórica) y para conjeturar el futuro (a través de la imaginación); empero, esta conciencia gracias a la cual los humanos, a partir del bagaje de sus recuerdos, se proyectan a sí mismos hacia un futuro hipotético y calculan los efectos posibles de sus acciones, implica también una carga que, en ciertas circunstancias, puede tornarse pesada: la conciencia del paso del tiempo, la conciencia agudizada del sufrimiento y, a la larga, la conciencia de la muerte. La fascinación del olvido resulta tanto más atractiva en la medida en que abre una senda para escapar a esa carga.

Pensemos en el mito del país de los lotófagos que aparece en el canto IX de la *Odisea*. Los marineros que prueban la dulzura del loto, cuenta Ulises, pierden el deseo de regresar a su tierra, se olvidan de los suyos y ansían solo quedarse allí para siempre, saciándose con flores de loto, viviendo en un presente fijo, libres de preocupaciones. Algo similar ocurre con el canto de las sirenas: quien lo escucha queda hechizado por el placer que ello le produce y solo piensa en abrazar a las sirenas, olvidando quién es y para dónde va. Burrhus Frederic Skinner mostró los peligros de la búsqueda incontrolada del placer de un modo menos poético; su estrategia consistió en implantar en algunas ratas un electrodo de estimulación en el centro del placer del cerebro, permitiéndoles activar el electrodo mediante un botón. Las ratas, haciendo caso omiso de la comida y el agua que se les dejaba cerca, e incluso olvidándose de dormir, optaron por oprimir el botón por días enteros, lo que las mantuvo en un estado de perpetua satisfacción hasta el instante de su muerte. En principio, se supone que los humanos, a diferencia de las ratas, pueden hacer uso de su inteligencia y tomar la decisión de no oprimir más el botón; sin embargo, eso no es cierto en todos los casos, aun más teniendo en cuenta la presión que la conciencia del paso del tiempo o la conciencia del dolor pueden ejercer sobre una persona; ciertos estímulos muy intensos (como las drogas) o muy absorbentes (como la televisión) consiguen a veces anular la voluntad humana y ponen a sus consumidores en una situación análoga a la de las ratas de Skinner. La cuestión que estos hechos plantean es la siguiente: ¿puede la tecnología de la realidad virtual convertirse en un estímulo tan poderoso que a la postre anule la capacidad de los seres humanos de emplear su inteligencia?

He aquí una pregunta que, por desgracia, no puede responderse con una negativa tajante. La inteligencia humana tiene una base biológica vigorosa (así lo prueba el gran tamaño y la prolongada historia evolutiva de nuestro cerebro), pero, por otra parte, su base cultural es frágil y puede arruinarse si no se la cuida con esmero. En otras palabras: la inteligencia no es solo una facultad que esté siempre disponible para ser utilizada cuando se la necesite, sino que requiere un ejercicio continuo que la ponga en acción y la mantenga dinámica, que no la deje sumirse en el letargo o sucumbir a la inercia. Como anota Gilles Deleuze, «no cabe entender *de hecho* que

pensar sea el ejercicio natural de una facultad, ni que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad. “Todo el mundo” sabe bien que, de hecho, los hombres rara vez piensan, y que lo hacen más bien por efecto de un impacto que por un impulso de placer». ¹⁵³ Usar la inteligencia no es un impulso «natural» de los humanos; por el contrario, a estos les resulta más cómodo abandonarse al flujo de las sensaciones y distraerse en las rutinas del presente que detenerse a pensar. Por ello es posible comparar la inteligencia con una débil llama que los vientos apagarían fácilmente de no ser por los biombos mediante los cuales se la protege y el combustible con el cual se la alimenta. El conjunto de estrategias dirigidas a mantener vivos y afinados el pensamiento y la sensibilidad era llamado *paideia* por los griegos; nosotros solemos darle el nombre de *cultura*. Como lo indica la etimología del término, una tarea central de la cultura consiste en el «cultivo» de la inteligencia. Al igual que las plantas, la inteligencia requiere paciencia y cuidados, pero, sobre todo, una buena dosis de realidad (calor, agua, tierra fértil, alimento, etcétera). Este cultivo, como cualquier otro, puede sucumbir a una sequía extrema. El caso es que la omnipresencia de artefactos generadores de realidad virtual en la existencia de las personas bien podría suscitar una sequía semejante. Esta perspectiva, que se avizora en un futuro no muy lejano, implicaría que los individuos pasarían la mayor parte de sus vidas conectados a pantallas o a bases de datos que les suministrarían sin cesar ambientes agradables y experiencias gratificantes. Como proponía ya la película *The Matrix* (1999), las personas no percibirían directamente la realidad, sino solamente un sucedáneo manipulado por las tecnologías informáticas; empero, esta realidad virtual resultaría tan seductora que sería difícil sustraerse a su hechizo. Desligada de la realidad, la inteligencia humana languidecería a falta de los nutrientes y del cultivo atento que necesita para florecer. El ámbito de la realidad virtual se caracteriza porque exime a sus usuarios de responsabilidades; en los entornos virtuales es posible matar sin tener que responder por ello (en realidad nadie muere), disfrutar una pasión amorosa sin consecuencias (en realidad los cuerpos no se tocan) o viajar a Júpiter sin arriesgar

¹⁵³ G. Deleuze: *Différence et répétition*, p. 173.

nada en el intento (en realidad no hace falta dar un paso fuera de casa). Tales prácticas, que resultan inocuas en pequeñas dosis, desplegadas en forma continua acabarían ahogando la capacidad de distinguir entre la fantasía y la realidad, entre lo que es realmente valioso para la vida y lo que no lo es. Esto se debe a que la inteligencia es esencial, no solo para conocer el mundo y entenderlo, sino para valorar las posibilidades que ofrece y decidir qué hacer. Dicho de otro modo, la inteligencia humana es una herramienta cognitiva, pero es a la vez una herramienta ética. Escoger una vía de acción y estar presto a asumir las consecuencias que se deriven de ello constituye la conquista suprema de la inteligencia considerada desde un punto de vista moral. En la realidad virtual, empero, las valoraciones y las decisiones carecen del peso que tienen en el mundo real; con ello, la conciencia pierde sustancia y su actividad se reduce al disfrute del chorro de estímulos sensoriales suministrado por una realidad virtual que tiende a envolverla igual que la matriz envuelve al feto en el vientre materno. Por esta vía, la posibilidad de que uno de los más asombrosos frutos de la inteligencia humana —la tecnología para procesar información— se torne un instrumento capaz de adormecer o extinguir esa misma inteligencia no es una mera pesadilla insensata, sino una perspectiva real que conviene considerar muy seriamente por cuanto la propia condición humana contiene facetas (en especial aquellas asociadas a la búsqueda del placer) que le ofrecen un caldo de cultivo propicio.

Con esto no se agotan los peligros que acechan la inteligencia; el olvido de sí y la huida de la responsabilidad no solo pueden lograrse mediante una entrega desmedida a los estímulos placenteros, sino también a través de un expediente más radical, que está cerrado para todos los animales excepto el ser humano: la autodestrucción. Desde luego, esta podría ocurrir como efecto no deseado o no calculado de ciertas acciones humanas (por ejemplo, la emisión de gases tóxicos a la atmósfera por encima del umbral de tolerancia de la biosfera), pero podría ser también el efecto de decisiones voluntariamente adoptadas en el marco de conflictos internacionales. ¿Qué se puede hacer para evitar tales desenlaces? La utopía tecnológica de construir un mundo feliz administrado por máquinas, al igual que la utopía política de edificar una sociedad que funcione con la perfecta

sincronización de una inmensa maquinaria colectiva, se basa en gran medida en la búsqueda de un modo de organización en el que las tensiones propias de la condición humana queden definitivamente apaciguadas. A menudo se ha supuesto que en un mundo administrado bajo los principios de una estricta racionalidad instrumental no habría conflictos y las personas no querrían suicidarse; este ha sido, de hecho, uno de los motores del avance científico–tecnológico de los últimos siglos. Sin embargo, aparte del hecho de que los seres humanos rara vez se portan como máquinas, son justamente los efectos desatados por la ciencia y la técnica a partir de la Revolución Industrial los que han puesto a la especie humana ante una encrucijada única en la historia: la posibilidad de una destrucción masiva de la especie, sea a través del exterminio causado por el uso de armamentos avanzados o a través de la devastación del ecosistema global del cual depende nuestra existencia. Como dice Richard Rogers, la vida humana

ha dependido siempre de tres variables: la población, los recursos y el ambiente. En la actualidad, somos la primera generación de habitantes del planeta que se enfrenta, *conscientemente*, a los impactos simultáneos del crecimiento demográfico, el agotamiento de los recursos y la degradación del ambiente.¹⁵⁴

A esto se suman los riesgos ligados a la existencia de armas de alto poder de aniquilación. Estas amenazas, sin duda las más terribles que la especie ha afrontado en toda su historia, obligan a la inteligencia humana a buscar con urgencia los medios para contrarrestar, o al menos atenuar, los efectos de sus propios logros. Frente a un horizonte tan nublado, muchos científicos han abordado en los últimos años un tema que fue poco explorado durante siglo y medio de historia de la biología evolutiva: los procesos de extinción. Los biólogos, a partir de Charles Darwin, profundizaron en la tarea de indagar cómo se originan las especies y cómo se adaptan a los cambios ambientales para sobrevivir, mientras que la tarea de indagar cómo se extinguen quedó relegada a segundo plano. Empero, numerosas

¹⁵⁴ R. Rogers: «La evolución de Londres», p. 106.

investigaciones recientes están colmando este vacío. Sus resultados muestran que, aparte de la extinción gradual de especies explicada por Darwin en términos de selección natural, durante los últimos seiscientos millones de años han ocurrido cinco episodios de extinción masiva en los cuales la diversidad de formas de vida sufrió drásticas reducciones provocadas por crisis ambientales a escala global. El análisis de la información relativa a estas extinciones sugiere que la historia de la vida está entrando ahora en la fase crítica de una sexta extinción masiva. Los modelos actuales de lógica de las extinciones, aunque preliminares y necesitados de una ulterior verificación, permiten pronosticar

un futuro tenebroso para nuestro planeta y la vida que contiene si la sobrepoblación del hombre, la consiguiente crisis ambiental global y la espiral de destrucción del hábitat y pérdida de biodiversidad alcanzan y superan ampliamente los niveles de extinción en masa del pasado. Con el actual crecimiento exponencial, esta situación se alcanzará en menos de cien años, en vida de nuestros hijos y nietos. En el futuro, dentro de unos 12 a 14 millones de años, sin los altos niveles de biodiversidad del pasado, el ecosistema global ya no tendrá la flexibilidad necesaria para responder a las adversidades ambientales asociadas con futuras fases de extinción en masa, ya sean producidas por el hombre o por causas naturales. La siguiente extinción podría ser la más destructiva de todas.¹⁵⁵

Ninguna de las causas de las extinciones masivas del pasado (fugas de gas del manto, tormentas de meteoritos, vulcanismo a gran escala, ascensos y descensos del nivel del mar asociados a procesos de glaciación y desglaciación, sucesos de anoxia oceánica y otras) juega un papel determinante en la sexta extinción actualmente en curso. En términos del darwinismo clásico, puede decirse que esta vez la extinción masiva se debe al triunfo arrollador de una única especie sobre todas sus competidoras. Desde una perspectiva de largo plazo, parece como si el crecimiento del tamaño del cerebro y la aparición de la conciencia intencional — que, a la larga, hicieron posible el desarrollo de la cultura, incluyendo el despliegue de los frutos de la inteligencia humana— hubiera resultado ser un mecanismo

¹⁵⁵ E. Kauffman y P. J. Harries: «Las consecuencias de la extinción en masa», p. 57–58.

adaptativo demasiado poderoso, al punto de correr ahora el riesgo de fracasar a causa de su propia desmesura; o, como decían los antiguos, de su *hybris*. Ninguna especie viviente ha podido competir con el ser humano porque este, gracias a sus saberes y su tecnología, puede modificar el entorno de acuerdo con sus deseos y necesidades; sin embargo, luego de experimentar un crecimiento demográfico explosivo que la ha obligado a desplazar a muchas otras especies de sus nichos milenarios, la especie humana ha hecho de sí misma su principal competidora. Hoy los recursos y el ambiente del planeta están sometidos a la enorme presión que implica la existencia de siete mil millones de seres humanos (cifra que, por otra parte, va en constante aumento), una gran parte de los cuales vive en condiciones de penuria. Si en las próximas décadas las zonas pobres del mundo lograran un nivel de consumo de energía equiparable al de los países ricos, la presión global sobre los recursos se habría multiplicado por siete u ocho. Pero incluso aunque eso no ocurra, la proliferación de criaturas autoconscientes en el entorno planetario — con el agravante de que algunas de ellas, las más ricas, son muy derrochadoras— constituye paradójicamente el principal peligro que afronta la inteligencia humana en el contexto de la actual crisis civilizatoria.

No hace falta repasar la lista de factores de riesgo que nos acechan para entender que, en adelante, el futuro de la inteligencia está ligado más que nunca al futuro de la propia especie. De hecho, solo una respuesta inteligente a las nuevas amenazas podría encender un rayo de esperanza. Gracias a la inteligencia el ser humano ha perturbado el mundo, pero solo gracias a la inteligencia será posible afrontar los peligros derivados de dicho trastorno. Esa posibilidad depende, sin embargo, de que la inteligencia instrumental (productora de tecnología) y la inteligencia ética (productora de valores) salven la brecha que las separa y tanto daño ha hecho a ambas. No tiene sentido culpar unilateralmente a la ciencia y la técnica por los problemas que ahora afronta la especie. Como anoté antes, la inteligencia no está comprometida solamente en el diseño de artefactos, sino también en la toma de decisiones acerca de su uso, tanto en la vida individual como en la vida social. Es en el ajuste del diseño con el uso —y de los inventos con la acción— donde tenemos mayores dificultades. A cada paso corremos el riesgo de

perder el control sobre el modo en que aplicamos nuestra inteligencia a la transformación del mundo, sea porque pensamos nuestras máquinas y herramientas en función de sueños idílicos, sea porque las máquinas son puestas a menudo al servicio del fanatismo, el engaño y la irresponsabilidad, sea porque los nuevos artefactos causan, desde el momento de su aplicación, efectos colaterales indeseables no previstos. Ya vimos cómo los proyectos de diseñar máquinas pensantes están ligados a esperanzas de salvación tras las cuales se oculta el deseo secreto de escapar al compromiso de tener que pensar y tomar decisiones. Hemos visto también que el deseo de olvido y abandono de sí explica la seducción que los entornos de realidad virtual ejercen sobre nosotros; pero estos y otros ejemplos posibles no implican que sea forzoso adoptar una postura escéptica en relación con el futuro de la inteligencia. La capacidad de pensar, debidamente encauzada, sigue siendo nuestra principal herramienta para enfrentar situaciones difíciles, por eso puede decirse que de ella depende en buena medida su propia preservación.

Referencias

- DELEUZE, Gilles: *Différance et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968
- JASTROW, Robert: *El telar mágico*, Barcelona, Salvat, 1986
- KAUFFMAN, Erle y P.J. Harries: «Las consecuencias de la extinción en masa» en Jordi Agustí (ed.): *La lógica de las extinciones*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 17–60
- LLINÁS, Rodolfo: *El cerebro y el mito del yo*, Bogotá, Norma, 2003
- MINSKY, Marvin: *The Society of Mind*, Nueva York, Simon & Schuster, 1985
- NOBLE, David: *La religión de la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1999
- PUTNAM, Hilary: *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992
- ROGERS, Richard: «La evolución de Londres» en Andrew Fabian (ed.): *Evolución: sociedad, ciencia y universo*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 103–125
- TURING, Alan: «Computing Machine and Intelligence» en *Mind*, v. 59, n. 236, 1950
- VARELA, Francisco: *El fenómeno de la vida*, Santiago, Dolmen, 2002

RESEÑAS

Placer, filosofía y felicidad
La ética epicúrea: La felicidad humana, de Antonio Núñez
Martínez

(Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019)

Vanessa Berenice Rodríguez Nava
Licenciatura en Filosofía
Universidad Autónoma de Zacatecas
v.r.filos.uaz@gmail.com

La felicidad humana ha sido uno de los temas principales para la discusión filosófica; esta fue la preocupación central del filósofo griego Epicuro de Samos, cuyo pensamiento Antonio Núñez Martínez expone con gran claridad y detalle en su obra *La ética epicúrea*. El epicureísmo establece el placer (*Ἠδονή*) como máximo bien de los hombres; afirma que todos ellos están interesados en su felicidad. De esto se sigue una cuestión: ¿la felicidad del hombre está reducida solo a la sensación del placer? Lo interesante de la interpretación de Núñez radica en que se propone ir más allá de una reducción de la estereotipada concepción *hedonista* de las teorías epicúreas, buscando mostrar de forma comprensiva el auténtico significado de la idea que tenía este pensador sobre la felicidad; por consiguiente, se plantea la pregunta: ¿se trata entonces de una ética *eudaimonista*? Para resolver esta segunda cuestión, el autor pone a examen esta percepción de la teoría.

De este modo, uno de los ejes principales en la discusión es la naturaleza del placer que lleva a la felicidad. Epicuro distingue dos clases de placer: el *kinistésico* (*κατὰ κίνησιν ἡδοναί*) o placer en movimiento y el *catastemático* (*καταστηματικαὶ ἡδοναί*) o placer estático; solamente el segundo puede llevar al hombre a la plenitud. La satisfacción del deseo no es un placer auténtico, en tanto este renazca; el verdadero placer es la falta del deseo, una vida sin perturbaciones fundamentada en la verdad y lejos de las falsas opiniones. Estas opiniones tienen origen en las creencias falaces sobre la naturaleza de los dioses, el hombre mismo, la muerte y la sensación. El placer catastemático es natural en el ser humano según Epicuro, «la negación de una negatividad»;¹⁵⁶ sin embargo, la vida cotidiana continúa y el dolor

¹⁵⁶ C. Garcia Gual: *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 159.

le acaece; es solamente por medio de la filosofía que el hombre puede dirigirse a la *ataraxia* (*ἀταραξία*) o la imperturbabilidad del alma.

Establecida la finalidad eudaimonista del pensamiento del filósofo helénico, Núñez Martínez explica las razones para considerar la *filosofía como terapia* mucho más que una mera analogía: «La filosofía es una verdadera higiene porque actúa sobre un cuerpo y el alma. Filosofar es transformar el acomodo de los átomos del alma y el cuerpo para restablecerlos en la disposición del hombre sano».¹⁵⁷ Esta concepción de la filosofía propuesta por Epicuro es una de las herramientas más importantes del texto con que el autor pretende cumplir su objetivo. ¿Es, pues, el fin de la filosofía ser solo un instrumento para el placer? ¿No vuelve a ser necesaria cuando se llega al estado de la felicidad? El autor ofrece interesantes respuestas en concordancia con la doctrina epicúrea.

A fin de que el lector tenga una buena idea del panorama completo de la vida del filósofo y de lo que influyó para el desarrollo de su doctrina, el estudio comienza con una breve biografía y una descripción de la escuela fundada; consistente con el cuidadoso estilo de presentación, Antonio Núñez dedica un apartado a mostrar sus principales fuentes, dando fundamentación histórica y bibliográfica al libro; en seguida se ocupa de dar a conocer los principios importantes de la filosofía epicúrea y presenta en orden la *Canónica*, la *Física* y finaliza con una introducción a la *Ética*, que desarrolla a fondo en los últimos tres capítulos del libro, que se ocupan en orden respectivo de la visión hedonista, la eudaimonista y el último de relevantes problemáticas sobre la posición de la verdad en relación con el placer, además de la genuina naturaleza de la felicidad.

Debido a la ordenada y sencilla forma en la que es presentado, el autor logra que sea un libro de fácil comprensión incluso para los lectores que se están iniciando en la filosofía del periodo helenístico. Al avanzar la exposición de sus argumentos, analiza y esclarece los términos griegos originalmente usados, con esto sienta las bases de las respuestas asertivas a todas las cuestiones mencionadas con anterioridad. Uno de los principales objetivos cumplidos es mostrar una adecuada

¹⁵⁷ A. Núñez Martínez: *La ética epicúrea: La felicidad humana*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019, p. 172.

manera de abordar la relación entre las teorías física y ética, que es crucial para entender de forma genuina la obra entera de Epicuro. La redacción del texto es agradable (lo que facilita una lectura dinámica) y complementa el rigor académico impecable del autor.

Una posible desventaja es que se han mantenido en su idioma original las citas textuales no pertenecientes a Epicuro; al tener una gran variedad de fuentes y autores, encontramos varios idiomas, lo que puede dificultar a algunos lectores seguir el hilo de argumentación. Además, valga la crítica al editor, pues son los detalles que muchas veces escapan al control del autor, quien, por razones del propio proceso de edición, no puede participar de su última etapa; suele ocurrir que un editor inexperto o poco conocedor de los idiomas clásicos ponga en riesgo la calidad de una publicación de este tipo. Desafortunadamente este es el caso de la presente edición, en la que en algunas ocasiones el editor no ha tenido el debido cuidado al escribir de forma correcta algunas palabras en griego, especialmente en algunos de los términos clave en este estudio, lo que provoca confusión al tratar diferencias entre dos o más términos que pueden tener traducciones similares, como el caso de los distintos conceptos de felicidad abordados aquí. Ojalá en una futura reedición estos detalles, que son de relevancia, se corrijan.

Volviendo al contenido de la obra, en la introducción, Antonio Núñez muestra su preocupación respecto de la pérdida del hábito de la meditación filosófica del hombre contemporáneo y su tendencia a confiar en exceso en la capacidad de las ciencias modernas como medio para responder a todas las preguntas fundamentales de la existencia o para resolver problemas de orden moral, incluso antes de que estén en su presente. Por ello es correcto afirmar que este libro, más que un mero trabajo académico, es una oportunidad excelente para el estudio y la profundización sobre toda la teoría de uno de los filósofos más influyentes del periodo alejandrino;¹⁵⁸ también es una invitación y un recuerdo del compromiso que tiene el hombre con la reflexión filosófica. Reflexión tanto de la vida como de la

¹⁵⁸ Otras escuelas de gran relevancia además de los epicúreos fueron los estoicos y los escépticos, antecedidos por los cínicos. El suceso característico del periodo fue la muerte de Alejandro Magno, además de la victoria de Macedonia sobre los griegos.

felicidad humana, que es tan necesaria en días actuales con la misma urgencia que lo fue para la humanidad en el tiempo del sabio de Samos.

Variaciones alrededor de Maquiavelo
La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno,
Jorge Velázquez Delgado (coordinador)

(México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2016)

Juan Carlos Merlín

Maestría en Filosofía Teórica y Práctica

Universidad Autónoma de Zacatecas

juancmerlin@gmail.com

La revisión plural de la obra y de la vida de Nicolás Maquiavelo (1469–1527) es indispensable para dimensionar el legado, las influencias y el perfil del pensador florentino, sobre todo en una época en que la política goza de tan mala fama, en que los *príncipes republicanos* —vágase la contradicción— son cuestionados, alabados —en muchas ocasiones acriticamente— o linchados en las piras de las redes sociales; por otra parte, resultaría tarea descomunal para una sola persona estudiar las múltiples posibles aristas de la herencia maquiaveliana y mantener un mínimo de rigor en relación con cada aspecto, más aún en una época en la que, al parecer, se está desvaneciendo el interés por los estudios clásicos y renacentistas, al tiempo de preferirse los estudios sobre temas impuestos por la moda; así pues, este valioso conjunto de textos que coordinó Jorge Velázquez Delgado, con el título *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*, pretende —y considero que consigue— mostrar el pensamiento de Nicolás Maquiavelo como plenamente vigente o actualizable, en su condición de pensamiento moderno y, que a manera de *buffet*, ofrece perspectivas de estudio que atienden una evidente variedad de intereses intelectuales y prácticos. En tal sentido, la compilación reúne textos de autores que se demoran en la exploración de esta o aquella vertiente de la obra del florentino, ya se trate de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1512–1517), de *El Príncipe* (1513) o de *La Mandrágora* (1518); otros centran su análisis en el árbol conceptual del pensamiento maquiaveliano; otros más vinculan al personaje con actores de la época o analizan su influjo en pensadores de otras latitudes, particularmente en el caso de los españoles de los siglos XVI y siguientes; todo ello al amparo de la modernidad como *leitmotiv* y de la escisión del análisis político puro y duro, respecto del pensamiento religioso y moral que justamente caracteriza dicha modernidad.

El 10 de diciembre de 2013 se celebraron los 500 años de la escritura de *El Príncipe*, prolongado lapso en que la obra se consolidó como un clásico, un referente obligado para entender el fenómeno estatal y aun como fundamento de la ciencia política moderna; lapso en el que asimismo ha sido posible asimilar sus aportaciones, ya despojadas de la herencia teologal previamente asociada a lo político y es con la intención de remembranza que se hace esta breve reseña.

La estructura fundamental de la compilación se puede dividir en tres grandes apartados o temáticas, aunque no se encuentren segmentados especialmente:

En la primera parte se presentan provechosos trabajos sobre el entramado conceptual maquiaveliano; se abordan conceptos humanismo secular, República asociada a la libertad y a la legitimidad de la detentación del poder político, razón de Estado y el tan llevado y traído arte del engaño, analizado como antivisor privado que ha definido, acaso excesivamente y con frecuencia de manera superficial, al *signore* Machiavelli; en este apartado también encontramos una contextualización histórica y el análisis de los precursores del secretario florentino.

Un segundo apartado del libro, formado por el amplio espectro de la influencia ejercida por Maquiavelo y las experimentadas por este; se concibe como un diálogo intelectual que el florentino ha mantenido con otros pensadores tanto del mundo grecolatino —de su propia época y posteriores— como de los primeros liberales ingleses.

Finalmente, en el tercer apartado, se exponen estudios sobre autores españoles y novohispanos y la influencia que recibieron de la obras de Maquiavelo; se muestra el ánimo adverso con que fueron recibidas sus ideas en el círculo intelectual ibérico, donde resuenan nombres como los de Juan de Mariana, Francisco Suárez, Francisco de Quevedo, Calderón de la Barca, Diego Saavedra Fajardo, Juan Ginés de Sepúlveda, entre otros; y, en el caso de autores del siglo XX, comentarios sobre las reconstrucciones históricas de un Federico Chabot o filosóficas de autores tan disímiles como Hannah Arendt o Louis Althusser que ayudan a aquilatar y a poner en perspectiva las propuestas conceptuales en juego.

Solamente con el fin de ilustrar al lector, pueden traerse algunos botones de muestra de esta compilación, por ejemplo, entre algunos de los escritos que destacan la

importancia de la obra de Maquiavelo para entender el planteamiento de la modernidad, es el caso de «El humanismo secular de Maquiavelo», de Francisco Piñón Gaytán, es el primer texto de la compilación y aborda el tema que inaugura la edad moderna: la secularización de la política y del hombre, por consiguiente, centrando en las acciones puramente humanas la organización y gobierno de los hombres, atendiendo exclusivamente a razonamientos y cálculos de un príncipe que conoce el arte (técnica) de la política, cambiando la Ciudad de Dios por la Ciudad de los hombres; como dice el autor:

Maquiavelo abandona el Medioevo en cuanto el Reino del Hijo y con su *modernidad*, hecha de eficacia, aplicada a tiempo y circunstancias de la temporalidad, entraba al Reino del Espíritu. El nuevo Espíritu de un Renacimiento que comenzaba a volar con sus propias alas. Conciencia de ser hombre y hacer y re-hacer su propia historia.

Este texto se hilvana perfectamente con el de María del Carmen Camarillo Gómez que aborda «El papel del engaño en la política y la guerra para Nicolás Maquiavelo» y que plantea que es precisa la eficacia del engaño lo mismo para gobernar una ciudad que para ganar una guerra, bajo la consideración de que hay una maldad congénita en el hombre y una constante motivación por satisfacer sus intereses, aquí se muestra el engaño como una estrategia de la prudencia en el marco de una ética pública, necesaria para conservar el Estado.

Ahora bien, como un aporte para conocer el sustrato del pensamiento maquiaveliano, en el texto «Maquiavelo: ¿Un político aristotélico?», presentado por Elisa de la Peña, podemos asomarnos a lo que constituye una raíz del pensamiento del florentino que llega a la filosofía aristotélica; en este texto la autora pretende demostrar que Maquiavelo nunca rompió con el pensamiento político clásico y que entre Aristóteles y el florentino hay coyunturas visibles, como la reivindicación del bien teleológico; del estudio de los variados regímenes de gobierno y de su decantación por los plurales en contra de los unipersonales; de la relación medios/fines, y, asimismo, de la prudencia, entre otros aspectos, lo cual es importante, en especial, porque frecuentemente se asocia a Maquiavelo mayormente con la tradición latina.

Por otro lado, quien tenga curiosidad por las influencias o el impacto del pensamiento del secretario florentino en otros filósofos encontrará en este libro una variedad de textos que abordan la relación intelectual con Baruch Spinoza, Étienne de La Boétie o, como ya lo habíamos mencionado, los teóricos políticos ingleses, punto particularmente atractivo, pues aborda ese *momento maquiavélico* en conexión con la transformación de los vicios privados en virtudes públicas en favor de una economía próspera, especialmente relacionado con Bernard Mandeville; o con los pensadores ibéricos del siglo XVI, para quienes el pensamiento maquiaveliano no era el adecuado en la formación de un buen príncipe católico y menos en la de sus súbditos, lo que los llevó a producir en forma prolija obras destinadas a denostar sus postulados y otros, veladamente, a reconocer la valía de los mismos.

Lo dicho sirve para evidenciar la vigencia del pensamiento maquiaveliano y también para comprender el transcurrir de la tradición política occidental y moderna, especialmente en lo que tiene que ver con nuestro propio entorno, quizás para quitarnos las anteojeras de la ingenuidad en los asuntos de la *res publica* y, por otro lado, para dimensionar la magnitud de gobernar un Estado moderno en un mundo interconectado. Luego de medio milenio desde la publicación de *El Príncipe*, de acontecimientos bélicos, económicos y políticos tan importantes como las guerras mundiales del siglo XX, el proceso de industrialización y el auge de las democracias en el mundo, se hace importante leer y releer a Maquiavelo bajo perspectivas diversas, lo cual nos brinda la oportunidad de volver la mirada al origen de nuestra modernidad, por lo que queda formulada la invitación para explorar el legado del enorme secretario florentino según las preferencias respecto de ciertos aspectos de su obra y, asimismo y en su caso, como una provechosa y sugerente introducción a su pensamiento.

La política entre maquiavelismo y maniqueísmo
Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu,
de Maurice Joly

(México, Editores Mexicanos Unidos, 2015)

Germán Abella Soler
abellasoler70@hotmail.com

Comentemos un escrito menor, pero interesante y popular en otros tiempos entre los viejos políticos liberales; hagámoslo para goce y, desde luego, para la educación de la conciencia política de las nuevas generaciones; uno de esos escritos en los que el absolutismo es el malo contra el bueno, que es el liberalismo, en que la tiranía es opresión y la república libertad; mejor dicho, donde retorna al centro del debate político la lucha del Mal *versus* el Bien, esa es la dualidad maniquea en medio de la cual el polemista francés Maurice Joly (1829–1887) centra la conversación imaginaria entre el bondadoso padre de la ciencia política, el Barón de Montesquieu (1689–1755) y el vilipendiado secretario florentino (1469–1527), de cuyo apellido se ha adjetivado toda acción inescrupulosa, cínica o simplemente falta de toda muestra de caballerosidad con la que los políticos de la era moderna nos han acostumbrado a percibir casi cualquiera de sus actividades. Sin embargo, para no ser injusto con el pensador italiano, un conocedor superficial de la obra de Maquiavelo sabe que dicha atribución no puede ir más allá de una lectura inconexa e interesada de su famoso y breve tratado *El Príncipe*. No puede, mejor aún, no debe, adjudicarse en forma tan tajante el « maquiavelismo» del mismo modo y con el mismo sentido a obras como *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *El arte de la guerra* o la *Historia de Florencia*, donde se encontraría más de un punto en común o inclusive que haya inspirado al republicanismo del *bonhomme* autor del *Espíritu de las leyes*. Joly era un hijo de su tiempo, un apasionado del liberalismo republicano, quizás no desconoció las demás obras del florentino, pero es evidente que, siguiendo la moda de la época, se limitó a reducir el pensamiento de Maquiavelo a lo expresado en *El Príncipe*, comprendiéndolo como el tratado por excelencia para el uso del tirano. A Maurice Joly le interesaba esa interpretación, especialmente porque le servía para apuntar hacia su blanco favorito, el cesarismo de Napoleón III, que representaba el

retorno de todo aquello que en apariencia había sido superado por la Revolución francesa y el triunfo de los ideales de la Ilustración. El Mal político amenazaba con apoderarse del escenario republicano francés hacia 1852 en la forma de Segundo Imperio, mostrando una enorme capacidad de modernización y de adaptarse a la radicalidad de las revoluciones sociales e incluso a los saberes resultantes de esas luchas.

Los profanos, salvo aquellos que estén familiarizados con la lectura del *18 Brumario*, de Karl Marx —que seguramente hoy deben de ser muy pocos— apenas conseguirán imaginar en qué dimensión el fracaso de la república francesa y su transformación en el Segundo Imperio repercute en la historia del siglo XX, es más, aún consigue iluminar muchas facetas de nuestra propia realidad política. ¿Acaso a alguien le cabe pensar en la conexión que tiene este hecho con las formas de encumbramiento de un Adolf Hitler o un Benito Mussolini o con las técnicas de seducción e intimidación de las masas que desarrollaron Lenin y Stalin en la Rusia revolucionaria? Ni siquiera podemos concebir la endiablada similitud que tienen los procesos de ascenso de estos líderes con las caricaturescas —aunque no menos terribles— formas de acceder al poder por parte de los líderes populistas del presente, tanto de izquierda como de derecha. En efecto, el ascenso de Napoleón III como nuevo César representa para la historia política moderna mucho más que el éxito momentáneo de una modalidad de despotismo; es en realidad el símbolo del triunfo y de la capacidad de transformación que ha tenido el autoritarismo ya encarnado en una personalidad, ya promovido por una organización colegiada, bajo la sombra del propio orden republicano.

El maquiavelismo, es decir, el oportunismo, el utilitarismo más inmediato y el amor al poder por el poder, constituye la esencia del cesarismo, no hay duda; es el Mal por antonomasia en política. No obstante, lo que elude Joly —y con él una parte del liberalismo bienpensante de la época— es la responsabilidad que corresponde al sueño ilustrado republicano que quieren oponer como el Bien. Conciben la república como un fin en sí mismo, como la Idea platónica perfecta hecha realidad, perdiendo de vista que su esencia es la voluntad popular y su mecanismo, el sistema electoral. De manera que, cuando el sistema republicano es puesto en marcha y muestra con

el tiempo su incapacidad de cumplir con la promesa del progreso, la igualdad de oportunidades para todos los miembros de la sociedad, el bienestar económico y con ello la realización de una vida digna y libre, la esencia de la república, que son las mayorías, el pueblo combinado con la masa de inconformes y demás marginales que han ido creciendo en los bordes del sistema político, ante el incumplimiento se hacen vulnerables, son la carne de cañón de los discursos mesiánicos.

Montesquieu es la promesa política hecha teoría; Maquiavelo la eficacia con que se despliega la acción, de ahí que el papel que desempeña en este diálogo el pensador francés se reduce a un débil defensor de una utopía fracasada frente al astuto secretario florentino, quien muestra, además de la vigencia de los factores de poder descritos en su breve obra —la fuerza y la virtud—, aquellos que Joly le añade, mecanismos nuevos que Maquiavelo en su tiempo no podía imaginar, pero que ahora complementan la acción maquiavélica (la virtud) de quien a la sazón ejerce el poder. El príncipe contemporáneo ya no tiene como fin, en primera instancia, conseguir la obediencia bajo represión; como dice el propio Joly, el poder ahora pretende «no tanto de violentar a los hombres como de desarmarlos, menos de combatir sus pasiones políticas como de borrarlas, menos de combatir sus instintos que de burlarlos, no solamente proscribir sus ideas sino trastocarlas, apropiándose de ellas» (p. 45). El eje del poder no es ya la fuerza, sino la sutil habilidad de la domesticación de las pasiones del pueblo a través del control de la opinión pública y el uso de las finanzas públicas como mecanismo de premiar a sus adeptos y de castigar a la oposición.

Joly, al igual que sus contemporáneos, sufrió el aturdimiento que generó en la opinión pública el surgimiento de la prensa, tan desconcertante como lo fue la transmisión de información y noticias a través de la radio, la televisión y el cine para las generaciones del siglo pasado y lo es, sin duda, para nosotros la Internet y las anárquicas redes sociales que han conseguido hacer penetrar la tecnología de la realidad virtual en casi la totalidad de los intersticios de la vida cotidiana. Con los *mass media* se consiguió trivializar los temas más importantes que afectan a la comunidad, se redujo la posibilidad de análisis detallado y el debate entre los colectivos que conforman la sociedad civil, desprestigiando consecuentemente la

función del poder legislativo y, como es obvio, a sus miembros. Abocados a la incertidumbre, los asuntos vitales del ordenamiento comunitario quedan en manos de los procesos de referéndum, pero no al azar, como podría pensarse a primera vista. Para reforzar el éxito del poder en estas gestas democráticas, el factor finanzas públicas se convierte en el árbitro determinante de los resultados: los generosos apoyos a los amigos del príncipe (becas, créditos, financiamiento de programas sociales), el recorte de gastos a los enemigos (en nombre de la austeridad o de la crisis económica) hacen desde entonces del presupuesto de la nación un novedoso instrumento de selección con que el gobernante asegura el éxito de sus ejercicios democráticos y las lealtades que requiere, del mismo modo que debilita y margina a los opositores. En caso de que estos sutiles mecanismos lleguen a fallar, siempre estará el retorno a lo elemental, el factor primario, se acude a la fuerza pública a las que solamente habrá que añadirle las novedades tecnológicas cada vez más sofisticadas implementadas por los cuerpos de seguridad.

Pero no hay que olvidar que tales innovaciones que con tanta precisión integra Joly al accionar maquiavélico no hacen al déspota más malo, apenas es más agudo y refinado. Realmente se pierde de vista lo principal, es decir, que el autoritarismo no es un mal esencial, sino que está inserto en la dinámica de la propia república, la cual tampoco es el bien esencial, pues, desde su fundación hasta su corrupción y extinción, el elemento autoritario es inherente a la estructura formal de la república. La república jacobina nació amparada por la dictadura de Robespierre en la llamada época del Terror (1793–1794) y, tan pronto decae, se refugia en nuevas monarquías restauradoras o constitucionales hasta en imperios como los de los dos Bonaparte, o simplemente en dictaduras o gobiernos autoritarios como los que vivimos en el presente. De ahí que el personaje con que Joly caracteriza a Montesquieu no esté a la altura de un defensor convencido de la purísima idea del Bien en política, la teoría lo limita; mientras que la realidad histórica mostraría a la posteridad que, a través de las masas y el sistema electoral, es decir, del instrumento esencial de la institucionalidad republicana, se llegaría a encumbrar a un Napoleón III, a un Hitler o a un Perón, y hasta un Chávez y su sucesor o un Trump o un Putin, en nuestros

tiempos: lo consiguieron legalmente, sin ejercer ninguna violencia, gracias a la libertad de elegir que posee el pueblo (¿o una multitud cegada por la pasión?).

¿Será que algo fallaba desde el principio en el plan *perfecto* de la política de la Ilustración? ¿Será también que estamos ante la evidencia de que esa falla no ha podido ser superada por las generaciones subsiguientes hasta la actualidad? Incapaz de poder conciliar este maniqueísmo entre lo que representaban las posturas de Montesquieu y Maquiavelo, Maurice Joly no pudo asumir el liberalismo como una idea política, sino como una tragedia cultural y existencial; y, como toda tragedia, quizá no sea una casualidad que, habiendo pasado años de la vergonzosa salida del poder del maligno Napoleón III (1870) y estando en vigor la bondadosa Tercera República, el libelista francés haya preferido terminar su vida con una bala de revólver en la cabeza el 17 de julio de 1887.

Requisitos metodológicos para colaboradores

Artículos

1. Los artículos pueden ser presentados de forma individual o colectiva (máximo dos coautores).
2. La redacción debe estar presidida por criterios estilísticos de orden y claridad expositiva, así como por la exactitud en las declaraciones fácticas o interpretativas de los particulares sistemas filosóficos empleados, el uso adecuado de citas, la declaración clara y convincente de argumentos y la justificación de creencias razonables, entre otros. Cada artículo debe tener originalidad justificada por un enfoque plausible, razonable o importante y mostrar una penetración filosófica en el punto de vista desde el que se aborde la cuestión.
3. El uso de términos filosóficos debe ser consistente a lo largo de cada trabajo, aclarándose todo cambio de uso y refiriendo, de ser posible, al autor de quien se toma, así como su vocablo original, tanto en idioma como en escritura —términos como telos (*τέλος*) o ser ahí (*Dasein*) deben ser expuestos de esta forma al menos en una nota al pie de página, donde aparezcan por primera vez—. El mismo rigor aplica para los términos propios de otras disciplinas.
4. Cada artículo debe tener una extensión máxima de veinte páginas escritas, a un espacio y medio, incluyendo notas a pie de página, conclusiones y bibliografía (la bibliografía citada al final del artículo aportará las referencias completas que se dejaron enunciadas en las notas). La letra para el texto será Arial de doce puntos, y de diez puntos para las notas a pie página.
5. El escrito presentado debe ser original y no haberse publicado o estar en trámite de ser aprobado en otra revista académica. Se entiende que el autor, una vez se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de *Agón. Revista de Filosofía Teórica y Práctica*, pero conserva el derecho de manifestar su deseo de no ser publicitado o publicado en otras publicaciones o enlaces en los que la revista quiera difundir su artículo.
6. Las citas de libros, capítulos de libros, artículos, colecciones, compilaciones, obras antiguas, etcétera, se enunciarán a pie de página respetando estrictamente las citas canónicas de los autores como se muestra en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 1: Para citar a Platón: *Banquete*, 202e–203a

Ejemplo 2: Para citar a Aristóteles: *Ética Nicomaquea* 1094a5–1095b10

Ejemplo 3: Para citar a Kant: Kant: *Crítica de la razón pura*, A 702–B 730

Las referencias que se hagan de un autor con cita canónica deben colocarse al final del ensayo en la bibliografía completa de la siguiente forma: autor: *obra* (traducción), ciudad, editorial y año de la edición. Ejemplo:

Platón: *Menéxeno* (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Ollvieri, J. I Calvo), Madrid, Gredos, 2002

En caso de que el autor no tenga cita canónica, deberá citarse en el cuerpo del escrito de la siguiente manera: inicial del nombre del autor, apellido, *título de la obra*, número de página. Ejemplo:

F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*, p. 69.

Si se cita por segunda vez la misma obra y autor, se colocará «*lb.*» cambiando solo el número de página. Ejemplo:

lb., p. 70.

Si se cita por tercera vez la misma obra y así otras tantas en forma continua: *lb.*, p. 79.

Cuando el autor y la obra es única y se cita más de una vez, desde la segunda ocasión que se cite debe hacerse así: C. Taylor: *op. cit.*, p. 28.

La bibliografía electrónica puede citarse de la siguiente manera:

C. Isaac Jeffrey: *Beyond the Three Faces of Power: A Realist Politics*: <https://www.colorado.edu/philosophy/people/michael-huemer> (28/05/ 2019).

Al final del ensayo se establecerá una sección para la bibliografía utilizada en la elaboración del artículo; se enunciará en orden alfabético por apellido (o de obra según sea el caso) de acuerdo con los siguientes modelos:

Heidegger, Martin: *Caminos del Bosque* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 2010

Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1997

Platón: *Menéxeno* (traducción introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta

Méndez, F. I. Ollivieri, J. I Calvo), Madrid, Gredos, 1983

Singer, Peter: *Liberación animal* (introducción, traducción y notas de Paula Casal), Madrid, Trotta, 1999

7. No se admitirán abreviaturas de obras, siglas o índices que no expliciten sus significados; por ejemplo, deberá escribirse de forma completa *Crítica de la Razón Práctica* y no CRPr.

8. En un archivo Word independiente, se aportará una semblanza curricular del autor del artículo, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones, Arial doce puntos, un espacio y medio). Si son dos autores, se aportará cada semblanza en archivos separados. Si el autor no tiene adscripción, académica debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones.

10. La recepción de los trabajos tendrá lugar a través del correo electrónico ergonfilosofia@gmail.com de forma improrrogable hasta el 20 de noviembre de 2020. A partir de esa fecha, los artículos serán entregados a nuestro Consejo Dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.

Reseñas

1. Se admitirán reseñas de obras filosóficas sin restricciones respecto de su adscripción a una escuela, sistema, tradición o periodización (por ejemplo, existencialismo, estructuralismo, etcétera), siempre y cuando justifiquen su existencia de acuerdo con la pertinencia o importancia de la obra a tratar.

2. Las reseñas deben ser presentadas de manera individual y no estar publicadas parcial ni totalmente o en trámite de aceptación en ninguna otra publicación, indexada o no. Se entiende que el autor, una vez se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de *Agón. Revista de Filosofía Teórica y Práctica* sin más requerimientos o manifestaciones expresas,

conservando el derecho a manifestar su interés a no ser difundido por otros medios públicos relacionados con la revista.

3. Cada reseña deberá enviarse en un archivo de Word con letra Arial a doce puntos e interlineado de uno y medio, y tener una extensión máxima de cuatro cuartillas o mil cien palabras, a un espacio y medio, incluyendo el nombre completo del autor, correo electrónico y universidad de procedencia, así como la referencia completa de la obra que se reseña.

4. Al igual que para los artículos, la redacción de las reseñas debe estar presidida por criterios estilísticos de orden y claridad expositiva, como la exactitud en las declaraciones fácticas o interpretativas de los particulares sistemas filosóficos empleados en la obra reseñada. No se aceptarán comparaciones injustificadas con sistemas filosóficos no implícitos en esta o la introducción de conceptos filosóficos ajenos.

5. Los puntos centrales de la obra deben ser fácilmente identificables dentro de la reseña, a no ser que se señale argumentativamente que estos son ambiguos o contradictorios.

6. La referencia de la obra debe tener la siguiente forma: *obra*, autor, traducción, lugar, editorial y año de la edición. Ejemplo:

Platón: *Menéxeno* (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Ollvieri, J. I Calvo), Madrid, Gredos, 2002

7. Cualquier mención o transcripción directa que se haga de la obra debe justificar su existencia y extensión de acuerdo con la redacción de la reseña y citarse de manera estrictamente canónica, tal como se exige en la convocatoria para artículos, salvo caso excepcional. Este punto será evaluado por los consejos editorial y dictaminador de Agón.

8. En un archivo Word independiente, se aportará una semblanza curricular del autor de la reseña, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones, Arial doce puntos, un espacio y medio). Si el autor no tiene adscripción académica, debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones; tampoco se devolverán los mismos para posibles correcciones una vez recibidos.

10. La recepción de los trabajos tendrá lugar a través del correo electrónico ergonfilosofia@gmail.com de forma improrrogable hasta el **viernes 20 de noviembre de 2020**. A partir de esa fecha, las reseñas serán entregadas a nuestro consejo dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.

Semblanzas y legados

1. Únicamente se admitirán propuestas dedicadas a homenajear a un filósofo, autor, o profesor de filosofía ya fallecido cuya influencia en la tradición filosófica regional, nacional o internacional sea considerada relevante para una determinada comunidad o el impacto de su obra merezca su reivindicación y distinción por el medio intelectual y académico.

2. Estos trabajos deben ser presentadas de manera individual y no estar publicadas parcial ni totalmente o en trámite de aceptación en ninguna otra publicación, indexada o no. Se entiende que el autor, una vez que se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de *Agón. Revista de Filosofía Teórica y Práctica* sin más requerimientos o manifestaciones expresas, salvo la de conservar el derecho a manifestar su deseo de no ser difundido su escrito en otros medios relacionados con la revista.

3. Cada escrito deberá enviarse en un archivo de Word con letra Arial a doce puntos e interlineado de uno y medio, y tener una extensión máxima de siete cuartillas, a un espacio y medio, incluyendo el nombre completo del autor, correo electrónico y universidad de procedencia, así como la referencia completa de las obras mencionadas.

5. Los puntos centrales de la vida y obra del autor que se recuerda deben ser fácilmente identificables dentro del trabajo, a no ser que se señale

argumentativamente que estos son ambiguos o contradictorios. En caso de ser así, debe justificarse la importancia de su mención a lo largo de la semblanza.

6. La referencia de las obras citadas debe tener la siguiente forma: autor, *obra*, traducción, lugar, editorial y año de la edición. Ejemplo:

Platón: *Menéxeno* (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Ollvieri, J. I Calvo), Madrid, Gredos, 2002

7. Cualquier mención o transcripción directa que se haga de la obra debe justificar su existencia y extensión de acuerdo con la redacción de la semblanza y citarse de manera estrictamente canónica, tal como se exige en la convocatoria para artículos. Este punto será evaluado por los consejos editorial y dictaminador de *Agón*.

8. En un archivo Word independiente, se aportará un currículum resumido del autor del la semablanza, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones, Arial 12 puntos, un espacio y medio). Si el autor no tiene adscripción académica, debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones; tampoco se devolverán los mismos para posibles correcciones una vez recibidos.

10. La recepción de los trabajos será a través del correo electrónico ergonfilosofia@gmail.com de forma improrrogable hasta el **viernes 20 de noviembre de 2020**. A partir de esa fecha, las semblanzas serán entregadas a nuestro consejo dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.