

¿Maquiavelo republicano?

Agustín Volco¹

Recibido: 17 01 2019 / Aceptado: 08/03/2020

Resumen. El presente texto se propone revisar la adscripción de Maquiavelo al republicanismo, postulada por buena parte de la literatura crítica sobre la materia. Para hacerlo, nos centraremos en el análisis de la república romana desarrollado por Maquiavelo en los *Discursos*, poniendo especial atención a la sorprendente cita del Hierón de Jenofonte en D, II, 2, y al tratamiento de la relación entre tiranía y república que se desprende de esta referencia. A partir de este trabajo, argumentaremos que Maquiavelo modifica radicalmente la noción de régimen político y su relación con la noción clásica de virtud como principio ordenador de la vida política. Y en virtud de ello, concluimos, aún si se puede hablar de un “republicanismo” de Maquiavelo, éste debe adscribirse más al gesto fundador del propio Maquiavelo que a una tradición de pensamiento y acción políticas. Por ello, argumentaremos, la comprensión de este “republicanismo” debe centrarse en los términos maquiavelianos antes que en los de una tradición a la que pertenecería.

Palabras clave: Crueldad, fundación, régimen, tiranía, virtud.

[en] Republican Machiavelli?

Abstract. The present text aims to examine the association of Machiavelli and republicanism, sustained by some contemporary critical literature in the subject. In order to achieve that, we will focus on the analysis of the roman republic developed by Machiavelli in the *Discourses*, with special attention to the odd quotation of the *Hiero* of Xenophon in D, II, 2, and to the treatment of the relation between republic and tyranny that derives from that. Subsequently, we will argue that Machiavelli modifies radically the notion of political regime and its relation with the classical notion of virtue conceived as a principle of order of political life. And, following from that, we conclude, even if it is possible to affirm that Machiavelli is a “republican”, it should be associated more with the founding gesture of Machiavelli himself, rather than to a tradition of thought and political action. This is why the understanding of Machiavelli’s “republicanism” should focus on the terms Machiavelli forges, rather than those of the tradition he apparently belongs to.

Keywords: Cruelty, foundation, regime, tyranny, virtue.

Sumario. 1 Introducción, 2 El republicanismo y Maquiavelo; 3 La república, ¿tiranía virtuosa?. 4 ¿Por qué hacer hablar a Hierón acerca de las repúblicas?. 5 Continuidades y rupturas entre la enseñanza de Jenofonte y la de Maquiavelo acerca de la tiranía. 6 Conclusión. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Volco, A. (2020): ¿Maquiavelo republicano?, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 225-234.

1. Introducción

En las últimas décadas la interpretación de conjunto de la obra maquiaveliana ha sido afectada por lo que podríamos llamar un “giro republicano”². Se trata de un episodio más de una extensa historia de las interpreta-

ciones de su obra³, que ha oscilado entre posiciones de lo más diversas. Para muchas de estas lecturas, la obra maquiaveliana es caracterizada como una defensa de un republicanismo orientado a recuperar el ideal patriótico del ciudadano inspirado por los valores de la recuperación renacentista de la *vita activa* por sobre la *vita*

¹ CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) / UBA (Universidad de Buenos Aires)
agustinvolco@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4611-4997>

² Los autores más célebres que han propiciado este “retorno” han sido, sin dudas, J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2003; Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1987; “The republican ideal of political liberty”, en M. Viroli, G. Bock (eds.) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. S. AUDIER, en *Les théories de la république*, La Découverte, Paris, 2004, califica al retorno del ideario republicano como una de las mutaciones intelectuales más salientes del final del siglo XX.

³ Cfr., por ejemplo, H. BARON, *In search of florentine civic humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1988, o E. W. COCHRANE, “Machiavelli: 1940-1960”, *The Journal of Modern History*, vol. 33, 2, 1961.

*contemplativa*⁴. Esta comprensión del republicanismo provee a su vez el fundamento para una crítica al liberalismo sostenida en el ideal de una ciudadanía responsable, solidaria e inspirada en un sentido de lo común, y del bien común, contra los males de la sociedad liberal. En ese sentido, contra una modernidad individualista centrada en la idea de derechos naturales del hombre (y que tendría a Hobbes como fundador) estas corrientes ponen el acento en la figura de Maquiavelo como fundador de una modernidad centrada en el valor de la libertad política antes que la libertad individual como principio fundamental del régimen político, y sostenida por la virtud de los ciudadanos. Virtud cívica que consistiría precisamente en poner el bien común por encima del bien propio, es decir, en la capacidad para actuar concertadamente con otros en un espacio compartido⁵. En suma, le dan una gran importancia al carácter al apego de Maquiavelo al ideal cívico del republicanismo clásico, más allá de la innovación en los argumentos que lo sostienen⁶. Esta lectura si bien no deja de tomar nota del carácter “inmoral” o escandaloso de la enseñanza maquiaveliana, la considera una “adaptación pragmática” tendiente a hacer efectivos o realizables en el mundo los principios del republicanismo⁷, es decir, la idea de un buen gobierno regido por la inspiración pública tanto de las acciones de los gobernados como de los gobernantes⁸.

2. El republicanismo y Maquiavelo

Maquiavelo provee suficientes indicaciones que podrían sostener esta lectura. En varios pasajes refiere a la república como único régimen en el que es posible la realización del bien común mediante el cultivo de la virtud cívica de los ciudadanos, por ejemplo: “el organizador prudente de una república, y que tenga este ánimo de beneficiar no a sí mismo, sino al bien común, y tampoco a su sucesión sino a la patria común, debe ingeniarse para tener la autoridad por sí solo”⁹. Más adelante, en D, I, 58 donde desde el encabezado del capítulo se nos anuncia una toma de partido republicana (“la multitud es más sabia y constante que un príncipe”), se afirma que “las crueldades de la multitud son contra quienes ella teme que se apoderen del bien común, las de un príncipe contra quien él teme que le quite el bien propio”¹⁰. En D, II, 2 se afirma que “el bien común es aquello que hace grandes a las ciudades. Y sin dudas, este bien común no se observa sino en las repúblicas”. En suma, la asociación entre preferencia por el régimen republicano, defensa del bien común y fundamento en la virtud cívica parece bien establecido por las referencias de Maquiavelo a esta cuestión¹¹.

Es importante notar, sin embargo, que en cada una de estas referencias, junto al el elogio del bien común se introduce algún elemento disonante con el discurso republicano clásico: en D, I, 9, se menciona que quien quiera ordenar una república debe asegurarse de detentar la autoridad *en soledad* (lo que contradice el carácter colegiado de la institución republicana del poder); en D, I, 59 la referencia al bien común es asociada con “la crueldad de la multitud”, en D, III, 22 el partido que se toma es el de Manlio, es decir, el quien *ammazzò il figliuolo* (mató a su hijo), y no a quien *non offese mai alcuno* (no ofendió nunca a nadie). D, II, 2 será analizado con mayor detenimiento más adelante. En suma, aún en aquellos pasajes en los que Maquiavelo parece hacer un elogio del bien común como principio inspirador de la república, en cada instancia en la que se trata la cuestión se introduce una calificación (generalmente ligada con

⁴ “These values are not less clearly endorsed by Machiavelli in *The Prince*. He insists that princely conduct must be onesto as well as utile, and accordingly demands that all princes must take as their model “some historical figure who has been praised and honoured”, keeping “his deeds and actions before them” at all times” Q. SKINNER, *The foundations of modern political thought, Vol. 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 153. Cfr también M. HULLIUNG, *Citizen Machiavelli*, Transaction Publishers, New Jersey, 2014.

Cfr. también, por ejemplo, los artículos incluidos en la compilación ya clásica G. BOCK Y OTROS (EDS.), *Machiavelli and republicanism*, edited by M. Viroli and G. Bock, 143–71. Cambridge, 1990, Viroli, M. “Machiavelli and the Republican Idea of Politics.” In *Machiavelli and Republicanism*, o P. A. RAHE, *Machiavelli’s liberal republican legacy*, Cambridge University Press, 2005.

⁵ “The justice of the republic might be the form into which civic virtue organized the circumstantial matter of human life” J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, cit., p. 85.

⁶ Esta contradicción en las lecturas de Maquiavelo está sostenida por su propia ambigüedad al presentar su propia empresa: es un innovador radical o un recuperador de la grandeza de la antigüedad clásica? Maquiavelo afirma ambas cosas. Entre quienes quitan importancia al carácter radical de la innovación maquiaveliana se encuentran, entre otros P. J. COBY, *Machiavelli’s Romans: liberty and greatness in the Discourses on Livy*, Lexington Books, Lanham, 1999; A. J. PAREL, *The Machiavellian Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, cit. Entre quienes afirman el carácter radicalmente innovador de la empresa maquiaveliana, podemos contar a C. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Gallimard, París, 1972; L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; y, en un sentido diverso, I. BERLIN, “The question of Machiavelli”, *The New York Review of Books*, vol. 17, 7, 1971.

⁷ Cfr., en particular, Skinner, Q. “Machiavelli’s Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas.” In *Machiavelli and Republicanism*, edited by G. Bock, Q. Skinner, and M. Viroli. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁸ “The truly subversive Machiavelli was not a counselor of tyrants, but a good citizen and patriot.” J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, cit., p. 218.

⁹ N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 83. En adelante, D, seguido de número de libro y de capítulo.

¹⁰ Esta presentación del problema nos obliga a concluir que no hay régimen político bajo el cual sea posible evitar las crueldades, y que por lo tanto, la elección del mejor régimen entre quienes es preferible que sean víctimas y quienes victimarios de esta crueldad.

¹¹ La expresión “bien común” no vuelve a ser mencionada en los Discursos hasta D, III, 22, donde nuevamente se trata de las repúblicas, y donde se vuelve a hacer intervenir, como en D, II 2, a la figura de Jenofonte, ya mencionado en D, II, 2. Allí, se contrastan las figuras de Valerio y Manlio, para sostener un argumento sorprendente: mientras la “humanidad” y “mansedumbre” (*umanità y domestichezza*) de Valerio hace anidar el peligro de la tiranía, la “dureza” de Manlio (que llega hasta aceptar la muerte de su hijo) es mucho más saludable para la república. En este pasaje, al igual que el D, II, 2 se cita a Jenofonte, quien es asociado a quienes se inclinan por Valerio, mientras que el propio Maquiavelo, en primera persona, toma el partido de Manlio: “Sin embargo, para no dejar esta cuestión indecisa, digo que para un ciudadano que viva bajo las leyes de una república, creo que sea más laudable y menos peligroso el proceder de Manlio: porque este modo es totalmente en favor del público, y no toca para nada la ambición privada; además, en tal modo no se pueden adquirir partidarios, mostrándose siempre áspero a cada uno y amando solo el bien común” D, III, 22, traducción modificada.

la necesidad del ejercicio de la crueldad) que problematiza cualquier noción clásica de “bien común”.

Por otro lado, la referencia fundamental para esta “recuperación” de la libertad antigua es, sin dudas, la República Romana y la recuperación de su prestigio en el contexto del renacimiento¹²: ella se mantiene como el “modelo” sobre el que se erige la enseñanza del propio Maquiavelo. El tratamiento de la República Romana es *el tema* de los discursos, en la medida en que se presentan como un *comentario* de la historia de Roma escrita por Tito Livio. En este sentido, Maquiavelo se presenta entonces como uno de los más célebres exponentes del humanismo cívico, es decir, como parte de un gran movimiento intelectual de recuperación del lenguaje y las prácticas de un pasado tenido por “glorioso”, y de la libertad “antigua”¹³. Esta lectura refuerza entonces los rasgos de continuidad del pensamiento maquiaveliano con la tradición del humanismo cívico, y con el republicanismo clásico¹⁴, y la importancia de la “virtud cívica” para la institución y el sostenimiento de la mejor forma de gobierno: la república.

Estas lecturas, sostendremos, no prestan suficiente atención al alcance que, para la propia comprensión de Maquiavelo, tenía su propia obra como una ruptura con la comprensión filosófica política clásica, en particular de la necesaria (y problemática) relación entre política y virtud. Es decir, pierden de vista lo que desde otra perspectiva puede considerarse el corazón de su innovación: no la recuperación con medios “pragmáticos” del ideal de la república clásica¹⁵, sino la afirmación de una nueva comprensión de la política, y por ende, y subsidiariamente, del republicanismo.

Lo que está en juego en este punto es el estatuto que debe otorgarse en la interpretación de la obra maquiaveliana a la transgresión de la moralidad común que ella

implica. ¿Qué es lo que está haciendo Maquiavelo en estos pasajes? ¿Está celebrando la orientación hacia el bien común de la acción política (aún aquella que incurre en ciertas transgresiones), o preparando a sus lectores para “disculpar” la transgresión de la moralidad tradicional, acercándolos a la aceptación de la idea de que es admisible romper con la moralidad para hacer el bien? Es decir, ¿se preocupa por el bien común y admite secundariamente medios crueles para alcanzarlo, o presenta, bajo la apariencia de una defensa del bien común, el argumento de que bien común y crueldad no se encuentran tan tajantemente separados como la opinión común sostiene? Dicho de otro modo, la admisión de la inmoralidad: ¿es secundaria al esfuerzo por instituir una comunidad política inspirada en los valores de la virtud cívica, o se trata de un aspecto primario de la enseñanza maquiaveliana? Para sostener lo primero no es necesario romper con el orden conceptual de la antigüedad clásica, sino solamente adaptarlo de manera pragmática; para sostener lo segundo es necesario romper completamente con el corazón de la enseñanza clásica.

Como hemos sugerido, nuestra lectura apunta en la dirección de que el tratamiento maquiaveliano de la cuestión de la república sostenida en la noción de virtud cívica es mucho menos lineal de lo que buena parte de los autores republicanos contemporáneos pretenden sostener. Y requiere varios “olvidos” o lecturas parciales que me interesará reabrir, o volver a problematizar. Por ello, y en contraste con estas interpretaciones que refuerzan los elementos de continuidad y de centralidad de la virtud cívica en el pensamiento de Maquiavelo, entonces, intentaré mostrar que una lectura atenta del tratamiento que Maquiavelo hace de la República Romana debe 1) dar cuenta adecuadamente del elemento de la innovación radical presente en su obra, 2) dilucidar la importancia y la significación que la *transgresión* de la moralidad común y de la concepción clásica de virtud tienen en esta innovación, y 3) a la luz de esta reevaluación de la relación del pensamiento maquiaveliano con la virtud clásica (es decir, con el pasado, con la moralidad común y con la comprensión de la mejor forma de gobierno), modificar sustancialmente la comprensión del “republicanismo” que refiere a Maquiavelo como su fundador¹⁶.

¹² Ciertamente la presencia de Esparta no puede desestimarse. Sin embargo, la secuencia que va de D, I 2-6 define claramente tanto la preferencia de Roma para Maquiavelo, como el rol de “modelo” que ésta desempeñará a lo largo de todo el libro. De hecho, los Discursos son, en apariencia al menos, un comentario a la historia de Roma escrita por uno de sus más grandes historiadores. El *tema* de los Discursos es, sin dudas, la república romana.

¹³ Los Discursos se abren, de hecho, con un elogio de la grandeza de las repúblicas de la antigüedad (aunque no solo de las repúblicas, sino también, llamativamente de los reinos) y con un llamado a imitarlas. D, proemio.

¹⁴ M. GEUNA, “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, *Filosofia politica*, 1, 1998.

¹⁵ Uno de los pasajes centrales que sostienen esta lectura es I, 9, donde Maquiavelo trata de la necesidad de que sea “uno solo” quien salve a una ciudad de su corrupción e instaure “nuevos órdenes” en una ciudad corrompida. Maquiavelo se ocupa en primer lugar de señalar la necesidad de cometer crímenes aberrantes (como el fratricidio) para alcanzar el cometido de instaurar “nuevos órdenes” en una ciudad corrompida, y señala los ejemplos de Rómulo en el caso de Roma (a quien imputa incluso crímenes ausentes en la versión de Tito Livio), y de Cleómenes en el caso de Esparta. En segundo lugar, una vez demostrada la necesidad de la comisión de crímenes, Maquiavelo muestra su grandeza de ánimo al disculparlos en nombre del “bien común”: “*empezar diciendo que, seguramente, muchos consideran como un mal ejemplo que el fundador de un orden civil (vivere civile) como fue Rómulo, al principio haya matado a un hermano, (...) Opinión ésta que sería verdadera, si no se considerara qué fin lo indujo a cometer dicho homicidio*”. (...) *Conviene que donde el hecho lo acusa, el efecto lo excuse. Y cuando sea bueno, como el de Rómulo, siempre lo excusará*” D, I, 9, traducción modificada. De este modo, Maquiavelo presenta la comisión de crímenes aberrantes –y no menos relevante: la ruptura de tabúes fundamentales, como el fratricidio– bajo el manto de la consecución del bien común.

¹⁶ Ciertamente no podemos afirmar que existe una concepción única y homogénea de la noción de virtud y de sus efectos políticos. Podemos de hecho distinguir una comprensión “griega” de la virtud (en cuya fuente encontramos las obras de Platón, Jenofonte, o Aristóteles), la comprensión “romana” (cuyas fuentes más salientes podemos identificar en Cicerón o Tito Livio), y aún distinguir éstas de las versiones específicas de exponentes del humanismo cívico que pretendían recuperar las fuentes antiguas desde el *trecento* hasta el *cinquecento*. Cfr., al respecto M. GEUNA, “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, cit.; H. C. MANSFIELD, *Machiavelli's virtue*, Cambridge University Press, 1996, pp. 6-52; W. R. NEWELL, “How Original is Machiavelli?: A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune”, *Political theory*, 1987; Q. SKINNER, *Machiavelli: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000. Tampoco las lecturas contemporáneas coinciden en el modo en que debe leerse esta cuestión (y podemos señalar la divergencia entre Pocock y Skinner en este aspecto). No obstante, lo que nos interesa poner de manifiesto es que en cada una de estas versiones del problema de la relación entre política y virtud, la virtud tiene un carácter normativo. Sirve como principio de la legitimidad del orden político. Es decir, se propone una distinción entre acciones “laudables” y “vituperables” que permiten comprender y ordenar un espacio político. Es precisamente

Para hacerlo, me apoyaré en el que considero es un pasaje fundamental de este tratamiento: la intervención de la figura de Jenofonte (y la referencia al Hierón) en el contexto del tratamiento que Maquiavelo hace de la República Romana. Esta referencia, enigmática a primera vista, nos puede dar una vía privilegiada de acceso a varios problemas presentes en la obra maquiaveliana que la lectura “republicana” descuida. Como intentaré mostrar, las incursiones clásicas de Maquiavelo (y en particular, la aparición de Jenofonte en su discurso), no tienen, (como sí tenía en muchos de los autores del “contexto renacentista”¹⁷) la impronta de una “recuperación”, sino que se encuentran al servicio de una operación de transformación radical tanto del pensamiento político como de la comprensión del republicanismo como forma de régimen.

3. La república, ¿tiranía virtuosa?

El pasaje al que nos referimos es D, II, 2¹⁸. Allí Maquiavelo cita a Jenofonte en el contexto de una discusión sobre la expansión imperial de la República Romana. Citamos in extenso:

[es] maravilloso (...) considerar cuanta grandeza alcanzó Roma cuando se liberó de sus reyes. La razón es fácil de entender; puesto que no es el bien particular sino el bien común el que hace grandes a las ciudades. Y sin dudas este bien común no se observa sino en las repúblicas. Porque todo aquello que se hace en su beneficio se ejecuta, y cuando esto resulta en daño de éste o aquel particular, son tantos los beneficios que este bien genera, que compensan la disposición contraria de aquellos pocos que son oprimidos.(...) Y si la suerte hace que aparezca un **tirano virtuoso** que por su valor o inteligencia ensancha los límites de sus dominios, no será la utilidad para la república, sino para él; pues no puede enaltecer a ningún ciudadano valeroso y bueno de los que él tiraniza, si quiere librarse de rivalidades inquietantes.

Tampoco los Estados que conquista puede someterlos o hacerlos tributarios del que él domina, por no convenirle que éste sea poderoso, sino que las nuevas adquisiciones estén disgregadas y dependientes sólo de su autoridad personal. Sus conquistas son, pues, favorables a él y a su patria. **Quien quiera confirmar esta opinión** con otros infinitos argumentos, lea el tratado de Jenofonte titulado *De la tiranía*.¹⁹

Maquiavelo retoma aquí una cuestión que ya había tratada en el segundo capítulo del libro I: la cuestión de la mejor forma de gobierno. Si en el libro I Maquiavelo se ocupa de la diferencia entre república aristocrática (encarnada por Esparta) y república popular (encarnada por Roma), para inclinarse por la alternativa romana, en el libro II el retorno sobre esta cuestión complica ulteriormente el análisis maquiaveliano. Allí se sostiene, en principio, la superioridad de la república, fundada en la prevalencia del bien común por sobre el bien individual, que es lo que “hace grandes a las ciudades”²⁰. Y concluye enviando a quien quiera “confirmar su opinión” a leer “el tratado de Jenofonte titulado *De la tiranía*”. Maquiavelo refiere, casi con certeza, al Hierón, donde, según afirma, se encontrarán “otros infinitos argumentos” que confirman su opinión.

Ahora bien, ¿cuál es la opinión de Maquiavelo que Jenofonte confirmaría? A primera vista, parece ser la superioridad de la república clásica (es decir, aquella ordenada en torno a una idea de virtud, entendida como sacrificio del bien personal en pos del bien común) por sobre cualquier forma de gobierno en la que se persigue el bien particular.

Sin embargo, podemos destacar algunos elementos disonantes en esta primera lectura: en el texto se habla alternativamente de monarquía, de principado, y de tiranía para referir a la misma forma de gobierno. Se habla asimismo del azar de que en una república aparezca un “tirano virtuoso”²¹, expresión inquietante, en la medida en que todo el ideario del republicanismo se sostiene sobre el principio de que la virtud es el principio fundamental que distingue una república (esto es, un gobierno articulado por bien común de los ciudadanos) de un gobierno guiado por el bien particular del tirano. Maquiavelo sugiere aquí una idea con la que insistirá en repetidas ocasiones: que la virtud individual puede ser (y en algunos casos necesariamente será) dañina para la república. Esto se opone abiertamente al ideario del republicanismo clásico.

En este sentido, aún cuando el capítulo comienza con la exposición de los tópicos que Maquiavelo identifica como centrales del republicanismo clásico (el bien común solo se observa en las repúblicas, la república es esencialmente un régimen libre), el texto se vuelve, a medida que avanzamos, cada vez más crítico de estos mismos tópicos.

Lo que nos muestra el relato de las acciones de los romanos, a medida que avanzamos en la lectura, no es simplemente un rechazo de la tiranía como forma de go-

la apoyatura en una noción extrapolítica de virtud como principio ordenador del pensamiento y la acción políticas la que Maquiavelo rompe con su propio tratamiento de esta cuestión. Cfr. sobre este problema en la obra maquiaveliana en particular, E. BENNER, *Machiavelli's ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009; C. ORWIN, “Machiavelli's unchristian charity”, *The American Political Science Review*, 1978.

¹⁷ F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1965.

¹⁸ *Con cuantos pueblos los romanos combatieron, y como aquellos defendieron obstinadamente su libertad*.

¹⁹ D, II, 2. En ese pasaje se afirma que es “maravillosa” (*veramente maravigliosa*) la grandeza de Atenas, pero “aún más maravillosa” (*maravigliosissima*) la grandeza de Roma. Esta supremacía de Roma

por sobre Atenas (y Esparta), ¿sugiere la superioridad del modelo romano por sobre el griego? Y si fuera el caso, ¿esto no afecta a la enseñanza de Jenofonte? Es decir, si el modelo romano es superior al griego, no deberíamos inferir que la enseñanza “romana” de Maquiavelo es superior a la enseñanza “griega” de Jenofonte?

²⁰ Debemos notar, de todos modos, que esta defensa del “bien común” recibe ya desde las primeras líneas una calificación: “*todo aquello que se hace en (...) beneficio [del bien común] se ejecuta, y cuando esto resulta en daño de éste o aquel particular, son tantos los beneficios que éste bien genera, que compensan la disposición contraria de aquellos pocos que son oprimidos*”. El bien común no es el bien de todos: para realizarlo resulta ya tolerable que “unos pocos” sean “oprimidos”. Es difícil no pensar en los múltiples ejemplos que ha dado Maquiavelo en los que un particular llega a príncipe justamente porque mata a “unos pocos”: los grandes.

²¹ ¿Alguien como Hierón, luego del diálogo con Simónides?

bierno, sino que, simultáneamente, se nos hace ver cómo Roma misma se convierte en tirana: es decir, que el reverso de su propia libertad es la tiranía sobre las otras repúblicas:

Hacen entonces esta educación [en la religión cristiana antes que la antigua] y estas falsas interpretaciones [de la religión según el ocio y no según la virtud] que en el mundo no se vean tantas repúblicas como antiguamente, ni, en consecuencia, se vea en los pueblos tanto amor a la libertad como entonces. **Creo, sin embargo, que la razón de esto han sido, más bien, las conquistas del Imperio romano, el cual apagó con sus armas y su grandeza todas las repúblicas y todas las libertades.** Y aunque este Imperio se arruinó, las ciudades no se han podido aún reunir, ni reordenar la vida civil sino en poquísimos lugares de aquel Imperio²².

La forma republicana rompe entonces su tradicional asociación “simple” o lineal con la libertad, y se muestra una ambivalencia al respecto que pone en cuestión las distinciones “claras y distintas” que rigen el pensamiento clásico sobre la forma de régimen²³. De hecho, el desafío a la asociación de principado con tiranía y de república con libertad se profundiza: en el mismo fragmento Maquiavelo afirma que la tiranía ejercida por una república resulta mucho peor que la de un príncipe:

de todas las servidumbres duras, **es durísima aquella que te somete a una república**, por un lado, porque es la más durable, y para nada se puede esperar salir de ella, y por otro, porque **el fin de la república es enervar y debilitar, para acrecentar su propio cuerpo, todos los otros cuerpos**²⁴.

La república romana, que al comienzo del capítulo era portadora de una grandeza que debía *maravillar* al lector más que cualquier otra, y que daba cimientos a su grandeza, se revela en el mismo pasaje como la destructora de “todas las repúblicas y todas las libertades”, y como la perpetradora de la peor de las tiranías. Tal vez la libertad no sea el opuesto de la tiranía, sino la capacidad de ejercer la tiranía sobre otros. Si el republicanismo clásico opone sin más república a tiranía, aquí se muestra que la república puede ser, en su política exterior, la peor de las tiranías. El juego de idealización-perversión sobre la imagen de Roma es testimonio de que no hay una imagen simple de la república romana, y que no puede ser considerado como el régimen de la libertad sin más²⁵. Tiranía y república no aparecen tan claramente como opuestos, sino más bien anverso y reverso de un mismo fenómeno: la más grande de las repúblicas se revela como la más grande destructora de la libertad de Italia.

Ahora bien, esta puesta en cuestión de la claridad de la distinción entre regímenes (república y tiranía) es a su vez una puesta en cuestión del principio que la sostiene: la idea de que una se orienta a la realización del bien común, mientras que la otra sólo se orienta a satisfacer el bien individual del tirano. Pero en el texto maquiaveliano, una vez hecho el elogio del bien común, se suceden una serie de pasajes en los que esta idea misma del bien común queda, si no puesta en cuestión, al menos notoriamente modificada. Si Maquiavelo celebra abiertamente el favorecimiento del bien común como motor de la libertad de la república, este bien común demuestra no involucrar necesariamente a todos los ciudadanos: “en las repúblicas sólo se ejecuta lo encaminado al provecho público, aunque perjudique a algunos particulares; pues son tantos los beneficiados, que imponen las resoluciones a pesar de la oposición de los pocos a quienes dañan”²⁶.

Esta modificación supone una alteración esencial del discurso republicano clásico, que parece ser celebrado aquí por Maquiavelo. En primer lugar, la propia Roma destruye la libertad, y se comporta como un tirano en relación con los otros, y de hecho, es la mayor fuerza destructora de la libertad en la antigüedad; en segundo lugar, “Roma” como modelo de república popular no coincide ya con la concepción de los humanistas, puesto que el bien común no es ya concebido por Maquiavelo como el bien de todos, sino como la “tiranía de la mayoría”.

Los dos principios enunciados al comienzo del capítulo han sido transformados radicalmente en su desarrollo: la libertad de la república revela en estos pasajes como contraparte la necesidad de la tiranía sobre los pueblos vecinos, el bien común que ella satisface parece sólo realizable como bien de la mayoría (puesto que existe una división constitutiva entre humores contrapuestos²⁷). Este bien de la mayoría solo puede ser realizado parcialmente mediante la prevalencia de los muchos sobre los pocos, es decir, a través de alguna forma de opresión.

Si en la secuencia que comienza en D I, 2 se cuestiona la idealización de la república aristocrática (en las formas de Venecia y Esparta) como régimen que realizaría el bien común mediante el gobierno de los mejores (para inclinarse por el modelo romano de república popular), en D, II, 2 es esta república popular la que ya no puede ser idealizada. Su superioridad no se funda en que la realización del bien común, sino del bien particular de los muchos: la división social es originaria²⁸. A su vez, se sugiere aquí que el bien particular de los muchos requiere el uso de la crueldad.

A continuación, para ejemplificar el odio del pueblo por quienes usurpan la libertad, Maquiavelo refiere a los sucesos de Corcira, una pequeña ciudad griega gobernada por su aristocracia, pero atravesada por un conflicto entre una parte popular que seguía a Atenas y una aristocrática que seguía a Esparta. El pueblo, apoyado por

²² D, II, 2. Negritas nuestras. Traducción modificada.

²³ Cfr., en contraste, el argumento de Skinner: “*Machiavelli also adopts the same analysis of the term “liberty” as the earlier Florentine humanist had given. By “liberty” he means first of all Independence from external aggression and tyranny*”. Q. SKINNER, *The foundations of modern political thought, Vol. 1: The Renaissance*, cit., p. 157.

²⁴ D, II 2. Traducción modificada. Énfasis nuestro.

²⁵ Cfr. sobre este punto H. C. MANSFIELD, *Machiavelli's new modes and orders: a study of the Discourses on Livy*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

²⁶ D, II 2.

²⁷ D, I 2-6.

²⁸ Debe notarse que Maquiavelo se ocupa antes de la cuestión de la división social (D, I 2-6) que de la cuestión de la fundación (D, I, 9).

Atenas, tomó el poder, encerró a todos los nobles en una prisión y comenzó, bajo la excusa de mandarlos al exilio, a matar a los nobles en grupos de ocho a diez, hasta que, enterados los restantes, comenzaron a resistir. El pueblo, al conocer la reacción de los grandes, quitó el techo de la prisión y mató a todos por sofocamiento. La libertad del pueblo no se relaciona entonces simplemente con los tumultos o la división, sino, en ocasiones, con la disposición a una crueldad grande y ejemplificadora²⁹. El bien común entonces no sólo es el bien de la mayoría, sino que admite la comisión de infinitas crueldades, por amor a la libertad³⁰. De hecho, no solo los admite, sino que revela que son necesarios: los dos ejemplos de las más maravillosas repúblicas invocados en este capítulo, Roma y Atenas, muestran que el origen de su grandeza es la disposición de la parte popular a actuar no de acuerdo con las virtudes morales clásicas, sino, por momentos, contra ellas. El aspecto más chocante de esta enseñanza, sin embargo, no es atribuida ni a Roma ni a Atenas, sino a la parte popular de una ciudad menor en la que existe un conflicto entre grandes y pueblo. Aún la enseñanza escandalosa es en cierta medida “prudente”.

4. ¿Por qué hacer hablar a Hierón acerca de las repúblicas?

Ahora bien, ¿por qué en un capítulo en el que se recorren todos los tópicos del republicanismo clásico, y en el que luego se muestra que Roma fue enemiga de la libertad, aparece la referencia al Hierón de Jenofonte? ¿qué sentido puede atribuirse a la incursión en una fuente clásica en el contexto de una discusión semejante?

En primer lugar, el Hierón se presenta como una crítica de la tiranía, desarrollada bajo la forma de un diálogo entre un tirano, Hierón, abatido por la imposibilidad de alcanzar el placer desde su posición de tirano, y Simónides, un poeta que le muestra, hacia el final del diálogo, un camino posible para hacer coincidir su propio placer con el bien común, aunque sin modificar la forma de régimen³¹. En ese sentido, así como en el Hierón se

trata la cuestión de la relación entre Monarquía y Tiranía, los Discursos, y en particular D, II 2, tratan sobre la relación entre República y Tiranía.

En este sentido, podemos constatar que tanto en el análisis que realiza Maquiavelo de la república romana, como en el Hierón, se pone en escena una interrogación sobre el fenómeno de la tiranía, y el modo en que ésta se distingue (o no) de la Monarquía y la República. Así como el capítulo que parece elogiar el ideario republicano nos confronta, en una lectura atenta, con los aspectos necesariamente tiránicos aún de la república *más maravillosa*, la referencia a Jenofonte, que parece confirmar la condena a la tiranía, tal vez no sea tan clara como aparece a primera vista, y encierre una sugerencia similar. El Hierón, de hecho, parece mostrar la vía para una tiranía que sepa montar la apariencia de un gobierno regido por el bien común, sin por ello abandonar su carácter tiránico, esto es, sin convertirse en monarquía³². Esta sugerencia, a su vez, se emparenta con la deliberada omisión de la distinción entre monarquía y tiranía en *El Príncipe*. En ambos casos parece ponerse en cuestión la idea de que el fenómeno de la tiranía pueda ser claramente distinguible del gobierno legítimo, y, con ella, se pone en duda la posibilidad de un gobierno exento de elementos tiránicos.

El problema de la tiranía, entonces, que de manera inesperada aparece en un capítulo dedicado a la grandeza de la república romana alude de cierta manera al problema de la arbitrariedad del poder, aún la de un poder que aparentemente se ejerce de manera legítima³³. Podemos decir que el problema de la tiranía “contamina” la pureza tanto de la monarquía (en el caso del Hierón) como de la república (en el caso de los Discursos); la distinción entre regímenes legítimos en los que el poder se ejerce en apego a una ley orientada por el bien común, y regímenes ilegítimos en los que el poder no se ajusta a ley alguna es, en ambos casos, puesto en cuestión.

Ahora bien, si tanto Maquiavelo como Jenofonte tratan de la cuestión de la tiranía (aunque no abiertamente) no es simplemente porque se propongan una defensa de la tiranía como régimen, sino porque en ella, creemos, se puede iluminar un fenómeno inherente a la vida política³⁴: el carácter borroso de la frontera que separa a

²⁹ Cfr., sobre la cuestión del bien del mayor número, *La mandrágora*, donde el criterio de lo bueno no es beneficiar a “todos” o a la humanidad, sino al mayor número. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe. La Mandrágora*, Cátedra, Madrid, 1996

³⁰ Esta referencia no pretende alejarse de la tesis lefortiana de la importancia de los tumultos, sino intentar comprender la radicalidad que esta tesis maquiaveliana implica: la división, y la ausencia de un principio natural o sobrenatural de orden de la vida de la ciudad y de sus valores implican no solo el carácter “positivo” de una conflictividad encauzada políticamente. Para poder pensar el carácter “positivo” de la división social es preciso realizar una transgresión radical de la moralidad tradicional. Ambos movimientos se solicitan mutuamente.

³¹ JENOFONTE, *Anábasis y obras menores*, Gredos, DL, Madrid, 1982. También la *Ciropeya* comienza dando un lugar particular a la cuestión de la tiranía. Se comienza allí mencionando varias formas de gobierno y se abre una reflexión acerca de “cuántas monarquías y cuántas oligarquías han sido ya, a su vez, abolidas por el pueblo, y sobre el hecho de que, de cuantos intentaron imponer la tiranía, unos fueron inmediatamente derrocados, y otros, por poco tiempo que se hayan mantenido en el poder, son objeto de admiración por haber sido varones tan sabios y afortunados”. Así, ya desde el comienzo, de la democracia, la monarquía y la oligarquía interesa a Jenofonte mencionar que fueron derrocadas (la democracia por quienes prefieren “otra forma” de gobierno, el resto por el partido popular) mientras que de la tiranía se menciona que algunos tira-

nos fueron derrocados, mientras que otros, aún permaneciendo poco tiempo en el poder, lograron ser admirados. A la luz del desarrollo que la figura del propio Ciro tiene a lo largo de la *Ciropeya*, cabe preguntarse si esta sugerencia inicial no refiere a su propio itinerario como líder político. En suma, si Ciro no es quien realiza realmente las enseñanzas que Simónides da a Hierón.

³² En esto seguimos la lectura de Strauss, quien llama la atención sobre el silencio del diálogo respecto de las acciones de Hierón luego de su intercambio con Simónides. L. STRAUSS, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 2013. Cfr. Hierón, XI.

³³ O a la virtud. En cualquiera de los dos casos, se trata de una regla que discrimina entre un buen orden y uno malo, uno que favorece el bien común y otro que favorece el bien individual. En este sentido tanto el Hierón como *El Príncipe* muestran que el bien común (si no es entendido como el bien de todos) puede ser perfectamente compatible con la ambición personal.

³⁴ “If Xenophon did then not seriously hold the view that beneficent tyranny is superior to rule of laws and legitimate government, why did he suggest it at all? The “tyrannical teaching” we shall answer, serves the purpose, not of solving the problem of the best political order, but of bringing to light the nature of political things”. L. STRAUSS, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, cit., p. 99. *Ibid.*

la tiranía del gobierno legítimo (sea monarquía o república), y con él, la dificultad (por decir lo menos) para establecer, desde una “consideración humana”³⁵, leyes ciertas que rijan la comprensión de los asuntos políticos.

Este desplazamiento supone a su vez una transformación de la definición de virtud política, entendida como capacidad de reconocer esta labilidad y utilizarla, *simultáneamente*, en beneficio de la gloria personal y del bien común. Tanto la República Romana, como Hierón (o aún Ciro, en el caso de la Ciropedia) pueden hacer coincidir la “gloria política” del cuerpo que gobiernan con su ambición personal.

Una indicación adicional de esta contaminación entre república, monarquía y tiranía podemos encontrarla en la coincidencia en la caracterización que Maquiavelo hace de Cosimo Rucellai y Zanobi Buondelmonti (amigos personales de Maquiavelo y aspirantes a gobernantes de ideas republicanas) y de Hierón. Ninguno de ellos posee el principado, todos ellos tienen las cualidades para poseerlo, afirma Maquiavelo. Se dice en la Dedicación que a Hierón “solo le faltaba el principado para ser príncipe”. De sus dos amigos afirma que, aún si no son príncipes “por sus buenas cualidades merecerían serlo”. Un tirano y unos aspirantes a líderes republicanos son merecedores del mismo elogio. En El Príncipe Hierón es presentado no ya como privado merecedor del principado, sino como quien de privado ascendió a príncipe. Esto se hace en P, VI donde es mencionado junto con los grandes fundadores, Ciro, Rómulo, Teseo y Moisés, como quien “siendo de menor jerarquía (...) guarda con ellos proporción”³⁶. La referencia siguiente a Hierón es más explícita sobre la causa de su ascenso al principado: “le pareció que no podía ni mantenerlos ni abandonarlos [a los mercenarios que componían su ejército], los hizo cortar a todos en pedazos; y luego hizo la guerra con sus propias armas y no con las ajenas” (P, XIII). Inmediatamente después refiere nuevamente a uno de los grandes fundadores con quien lo asoció en el capítulo VI: Moisés. Sobre la figura de Hierón Maquiavelo produce entonces varias sugerencias y asociaciones. Por un lado, es asociado a los “grandes fundadores”, por otro lado, es asociado a dos jóvenes de ideas republicanas, que aspiran a una fundación, la de una nueva república. A la vez, esta figura, de menor jerarquía, pero que “guarda con ellos proporción” es la que le permite a Maquiavelo decir abiertamente lo que resulta menos prudente decir ni de Rómulo, Ciro, Moisés o Teseo; esto es, que la más alta gloria puede alcanzarse —y en ocasiones *sólo* puede alcanzarse— por medios y acciones no virtuosas, aún en el caso de los héroes fundadores reverenciados por la tradición. Lo dicho sobre Hierón es igualmente válido respecto de los héroes fundadores “merecedores de la mayor gloria”, pero al dejar la asociación abierta para ser hecha por la imaginación del lector, Maquiavelo omite decir abiertamente algo escandaloso sobre los héroes fundadores, al tiempo que no se priva de sugerirlo indirectamente a través del recurso retórico de la asociación con el Hierón. En este sentido, la referencia opera también como un consejo sobre cuáles deberían

ser las acciones a seguir para pasar, como Hierón, “de privados a príncipes” que tal vez no puede darse abiertamente³⁷. Al decir de Hierón cosas que no dice de los grandes héroes fundadores, pero aclarar que éste “guarda relación con aquellos”, Maquiavelo revela indirectamente de aquellos héroes fundadores (y del fenómeno de la fundación en general) un rasgo que problematiza el carácter “admirable”³⁸ del fundador, y en cierta medida, de la idea misma (o del mito) de la fundación política³⁹.

Lo que se pone en cuestión, entonces, en la argumentación que procuramos reconstruir, es el carácter “claro y distinto” de la noción de bien común, y la solidez de la fundación del republicanismo clásico que se pretende en oposición sin dobleces al gobierno tiránico. Contra esta opinión, que parece suscripta por Maquiavelo y confirmada por Jenofonte al inicio del capítulo, Maquiavelo sugiere la contigüidad entre tiranía y república, del mismo modo en que Jenofonte sugiere la contigüidad entre monarquía y tiranía en el Hierón (y también en la Ciropedia⁴⁰). El problema de la tiranía ilumina de modo particular la naturaleza de las cosas políticas. Para decirlo una vez más: el carácter ni claro ni distinto de la distinción entre tiranía y república, o entre tiranía y monarquía nos da a ver el carácter problemático de la ley, o las dificultades para establecer humanamente una distinción clara y distinta entre legitimidad y arbitrariedad.

Es en virtud de esta lectura que consideramos que el argumento de la contigüidad del pensamiento maquiaveliano con el discurso republicano asentado en las virtudes cívicas no puede sostenerse de manera convincente. Si Maquiavelo abraza el modelo de la república romana, no lo hace (solamente) como un partisano, sino más fundamentalmente como un filósofo que, antes que defender el modelo romano, forja bajo la máscara de Roma su propio modelo. En este sentido, la Roma de Maquiavelo es mucho más maquiaveliana que clásica: si la imagen de la república gloriosa puede ser semejante, todos los cimientos sobre los que se fundaba fueron removidos en la progresión del discurso y reemplazados por argumentos que no guardan ninguna continuidad con los del republicanismo clásico, ni con la idea de virtud cívica, ni con la idea de *vita activa*. Aún si estos elementos están presentes (y lo están) y juegan un papel relevante en la vida política tal como la entiende Maquiavelo, entende-

³⁷ Maquiavelo usa este dispositivo argumental en repetidas ocasiones. En el capítulo 6 de El Príncipe (En adelante, P, seguido de número de capítulo) por ejemplo, se agrupa a Ciro, Teseo y Rómulo por un lado, y se menciona a Moisés por otro. Luego, se agrupa a los 4 en un mismo conjunto. Este movimiento de exclusión inicial e inclusión posterior, consideramos, permite a Maquiavelo o atribuir indirectamente una característica a un personaje (la inclusión de Hierón en el conjunto de los héroes fundadores), o sugerir semejanza donde la opinión común percibe una diferencia. En el ejemplo, mencionado, Moisés gobierna obedeciendo a Dios, pero en realidad no es diferente de Ciro, Rómulo o Teseo, que no lo hacen.

³⁸ P, 6.

³⁹ Cfr. D, III, 30, sobre Moisés, D, I, 9, sobre Rómulo, D, II, 13 sobre Ciro, donde se atribuye a cada uno de ellos acciones ciertamente contrarias a la virtud, desde el uso del fraude hasta la masacre de “infinitos hombres”. Pese a no haber referencias a Teseo relativas a la transgresión de la noción clásica de virtud, sí hay una referencia fundamental a quien ha sido, de acuerdo con la mitología griega, su tutor: Quirón. Al respecto, cfr. la célebre referencia de Maquiavelo a la enseñanza impartida por Quirón en P, 18.

⁴⁰ Nos permitimos reenviar a nuestro “La Ciropedia y los límites de la virtud política”, *Araucaria*, vol. 19, n.º 37, 2017, 115-143.

³⁵ Cfr. D, I, proem.

³⁶ Traducción modificada.

mos que lo que hay de fundamental en su obra, aquello por lo que es verdaderamente un fundador, no se refiere de ninguna manera a la recuperación de los valores del republicanismo clásico, sino, por el contrario, a una fundamentación radicalmente novedosa de la vida política, y a un examen radical de estos fundamentos en los que aún la superioridad del republicanismo como forma de régimen es puesta en cuestión.

Las asociaciones que establece Maquiavelo también nos hacen ver que la creencia en las virtudes cívicas del republicanismo clásico es una ilusión castradora, que impide la realización de las más grandes cosas en la arena política. Contra esta enseñanza, Maquiavelo sugiere que la realización de las más grandes cosas, el advenimiento de la virtud política, requiere una comprensión de los fenómenos políticos que no se limite a la enseñanza de principios morales, que sepa usar tanto la moralidad como la inmoralidad, que comprenda y abrace la potencialidad de una comprensión de la política capaz de enseñar y practicar el fraude y el mal si es necesario.

5. Continuidades y rupturas entre la enseñanza de Jenofonte y la de Maquiavelo acerca de la tiranía

Asimismo, nuestra lectura pretende poner de manifiesto que muchas de estas enseñanzas, tradicionalmente asociadas a Maquiavelo son en alguna medida extraídas de la obra de Jenofonte. Si el Hierón comienza en la tiranía mas “pura” para culminar en algo que podría ser llamado Monarquía (sin que cambie significativamente el régimen, es decir, sin que pueda entonces distinguirse nítidamente entre una y otra forma de régimen⁴¹), la Ciropedia comienza en el republicanismo clásico para incorporar gradualmente las enseñanzas del gobierno tiránico⁴². En suma, si el Hierón es la pieza clásica que denuncia la tiranía al mismo tiempo que enseña acerca de la tiranía, los Discursos pueden mostrarse como herederos del Hierón, al tiempo que innovan al poner la enseñanza tiránica al servicio de la república⁴³.

Y sin embargo, en esa continuidad se sugiere una ruptura. Si Maquiavelo envía a la lectura del Hierón de Jenofonte, en este texto vemos que la conciliación entre bien común y bien particular se realiza (si es que se realiza) mediante la dirección de las acciones del tirano

por los consejos de un poeta, Simónides⁴⁴. No sabemos si Hierón realiza las reformas que Simónides sugiere, pero sabemos que aún si se realizaran, el gobierno de Hierón no dejaría de ser tiránico, sino que se trataría, en el mejor de los casos, de un “tirano virtuoso” que actuaría a favor del bien común, puesto que comprendería que la búsqueda adecuada del propio bien no se realiza dañando o sometiendo a los otros, sino, por el contrario, beneficiándolos.

Maquiavelo propone inmediatamente después de enviar al lector al Hierón de Jenofonte (con el nombre modificado de *De Tyrannide*), otro ejemplo, que refiere al asesinato de Girolamo, nieto y sucesor en la tiranía de Hierón II⁴⁵. Maquiavelo refiere al “amor por la libertad”, y al encanto del nombre de la libertad, para explicar los sucesos posteriores al asesinato de Girolamo: el ejército comienza amotinándose y recurriendo a las armas contra los tiranidas, pero “al saber que en Siracusa se aclamaba la libertad, seducido por este nombre, se aquietó, depuso su ira contra los tiranidas, y contribuyó a que se estableciera en aquella ciudad un gobierno libre”⁴⁶. En este episodio entonces, el amor por la libertad y la coincidencia de bien común y bien particular no se produce, como en el Hierón, mediante la “ilustración” de un tirano por parte de un hombre sabio⁴⁷, sino mediante el asesinato de un tirano con el objetivo de hacer valer el deseo de libertad de los muchos (no de todos).

El lector que quiere “confirmar esta opinión con infinitas otras razones” y se aboca a la lectura del Hierón, descubre que las razones de Jenofonte son “otras” que las de Maquiavelo, y que, por lo tanto, no es exactamente una confirmación lo que encontrará, sino más bien una indicación de la cercanía entre ambos (la tiranía enseña algo fundamental acerca de la política) y también de su diferencia: la coincidencia entre bien particular y bien común –que puede no ser el de todos- puede darse en la ciudad gracias al nombre de la libertad que inspira a los muchos, y no a los consejos de un sabio que inspiran a un tirano.

El capítulo en el que se invoca el nombre y la enseñanza de Jenofonte, entonces, revela una secuencia que en un primer momento realiza un elogio de la libertad republicana inspirada en el bien común, en un segundo momento revela el fenómeno de la opresión a la que toda forma de gobierno necesariamente recurre, y en un tercer momento revela la necesidad de poner esa opresión bajo el manto de la legitimidad para la instauración y permanencia en el tiempo de la república⁴⁸. Y esto no ya en el caso de la monarquía (como sería el caso de Jenofonte), sino también en el de las repúblicas.

⁴¹ Simónides se muestra a una lectura atenta como un personaje mucho menos tomado por la moralidad que el propio tirano. Mientras Hierón sigue llamándose tirano a sí mismo, Simónides habla de “gobernante”. Mientras Hierón es acechado por la conciencia moral, Simónides no muestra ningún tipo de indignación moral, ni de escándalo frente al fenómeno de la tiranía, ni ningún prurito a la hora de hablar con un tirano.

⁴² Nos referimos al movimiento de la enseñanza, no al movimiento efectivo de las formas de gobierno.

⁴³ Sullivan argumenta en un sentido similar, aunque llega a esta conclusión sin dar prácticamente ninguna atención a las referencias a Jenofonte o al Hierón en un libro enteramente dedicado al análisis de los Discursos. “*For a republic to thwart tyranny, it must become more tyrannical. To overcome the tyranny of his time by propagating his understanding, Machiavelli himself needs to assume some of the characteristics of a tyrant*”. SULLIVAN, V. B., *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1996, p. 121.

⁴⁴ Hierón, II 12-17; IV 3-5; V 1-3; XI.

⁴⁵ El Hierón de Jenofonte, al que Maquiavelo llama *De Tyrannide*, refiere a Hierón I, mientras que el ejemplo aducido en el párrafo siguiente, refiere a Hierón II. Difícilmente sea casual, de todos modos, la superposición de ambos hierones, quienes compartieron con alrededor de dos siglos de diferencia, el título de tiranos de Siracusa.

⁴⁶ D, II, 13. Traducción modificada.

⁴⁷ Más allá de si esta ilustración es válida en la ciudad o solamente en el discurso.

⁴⁸ Cfr. sobre esta cuestión C. LEFORT, *Maquiavelo: Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 227-258.

6. Conclusión

Ahora bien, si la crítica del republicanismo clásico en Jenofonte solo puede entenderse de manera solapada y “prudente”, en Maquiavelo esta crítica resulta mucho más notoria (aunque no completamente explícita) desde el principio de los discursos. La secuencia que va de D, I 2 a I 6 propone una alternativa entre república popular y república aristocrática, que toma los ejemplos antiguos de Roma y Esparta, y que refiere entre los ejemplos modernos solamente el de Venecia, análogo a Esparta. Aquello que parece faltar en los Discursos es el ejemplo de una república popular contemporánea. Falta, en el tiempo de Maquiavelo, una Roma. Se podría pensar que Florencia ocuparía ese lugar, y sin embargo, Maquiavelo dirige críticas a todos los gobiernos que se sucedieron en Florencia: tanto los republicanos (Soderini y Savonarola) como principescos (los Medici). El desplazamiento de Esparta a Roma (y, como se muestra a lo largo de los Discursos, a una Roma creada por Maquiavelo como modelo, más que a la Roma “histórica”) invita a un desplazamiento contemporáneo en la adhesión de los sectores republicanos a una república que no existe, que toma como modelo a

Roma, pero a una Roma tan real como Ciro o Moisés: un modelo a ser imitado. El autor del modelo a ser imitado es Maquiavelo. El desplazamiento de I, 2-6 muestra dos modelos antiguos, y en analogía con ellos invita a un desplazamiento paralelo para el que no hay modelo “histórico”, a una nueva Roma fundada en principios que ciertamente no son aquellos que enseña la tradición. En estos términos se puede poner en perspectiva la dedicatoria de los Discursos. Se trata de un llamado a fundar una Roma en la que sus fundadores deberían no solo amar la libertad, sino comprender un hecho mucho menos agradable: esta libertad puede requerir tanto el ejercicio de la tiranía como la comisión de actos *crudelissimi*, no estará orientada al bien común, sino a un bien de la mayoría que puede (y en ocasiones *debe*) ser el mal de algunos. Es decir, parece destinado a persuadir a esos jóvenes que “no son príncipes pero merecerían serlo”⁴⁹ de que tal vez sean necesarios medios no republicanos para fundar una república. Las virtudes que conducen a esta libertad, entonces, no son ya la “castidad, afabilidad, humanidad y liberalidad” que, según Maquiavelo, Jenofonte describía en Ciro, sino la disposición a actuar *contra* aquellas virtudes para realizar el bien político de la libertad popular.

7. Bibliografía

- AUDIER, S., *Les théories de la république*, La Découverte, París, 2004.
- BENNER, E., *Machiavelli's ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- BERLIN, I., “The question of Machiavelli”, *The New York Review of Books*, vol. 17, n.º 7, 1971, pp. 20-32.
- BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (eds.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- COBY, P. J., *Machiavelli's Romans: liberty and greatness in the Discourses on Livy*, Lexington Books, Lanham, 1999.
- COCHRANE, E. W., “Machiavelli: 1940-1960”, *The Journal of Modern History*, vol. 33, n.º 2, 1961, pp. 114-136.
- GEUNA, M., “La tradizione repubblicana ei suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, *Filosofia politica*, n.º 1, 1998, pp. 101-134.
- GILBERT, F., *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- HULLIUNG, M., *Citizen Machiavelli*, Transaction Publishers, New Jersey, 2014.
- JENOFONTE, *Anábasis y obras menores*, Gredos, DL, Madrid, 1982.
- LEFORT, C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, París, 1972.
- LEFORT, C., *Maquiavelo: Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010.
- MACHIARELLI, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Salerno, 2001.
- MACHIARELLI, N., *Il principe*, Salerno, Roma, 2006.
- MACHIARELLI, N., *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1971.
- MANSFIELD, H. C., *Machiavelli's new modes and orders: a study of the Discourses on Livy*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- MANSFIELD, H. C., *Machiavelli's virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Alianza, Madrid, 1995.
- NEWELL, W. R., “How Original is Machiavelli?: A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune”, *Political theory*, n.º 15, 1987, pp. 612-634.
- ORWIN, C., “Machiavelli's unchristian charity”, *The American Political Science Review*, 1978, pp. 1217-1228.
- PAREL, A. J., *The Machiavellian Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- RAHE, P. A., *Machiavelli's liberal republican legacy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- SASSO, G., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, R. Ricciardi, Milano, 1987.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1987.
- SKINNER, Q., *Machiavelli: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

⁴⁹ D, dedica.

- SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought, Vol. 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- SKINNER, Q., "The republican ideal of political liberty", en M. Viroli, G. Bock (eds.) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 293-309.
- STRAUSS, L., *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- SULLIVAN, V. B., *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1996.