

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**  
**POSGRADO EN HUMANIDADES**  
**LÍNEA FILOSOFÍA POLÍTICA**

**IDONEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS QUE PRESENTA**  
**LIC. EDUARDO SARMIENTO GUTIÉRREZ**  
**(MATRICULA 207180625)**

**BAJO EL TÍTULO:**

***PODER Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE NICOLÁS***  
***MAQUIAVELO***

**SINODALES:**

**PRESIDENTE: MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO**  
**SECRETARIO: DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO**  
**VOCAL: DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ**

**Diciembre 2010**

# Índice

## PODER Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MAQUIAVELO

### INTRODUCCIÓN

La irrupción Maquiavelo.

### 1. EL CONCEPTO DE PODER POLÍTICO

1.1. Análisis lexicográfico del concepto poder.

1.2. Análisis histórico del concepto de poder político.

### 2. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN MAQUIAVELO.

2.1. El núcleo epistemológico e instrumental de la religión: la razón principesca.

2.2. La fundación romana. Numa Pompilio y el uso instrumental de la religión

2.3. El Estado eclesiástico. El uso político de la religión.

### 3. EL CONCEPTO DE PODER EN MAQUIAVELO

3.1. Crítica a la tradición: el surgimiento de la ciencia política.

3.2 Fundamentos antropológicos de lo político.

3.3 El renacer de Trasímaco: fuerza, violencia y ley como presupuestos de la acción política.

CONCLUSIONES

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

## La irrupción Maquiavelo.

En 1534 el cardenal inglés Pole y más tarde el obispo portugués Osorio comenzaron a dibujar la imagen satánica de Nicolás Maquiavelo, concebían que su obra pensamiento era “obra del mismo diablo”. Luego, en 1564 el Concilio de Trento censuró y mandó a la hoguera a *El príncipe*. Tan sólo unos años atrás (1559) los jesuitas habían quemado a Maquiavelo en efigie. Al respecto, Quentin Skinner dice que a raíz de la publicación del *Anti-Maquiavelo* de Gentillet (1576) la imagen del “asesino Maquiavelo” se popularizó tanto que hasta llegó a ser una caricatura en el teatro del siglo XVI. Por su parte, el *Anti-Maquiavelo* (1739) de Federico II, en donde se condena el realismo político inspirado por Maquiavelo en nombre de una mayor exigencia moral para los gobernantes, contribuyó significativamente para engrosar esa imagen.

Aunado a ello, los estudios sobre Maquiavelo de pensadores como Giovanni Botero, Francesco Guicciardini, Pedro de Rivadaneira, Diego Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián, así como todos los tratadistas de la Razón de Estado o literatura política del Barroco y los consejeros de príncipes engloban, a decir de Velázquez Delgado, la llamada primera reacción antimachiavelista de los siglos XVI, XVII y XVIII, misma que continúa Leo Strauss al sostener que las doctrinas de *El príncipe* son inmorales e irreligiosas y por ello su autor sólo puede ser calificado como “maestro del mal”<sup>1</sup>.

De toda esa crítica nació el término ‘maquiavélico’. De acuerdo con algunos diccionarios, dicho término se emplea para señalar que una persona actúa con astucia, hipocresía y engaños para conseguir sus propósitos. Que algo se cocina en silencio, con malicia y a espaldas de la gente. Gracias a esta pésima valoración, muchas veces se afirma que Maquiavelo es un pensador ateo, inmoral y sin escrúpulos ni ética alguna. Se le piensa bajo la frase “el fin justifica los medios” donde el hombre es concebido como medio para alcanzar fines. Desgraciadamente muchas veces se hace ello sin reparar siquiera qué dijo de los fines y qué dijo de los medios.

Suele decirse que una de las causas por las cuales se ha juzgado así a la obra y personalidad de Maquiavelo es porque sólo se conoce a su obra capital (*El príncipe*) y se desconoce todo lo demás (ej. *Discursos*, *El arte de la guerra*, obras literarias, epistolario y discursos sobre diversos asuntos de Florencia). Esto es cierto pero sólo en un terreno de

---

<sup>1</sup> Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer*, México, F.C.E. 2005.

opiniones simplonas o ideológicas. No comparto la opinión de que pensadores como los que hemos mencionado sólo hayan conocido esa pequeña obra escrita en una coyuntura específica. Por el contrario, considero que aquellos tienen un conocimiento cabal de la obra y precisamente por eso su reacción y postura filosófica. La causa pues de ello no es el desconocimiento de la obra en conjunto, sino la postura epistemológica y el tema que se acentúa cuando se analiza. Por ejemplo, Harvey Mansfield, muestra un amplio conocimiento de la obra del florentino, sin embargo, y al fin de cuenta seguidor de Strauss, las críticas que arroja se hacen desde los terrenos propios de la teología o la filosofía, con un lenguaje y categorías específicos que omite en muchas ocasiones el sentido original de la obra. Ya veremos cómo Mansfield critica a Maquiavelo porque utiliza de la misma forma términos como ‘Dios’ y ‘dioses’, es decir, el norteamericano acentúa un problema más enfocado a lo filológico en vez de subrayar la causa y consecuencia de ello en el plano de la política.

Ahora bien, esas críticas me han llevado a cuestionar hasta dónde es posible sostener esa imagen perversa del florentino desde el terreno de la filosofía política, si es válido o no hablar de su obra como producto de una mente perversa y sin convicción moral alguna. He decidido hallar esa respuesta no en la obra de quienes atacan al florentino, sino en la misma obra que ellos atacan. Si se dice que es un irreligioso, inmoral y ateo, entonces lo más sano es ir a su obra para corroborarlo. Si se dice, como Tommaso Campanella, que su obra es un “baluarte de tiranos”, entonces vayamos a la obra para asegurarnos de ello. Si se dice que su obra es una especie de muerte anunciada de Dios, entonces veamos qué dice sobre Dios. De lo que se trata es de ubicarse dentro del dominio maquiaveliano y no dentro de las corrientes que se desprenden de él. Se trata de hallar directamente, en las palabras del autor y no en sus silencios como lo sugiere Strauss, cuál es su postura con respecto a los temas de la religión y el poder político y subrayar la importancia que tiene para la filosofía política.

*Poder y religión en el pensamiento político de Nicolás Maquiavelo*, es una modesta investigación que pretende adentrarse en el debate sobre Maquiavelo, a través de los conceptos de religión y poder político. La hipótesis a mostrar es la siguiente: Nicolás Maquiavelo irrumpe en la historia del pensamiento con esta novedad: la religión es tan necesaria para el poder político como igualmente innecesaria. A partir de esta extraña paradoja revela el carácter instrumental de la religión y disuelve las predeterminaciones teológicas sobre el poder político.

Para ello exige un conocimiento de la historia y un conocimiento de la realidad libre de toda consideración abstracta o trascendente. Ese modo de irrumpir, ese modo de transformar la antigua concepción teológica del poder es, precisamente, lo que aquí se abordará.

Como se sabe, toda la obra de Maquiavelo son variaciones sobre un mismo tema: el poder político. Asuntos como la guerra, la violencia, la paz, el uso de las armas, el comportamiento y naturaleza del hombre, las relaciones interestatales, las leyes, la moral y la religión gravitan en torno aquél tema y se definen y explican a partir de él. En lo que corresponde a la religión, hay que señalar que no tiene un tratamiento sistemático y a primera vista pareciera secundario e irrelevante. Pero no, no es secundario o irrelevante, sino de suma importancia, pues gracias a la forma de plantearlo el tema del poder toma rasgos peculiares y novedosos. Gracias a la manera de tratar a la religión es posible pensar al poder político, a la acción política sin los referentes mismos de la teología. Entonces, lo que se pretende hallar son las notas que permiten descifrar qué entiende por religión, cuál es su vínculo con el poder y cuáles son las consecuencias de ello para después obtener el concepto de poder político, de religión y vincularlos dentro de un plano secular y racional.

Debido al lugar que ocupa Maquiavelo en el curso de la historia es posible analizar su obra bajo dos perspectivas: comparar su obra viendo hacia la antigüedad o hacia la modernidad. Lo primero, donde nos situaremos, significa que se puede diferenciar su pensamiento con nociones de la Grecia Clásica y la Edad Media. Lo que nos interesa en particular es la forma en que disuelve la antigua concepción entre religión y poder y cómo, a partir de ello, proyecta una imagen diferente del hombre, de la acción política y del poder. De tal modo que aparecerán alusiones y contrastes con la tradición a fin de iluminar la irrupción histórica del florentino.

Maquiavelo se ocupa de la relación de la religión con el Estado, ya sea que se trate de la religión *en* el Estado o la manera en que se vincula con el poder principesco. Nunca se ocupa de la religión en abstracto o en general, sino de sus formas históricas, concretas y materiales y, particularmente, del modo en que la clase gobernante se sirve de ella. Su análisis resulta una oposición a la teología política del Medioevo reflejada típicamente por pensadores como Anselmo (s. XI), Juan de Salisbury (s. XIII) o Tomás de Aquino (s.XIV), la cual se justificaba, por un lado, con la filosofía aristotélica y, por otro lado, con el pensamiento de la patrística

representado por Agustín de Hipona y Pablo de Tarso quienes, a su vez, hicieron de la filosofía platónica y las enseñanzas de Jesús su base epistemológica. Sin embargo, Maquiavelo mantiene cierta correspondencia con pensadores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Dante Alighieri quienes condenaron, en pleno Medioevo, la hegemonía epistemológica, espiritual y política de la Iglesia y el ultramontanismo conservador. Es aquí, dicho sea de paso, donde se comenzó a cocinar la secularización del pensamiento político occidental.

Las divergencias con aquellos teólogos refieren sólo al modo de tratar a la religión en su relación con el poder y a la forma institucional que adopta la religión. Sin embargo, si bien es cierto que esto tiene impacto en la configuración interna de la religión, es decir, en su carácter abstracto, también lo es que esto no le interesa al florentino. Al relacionar religión y poder se aleja del *corpus* teológico, jurídico y filosófico que, a decir de Skinner, justificaba a la realidad política y espiritual mediante el reconocimiento de la *plenitudo potestatis* de Dios sobre los asuntos manifestados en la arena política y se sitúa en una perspectiva estrictamente política y secular<sup>2</sup>.

Más aún, el florentino no se confronta con aquello que Mauricio Beuchot denomina teología natural o sobrenatural que refiere a un esfuerzo racional para conocer o justificar a Dios en su vínculo con el espíritu<sup>3</sup>. Maquiavelo pues, valga la obviedad, no es un teólogo, un escritor medieval, no se desliza por ninguna de las formas de la teología para ocuparse de la religión sino que es un renacentista a ultranza, un hombre que buscaba “modos y ordenes nuevos” dentro de un contexto social decadente, turbulento y belicoso pero que era intelectualmente brillante.

Desde la teología (natural o sobrenatural) la religión es un fenómeno vivencial y objetivo. Tiene como núcleo a la idea de Dios, el cual es definido como origen y fin último, centro y sustento de las acciones humanas y justificación del orden civil existente. Como fenómeno social, la religión se entiende como un conjunto de creencias, prácticas y ritos específicos que define la relación del hombre con Dios. Esa relación se configura mediante valores objetivos como lo son: el Bien, lo Eterno, lo Bello o la perfección absoluta; y se

---

<sup>2</sup> Skinner, Quentin, *Los fundamentos de la pensamiento político moderno*; México, F.C.E.1993.

<sup>3</sup> Mauricio Beuchot define a la teología natural como el esfuerzo que hace la razón para conocer a Dios como causa común del ente, de toda creación. Mientras que la sobrenatural parte de principios revelados y utiliza a la filosofía en algunos conceptos y métodos. Cf. Beuchot, Mauricio; *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*; México, UNAM, 2000.

justifica con la fe y razón humanas. En este sentido, los valores de la religión, digámoslo con Max Sheler, son instancias *a priori*, objetivas, absolutas y válidas para todo momento cuya sede es el espíritu del hombre. La religión, vista así, encuentra en la espiritualidad su florecimiento.

Cuando Maquiavelo analiza a la religión deja de lado tales consideraciones y fija su atención en la forma que impacta sobre ejércitos, ceremonias, leyes civiles o castrenses y, en general, en las situaciones germinadas *en* el Estado. Así, la entiende como un fenómeno concreto, histórico y pragmático. Un fenómeno conformado por valores subjetivos, es decir, relativo a la cultura y sociedad en que se enuncia<sup>4</sup>. En efecto, y aunque a los teólogos no les haya parecido este punto de análisis, cuando Maquiavelo habla sobre religión lo hace sobre la forma en que impacta en la arena política y no sobre los valores abstractos. Este será el eje de nuestra exposición: se abordará el tema de la religión siempre en su relación con el poder político, siempre como un fenómeno externo, tangible, medible y no como un fenómeno espiritual y abstracto. Es posible pensar así a la religión porque, en palabras de Yvon Belaval, “Maquiavelo contempló el hecho religioso desde fuera, como puro observador, sin establecer diferencia entre la revelación digna de fe y la invención de ciertos mitos de tal o cual legislador”<sup>5</sup>.

*Poder y religión en el pensamiento político de Nicolás Maquiavelo*, está conformada por tres capítulos. En el primero, se presenta un análisis lexicográfico del concepto poder para sacar a la luz sus referentes más significativos; después se presenta una breve historia sobre el concepto de poder político. Se plantea bajo una querrela entre idealistas y realistas para tener presente cuáles han sido las teorías y argumentos que han explicado al poder político y cómo han influido en el devenir del pensamiento. Con ello se busca poner sobre relieve los contrastes y encuentros con Maquiavelo.

El segundo capítulo concentra el núcleo duro de la investigación. Se hace una disección detallada sobre el concepto de religión a fin de hallar la concepción misma del florentino. Nos

---

<sup>4</sup> De acuerdo con Ferrater Mora, el término *pragmatikós*, fue usado por primera vez por Polibio para describir su propio modo de escribir la historia. Trata de hechos, de las cosas que han hecho los hombres. “La pragmática de la historia es la única que puede enseñar a los hombres a comportarse”. No obstante, hay otros sentidos del término que tiene que ver el estudio de la relación existente entre signos y los sujetos que usan los signos. Aquí, nos referimos a lo primero, al sentido histórico. Cf. Ferrater Mora, José; *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004, tomo III.

<sup>5</sup> Belaval, Yvon, *La filosofía en el Renacimiento*, México, siglo XXI, 1974.

servimos de la imagen de Numa Pompilio para acentuar el valor instrumental de la religión, un valor positivo y favorable para el poder. Finalmente, se aborda el tema del Estado eclesiástico para mostrar cómo y por qué lo critica y qué implicaciones tiene para la religión cristiana y el poder político mismo. Aquí la religión muestra su lado negativo. Con este último apartado se dejará de manifiesto que la aparente tensión entre paganismo y cristianismo no tiene que ver con sus principios, sino con la forma en que se manifiestan en la arena política. Igualmente, se mostrará que Maquiavelo nunca niega a Dios pero sí critica a los valores propios de la religión cristiana y que su discurso asienta, en buena medida, los principios del secularismo y antropocentrismo modernos.

El tercer capítulo es una consecuencia de lo anterior. Aborda tres temas de suma importancia: 1) el papel de la ciencia política en la comprensión de la realidad; 2) el presupuesto negativo del hombre, o sea, se presentan los fundamentos antropológicos de lo político y; 3) los presupuestos de la acción política. En este capítulo, se inicia con una crítica hacia la tradición clásica y escolástica a partir del concepto de praxis política y las implicaciones que tiene para la proyección de la ciencia política. En el fondo de esa “nueva ciencia política” subyace una idea peculiar sobre el hombre. Esa idea, que gravita en un presupuesto negativo, arroja nuevos problemas para la ciencia política y transforma la manera de justificar y fincar la acción política a través de nociones como la fuerza y la violencia (elementos constitutivos del poder). En cuanto a la bibliografía empleada, reconozco que hay una gran cantidad de obras que abordan la cuestión, la selección que hice fue, por un lado, buscando a los comentaristas más relevantes y accesibles y, por otro lado, buscando cierto equilibrio entre los críticos y apologistas del florentino.

Cabe mencionar, que el título del último subtema hace alusión a Trasímaco. No quiere decir que se abordará el pensamiento de aquél sofista, sino que su postura es la que subyace allí. Hay que recordar que en la *República*, al abordar el tema del poder y su relación con la justicia, Platón contrasta la tesis de Sócrates con la de Trasímaco. Este personaje, autor de numerosos escritos sobre el arte de la retórica y adversario real de Sócrates, sostenía que el poder pertenecía a los fuertes y que la justicia no era otra cosa que el interés del más fuerte, dice así: “la justicia es, en todas las ciudades, el interés del gobierno constituido. Pero como este gobierno es el que detenta el poder, resulta que, para todo aquél que reflexione, la justicia

es lo mismo que el interés del más fuerte”. Desgraciadamente, poco se conoce de este autor pero al menos sabemos que su tesis, de acuerdo con Gómez Robledo, tuvo mucho eco en autores como Maquiavelo, Spinoza, Nietzsche y el *might is right* de Hobbes.

No obstante dicha tesis fue eclipsada por la postura idealista de Platón, quien dedicó ocho libros de su magna obra para proyectar al poder político como una abstracción ética ha realizarse en la *polis* y refutar la tesis de aquél. Después, con la hegemonía del cristianismo y el aristotelismo de corte tomista quedó prácticamente borrada de los discursos políticos. Es hasta Maquiavelo que vuelve aparecer con otros términos y referentes aunque no lo mencione tácitamente<sup>6</sup>.

Por otro lado, los argumentos que se exponen en esta investigación provienen principalmente de las dos obras capitales de Maquiavelo. En los *Discursos* el tema de la religión se puede tejer de la siguiente manera: en el Libro primero se hallan las referencias más significativas al tema. Se pueden hilar los capítulos que van del X al XV y el XXV con los pasajes II y V del Libro segundo y el XXXIII del Libro tercero. Como punto de apoyo algunos capítulos del *El príncipe* (XI, XXV) y *El arte de la Guerra* (Libro VI). El tejido se completa con algunas cartas personales y obras de corte literario, como *La Madrágora* o “El capítulo de la Fortuna”. Además, nos hemos apoyado de estudios inscritos en lo que se denomina maquiavelismo y textos y notas que he podido conjuntar gracias al “Seminario Permanente Maquiavelo y sus críticos”, en el cual he participado activamente.

Mi acercamiento al tema de la religión y el poder político en la obra de Maquiavelo fue un tanto accidentado. En un primer momento la intención era hacer un rastreo del concepto de poder en las obras de Maquiavelo, Rousseau y Marx. Sin embargo, cuando comencé a rastrear las bases de ello y me introduje al fascinante mundo del Renacimiento me percaté no sólo de la inmensidad de problemas que había invocado, sino también que la religión era un concepto clave para entender el por qué Maquiavelo planteaba al poder de una manera tan peculiar. Entonces, fue cuando decidí limitar el tema, cosa muy saludable, y enfocarme sólo en la relación entre ambos conceptos. Ahora bien, sigo sosteniendo que hay mucha relación entre aquellos y no sólo desde el punto de vista del concepto poder político, sino también en el

---

<sup>6</sup> Cf. Platón, *La República*, (Libro I, 338c, 339a) México, UNAM, 2007 (Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, versión bilingüe).

concepto de religión. En *El Contrato Social* el tema de la religión civil y sus diferentes maneras de manifestarse no es otra cosa que la continuación de la propuesta maquiaveliana en su vertiente republicana.

Por su parte, en *La ideología alemana* Marx critica a aquellos teóricos que terminan incluyendo dentro de la esfera única de la religión, las esferas metafísicas, política, jurídica y moral. La crítica del autor de *El capital* pone al descubierto el lado ideológico de la religión y el problema esencial en la historia del hombre: la propiedad. Maquiavelo no llega a estas conclusiones, pero sí asienta las bases para que la crítica a la religión posibilite el advenimiento de otras nociones por las cuales se explica el dominio de la política. Ambos coinciden en que la crítica a la religión es, a su vez, la crítica de lo existente, a lo real y concreto dentro del dominio de la política. Esa crítica impacta en el modo de concebir a la filosofía y en la forma de plantear las relaciones humanas dentro de tal dominio. La distancia de Maquiavelo con la teología tradicional, es un paralelismo de la crítica marxista a las filosofías especulativas.

Lo anterior se puede complementar con la crítica a la religión judeo-cristiana de Friedrich Nietzsche. En *Voluntad de poder* y *El Anticristo*, dice Henri Lefebvre, critica los múltiples aspectos de la decadencia cristiana, derriba sus cimientos y termina con la conclusión de que el verdadero asesino de Dios es el cristiano. Nietzsche busca, frente al nihilismo europeo, un nuevo sentido del mundo, una axiología que no se determine mediante el cristianismo decadente e intenta asentar las bases ontológicas y epistemológicas del *superhombre*. Maquiavelo, igualmente, no llega a tales conclusiones, pero sí asienta las bases para pensar en nuevos modos y referentes axiológicos mediante una nueva concepción de la religión: la religión civil. Así como también, una nueva concepción del hombre bajo los dominios de la política. Se puede afirmar, sin corta pisa, que los argumentos del florentino están sobre la base de aquellos grandes pensadores de la Modernidad en lo que refiere al concepto de poder y de religión, lo cual nos deja suponer no sólo la relevancia de su pensamiento, sino también su vigencia. Pero, esto será objeto de otro análisis.

Finalmente, el tema de la religión y el poder está presente en la larga historia del ser humano. Es fundamental para la comprensión del devenir de los pueblos y del hombre. No es un tema agotado pues en cada época toma en sentido específico, es decir, se renueva una y otra vez. Esto lo convierte en un tema muy atractivo y, a su vez, muy complejo y extenso. Lo que a

continuación se expone es tan sólo una pequeña parte del inmenso acervo filosófico que lo aborda a través de la figura de Maquiavelo. Es como tomar un trozo de coral del inmenso arrecife que colorea el mar para colocarlo dentro de una vitrina.

Antes de comenzar, no puedo dejar de agradecer al Posgrado de Filosofía Política de esta casa de estudios, mi alma mater, que me permitió comenzar un proceso de formación académica e intelectual de gran valía. A su actual coordinador, Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, porque me ha dado todas las facilidades y apoyo académico para concluir esta investigación. Al Mtro. Gabriel Vargas Lozano, con quien los debates y críticas a la religión me permitieron asentar y aclarar algunas nociones aquí expuestas y no expuestas. Mi afecto hacia su fina persona y *nostra* filosofía mexicana. Al Dr. Jorge Velázquez Delgado, no sólo por la cascada de ideas, textos y alusiones que me regó sobre Maquiavelo, mismas que fueron fundamentales no sólo para este trabajo, sino para mi formación humana. Además, por incluirme en los proyectos de investigación sobre esta materia y, desde luego, por la amistad y hospitalidad brindadas en todo momento. A mi familia –no en último lugar, por supuesto- y en especial a mi *pequeñuela* Andrea, motor de mi convicción filosófica.

México, D.F. octubre de 2010

## **1. EL CONCEPTO DE PODER POLÍTICO**

En este capítulo primero demuestro cómo se conforma el concepto de poder político desde una perspectiva lexicográfica y después cómo se ha concebido desde una perspectiva histórica. Para conseguirlo desarrollo mi argumentación a través de los referentes etimológicos que configuran a la palabra ‘poder’ y de ahí se asientan los rasgos inherentes del concepto de poder político. En la segunda parte se presenta una breve reconstrucción histórica que centra su atención en dos posturas esenciales: el idealismo y el realismo políticos. Allí se pone sobre la luz algunos de sus representantes y algunas de las tesis con las que justifican al poder político, es decir, se asientan ciertas premisas que fundamentan al concepto de poder político. Esto nos permite observar cuáles son esos puntos de encuentro y desencuentro con Maquiavelo.

### 1.1 Análisis lexicográfico del concepto poder.

‘Poder’ es una de esas palabras que guarda muchos significados y referentes. En principio ello se debe a que se emplea en diferentes ramas del saber como lo son: la física, la química, la biología, la psicología, la filosofía y la filosofía y ciencia políticas. Incluso, hoy día se puede observar un uso indiscriminado del término desde el lenguaje coloquial. Se habla, por ejemplo, del ‘poder’ de la naturaleza cuando el término correcto es ‘capacidad’<sup>7</sup>; se habla del ‘poder’ en primera persona cuando en realidad no es más que verbo y adjetivo. Pero, prescindiendo de estas vaguedades del lenguaje común, lo importante es subrayar que cada disciplina tiene su

---

<sup>7</sup> En el mundo de la naturaleza las fuerzas que se expresan son producto de los instintos, las capacidades y ciertos principios naturales de los seres animados e inanimados que la conforman. Siguiendo a Aristóteles vemos que la fuerza depende del principio lógico que denominó ‘potencia’. Al respecto W. D. Ross afirma que este principio tiene un doble significado en la filosofía aristotélica: Por un lado, se liga a la fuerza y a la capacidad que tiene un ser (A) para ejercer una fuerza sobre otro (B) o sobre sí mismo provocando con ello un movimiento. El segundo se refiere a la potencialidad que posee una cosa para pasar de un estado a otro. En este sentido, la potencia es un principio lógico que responde a la naturaleza misma de las cosas, es decir, (A) puede devenir (B) siempre y cuando (A) tenga todo aquello (en su naturaleza) por lo cual puede devenir (B). Esto no quiere decir que cualquier cosa pueda convertirse repentinamente en otra, como por ejemplo que un cachorro de león se convierta en caballo. Dicho en palabras de Ross: “no es el caso que A, que es absolutamente no B, devenga súbitamente B”. Aristóteles utiliza a la palabra ‘potencia’ de dos formas; unas veces como capacidad (*δυναμις*) y otras como lo posible (*δυνατόν*). Lo propio de la ‘potencia’ es la posibilidad y la capacidad, sea de hacer y padecer, sea de cambiar, sea devenir, pero ello siempre se orienta hacia el acto. Por el contrario, allí donde está la privación (*στέρσις*), la carencia -tomada como sinónimo de incapacidad e imposibilidad (*αδυνατόν*) – no hay potencia. La potencia es lo que ‘puede ser’ sin llegar nunca a serlo, sin embargo, ese ‘puede ser’ es ya una posibilidad de cambiar y devenir en algo diferente mas nunca ajeno a su naturaleza En este sentido, la incapacidad no es momentánea o violenta, sino en tanto que principio de cambio, puesto que la potencia es: “el principio de cambio producido en otro, o <en ello mismo> en tanto que otro”. En pocas palabras: los seres en la naturaleza actúan, valga la redundancia, bajo una lógica natural. Y esa lógica es la que produce los diversos choques de fuerzas que no tienen nada que ver con la expresión ‘poder’. La naturaleza, pues, al operar bajo su propia lógica no tiene ‘poder’ alguno, sino capacidad. En este renglón, Romano Guardini señala que: “un elemento natural tiene –o es– energía, pero no poder”. Cf. *Metafísica*; (Libro Θ 1046a 5-10); Ross, W.D; *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957; Guardini, Romano, *El poder*, Madrid, Ed, Cristiandad, 1982.

objeto de estudio y marco teórico específicos, el significado de aquél término cambia entre una y otra, y a su vez, al interior de cada disciplina refiere a situaciones diferentes. Así, por ejemplo, en la física clásica, que estudia las propiedades generales de la materia y establece leyes para definir la relación entre los cuerpos, ‘poder’ puede referirse a una fuerza que ejerce un cuerpo sobre otro o sobre sí mismo ocasionado con ello un movimiento o desplazamiento de lugar. En cambio, desde la física nuclear ‘poder’ refiere a la fuerza no ya de los cuerpos, sino de las partículas más pequeñas de la materia. Igualmente, ‘poder’ tiene otros significados en la termodinámica, la mecánica o la cuántica. De tal suerte que desde una misma disciplina, en este caso la física, ‘poder’ es un término variable y sujeto a diversos significados. En el caso de la filosofía política sucede algo similar.

Dentro de la filosofía política, la palabra ‘poder’ cuenta con muchos significados, referentes y adjetivos que desembocan en dos esferas que constituyen y determinan la vida del hombre: lo público y lo privado. En este sentido, la raíz etimológica más añeja de la palabra ‘poder’ se halla en el sanscrito, la lengua de los antiguos brahmánicos. En aquella cultura se utilizaba la expresión *dem pátih* para señalar a quien fuera el amo de la casa y también, en sentido religioso, para referirse al Señor del día. Hay que subrayar que dicho término aparece como sujeto, en primera persona. Posteriormente, cuando fue adoptada en la Grecia arcaica cambió a *pōtis* (π ο τ ι σ) y guardó el primer significado pero ya no apareció como sujeto, sino como verbo. En efecto, con los griegos π ο τ ι σ refiere a la facultad de dominio que ejerce el señor de la casa sobre la esposa y miembros del hogar (ο ι κ ο σ). Este cambio es importante porque a partir de ello se entiende como una facultad, como un verbo que denota autoridad y dominio y no como una persona concreta. A la postre, bajo la lengua latina, la palabra π ο τ ι σ se transformó en *pōtens*, pero ya no se refirió a lo privado, sino a lo público, a la *civitas*. De ahí surgieron términos como *pōtēntīa*, *pōtestās* o *potestad* para indicar la facultad efectiva o potencial de ejercer el mando. Y, de ahí mismo, nacieron otros términos para adjetivar tal facultad como, por ejemplo: *pōtestās*, *ātis* para señalar la facultad de mando de un magistrado, *pōtentātūs* para indicar la hegemonía y primacía del pueblo, *pōtestātīvus* para referirse al poder de una persona que participaba de los asuntos religiosos, *pōtēntīa rerum* para señalar el imperio o poderío sobre el mundo y *pōtēntīa victoris* para mencionar el dominio del

vencedor. Finalmente, del término latino *pōtens* floreció la palabra castellana ‘poder’ misma que guardó muchos de los significados ya referidos<sup>8</sup>.

Hay que advertir, sin embargo, que el significado del término ‘poder’ también proviene de otro término empleado en la Grecia antigua. Como es sabido, los griegos distinguían sus términos al referirlos a lo privado de lo público. En lo público o político se servían del término κρατος para referirse al poder manifestado en la *polis*. Tal poder era explicado a través de los miembros que participaban del gobierno o sustentaban la autoridad. De ahí que κρατος signifique textualmente: ‘gobierno’, ‘autoridad’, ‘poder’. Por ejemplo, cuando el *demos* (pueblo) sustentaba la autoridad se denominaba ‘democracia’ (poder del pueblo) o cuando eran los *áristos* (mejores) se denominaba aristocracia (el poder de los mejores).

En resumidas cuentas: los términos *kratos* y *pōtens* conforman las raíces etimológicas que más influyen en la palabra castellana ‘poder’. De la primera se derivan nombres de los distintos regímenes políticos como son: democracia, aristocracia, oligarquía, plutocracia, etcétera. De la segunda términos que sirven para adjetivar la autoridad ejercida por ciertas personas o grupos al interior de la comunidad. Entonces, gracias a esos términos, el vocablo ‘poder’ denota lo siguiente: autoridad, dominio, fuerza, gobierno. Y, a su vez, esto remite a una facultad. Una facultad estrictamente humana que se despliega, en cualquier caso y con todas sus derivaciones, en los ámbitos privado y público. Una facultad que cruza, para decirlo con Pierre Bourdieu, los diferentes campos que conforman la vida del hombre<sup>9</sup>.

Por otro lado, la palabra ‘poder’ cambia de significado según el *locus* donde se enuncie y la referencia que se haga. Por ejemplo, no es lo mismo ‘poder’ en la familia que ‘poder’ en el Estado y, a su vez, no es lo mismo ‘poder’ referido a la vida interna del Estado que ‘poder’ referido a sus relaciones externas. En el caso de la familia y el Estado (al interior) ‘poder’ refiere al ejercicio de fuerza y dominio de uno o varios miembros sobre los demás, sin embargo, la diferencia estriba en la finalidad e intencionalidad que se persigue en un ámbito y otro. Ilustremos esto citando a Rousseau:

---

<sup>8</sup> Raimundo de Miguel; *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Visor LIBROS, 2003; y Segura Munguía, Santiago; *Nuevo diccionario etimológico Latín-español*, Bilbao, Univ. de Deusto, 2003.

<sup>9</sup> Para una explicación sobre ‘los campos’ de Pierre Bourdieu Cf. Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI/CREFAL, 2006.

“La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos [...] Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados”<sup>10</sup>.

Para el autor del *Emilio* la diferencia entre ‘poder’ en el ámbito privado y el ámbito político radica en los motivos y fines que se persiguen y en el radio de influencia que abarca. En lo privado ‘poder’ sólo refiere a los miembros de una comunidad o grupo limitado al interior de una sociedad que, para decirlo con Weber, se unen sobre la base de un sentimiento o una creencia específica<sup>11</sup>. El poder en esa esfera está en sintonía con los propósitos particulares que persiguen todos y cada uno de los miembros los cuales no aceptan otro miembro que no comparta ese sentimiento subjetivos por el cual se agruparon. En cambio, ‘poder’ en el ámbito político tiene otras referencias. Refiere al Estado y las múltiples relaciones que lo constituyen y determinan, a las instituciones, a los regímenes políticos, a los ejércitos, las leyes, la legitimidad o ilegitimidad del mando y, en general, a toda esa constelación que dibuja el escenario de la vida pública del hombre. Al utilizar ‘poder’, en este escenario, se hace alusión a distintas formas en que se ejerce la fuerza y el dominio como pueden ser: ideológico, económico, político, constituyente, etcétera<sup>12</sup>. La fuerza y el dominio, pues, son adjetivos inherentes del término ‘poder’ bajo cualquier ámbito.

---

<sup>10</sup> Rousseau, Jean-Jaques; *El Contrato social*, México, Porrúa, 1982 (Libro I, cap. II).

<sup>11</sup> Weber, Max; *Economía y sociedad*, México, F.C.E.2008 (primera parte, Sección II, & 9).

<sup>12</sup> Así como al interior de la esfera privada se dan distintos matices del poder (ej. el del primogénito sobre sus hermanos en sociedades arcaicas); en la esfera pública también. Uno de ellos es el poder económico, el cual tiene que ver con todo lo referente al campo del dinero, del intercambio de mercancías, la economía, las leyes del mercado y todas las transacciones financieras que se dan entre las personas que conforman una sociedad. Norberto Bobbio, dice que dicho poder se sirve de la posesión de ciertos bienes y medios de producción, pues allí reside su propio sustento. El que posee la abundancia de los bienes puede condicionar el comportamiento del que está sujeto a la pobreza y la carencia. Cuando los grupos de personas acaudaladas ejercen el poder dentro de una sociedad se denomina plutocracia. Otra forma de expresar al poder es el constituyente. El cual logra dar identidad al Estado y vincular a sus miembros mediante el establecimiento de una jurisdicción que tiene como finalidad la conducción y administración del Estado. En términos propios del liberalismo -como el de John Stuart Mill- es el límite del poder absolutista. Hay otros poderes, los cuales matizan de diferentes maneras al poder político, a saber: el poder ejecutivo, legislativo, federal (propios del republicanismo) o en otros casos, como en la actualidad, el poder ciudadano mediante las organizaciones civiles. Todos ellos son poderes porque expresan, de una u otra forma, dominio y fuerza de una clase dominante sobre otra, pero, siempre con miras a fines específicos. En el primer caso la finalidad es la obtención de bienes materiales y el enriquecimiento; en el segundo garantizar la gobernabilidad y la

A propósito del dominio. Con Weber, la dominación es: “un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de otros (del “dominado” o de los “dominados”)”<sup>13</sup>. Desde luego que ‘dominación’ tiene un significado mucho más amplio, pero aquí sólo queremos sacar un rasgo de ello. Para llegar a un estado de cosas en que la voluntad de uno (s) influye sobre otro (os) quiere decir que existe una intencionalidad. Dicha intencionalidad, que distingue al hombre de los animales, es un acto orientado hacia la obtención de fines. Antonio Caso, siguiendo a Kant, afirma que hay dos formas de plantear los fines en la acción humana. Unos fines son inmediatos y otros son fines últimos. Entre el principio de la acción humana y el fin final se establece una serie de fines. En este sentido, Caso considera que el poder no es un fin en sí mismo, sino un medio que puede ser ordenado por la razón moral hasta conseguir el fin último buscado. El hombre, bajo esta postura moral, estipula en su acción una finalidad última donde todos los demás fines quedan subsumidos. Por ejemplo, la democracia, sigue Caso, es un fin inmediato de la acción política y, a su vez, la igualdad humana es el fin último al que aspira el sistema democrático<sup>14</sup>.

Entonces, el dominio, como acción humana, conlleva cierta intencionalidad. Tal intencionalidad es la obtención y realización de ciertos fines. Otro ejemplo, pero que no se inserta en una dimensión estrictamente moral, lo tomamos de Luis Villoro, quien dice que en el antagonismo entre la clase dominante y la dominada “el fin del poder [grupo dominante] es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes. El fin del contrapoder [grupo dominado] es alcanzar el dominio del todo social por sí mismo”<sup>15</sup>. Lo que quiere decir Villoro es que la finalidad del poder es variable, pues mientras que para unos (los dominantes) es mantener el orden y *status quo* para otros (dominados) es proyectar otra forma de ordenamiento por el cual se realicen sus fines trazados.

Una última consideración. ‘Poder’ es un término que se explica a partir del mundo exterior, es decir, su significado proviene de hechos concretos y específicos. Por ejemplo, las revoluciones, las guerras, la violencia social, las formas de gobierno, las leyes, el ejercicio de la fuerza o la paz, entre otros más, son hechos que brotan en las sociedades, se instalan allí y,

---

legitimidad del mando; en el tercero constituir un orden democrático; y en el último el arribo de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas. Cf. Bobbio, Norberto, *Estado, sociedad y gobierno: por una teoría general de la política*, México, F.C.E. 1996.

<sup>13</sup> Weber, *Op Cit*, 2008 (segunda parte, sección IX, & 1)

<sup>14</sup> Caso, Antonio; *La persona humana y el estado totalitario*, México, UNAM, 1941.

<sup>15</sup> Villoro, Luis, *El poder y el valor*, México, F.C.E./El Colegio Nacional, p.86. (Corchetes míos).

entretanto, el hombre les da un significado bajo aquél término. La identidad, por decirlo así, del término ‘poder’ está implícita en esa cascada de acciones y hechos que configuran las relaciones humanas manifestadas en el ámbito de la política. En cambio, si se quiere explicar al término ‘poder’ por si mismo, como lo hizo Ortega y Gasset, ello permitirá sacar a la luz <<la razón del ser del poder>> pero, ello sería ubicarse en los terrenos de la antropología o, mejor aún, de la ontología<sup>16</sup>. De hecho, el término ‘poder’ no pasa de ser una abreviatura más o menos cómoda para etiquetar un mundo abrumadoramente diversificado y complicado como es el de la política.

Finalmente, y en mi opinión, en la modernidad el vocablo ‘poder’ gravita sobre cuatro aspectos que lo caracterizan:

- I. Es la manifestación de fuerza y dominio que ejerce la clase dominante al interior del Estado mediante un régimen político.
- II. Es la expresión de la lucha de clases al interior del Estado.
- III. Es una facultad reconocida a un individuo o grupo de imponer una sujeción permanente sobre un territorio determinado a una colectividad. Junto a ello, hay otros poderes que lo colorean como el ideológico, económico o constituyente (con todas sus derivaciones)<sup>17</sup>.
- IV. Medio por el cual se alcanzan o desvanecen fines políticos.

### **1.2. Análisis histórico del concepto de poder político.**

Antes de entrar de lleno al tema de esta investigación, conviene señalar la evolución histórica de concepto poder y cómo se fue relacionando con el concepto religión para ubicar cuáles son aquellos argumentos que terminan siendo criticados y, en algunos casos, hasta superados por Maquiavelo.

En la historia de la filosofía política hay dos vías, antagónicas entre sí, que se emplean para comprender y justificar al poder. Esas dos vías son: el idealismo y el realismo político. El antagonismo entre ellas tiene su cuna en la Grecia Clásica y ha evolucionado con el paso de los

---

<sup>16</sup> Medina Rubio, Ricardo, “Antropología del poder en Ortega y Gasset” (texto electrónico).

<sup>17</sup> Lacouture, Simone y Jean, *Pequeña enciclopedia política*, México, Grijalbo, 1973, Tomo II.

siglos<sup>18</sup>. Incluso se puede observar un primer momento que inicia con Platón (quien fue el primero en mostrarlo en la *República*) y concluye en el Renacimiento, pues ya con el advenimiento de la Modernidad toma otro sentido. Con respecto al idealismo, en ese primer momento, hay una evolución en sus argumentos que pueden englobarse en tres momentos: 1) filosofía de Platón; 2) Padres de la Iglesia y; 3) teología escolástica. Estos momentos se interrelacionan entre sí y se amplían dialécticamente. La síntesis de ello, el conjunto de ello, expresa fehacientemente ese primer momento del idealismo como método comprensivo y argumentativo del poder. Veamos, pues, algunos aspectos generales de esto<sup>19</sup>.

Con Platón comienza la justificación idealista del poder y, a su vez, el idealismo filosófico como método comprensivo. El idealismo platónico, que tiene al *logos* como motor de su teoría, reconoce la existencia de ideas independientes y anteriores a cualquier experiencia. Platón, en la *República*, inspirado en el poema *Los trabajos y los Días* de Hesíodo<sup>20</sup>, analiza cada una de las formas en que se institucionaliza el poder (timocracia, oligarquía, democracia, tiranía) y, allí mismo, analiza cómo se configura el alma del hombre bajo tales regímenes. Para Platón, “por necesidad existen tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno”<sup>21</sup>. Esto significa que relaciona el tipo de régimen con el tipo de afección anímica<sup>22</sup>. De ello extrae, precisamente, las consecuencias negativas del poder no sólo para la ciudad, sino para el alma humana, en donde pone énfasis<sup>23</sup>. La experiencia de haber visto morir a Sócrates

---

<sup>18</sup> Platón fue el primer filósofo que mostró tal distinción en la *República*. Cf. Platón, *La República*, (Libro I, 338c, 339a) México, UNAM, 2007 (Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, versión bilingüe).

<sup>19</sup> De acuerdo Abbagnano, el término ‘idealismo’ fue acuñado en el lenguaje filosófico hacia mediados del siglo XVII y se refería a la teoría de las ideas de Platón. Este significado, a veces denominado ‘idealismo metafísico’, en el sentido de que es una hipótesis en torno a la naturaleza de la realidad y afirmar el carácter espiritual de ella. “La palabra tiene dos significaciones usuales: 1) gnoseológico o epistemológico que es propio de las corrientes modernas o contemporáneas y; 2) romántico, que es una corriente históricamente determinada en la filosofía moderna y contemporánea”. Cf. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, F.C.E. 2004

<sup>20</sup> Dicho poema, relata la sucesión de diversas razas de hombres que han aparecido y luego desaparecido de la tierra. Esas razas, que tienen una decadencia progresiva, son equiparadas con diversos metales como son el oro, la plata, el bronce y el hierro. A estos cuatro, Hesíodo les sobrepone la raza de los héroes que toma relevancia no sólo para la vida mundana, sino para la vida posterior. Sobre esto, Vernant señala varios problemas, entre ellos destaca lo siguiente: A las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, Hesíodo añade una quinta, la de los héroes. Esta ya no tiene un equivalente metálico, ya que supera lo terrenal. “Lo que interesa a Hesíodo en el caso de los héroes, no es su existencia terrenal, sino su destino póstumo” Vernant, Jean-Pierre; *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2000. Rohde, Erwin, *Psyqué*, Madrid, 1942.

<sup>21</sup> *República*, (Libro VIII 544d-e)

<sup>22</sup> Sobre ese vínculo, dice Leo Strauss que el vínculo del tipo de régimen con el tipo de carácter humano, expuesto por Sócrates, no se refiere a un análisis sobre “ideologías”, sino a una exploración tanto del régimen como del hombre mismo. Cf. Strauss, Leo / Cropsey, Joseph; *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E. 2004.

<sup>23</sup> Los cuatro regímenes criticados por Platón están anclados a los placeres mundanos pues los beneficios que surgen de ahí no alimentan al alma, sino al cuerpo encadenado a lo sensible e inmediato. Por ello, la educación (*παιδεία*) juega un papel

gracias a la ceguera e infamia de los gobernantes, es uno de los motivos por los cuales el autor de la *República* veía al poder real y concreto con malos ojos, producto de la ignorancia y supeditado a la opinión común (*doxa*). Además, téngase en cuenta, dicho sea de paso, que la Grecia antigua estuvo sometida a serias contiendas entre los grupos de poder. Había, en un mismo momento, grupos que buscaban instaurar el régimen democrático (limitado), otros el oligárquico y, a su vez, se erguían algunas tiranías, con lo que el escenario político se mostraba inestable y decadente. La inestabilidad política, la corrupción, el enriquecimiento excesivo, los placeres sensuales y, en suma, todas aquellas actitudes que sólo satisfacen al cuerpo y afectan al alma, son las que Platón critica e intenta superar. El poder, pues, bajo esta óptica negativa, aparece anclado a las pasiones, a los deseos particulares y, principalmente, a la injusticia.

Frente a esa realidad decadente, Platón construye una ciudad ideal. Una ciudad con bienes y actividades comunitarias en donde guardianes, comerciantes, mujeres y niños hacen lo que les corresponde en beneficio común. Una ciudad gobernada por el filósofo-rey, pues éste ha sido “capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso, lo cual es el Bien”<sup>24</sup> y, con ello, ha expulsado de su alma los conocimientos y placeres inmediatos producidos por el mundo sensible o de las apariencias. Una ciudad justa con régimen aristocrático, en donde el poder, al ser un acto proveniente del sabio filósofo, no es otra cosa que expresión del Bien. El poder, en la ciudad ideal de Platón, es expresión de la justicia. La justicia es, a su vez, participación de la Idea del Bien. Y, a la Idea del Bien se accede por la actividad filosófica que, mediante el *logos*, expulsa la ignorancia y apetitos sensibles que son germen de la ruina del alma y la política. Los mejores (*aristos*) para Platón, repetimos, son los filósofos<sup>25</sup>. Ellos son los que al contemplar la Verdad, o la luz, conocen las verdaderas formas que subyacen a la realidad perecedera y por quienes fluyen todas las virtudes necesarias para gobernar<sup>26</sup>.

---

muy importante en esto, por el estado espiritual que resulta de ella, porque de ella emana el verdadero conocimiento y, también, porque ilumina y posibilita aquellas virtudes sobre el alma del hombre.

<sup>24</sup> *República* (Libro VII 518 c)

<sup>25</sup> *República* (Libro VIII 543a-d).

<sup>26</sup> Las virtudes esenciales para proyectar el bien de la ciudad de acuerdo con Platón son: la sabiduría (lo racional), la fortaleza (lo pasional) y la templanza (lo apetitivo), las cuales son actualizadas por la justicia para que cada una cumpla la función que le corresponde. Al respecto Rodolfo Mondolfo señala que: “se tienen las tres virtudes, únicamente si se posee la cuarta, la justicia, que es la virtud por excelencia, y como armonía espiritual es también felicidad”. Cf. Mondolfo, Rodolfo; *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Lozada.

La filosofía es, en este sentido, el camino por el cual se supera la decadencia, lo sensible y mundano y permite el arribo a una región suprasensible e iluminada. La luz, que no es otra cosa que la Verdad, trae consigo la felicidad y regocijo del alma y, a su vez, el conocimiento último de las cosas. Con la metáfora de la caverna, Platón no sólo arroja una teoría del conocimiento, sino que deja sentir su crítica a la decadencia política y la superación de ésta mediante la filosofía. Mediante la inteligencia se asciende al plano verdadero y allí se contempla la luz divina, la Idea suprema del Bien y, por consiguiente, todas aquellas ideas que participan de aquella. Y, quien lo realiza no es otro que el filósofo, el amante de la sabiduría. La inscripción de los siete sabios en el frontispicio del templo de Delfos tiene mucho eco en ello: *nosce te ipsum*. Por ello, la llamada aristocracia ocupa bajo el razonamiento socrático el peldaño más alto pues sólo los mejores son capaces de ordenar y dirigir a la ciudad de forma buena y justa.

Hay que subrayar que Platón logró separar el relato mítico del análisis político, es decir, hay una especie de racionalización y desmitificación de la comprensión política. El poder se analiza sobre el eje de la retórica (*Gorgias*) y la verdad filosófica. Verdad que reposa en el *logos*. El *logos*, a su vez, es la capacidad humana que posibilita el conocimiento de la Idea suprema del Bien<sup>27</sup>. Esta idea, aparece en la *República* definida así: “la causa universal de todo cuanto es recto y bello [...] es ella misma dispensadora de la verdad y la inteligencia, y que, en fin, tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la vida pública”<sup>28</sup>. La Idea del Bien, en suma, es el principio o fundamento último que configura la teoría de Platón.

Así, pues, el tema del poder con Platón aparece enmarcado bajo una propuesta filosófica de corte idealista que pone más énfasis en el lado contemplativo del hombre o, mejor aún, en las consideraciones propias de la filosofía que en las condiciones materiales y concretas en donde se enuncian. Allí (en su propuesta) se concentra una epistemología, una ética, una teoría del hombre y, desde luego, una teoría idealista que intenta ordenar el caos de la realidad

---

<sup>27</sup> García San Miguel, Luis; *Filosofía política. Las grandes obras*, Madrid, Dykinson, 2006.

<sup>28</sup> *República*; (Libro VII, 517c)

mediante la proyección de una verdad de tipo trascendente. La postura de Platón, en suma, es extremista<sup>29</sup>.

Por otro lado, el idealismo de Platón fue retomado y reformulado, principalmente, por Agustín de Hipona y Pablo de Tarso, entre otros. La teología agustina fue la síntesis del platonismo en su vertiente neoplatónica (Plotino) con la cristiandad y se convirtió en la base teórica y espiritual que animó la consolidación de la ciudad de Dios sobre la terrenal. Al proyectar en términos absolutos a la idea de Dios, esto es, como creador omnipresente y omnidominante, Agustín sometió todo lo existente a su dimensión. El idealismo, bajo tal postura, toma un carácter religioso pues los parámetros filosóficos proyectados por Platón son desvanecidos en asuntos que competen más a la fe y amor hacia Dios que a la filosofía *per se*.

De acuerdo con Hegel, este momento de la historia tiene como rasgo fundamental la reconciliación con Dios, mismo que se despliega en tres momentos: 1) difusión y propagación de la religión cristiana para que penetre en los hombres, ¡en los corazones!, dice el alemán; 2) la idea de Dios se desarrolla en el pensamiento que va desde lo sensible inmediato hasta la conciencia espiritual (en donde se da la reconciliación); 3) se infunde la idea de que la Iglesia no es sólo una muchedumbre de corazones creyentes, sino que es responsable de llevar a cabo tal reconciliación dentro de este mundo<sup>30</sup>. Estos ejes, o momentos, sintetizan el proyecto originario del cristianismo, el cual es una nueva forma en que el idealismo se muestra.

En el terreno de la política, el cristianismo, al igual que el platonismo original, crítica las acciones de los gobernantes que, digámoslo así, estaban ancladas al mundo de las apariencias. A los apetitos sensibles, a los deseos inmediatos como la riqueza, la opulencia y el exceso de honores. Sin embargo, si con Platón ello tiene que ver con la inadecuación de la realidad sensible con el arquetipo ideal y el medio para efectuar dicha adecuación era el *acto*

---

<sup>29</sup> Platón apuntaba a la construcción de una *polis* perfecta. Con unidad absoluta y autonomía pura, es decir, pretendía que la polis fuera autárquica. No obstante, hay que tener en cuenta un comentario que hace Sabine al supuesto teórico y moral de Platón. El planteamiento de Platón, dice, da por sentado que los gobernantes son agentes libres y que son portadores del conocimiento y que con ello corregirían los errores mediante políticas sabias. Con ello, se busca construir una ciudad autárquica la cual es limitada por ella misma, empero, Sabine enfatiza en lo siguiente: “el destino de la ciudad-estado no dependía de la sabiduría con la que se dirigieran los asuntos internos, sino de sus interrelaciones con el resto del mundo griego y de las relaciones de Grecia con Asia por Oriente y Cartago por Occidente”. Al respecto W.S. Ferguson afirma que la ciudad-estado griega no podía alcanzar la autarquía en su economía ni en su política sin sufrir un estancamiento. Y si decidía no aislarse entonces tendría que hacer alianzas con otras ciudades, por lo que su independencia se vería disminuir su autonomía. Cf. Sabine, George; *Historia de la teoría política*; México, F.C.E. 1987.

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, México, F.C.E. 1955 pp. 82-95.

*ideatorio*<sup>31</sup>, para Agustín el problema con ello tiene que ver con el pecado humano y la fe, es decir, se necesita que el gobernante tenga plena fe en Dios para que pueda dirigir al “rebaño” hacia los pastizales celestiales y deje de lado el mundo de la carnalidad pecaminosa. Dicho de otra forma: si Dios representa el poder absoluto sobre lo creado y engendrado y todo hombre y orden civil proviene de Él, lo natural es que toda acción tenga como destino aquél todo. Lo mismo con el poder civil, pues este es considerado, por aquellos teólogos, parte del orden absoluto divino.

Entonces, con Agustín, toda acción civil y con ello el arte de gobernar queda subsumida en una dimensión suprasensible, eterna y divina. El poder civil es participación del poder absoluto de Dios y, por tanto, se considera bueno y justo pues procede de Él. Al respecto, Quentin Skinner afirma que: “el pensamiento agustino había pintado una sociedad política con un gobierno divinamente gobernado e impuesto a los hombres caídos por sus pecados”<sup>32</sup>.

En todo ello aparece la idea de Dios como fuente y principio supremo de la vida, “único Dios verdadero”<sup>33</sup>. Además, en clara sintonía con el platonismo, afirma que la mente y la inteligencia simbolizan el peldaño más alto del alma y sólo con aquella se percibe a Dios. Si la inteligencia era para Platón el medio para conocer la Idea eterna e inmutable del Bien, para Agustín la inteligencia permite participar de la Gracia Divina eterna e inmutable. De esta forma, a Dios se le conoce por un acto trascendente y no por la percepción sensible. Lo que aparece con esta noción, no es otra cosa que la extensión, re-adaptación y reformulación de ciertos principios platónicos con aromas escatológicos para preparar la vida ulterior del hombre<sup>34</sup>. Si la propuesta platónica era una vía filosófica que impulsaba al hombre a conocer la verdad y, por consiguiente, actuar bajo la Idea de la Justicia y el Bien, e hizo de la filosofía el medio para quitar las cadenas a los hombres anclados a lo sensible; para Agustín esa vía es la fe, el amor, la misericordia y el gremio de la Católica, los cuales son los valores supremos de la acción humana porque posibilitan la salvación y reconciliación del hombre con Dios.

---

<sup>31</sup> Caso, Antonio; *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México, UNAM, (Obras completas).

<sup>32</sup> Skinner, Quentin; *Los fundamentos de la pensamiento político moderno*, México, F.C.E.1993. p.71.

<sup>33</sup> San Agustín, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1986, (escritos antimaniqu coast 1era parte).

<sup>34</sup> Con Sócrates las ideas verdaderas y eternas preparan el camino del hombre hacia la tierra de los bienaventurados, púes a ella sólo llegan los justos. Siguiendo a Homero, narra que en tiempos de Cronos había una ley relativa a los hombres que decía: “aquellos que han pasado su vida de manera justa y piadosa, una vez muertos han de marchar a la tierra de los bienaventurados y vivir en completa felicidad libre de males, mientras que el que pasa de manera injusta e impía ha de ir la cárcel del castigo y la justicia, a la que llaman Tártaro”. *Gorgias* (523a b)

A diferencia del planteamiento platónico, el agustino sí tenía en la mira la construcción de una ciudad universal en donde fluyeran ciudades y reinos que, en conjunto, reflejaría en la Tierra la *Civita Dei*. Sin embargo, no alcanza a solucionar el problema de las tiranías, ni la lucha real por el poder entre reyes, obispos y súbditos, lo cual fue abordado con mayor profundidad a partir del pensamiento escolástico.

El cristianismo pues, como religión, se mantuvo relativamente aislado de los poderes reales, del Imperio romano. Ello no quiere decir que sus planteamientos sean totalmente ajenos a la realidad, sino que en ese momento, era una concepción espiritual que si bien abordaba los problemas de la política se reconocía como una religión de ciertos grupos cerrados y minoritarios. De hecho, los cristianos sufrieron y padecieron, en muchos casos con su vida, los embates de los romanos ya que las costumbres, creencias y hábitos religiosos cristianos chocaban con los propios del paganismo. Empero, el cristianismo, en la versión agustina y paulina, aparece ya no sólo como una religión, sino como una filosofía idealista que atañe a lo espiritual y lo real, aunque pone énfasis en lo primero.

En pocas palabras: el cristianismo, en esta versión, guardó los fundamentos esenciales del platonismo pero los proyectó a tal grado que devino una filosofía de corte religioso. Una filosofía que dibuja al poder como emanación de Dios. Una filosofía que alcanza su consagración en el alma. Una filosofía de la salvación: la salvación del alma humana. Todo esto, conocido como la patrística, puede ser ubicado en los siglos IV al VI o VII de nuestra era y refiere al primer momento del cristianismo como filosofía.

Ahora bien, comúnmente se le denomina 'Edad Media' al periodo de la historia que inicia con la caída del Imperio Romano en el año 476 d.C. y culmina a mediados del siglo XV d.C., cuando cae el Imperio Romano Oriental, es decir, cuando la ciudad de Constantinopla es conquistada por los turcos en el año 1453. A su vez, se reconocen dos periodos que lo conforman: la Alta Edad Media y la Baja Edad Media. La patrística se puede ubicar en la primera parte de la Alta Edad Media. Los siglos que van del VII al XI conforman la otra parte de dicho periodo. Durante estos siglos hubo cambios drásticos que impactaron en la configuración política. Sobre esto hay que resaltar que la filosofía de la patrística, al ser absorbida por el Imperio (s. IV), sufrió deformaciones y devino ideología política y, tras ello, la Iglesia Cristiana se consagró política y espiritualmente. Igualmente, hay que tener en cuenta

que entre los siglos VI y XI Europa estuvo sometida a profundas transformaciones. De acuerdo con la *Historia* de Sabine, los factores que caracterizan esos siglos en la región occidental son: las invasiones germánicas que rompen con la antigua estructura imperial; la centralidad económica y política de la cuenca del Mediterráneo; la iglesia romana separada de la de Constantinopla y la instalación del papa (apoyado por los francos) como gobernante temporal de la Italia central<sup>35</sup>. Consecuencia de esto, la Iglesia asentó su dominio en la región y aumentó su poder y riqueza al parejo de reyes y señores feudales.

Por su parte, la Baja Edad Media suele ubicarse como un periodo en que la Iglesia era una institución política y socialmente sólida y bien estructurada. Este periodo comprende los siglos XI hasta mediados del XV y se caracteriza por lo siguiente: nuevas invasiones bárbaras al norte (s. X y s. XI); advenimiento del Sacro Imperio Germánico; la figura del Emperador y el Papa como columna vertebral de la Europa cristianizada y, a su vez, controversias entre ellos por el derecho y el poder; origen del capitalismo y surgimiento de una pequeña burguesía en el Mediterráneo; aparición de la imprenta; visión trinitaria del *orbis terrarum*; y predominio de la teología como forma explicativa del mundo y la moral. Estos aspectos conforman las condiciones políticas y sociales de aquellos siglos. Aunado a ello, en este periodo denominado escolástica, se cuaja la relación entre filosofía y religión.

En lo que refiere a esa relación, dicho sea de paso, la diferencia más visible entre la patrística y la escolástica es, además de que aquella es el semillero de ésta, la escolástica es ya una ideología propiamente dicha, pues responde directamente a los poderes establecidos y configura la legalidad y vida civil. O dicho de otra forma: el idealismo de la patrística devino nueva forma y se caracterizó por el dogma y la institucionalidad. El dogma apoyado de la doctrina. La institucionalidad de la ley divina y espada. Aquella pretensión de universalidad de los cristianos primitivos se alcanzó en este momento. La religión, pues, se impuso y guió buena parte de los asuntos terrestres y epistemológicos.

En lo tocante a las ideas, Anselmo, Abelardo, Juan de Salisbury y, por supuesto, Tomás de Aquino, son, quizá, las mentes más representativas de la época. Sin embargo, éste último es quien sintetiza todo el pensamiento escolástico y lo lleva a extremos racionales. Como se sabe, el pensamiento tomista, tiene dos ejes argumentativos: por un lado la filosofía de Aristóteles,

---

<sup>35</sup> Sabine G., *Op. Cit.*, 1987, pp.154-155.

principalmente en la *Política* y la *Ética* y, por otro lado, las Sagradas Escrituras y pensamiento de la patrística. Lo primero para fundamentar legitimar al poder civil, es decir, la monarquía; lo segundo para moralizar las relaciones humanas. Y, en conjunto, esas fuentes le permiten proyectar a la idea de Dios como causa primera, como origen y fundamento del Universo. Pero, ese Dios, no es ya el dios de Aristóteles, un motor inmóvil que gobernaba todo desde fuera: *Deus ex machina*, sino un Dios activo, encarnado en la figura de Cristo y con suma voluntad y absoluta potestad en la Tierra. Es el Dios judeo-cristiano, salvador del hombre y monarca eterno. Simboliza lo absoluto a lo cual se dirige la humanidad. El hombre, en esta óptica, es la criatura sometida a ese Dios y, a su vez, los poderes civiles deben adecuarse y dirigirse hacia Él.

En este renglón, lo que saca a la luz el autor de la *Suma* es una forma de gobierno específico: la monarquía. Siguiendo a Aristóteles Tomás de Aquino dice “que así como el organismo requiere entre sus miembros uno principal que mueva a todos, es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija. Y, así como el Universo es gobernado por un solo Dios, entonces la Tierra también debe ser dirigida por una persona, el cual es el príncipe monarca”<sup>36</sup>. La monarquía, el poder de uno sólo, encuentra en dicho pensamiento su justificación. Bajo esta mirada, dicho sea de paso, el peligro más latente de la monarquía es que si tal poder no responde y adecua al bien común, entonces deviene tiranía, lo cual es el grado más bajo y negativo en la tipología de los regímenes tomistas. Por ello el tiranicidio era justificado<sup>37</sup>.

La defensa y justificación del sistema monárquico de Tomás de Aquino es muy controvertida y no sólo desde la Modernidad, sino desde el Medioevo mismo. *De regno*, escrita para explicar al presunto rey de Chipre los fundamentos de la monarquía, trata sobre el papel del monarca, los problemas que tiene que afrontar y el por qué su actuar debe someterse a los designios de Dios o sea, a las Sagradas Escrituras. A primera vista, parece que ello es la exaltación del poder temporal del rey, empero, hacia el final del mismo opúsculo, sobrepone el poder sacerdotal al poder temporal; dice siguiendo a Jeremías:

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino; *La monarquía*; Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>37</sup> A propósito del tiranicidio. Anterior al descubrimiento de las obras de Aristóteles, Juan de Salisbury, autor del *Polycraticus*, defendía la supremacía del Pontífice sobre el Rey o el Emperador. Allí, señalaba como legítimo darle muerte al tirano porque si el poder tenía que estar en sintonía con el mandato divino y, si éste ordenaba que los gobiernos civiles fincaran sus acciones en el bien común y felicidad de todos, entonces el tirano faltaba al mandato divino y por ello asesinarlo significaba liberar al pueblo, cumplir la palabra de la Biblia y congraciarse con el gobierno de Dios. El tiranicidio, por cierto, había sido rechazado por San Agustín y San Isidoro. Cf. García San Miguel, *Op. Cit*, 2006

Reinará como rey, y será sabio; por eso de él se deriva el sacerdote real. Y, lo que es más, todos los fieles en Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes. Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos. Así pues, como ya se afirmó, aquello a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección del imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin”<sup>38</sup>

Esta visión tan extrema será criticada desde el propio Medioevo bajo la pluma de Marsilio de Padua porque es una proyección, exaltación y justificación del sistema teocrático. Por ello, el pensamiento de Tomás de Aquino es polémico pues por un lado, en la *Suma*, propone un gobierno mixto y por otro, en *De regno*, un gobierno monárquico y al final de esta obra proyecta un gobierno de tipo teocrático encabezado, desde luego, por el Sumo Sacerdote<sup>39</sup>. Lo que se critica de esta visión, entre otras cosas, es que delega el poder a una institución que supuestamente es sólo responsable de la espiritualidad humana, sin embargo, tal noción le concede facultades tanto espirituales como políticas. Tal visión es, en pocas palabras, la apoteosis de la Iglesia, del papado, con lo que el poder temporal (reyes) termina subordinado a ella.

Bajo esta jerarquización del poder, los asuntos terrenales se arreglan de la siguiente manera: el poder que “proviene” de Dios es encarnado por el Papa. Luego por los reyes, luego la nobleza y pequeña burguesía y en la base, soportando todo el peso de la construcción, los siervos y esclavos “por naturaleza”. Mientras más arriba mayores derechos y privilegios, mientras más abajo mayores obligaciones y servidumbre.

Por otra parte, de acuerdo con Salazar Carrión, la función del poder en Tomás de Aquino es unificadora, es decir, va dirigida a coordinar y orientar los intereses plurales en función del bien común<sup>40</sup>. Bajo esta perspectiva, el bien común es lo que está de acuerdo con el *ius*

---

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, 1985, (Libro II, cap. 3, 46).

<sup>39</sup> De acuerdo con Mauricio Beuchot, “según los principios intrínsecos del estado, el mejor para Santo Tomás es un gobierno mixto, que conjunte las ventajas de las principales formas gubernamentales (monarquía, aristocracia y democracia) y que evite las desventajas de las formas negativas (tiranía, oligarquía, plutocracia, demagogia y anarquía). Es, pues una forma combinada de lo esencial y mejor de todas las formas simples y legítimas”. Cf. Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 2000, p.176.

<sup>40</sup> Salazar Carrión, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM/SIGNOS, 2004.

*naturale* el cual es, a su vez, derivación de la ley eterna, es decir, de la voluntad de Dios. Dicha ley es definida así: “es la razón suprema, a la que siempre hemos de ajustarnos” y más adelante, “es aquella por la cual es justo que todas las cosas estén bien ordenadas<sup>41</sup>”. La aportación más novedosa de Tomás de Aquino, dice Salazar, es el planteamiento del problema entre la justicia y los tres tipos de leyes (eterna, natural, positiva). Al respecto, Carlos I. González dice que allí se presenta por un lado, “la eternidad de la ley divina como producto de una sabiduría divina y, por otro lado, la fragilidad de la ley humana, mutable y circunstancial<sup>42</sup>”. Posteriormente, tal noción fue retomada por Francisco de Vitoria y Ginés de Sepulveda, entre otros, para hablar del derecho de la conquista.

El pensamiento del Aquinate va dirigido hacia la unión del todo social pero sin aniquilar las partes. Detrás de esto subyace la famosa sentencia aristotélica que afirma que “el todo es anterior a la parte y la parte tiene una naturaleza que la lleva al todo<sup>43</sup>”. Entonces, así como las ciudades, las aldeas y las comunidades eran absorbidas por los grandes reinos pues, de acuerdo con aquella noción, las cosas menores son ordenadas de acuerdo a una superior, así el ejercicio del poder del monarca. Bajo esta lógica se justificaba el dominio señorial y de los reinados, sin embargo, y aquí es donde entra la influencia de la *Ética*, ese poder es dirigido hacia un fin, un fin último. Y, ese fin no es otro que la felicidad. Con Aristóteles, la felicidad (*ευδαιμονία*) es el principio que justifica y mueve la acción política. Por su parte, Tomás de Aquino continúa aquello y coloca como valor más alto a la felicidad, la cual no está basada en la obtención de bienes y honores terrenos caducos, sino en la felicidad celeste que significa, bajo su óptica, la unión eterna con Dios. Esa felicidad es dada al rey como recompensa por gobernar de acuerdo al bien común, es decir, de acuerdo con la voluntad divina. Al respecto dice: “se precisará mayor virtud para gobernar una ciudad o un reino. Luego constituye una excelente virtud el ejercer convenientemente el cargo de rey; luego debe corresponderle un premio superior en felicidad<sup>44</sup>” Entonces, el fin inmediato es constituir la monarquía, donde se cumpla la ley y palabra divina. Un ordenamiento social que responda a los designios divinos y que haga actuar a los hombres de acuerdo a los parámetros de la religión cristiana. Pero, el fin último es la

---

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Tratado de la ley*, México, Porrúa, 1966. (cap. IV, ‘De la ley eterna’, I, II, cuest.93, art. 1,3 y art. 3,2 respectivamente).

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, 1966, (Introducción, p. xxxvi).

<sup>43</sup> *Política* (Libro I, 1253a)

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *Ibid*, 1985, (Libro I, cap. 9, 29).

unión con Dios, la participación en el orden divino, la gracia y paz eterna. En este sentido, la felicidad constituye, cito *in extenso*:

“La perfección final y el bien completo del hombre, al que todos desean llegar; y no hay nada terrenos que pueda hacer feliz al hombre, y por tanto, el premio digno de un rey tampoco es terreno. [...] pues cualquier cosa, por naturaleza, busca el principio por el que su ser es causado. La causa de la mente humana no puede ser otro sino Dios, que la modeló a su imagen. Por consiguiente, únicamente Dios puede saciar el deseo humano, hacer feliz al hombre y constituir el premio digno de un rey<sup>45</sup>”

Con esto términos, Tomás de Aquino proyecta un fin último al cual debe adecuarse la acción política y tras ello, el poder político. Y con esos mismos términos justifica la potestad absoluta de Dios sobre el orden político-social. Y con esos mismos términos la Iglesia se asume como institución representante y responsable de guiar a los hombres a la “felicidad celestial” que conforma ese fin último que toda acción civil y política debe alcanzar. Por ello, el actuar del hombre debe ser fundamentado por los parámetros religiosos y virtudes morales. Por ello, la acción política se califica de acuerdo a lo bueno y lo malo. Y ello, a su vez, se determina por la Sagrada Escritura, es decir, por el dogma emanado desde el seno de la Iglesia. Sobre esto último, hay autores que subrayan “el realismo tomista” porque continúa con el aristotélico y porque acentúa las acciones humanas en su relación con la razón y libertad, empero, a veces se omite ese carácter abstracto, tan típico del idealismo, venido de la idea de Dios. En nuestra opinión, ello significa excluir la orientación metafísica y teológica que Tomás de Aquino proyecta sobre el actuar humano para matizarlo con una especie de realismo racional.

La filosofía escolástica, en términos generales, fue un esfuerzo por fundamentar a los dogmas de la Iglesia. Tal esfuerzo, dice Hegel, se caracterizó porque sistematizó y puso en sintonía los dogmas de la religión con argumentos metafísicos, con lo cual se convirtió en un “sistema científico”<sup>46</sup>. Un sistema que tuvo a la razón y lógica deductiva como base epistemológica y como eje para justificar, explicar y legitimar el *dominium* divino sobre la Tierra encarnado por la Iglesia. En otras palabras: la filosofía escolástica fue una doctrina espiritual que subordinó la acción política a una ideología religiosa emanada desde el seno de la

---

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *Ibid*, 1985 (Libro I, cap. 8, 27-28)

<sup>46</sup> Hegel, *Op. Cit*, 1955, p. 130.

Iglesia. De tal modo que, como se dijo más arriba, uno de los rasgos peculiares del idealismo escolástico es que reposa sobre el dogma e institucionalidad. Lo importante en ello es el papel central de la idea de Dios con respecto al hombre y, por consiguiente, del poder político. La triada, Dios-Iglesia-filosofía se funde en ese periodo de la historia y justifica al poder político de una manera peculiar, abstracta y metafísica.

Como podrá verse, lo que comenzó siendo una justificación filosófica del poder, devino una ideología dominante. Una ideología religiosa que impacta no sólo en la configuración, orientación y justificación del poder, sino también en los aspectos sociales, económicos y epistemológicos. Desde luego que hay una enorme diferencia entre lo que Platón pensó con respecto al poder ideal y lo que pensó San Agustín e incluso Tomás de Aquino, empero, comparten, en buena medida, la forma de justificar y proyectar al poder bajo nociones abstractas y metafísicas.

En razón de lo dicho, el idealismo político puede englobarse en los siguientes aspectos:

- a. Utilizar un *corpus* epistemológico metafísico, especulativo y religioso para justificar al poder.
- b. Prioridad de la teoría (filosofía o teología) sobre la praxis.
- c. Proyección de un argumento último de tipo absoluto y trascendente.
- d. Negación del mundo real (apariencias) y superación de éste mediante un acto *ideatorio* o de fe.
- e. Declarar la existencia de ideas y principios anteriores a la experiencia humana o acción política.
- f. Explicar y justificar al poder en términos de lo que *debería ser*.

Ahora bien, dejemos de lado al idealismo y pasemos a la otra postura filosófica mediante la cual se justifica el poder político: el realismo. Históricamente, el realismo aparece como un esfuerzo racional y crítico por superar los problemas que el idealismo deja abiertos. Un esfuerzo que intenta dar cuenta del poder mediante términos epistemológicos más cercanos a su realización. En este sentido, el realismo se puede plantear en tres momentos que se despliegan frente a los tres ya mencionados: 1) filosofía de Aristóteles; 2) pensamiento secular de la Baja Edad Media y; 3) pensamiento de Maquiavelo como síntesis y superación de aquellos dos. A

continuación, veamos brevemente algunos de los aspectos referentes de 1 y 2 porque el 3 es objeto de esta investigación y será tratado de forma aparte.

Con Aristóteles inicia el llamado realismo político y con ello la crítica al idealismo platónico. Dicha crítica no debe ser entendida como una ruptura radical, sino como un intento por aterrizar aquellos ideales y verdades proyectadas por Platón en la *República*. En este sentido, y de acuerdo con W. Jaeger, la *Política* de Aristóteles muestra un rostro peculiar, como Jano. Por un lado, mira hacia los idealistas, hacia la utopía platónica y, por otro lado, mira hacia los realistas, como una ciencia empírica. Pero, en realidad, dice, mira ambas cosas a la vez. Y es que Aristóteles, sigue Jaeger, trata de conciliar “la Idea y realidad a toda costa”<sup>47</sup>.

Al igual que Platón, Aristóteles no trata el tema del poder *per se*, sino mediante otras nociones, es decir, está implícito en el análisis que desarrolla en la *Política* sobre los distintos regímenes políticos. Esto es importante porque marca una diferencia sustancial en el modo de definir a la filosofía política de la antigüedad y la modernidad. Para la modernidad, dicho sea de paso, el objeto de la filosofía política es el poder en sí mismo, su justificación y argumentación. Con Norberto Bobbio, por ejemplo, la filosofía política es “la búsqueda del fundamento último del poder o, la justificación del poder último o, en última instancia, la determinación del o los criterios de legitimación del poder”<sup>48</sup>. Por otro lado, otra diferencia es que en la modernidad, por lo menos desde la consagración de los sistemas democráticos, ya no se debate sobre una tipología de regímenes, sino sobre dos formas específicas de la democracia: representativa y participativa. En cambio, en la antigüedad, la filosofía política o, en sentido aristotélico, la filosofía práctica era un saber no del poder en sí, sino del régimen político, con todas sus formas, y a quienes participan de él.

En el libro IV de la obra citada, Aristóteles advierte cuál es el objeto de tal saber. Dice que debe buscar cuál es el mejor régimen político, las características que ha de tener para ser tal como lo deseamos y cuáles serían los obstáculos que impedirían eso. Además, afirma que tal saber debe buscar cuál es el régimen que mejor se adapta a tales o cuales personas y, más aún, cuál es el mejor absolutamente, cuál es el mejor circunstancialmente y, por último, el que puede ser constituido bajo ciertas condiciones dadas. Y tales asuntos, son los que debe tener

---

<sup>47</sup> Jaeger, Werner; *Aristóteles*, México, F.C.E, 1946.

<sup>48</sup> Bobbio Norberto, *El filósofo y la política*, México, F.C.E. 2002.

cuenta el buen legislador y el verdadero político<sup>49</sup>. Sobre esto trata dicha obra y la ciencia política en términos clásicos.

Aristóteles, por consiguiente, trata al tema del poder a partir del análisis minucioso sobre las formas que adoptan los regímenes políticos y la manera en que sus miembros participan en ellos. Su análisis apunta hacia los regímenes reales, concretos y particulares así como también hacia los principios subyacentes de los regímenes ideales, principalmente la propuesta platónica. En términos generales, para Aristóteles el régimen político (*politeía*) es el gobierno (*políteuma*) de las diferentes magistraturas de una ciudad, es quien detenta el poder soberano<sup>50</sup>. Y reconoce tres formas de gobierno recto, es decir, tres regímenes que velan por el bien común: Monarquía-Aristocracia-República. Y también tres que sólo velan por intereses personales: Tiranía- Oligarquía- Democracia, los cuales, dice, son desviaciones de aquellos. Bajo cualquier forma que se gobierne, continua Aristóteles, pero que tenga en la mira el interés común, entonces es “forzosamente un gobierno recto”<sup>51</sup>.

Cabe señalar que para Platón, en su tipología de los regímenes, los errores o defectos de cada régimen son producto del anclaje del alma a los apetitos sensibles y para Aristóteles son producto de la falta de virtud de quienes gobiernan. Además, Aristóteles coincide con Platón en esa búsqueda por el mejor régimen y legislador, sólo que mientras éste vincula el régimen con el alma humana y proyecta un gobierno despótico ilustrado, aquél lo vincula con las circunstancias, con las virtudes de ciudadanos y gobernantes y, como apéndice, con las leyes. Sobre esto último, Sabine señala que otra diferencia entre Platón y Aristóteles radica en que “mientras el primero presenta a las formas puras como estados sometidos a la ley, el otro lo hace como estados gobernados para el bien general”<sup>52</sup>.

Para el Estagirita, pues, para dirigir a la *polis*, para ejercer el poder, las condiciones reales son tan importantes como las teóricas. En la *Ética* dice lo siguiente: “los argumentos verdaderos, por tanto, no sólo acreditan ser utilísimos para el conocimiento, sino también para la vida, porque cuando armonizan con los hechos engendran convicción e inducen a quienes los

---

<sup>49</sup> *Política*, (Libro IV, 1288b 10-30)

<sup>50</sup> *Política*, (Libro III 1278b 10)

<sup>51</sup> *Política*, (Libro III, 1279a 30).

<sup>52</sup> Sabine G., *Ibid*, 1987, p.85.

comprenden a vivir según ellos”<sup>53</sup>. Lo cual significa que no se puede guiar la práctica política sólo apelando a la teoría, pero tampoco se puede guiar tal práctica sin *saber* alguno. Además, esto significa que el conocimiento debe tener una utilidad práctica y no sólo realizarse en el ámbito epistemológico o de las ideas como con Platón. Por ejemplo, en el libro II (“Crítica de los regímenes políticos ideales y de algunos realmente existentes”) de la obra aquí citada, Aristóteles critica el supuesto socrático, plasmado en la *República*, de que los defectos en una ciudad se solucionan introduciendo a la educación y que por medio de ésta los hombres se hacen virtuosos.

No es que Aristóteles se oponga a la educación porque incluso no niega la noción platónica de que la educación no es una transmisión de saberes científicos, “sino una adquisición de hábitos y una disposición natural, *héxis*”<sup>54</sup>; sin embargo, desde el punto de vista aristotélico, tales defectos se solucionan apelando más a las costumbres, filosofía y leyes. Y, más adelante dice que no debe ignorarse que han transcurrido muchos años y que el régimen político proyectado por Platón a pesar de ser una buena solución no se ha puesto en práctica, dice así: “el punto, empero, resultaría de todo claro si pudiera verse tal régimen político en los hechos”<sup>55</sup>. A Platón le faltó considerar las circunstancias reales en donde se pueda realizar el régimen político que propone en la *República*, asunto que Aristóteles sí tomó en cuenta en su tipología y por ello reconoce viables diversas formas de regímenes políticos y constituciones políticas.

Ahora bien, Aristóteles parte de una concepción natural de la política. Reconoce un fin predeterminado de la comunidad política (*koinonía*), del hombre y su acción dentro de ella. Y, aún más, deja ver que el dominio ejercido entre los hombres al interior de tal comunidad es producto de la misma naturaleza humana que, a su vez, determina el lugar y papel de cada hombre en ella, dice así: “quien tiene la capacidad de prever con su mente es por naturaleza quien gobierna y amo por naturaleza, mientras que quien es capaz de hacer tales cosas con el cuerpo es gobernado y esclavo por naturaleza”<sup>56</sup>. Como se sabe, al hombre lo define bajo el

---

<sup>53</sup> *Ética*; (Libro X, & 1)

<sup>54</sup> María Isabel Cruz y María Inés Crespo. Introducción, traducción y notas de Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Lozada, 2005. (nota no. 161)

<sup>55</sup> *Política* (Libro II, 1264a 5)

<sup>56</sup> *Política* (Libro I, 1252a 30)

concepto de *zoión politikón* que significa, entre otras cosas, que el hombre se agrupa por naturaleza y, a su vez, que esa naturaleza es política. Por su parte, la *koinonía* es definida como una agrupación humana que “existe con el fin de vivir bien”<sup>57</sup>. Con esta concepción “natural” se opone al “contractualismo” como fundamento de la comunidad y la proyecta en términos de lo que ‘debe ser’, de acuerdo a su naturaleza. De tal modo que: el régimen político al ser una organización natural al interior de la comunidad tiene una finalidad determinada, a saber: posibilitar el bien común y la felicidad de sus miembros. La felicidad (*eudaimonía*) es, en pocas palabras, el fin último de la acción política, del poder.

La felicidad aristotélica, de acuerdo con Robin, significa vivir y actuar de acuerdo a las más altas virtudes morales y racionales. Por ello, la felicidad en la *polis* sólo se alcanza cuando los ciudadanos y gobernantes son virtuosos. En este sentido, para Robin, el problema capital en la política aristotélica es un problema práctico (cómo organizar al Estado y su constitución) porque implica la actualización y el ejercicio acabado de la virtud<sup>58</sup>. Y agrega que establecer este fin de la acción política es constituir un orden moral que supera el marco de los instintos y las necesidades inmediatas.

Es importante tener en cuenta que el Estagirita no reconoce idea suprema por la cual se deriva la felicidad, como la Idea del Bien de Platón. La felicidad, si bien es un principio normativo de la acción política también lo es que se alcanza no por un ejercicio intelectual, sino por la realización de ciertas prácticas favorables para la comunidad. La felicidad, digámoslo así, se construye, se forja con las acciones humanas. Con las acciones de buenos ciudadanos y gobernantes que actúan con respecto a las necesidades de la comunidad. Huelga señalar que para Aristóteles los ideales morales –la libertad, la ley justa, el perfeccionamiento de las virtudes de los ciudadanos y gobernantes- son siempre los fines que deben realizarse. Sin embargo, y como señala Sabine, lo que descubrió fue que realizarlos era muy complicado y, por tanto, ello requería muchos ajustes a las condiciones reales. En este sentido, esos ideales deben existir pero no dentro de un “paradigma celestial de Platón, sino como fuerzas que operan por medio de instrumentos en modo algunos ideales”<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Política* (Libro I, 1252b 30)

<sup>58</sup> Robin, León; *El pensamiento griego. Y los orígenes del espíritu científico*, México, Ed. UTHEA, 1962.

<sup>59</sup> Sabine G, *Ibid*, 1987, p. 88

Al proyectar a la *eudaimonía* como fin último de la acción política, como ese principio que debe ser actualizado por el régimen político, Aristóteles encapsula al poder en una dimensión ética y normativa. Y, bajo esta dimensión, el poder es valorado y justificado de acuerdo a lo bueno y malo, lo justo e injusto, lo correcto y lo incorrecto, empero, ello no de forma absoluta (como Platón), sino en sus casos particulares, en cada una de esas formas en que se manifiesta en las distintas *polis* griegas.

Una última consideración. Uno de los principales problemas que inquieta a Aristóteles es, precisamente, cómo hacer de la acción política, del ejercicio del poder, una acción justa y adecuada a la realidad y que, a su vez, traiga consigo la felicidad y bien de la comunidad. Ya veíamos que la crítica a Platón es porque su propuesta no se podía realizar debido al extremismo del idealismo. Y que frente a ello, Aristóteles se sitúa en una perspectiva realista y moderada para justificar, explicar y orientar a la acción política. Pues bien, para atender aquél problema Aristóteles apela al concepto de *phrónesis* (φρόνησις) que se refiere a la sabiduría práctica. De acuerdo con Jürgen Habermas “la capacidad de la filosofía practica es *phrónesis*, una sabia comprensión de la situación”<sup>60</sup>. En otras palabras: la *phrónesis* permite al hombre actuar y realizar sus fines en el mundo. De acuerdo con Ma. Carmen López Sáenz, la *phrónesis*, en la *Ética a Nicómaco*, no es una ciencia de lo necesario e invariable, sino la virtud dianoética propiamente humana cuyo cometido es lo contingente. Este saber de lo contingente es *sine qua non* de la libertad, la acción humana y, desde luego, la *eudaimonía*. Y agrega que Aristóteles convierte dicha virtud en rectora de las otras, porque es el discernimiento no de los asuntos elevados, sino de lo mejor posible. Desde luego que tal virtud trae consigo un universo de problemas, tan sólo diremos que de ahí se desprende el problema de la hermenéutica y su relación con la praxis política abordado por pensadores como Gadamer, Aubenque, Apel y Habermas, entre otros<sup>61</sup>.

Ahora bien, lo que nos interesa señalar de la *phrónesis* es lo siguiente: ella permite romper con el molde idealista de Platón porque a través de ella las virtudes morales se realizan en un plano real y no en un plano suprasensible. Con Platón, el bien del hombre es

---

<sup>60</sup> Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, España, Tecnos, 2000, p. 50.

<sup>61</sup> López Sáenz Ma. Carmen: “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la praxis” (texto electrónico)

participación de la Idea del Bien, es un bien universal; en cambio, para Aristóteles el bien del hombre es particular pues se forja a partir de las necesidades y exigencias del propio entorno.

Así, del mismo modo, con Platón el bien de la *polis* es producto de la sabiduría de sus gobernantes; mientras que para Aristóteles tiene que ver con el discernimiento adecuado de lo que se necesita realmente (tipo de régimen, de constitución política, de educación, etcétera). Por ejemplo, con respecto a la justicia dice lo siguiente: “La virtud de la justicia, por su parte, es algo propio de la ciudad, pues la justicia es la ordenada disposición de la comunidad política; y la virtud de la justicia consiste en discernir lo que es justo”<sup>62</sup>. En este sentido, *phrónesis* es, precisamente, el saber de las condiciones reales en las que se puede instaurar, reordenar y configurar el régimen político. Es, también, conocer qué tipo de legislación conviene a cada *polis*. Y, además, es atender a las necesidades reales, procurar el bien común y propiciar la felicidad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política, es decir, permite actualizar el *telos* de la comunidad. Se puede suponer, por tanto, que la *phrónesis* es la virtud por excelencia del legislador porque, además de lo anterior, permite discernir sobre lo bueno, lo justo y lo conveniente para la comunidad en sus casos particulares. Es, igualmente, la que permite advertir cuáles son las leyes y las que mejor se adaptan a cada uno de los regímenes políticos a partir de las condiciones reales. Es la que permite hallar “el término medio, lo posible y lo conveniente” de las acciones humanas al interior de la *polis*<sup>63</sup>. Es, pues, la que actualiza los ideales y hace del poder político un acto justo y bueno.

Así, pues, el tema del poder, que se desprende del tema de los regímenes políticos, aparece enmarcado por un discurso realista que no se justifica ni explica mediante nociones abstractas o metafísicas, sino mediante argumentos concretos y específicos que pretenden ser actualizados en la misma realidad, por lo menos esa era la intención de Aristóteles.

Por cierto, con Aristóteles hay una distinción subyacente entre el conocimiento de la metafísica y el saber práctico de la política. El primero es superior al segundo en cuanto que es un saber de lo inmutable, de las causas últimas que rigen tanto al mundo físico como al metafísico. En cambio, el otro es un saber contingente, variable y sujeto a los parámetros de la ética. Por ejemplo, en cuanto al primero. En la *Física*, Aristóteles, al analizar el movimiento de

---

<sup>62</sup> *Política* (Libro I, 1253a 35)

<sup>63</sup> *Política* (Libro VII, 1342b 30)

los cuerpos saca a la luz los principios que lo explican (acto y potencia) y de ahí se desprende la noción del Primer Motor (*primum mobile*), la cual es causa del movimiento de los cuerpos reales (*Física*) y, a su vez, causa y razón de las sustancias (*Metafísica*). Asimismo, de esa noción surgió la idea de Dios como causa primera, empero, *Deus ex machina*. Entonces, la teodicea aristotélica no subordina al saber práctico de la política, sino que, como saberes diferentes, se pueden relacionar pero no determinar entre sí.

En otras palabras, el dios aristotélico es causa primera que no determina a la acción política. El mundo metafísico, el mundo de la física y el mundo de la política se explican con principios propios. La subordinación de la política a la idea de Dios es, como ya se ha dicho, en la escolástica. Esta distancia entre uno y otro saber es, precisamente, lo que hace que la justificación del poder aparezca enmarcada en un discurso realista y normativo porque prescinde de argumentos abstractos para hablar sobre el universo de la política. Al final de cuentas, Aristóteles asentó ciertas bases epistemológicas para la comprensión de las relaciones humanas al interior de la comunidad política porque, como bien dice, “que la ciudad sea virtuosa ya no es obra de la suerte, sino de la ciencia y elección deliberada”<sup>64</sup>. De ahí la importancia y preponderancia de la teoría sobre la praxis griega.

Dejemos a Aristóteles y veamos otro momento del realismo político. En este caso, observaremos brevemente ciertas premisas que nacen de la crítica al idealismo teológico de la escolástica dentro del periodo denominado “Baja Edad Media” en la pluma de Marsilio de Padua.

La vida de Marsilio de Padua, quien compartió el campo imperial con Dante y Ockham, estuvo marcada y determinada por la lucha por el poder entre el Emperador y el Papa<sup>65</sup>. Eran los tiempos en que la ciencia, el derecho, la filosofía, las artes y, desde luego, la religión, tenían como fuente argumentativa la doctrina teológica proyectada desde la cúpula eclesiástica romana<sup>66</sup>. Eran los tiempos, del dominio señorial y donde el papado determinaba buena parte de las acciones políticas y su autoridad era casi incuestionable<sup>67</sup>. Incluso, cuando se supo que

---

<sup>64</sup> *Política* (Libro VII, 1332a 30)

<sup>65</sup> Padua de, Marsilio; *Sobre el poder del Imperio y del Papa*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

<sup>66</sup> Kantorowicz Ernst H; *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1957.

<sup>67</sup> Tal vez la Iglesia de Oriente simbolizaba el único contrapeso a la Iglesia de Roma. La historia de este rompimiento y tensión queda expuesto en un pequeño opúsculo de Marsilio de Padua “La transferencia del Imperio” en *Op. Cit.*, 2004.

Marsilio era el autor del *Defensor Pacis* tuvo que refugiarse en Baviera tras ser perseguido por la Iglesia. La propuesta de Marsilio se desliza, básicamente, por dos puntos: 1) la religión no debe ser esgrimida por el *establishment* eclesiástico (Iglesia romana) porque es producto de acuerdos racionales y necesidades de cada comunidad y; 2) la separación entre ley divina y ley civil. Con ello, el paduano comienza desde la Edad Media una acotación del poder divino utilizando a las Escrituras Sagradas, es decir, desde la teología buscó los argumentos que favorecieran al poder del Emperador para eclipsar al poder del papado.

En el libro *Defensor Pacis*, observamos a Marsilio de Padua sumergido en los anales de la cristiandad para alumbrar lo que se dice literalmente allí en contraste con lo que sostiene e interpreta la cúpula eclesiástica y, de manera magistral, arroja una crítica muy valiosa al canon sostenido desde la Sede romana<sup>68</sup>. Canon que daba potestad y dominio absoluto a la curia romana. Cabe mencionar que la lectura del paduano de las Escrituras Sagradas no es deductiva, a manera de silogismo categórico (no reconoce una idea universal para desprender la explicación de los casos particulares) sino a la inversa, va analizando casos particulares de la vida terrenal para arrojar conclusiones generales. Por ello encontramos una baraja temática muy amplia en su obra; tan sólo menciono algunos puntos: contratos matrimoniales y su disolución, la impartición de justicia por parte de los obispos, la riqueza y bienes materiales, la delegación del poder de Dios al papado y su cúpula, los castigos, sentencias y valores espirituales, el valor del concilio, la autonomía del hombre frente a los clérigos, el poder del Emperador –producto del concilio- frente al papado, etcétera. Son asuntos analizados desde una vertiente secular, pues el paduano, de antemano, reconoce tajantemente la diferencia entre ley divina y ley humana.

Por ley divina entiende *grosso modo* producto de la revelación, ley estrictamente espiritual que no da preceptos coactivos para solucionar los problemas humanos; en sus palabras: “es un precepto inmediato de Dios, sin deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que realizar u omitir en esta vida, pero sólo a fin de alcanzar el mejor fin o

---

<sup>68</sup> De acuerdo con Bernardo Bayona, quien cita a C. Vasoli, «Introduzione», en *Il Difensore della pace*, “la insistencia de Marsilio por la exacta definición de las palabras no es gratuita, sino que está «en directo contraste con la terminología ‘equivoca’ de los escritores curiales y con el juego [sofístico] de las analogías y las argumentaciones que servían para integrar las consideraciones del Estado en una finalidad estrictamente teológica». Esto significa que el paduano sigue al pie de la letra lo que se dice en la Sagrada Escritura para contrastar y diferenciarse de aquellos escritores; no cabe en ello interpretaciones sesgadas. Como podría pensarse con Leo Strauus en cuanto que se puede leer entre líneas a esos autores. CF. Bayona, Bernardo “Las expresiones del poder en el vocabulario de Marsilio de Padua” (texto electrónico).

estado que conviene a cualquier hombre en la otra vida”<sup>69</sup>. En cambio, la ley humana es definida como producto del Concilio para legislar el modo de vida terrenal; en sus palabras: “es un precepto del conjunto de los ciudadanos, o de su parte prevalente, que deben legislar de modo inmediato y por su propia deliberación acerca de los actos humano voluntarios [...] para alcanzar el mejor fin o estado que conviene a todo hombre en este mundo”<sup>70</sup>. De tal forma que, con esta distinción, Marsilio se opone tajantemente al poder del papado para acentuar la vida terrenal, civil y conciliar en el mundo del *aquí*. Por ejemplo, en *El defensor menor* pone en entredicho la primacía del papado y la supuesta representatividad de Jesús (Dios) en la Tierra cuando dice:

“No recuerdo haber leído en la Escritura, ni en nada que derivara por necesidad de la Escritura, que dicho primado haya sido concedido a San Pedro o a la iglesia Romana directamente por Dios o Cristo. Luego creerlo no es cuestión de necesidad para la salvación eterna, puesto que no se trata de artículos de fe, ni de preceptos de la Escritura. Así pues, los fieles redimidos por Cristo, que siempre ha sido cabeza de la Iglesia, pueden salvarse sin creer que San Pedro fue jefe de la Iglesia o que la Iglesia de Roma tuvo primacía sobre otras iglesias y fue cabeza de ellas”.<sup>71</sup>

La sentencia de Mateo nos permite ilustrar no sólo esta cita, sino la base del pensamiento del paduano, la cual dice así: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”<sup>72</sup>. Lo cual significa que los asuntos de la Tierra se resuelven en la propia Tierra y los espirituales se resuelven en la conciencia y en un nivel suprasensible. Las cuestiones terrenales tienen como guía y orientación al Concilio, mientras que los de orden espiritual competen a Jesús –en tanto hijo directo de Dios. Y Jesús, dice Marsilio, no tiene ningún hombre que lo represente porque es dual (hombre-Dios), luego la cúpula eclesiástica (conformada por hombres) no representa a Jesús porque nadie tiene esa dualidad, por tanto, no hay poder delegado en la Iglesia; “sólo Jesús abraza a la Iglesia”, dice el paduano. Así, desde esta perspectiva secular, Marsilio dota de

---

<sup>69</sup> *Defensor menor*; (Cap. I, 2) Esta obra es continuación y complemento del *Defensor Pacis* (terminada en 1324). Permaneció desconocida hasta 1854, cuando se encontró en la Bodleian Library de Oxford, en un manuscrito que habría copiado un humanista paduano o veneciano. Su primera edición crítica es la de Brampton, en 1922.

<sup>70</sup> *Defensor menor*; (Cap. I, 3) Cf. “estudio introductorio” de Bernardo Bayona y Pedro Roche, en *Op. Cit.* 2004.

<sup>71</sup> *Defensor menor*; (Cap. XI, 3).

<sup>72</sup> Mateo, 22,21.

poder al hombre, distingue la ley divina de la humana y somete el poder del papado a los intereses conciliares.

En la Tierra, por consiguiente, sólo hay un poder: el del Concilio de fieles. Este representa la base desde donde se proyecta la religión, las leyes, la moral y las costumbres con lo que el poder de cualquier gobernante, sea civil o religioso, se lo debe al Concilio y su actuar debe estar en sintonía con lo que se dictamine allí. Subyace, en la propuesta del paduano, una clara distinción entre lo que significa el hombre en tanto criatura natural y su composición social. Tener hijos, por ejemplo, es producto de la unión natural de los cónyuges, mientras que el matrimonio (sus formas de consagrarlo y disolverlo) es producto de acuerdos y necesidades sociales y culturales. Por ello, Marsilio ataca a los clérigos que se oponen al divorcio apelando a que ello se opone a la ley divina, pues para él (Marsilio) ello sólo es parte de la convención entre hombres. El Concilio, dicho sea de paso, es un antecedente del pensamiento republicano en cuanto la manera de convenir el bien común, las leyes y el poder civil, lo cual queda siempre sujeto a la conciencia común y no de sujetos particulares. Se puede percibir, tal vez, a Rousseau con su *Contrato Social* desde aquí. Pero ello es otro tema, volvamos al nuestro.

La crítica de Marsilio trae consigo una nueva interpretación de las Escrituras Sagradas y tras ello nuevos referentes epistemológicos para estipular los acuerdos humanos, leyes y preceptos para ordenar y orientar la vida terrenal a partir de la misma comunidad conciliar. Tan radical resulta su lectura de aquellas escrituras que no reconoce validas nociones tan predominantes en el imaginario colectivo como, por ejemplo, el pecado humano o la condena eterna, los cuales eran mecanismos de control e impartición de justicia por parte de los ministros eclesiásticos, obispos y presbíteros. El discurso proyectado por estos últimos sobre la ley divina, la moral, el mal, es para Marsilio retórico, superficial y sofístico<sup>73</sup>.

La ley divina, por consiguiente, se vuelve un referente subjetivo, normativo y no coactivo, pues las acciones que competen a dicha ley sólo se juzgan en la posteridad, en la otra vida –como dice Marsilio. En cambio, la ley civil, al ser proyectada por el Concilio de fieles, toma autonomía de la otra, somete a todos los hombres -tanto civiles como eclesiásticos- bajo su radio y se vuelve el único parámetro de impartición de justicia. Todo delito y asunto humano –en tanto ser social- que tenga que ver con la comunidad tiene que ser resuelto bajo la fórmula

---

<sup>73</sup> *Defensor menor* (XVI, 3)

conciliar. En pocas palabras: lo que propone Marsilio no es otra cosa que el traslado de todas las facultades, leyes, preceptos y acuerdo legales al Emperador que, al surgir por acuerdo del Concilio, mantiene el bien común y se debe a la comunidad que lo eligió. Así, de este modo, Marsilio está protegiendo al individuo del poder despótico (¿papado despótico?) al incluirlo en el Concilio universal, pues éste proyecta y protege sus derechos frente al poder gubernamental. A su vez, la Iglesia en conjunto, sólo tendrá –bajo la propuesta del paduano- facultades concedidas por el mismo Concilio, las cuales quedan reducidas a ciertas celebraciones como bautizos, comuniones, matrimonios, empero, bajo la luz conciliar. Lo dicho hasta aquí lo apoyamos con la siguiente cita:

“La autoridad o poder de hacer o promulgar leyes coactivas en este mundo o de ejercer un juicio coactivo basado en esas leyes, bajo pena sobre los bienes o las personas para obligar a alguien en esta vida para hacer o a omitir algo, no pertenece, según la ley divina o por lo que ella concede o prescribe, a ningún obispo o presbítero ni a ningún otro ministro espiritual [incluyendo el Sumo Pontífice], ni al colegio de éstos, considerados en conjunto o por separado, sino más bien les está prohibida por consejo o precepto; y que la autoridad para esos actos y el poder coactivo pertenece al conjunto de ciudadanos o al supremo príncipe de los Romanos llamado Emperador”<sup>74</sup>.

Con estas líneas Marsilio proyecta el final de *El defensor menor* y con ello una ruta nueva para interpretar a la ley divina y la ley humana, la justicia celestial y la justicia terrenal, el espíritu y sociabilidad humanos y, todo ello, desde una vertiente estrictamente secular. El poder del papado, en consecuencia, encontró límites –al menos desde el plano epistemológico- y, al mismo tiempo, el poder terrenal (Emperador) encontró razones para re-configurarse desde una perspectiva laica, dialógica y conciliar. La obra de Marsilio, en general, se puede ilustrar, repito, bajo la sentencia de Mateo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Lo que queda de manifiesto con esta propuesta es que la religión, en primer lugar, no debe ser esgrimida por la Iglesia romana, sino por los hombres agrupados bajo un concilio. Luego la religión es relegada al ámbito subjetivo, particular y de la conciencia pero, al mismo tiempo, su manifestación -su forma de impactar en las relaciones sociales (celebraciones y

---

<sup>74</sup> *Defensor menor* (XVI, 4)

festividades)- queda subordinada a la voluntad conciliar, al poder civil o imperial y, con ello, la *pōtestātīvus* de los representantes de la Iglesia responde y se orienta bajo aquella voluntad. Por tanto, la tensión entre ley divina y ley humana, que cruza toda la obra del paduano, es solucionada mediante la imagen del concilio. Con esta imagen, el pensamiento secular arroja sus primeras luces y tras ello el ocaso del Medioevo.

En razón de lo dicho, el realismo político, en ese primer momento, puede englobarse con los siguientes aspectos:

- a. Utilizar un *corpus* epistemológico racional, concreto y normativo para justificar al poder.
- b. Prioridad de la teoría sobre la praxis.
- c. Proyección de un argumento último de tipo particular.
- d. Ratificación del mundo real (apariencias) y superación de éste mediante la razón.
- e. Declarar la existencia de ideas y principios *a posteriori* de la experiencia humana o acción política.
- f. Explicar y justificar al poder en términos de *lo que es*.

Como puede verse con este breve recorrido, la fundamentación y justificación del poder se desliza por diferentes vías. En principio, y de manera general, todas esas formas argumentativas subyacentes al devenir histórico pueden acomodarse en esas dos corrientes propias de la filosofía: el idealismo y el realismo. Sin embargo, y desde una perspectiva más particular, se puede observar discrepancias y divergencias al interior de una misma corriente, es decir, hay posturas idealistas que discrepan o se alejan entre sí y lo mismo para las concernientes al realismo. Hay, por tanto, diferentes vías para fundamentar al poder y, tras ello, una multiplicidad de interpretaciones.

Cada interpretación es producto de cierto dispositivo conceptual, es decir, de un mecanismo argumentativo conformado por razonamientos, ideas y nociones de diversa índole. A su vez, cada dispositivo gravita sobre una idea o fundamento último (a veces dogma, a veces axioma) que lo justifica, orienta y determina completamente. Ese fundamento es, precisamente, el que se busca hallar o justificar la filosofía política, para decirlo con Bobbio. Cuando se dice ‘fundamento’ se puede pensar, por ejemplo, en “la Idea del Bien” de Platón; en “la *eudaimonía* aristotélica”; en “el Dios” de la teología escolástica; en el “concilio de fieles” de Marsilio de

Padua; en “la razón del príncipe” maquiaveliano; en “el contrato social” de Rousseau, en ‘las clases sociales antagónicas’ de Marx; en “la praxis” de Gramsci; etc. Es decir, el fundamento es aquella noción sobre la cual gravitan todos los razonamientos e ideas que conforman el aparato conceptual.

En esta perspectiva, la clave para descubrir el origen de las discrepancias entre los filósofos radica en ubicar ese fundamento último y qué tipo de nociones gravitan sobre él. Tomás de Aquino y Maquiavelo, por ejemplo, coinciden en que el poder debe propiciar el bien común pero, mientras el dispositivo conceptual del primero gravita en torno a la idea de Dios (teocentrismo) el del otro gravita en torno a la idea del hombre (antropocentrismo) con lo que sus teorías, a pesar de intentar responder a la misma inquietud, resultan incompatibles y contrapuestas entre sí.

Entonces, la discrepancia entre los filósofos, en torno a la fundamentación del poder, emerge a raíz de la proyección de ciertos principios que, a su vez, responden a cierto fundamento último que define al poder de forma específica. De este modo, desde la filosofía política, se tejen diferentes concepciones en torno al poder que se acercan o discrepan entre si. Cada una justifica al poder de un modo peculiar y proyecta categorías específicas que dan cuenta del poder existente. Cada una se caracteriza por ser crítica, apologética o descriptiva. Cada una, además, intenta superar las contradicciones o fallas que trae consigo el ejercicio del poder y, tras ello, busca legitimarlo.

Cada interpretación, pues, que desde la filosofía política emerge, contiene rasgos peculiares que chocan o se complementan con otros. Así, por ejemplo, Platón utilizó a la filosofía idealista como método para justificar al poder. Aristóteles, por su parte, empleó una filosofía realista diluida en nociones propias de la ética. Los Padres de la Iglesia se basaron en el idealismo platónico y religión cristiana para justificarlo. O, los nominalistas escolásticos, con base en un aristotelismo-averroista, proyectaron al poder en términos absolutos (*universales*) y, frente a ello, los realistas lo hicieron con términos estrictamente seculares. En el Renacimiento, hay una especie de síntesis de todo ello, es decir, por un lado están quienes siguen los trazos del idealismo clásico, otros del teológico y, por otro lado, quienes se sitúan en una perspectiva realista, secular y pragmática para fundamentar al poder político como Maquiavelo.

Ahora bien, cada interpretación sobre el poder nace de un contexto político-social específico. De hecho cada interpretación es “hija de su tiempo”. Es resultado de un análisis sobre las instituciones y regímenes que ostentan el poder, sobre los aspectos económicos y relaciones de producción subyacentes y, también, sobre el tipo de leyes y códigos que rigen las relaciones humanas, en todas sus formas, bajo un contexto específico. Estos aspectos, que están íntimamente relacionados con los ideológicos, son los que marcan la pauta de cada periodo y son, en buena medida, los que orientan la fundamentación del poder.

Para ampliar esto último, pongamos otro ejemplo siguiendo al anterior. La justificación del poder de Platón se proyecta dentro de una sociedad esclavista. En ese contexto, la organización social que propone en la *República* reposa sobre la división del trabajo y especialización en cada oficio. Y, más aún, el ejercicio del poder, bajo su propuesta, recae en unos cuantos, los cuales son los *aristos*, los mejores, o sea, la clase que posee la sabiduría<sup>75</sup>. En el mismo contexto, Aristóteles también proyecta su teoría política. El autor de la *Ética Nicomaquea* reconoce la esclavitud como algo natural pues considera que todas las sociedades están compuestas por dos partes: los que dirigen y los dirigidos. La esclavitud, bajo su propuesta, es necesaria porque permite a la clase dirigente dedicarse a las actividades de la *polis* lo cual es lo más digno y virtuoso que el hombre puede realizar. Al respecto, J.M. Ferguson, afirma lo siguiente: “mientras Platón había aceptado tácitamente tal institución (la esclavitud), Aristóteles se embarca en una discusión sobre su nacimiento y afirma que los esclavos son “herramientas vivas”, que no tienen voluntad propia”<sup>76</sup>. No estamos capacitados para hacer un análisis de tipo económico, más bien sólo queremos mencionar, vagamente, cómo esas condiciones materiales son de suma importancia en la fundamentación del poder. Además, esto no quiere decir que la filosofía de ambos sea, digámoslo así, una “filosofía del esclavismo”, sino que el esclavismo como una forma de dominio es concebido como algo natural y subyacente a la sociedad en la que ellos están. Por ello, la justificación que presentan sobre el poder es, en términos modernos, elitista y limitada.

En el caso de la literatura escolástica, encontramos otros aspectos que influyen en los tratados de política y, desde luego, en la concepción del poder. Entre los más significativos

---

<sup>75</sup> *República* (Libro VIII 543a-d).

<sup>76</sup> Ferguson, John M, *Historia de la economía*, México, F.C.E. 1948. p. 17

podemos enlistar los siguientes: sociedad jerarquizada y comandada principalmente por la Iglesia; la transformación de la economía doméstica en una más amplia y, a su vez, la moralización de las actividades humanas (entre ellas el trabajo); el esclavismo griego, devino servidumbre; la disputa por el poder temporal entre el papado y el emperador (del siglo XI en adelante), y una ideología religiosa subyacente. Estos aspectos generales son, en buena medida, los que dibujan el escenario político durante la llamada Edad Media con todo y sus periodizaciones al interior. Así, pues, los tratados de teología política de pensadores como Anselmo, Tomás de Aquino o Juan de Salisbury y, frente a ellos, de pensadores seculares como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua entre otros, aparecen enmarcados bajo tales aspectos, con lo que la justificación del poder de cada uno es producto, en buena medida, de tales circunstancias.

El problema con lo señalado, es decir, que cada justificación del poder es producto de las condiciones materiales subyacentes en cada periodo, no es ello mismo sino la forma en que se comprenden aquellas condiciones materiales que determinan al poder en un momento específico. Para la filosofía política, el problema no es reconocer una realidad en donde el poder se manifiesta de forma concreta, sino la metodología empleada para su comprensión porque lo que está en juego es un modo de comprender y definir al hombre y a la filosofía misma. Incluso se puede afirmar sin cortapisa que allí, en ese modo comprensivo, es dónde nace *sensu stricto* la querrela entre idealistas y realistas.

## **2. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN MAQUIAVELO.**

Este capítulo es fundamental. Primero pretendo demostrar que con Maquiavelo la idea de Dios puede ser relativizada, mas no negada. Para justificarlo, sitúo el tema de la religión dentro del dominio político, tal como lo hace Maquiavelo, y se proyecta como un fenómeno político-social y no como un fenómeno espiritual. Después coloco a la idea del hombre al centro de la religión y traslado a la idea de Dios a otro nivel. A través de ese traslado, es posible entender el carácter instrumental de la religión y el sentido antropológico que subyace en ella. Me sirvo del contraste entre la religión pagana y la cristiana para reafirmar no sólo lo anterior, sino también para explicar la preponderancia del concepto de poder político sobre el concepto de religión. A partir de ello, lo que sigue es mostrar cómo aparece la religión dentro del campo de la política en la mirada histórica del florentino. Utilizo a la imagen de Numa Pompilio, quien fue el legislador romano que continuó al fundador Rómulo y asentó las bases de la religión civil pagana. Con Numa, se valora la relación religión y poder y, además, se deja ver hasta

dónde es necesaria la religión como también como también su contrario, es decir, se muestra que la religión es un fenómeno relativo y los mismo sus principios. En última instancia, a través de la imagen de aquél legislador, es posible entender no sólo el valor de la religión civil, sino también cuáles son esos principios que critica del cristianismo. Todo ello está cobijado por esa visión instrumental y política. En el tercer apartado se muestra una crítica al Estado eclesiástico. Para ello se muestra cómo está configurado el poder de dicho Estado a través de *El príncipe* y se concluye señalando que esa institución era un poder más y que su poder no provenía de una supuesta delegación divina hacia el papado, sino por el contrario su poder es producto de la fuerza, el dinero y la imposición ideológica y material. En pocas palabras: demostramos cómo Maquiavelo desmitifica a dicho Estado. Después, se analiza su relación con la situación italiana y las crítica de Maquiavelo tanto por su actuar político como por el mal uso de la religión. La conclusión de todo esto se puede reducir a lo siguiente: ni la religión, ni el Estado eclesiástico tienen una naturaleza divina, sino política, racional e instrumental.

### **2.1. El núcleo epistemológico e instrumental de la religión: la razón principesca.**

Entre la postura tradicional del Medioevo y la de Maquiavelo, en torno a la religión, hay ciertas diferencias que hay que subrayar. Una de ellas tiene que ver con la manera en que se justifica y explica el fenómeno de la religión. Maquiavelo prescinde de los textos sagrados y/o teológicos y toma como base argumentativa las historias romanas escritas por Tito Livio y Polibio para aprender de las distintas formas en que los antiguos se servían de la religión y contrastarlas con las modernas formas. Otra diferencia, y tal vez sea la más significativa, es el carácter utilitarista de la religión que deja ver en su obra. Por ‘utilitarismo’ no se pretende retomar el sentido de Jeremy Bentham en cuanto que lo bueno es lo útil. Si bien es cierto que el inglés, al igual que Maquiavelo, valora las acciones por sus consecuencias y deja de lado nociones *a priori* para justificarlas, también lo es que el utilitarismo (*utilitarianism*) que proyecta está circunscrito en una ética de corte hedonista. Más bien, que Max Horkheimer con su utilitarismo está más cerca de Maquiavelo, en cuanto que refiere a la efectividad practico-instrumental para alcanzar fines políticos<sup>77</sup>. En esta medida, la religión es valorada a partir de lo pueda o no hacer para favorecer al poder político. A partir de la influencia que tiene para extender las capacidades y potencialidades políticas principescas. En todo caso, si se quiere buscar cuál es el valor que

---

<sup>77</sup> Horkheimer Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

concede Maquiavelo a la religión habrá que hacerlo dentro del ramillete de acciones que configuran al Estado y no en las que configuran al alma. De este modo, la religión, y por consiguiente, las cuestiones referentes al alma quedan en segundo plano (no negadas).

Para los escolásticos tradicionales, apoyados de la patrística, la religión tenía como centro y fundamento a la idea de Dios y se definía como la sumisión de los actos humanos hacia Él<sup>78</sup>. El problema con esta definición, que bien puede ser aplicada a otras religiones, es que no sólo refería al hombre en tanto poseedor de alma o a ese vínculo que desde la intimidad consagra dicha relación, sino que fue llevada al ámbito de la política, al orden social, a tal grado que la actividad política se justificó a partir de aquella idea. Hay que tener presente que esta interpretación encontró descargo mediante la filosofía aristotélica. La idea de que la *koinonía* tiende por naturaleza al bien y que por encima de todos los bienes hay uno que incluye a todos<sup>79</sup>, encontró en la teología tomista su mayor desarrollo. Para el Aquinate, ese Bien Supremo no era otro que la idea de Dios y, a partir de allí, todos los bienes terrenales debían adecuarse a ello. Las acciones de reyes, siervos y miembros del orden político eran determinadas, en el plano epistemológico, por dicha idea. Al respecto decía Tomás de Aquino: “conviene que el rey espere su premio y retribución de Dios. Porque el servidor espera un premio del Señor por su servicio; el rey al gobernar a su pueblo, es un servidor de Dios”<sup>80</sup>. Esta concepción, dicho sea de paso, que subordinaba la acción política a la idea de Dios, sirvió de base para legitimar el poder regio y, a su vez, el eclesiástico.

Como ya se ha mencionado, la relación entre poder político y religión fue diluida, fusionada y consagrada en Occidente a través del cristianismo. El cristianismo, como es harto sabido, es una doctrina religiosa basada en los preceptos del predicador judío Jesús de Nazaret. El cual, vivió en las regiones de Galilea y Judea y murió crucificado, alrededor del año 33, durante el mandato de Poncio Pilatos gobernador de Judea. Jesús se proclamó hijo de Dios, anunció el advenimiento de nuevos tiempos (bajo el dominio del reino de Dios) y con ello, sin saberlo explícitamente, puso límites al poder político romano. La fuerza espiritual de la doctrina cristiana se basó en la fe, la caridad y amor al prójimo. Estos valores se opusieron a la sabiduría tradicional, a la riqueza material, al poder y respetabilidad social. Tras la crucifixión

---

<sup>78</sup> Tomás de Aquino; *Suma de teología*, Madrid, Bibl. de autores Cristianos, 2001. (IV, cuest.81, arti. 1).

<sup>79</sup> *Política*; (1252a 5)

<sup>80</sup> Tomás de Aquino; *La monarquía*, España, Tecnos, 2002 (Libro primero, cap.8, 25)

de Jesús, sus seguidores (apóstoles) comenzaron a predicar las enseñanzas de “su maestro”. En un primer momento se quedaron en Judea como un grupo local y posteriormente, tal como se había ordenado en la llamada ‘Última Cena’<sup>81</sup>, la predicación se expandió hacia fuera, por lo que los principios cristianos comenzaron a chocar con las costumbres y creencias de los romanos<sup>82</sup>.

Como objeto de la teología, el cristianismo fue consagrado principalmente por San Agustín y San Pablo (Pablo de Tarso). La teología agustina, como síntesis del platonismo con la cristiandad, constituyó el cemento epistemológico desde donde se levantaron los pilares del dominio medieval. La obra del obispo se convirtió en la base teórica y espiritual que animó la consolidación de la ciudad de Dios sobre la terrenal. Mediante las Sagradas Escrituras y la filosofía de Platón defendió “la gloriosa ciudad de Dios”, refutó al paganismo encabezado por Volusiano y enalteció el alma humana<sup>83</sup>.

Consecuencia de ello fue que la idea de Dios se definió como fuente y principio supremo de la vida, “único Dios verdadero”<sup>84</sup>. Por su parte, San Pablo, fundador de la realidad teológica de la Ciudad del mundo, promovió abiertamente la obediencia a Dios y decía: “no hay autoridad que no venga de Dios; y las que hay, han sido establecida por Dios, de manera que quien se rebela contra la autoridad, resiste al orden de Dios; y los que le resisten, ya recibirán su castigo”<sup>85</sup>. Lo cual se puede entender bajo la siguiente sentencia: *Nulla potestas nisi a Deo* (todo poder constituido proviene de Dios).

Así pues, la teología agustina y paulina simboliza la base epistemológica desde donde se justificó la superioridad de Dios sobre el hombre y orden civil. Al afirmar que todo poder civil

---

<sup>81</sup> (Mateo 28, 19-20)

<sup>82</sup> Ello generó serias disputas epistemológicas en torno al poder civil y el poder divino, las cuales fueron cruciales para la integración de esta doctrina al orden imperial romano. Con esta lucha, aparecieron otros problemas, como el papel de Dios en torno a la política, acusaciones y disputas entre cristianos y paganos, el lugar de la Iglesia frente al orden imperial, etcétera. En la Edad Media estos asuntos tuvieron dos vertientes, por un lado, estaban aquellos que, a nombre de la doctrina *Cristi*, proyectaron un ordenamiento civil a partir de la autoridad absoluta de Dios -como Tomás de Aquino con la *Suma de teología* y Juan de Salisbury con el *Polycraticus*. Y del otro lado, estaban aquellos que se ubican en la base del secularismo, como: Juan de Paris, Dante Alighieri, Guillermo de Ockham y, principalmente, Marsilio de Padua. Desde luego que estas dos vertientes ya no corresponden a la constitución del cristianismo tal y como la proyectó su fundador, sino que son producto de una lucha epistemológica generada en la Edad Media. Cf, Touchard, Jean; *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988 y Dawson, Christopher, *Historia de la cultura cristiana*, México, F.C.E., 2001.

<sup>83</sup> Al respecto Agustín Martínez afirma lo siguiente: “el homo interior es el laboratorio de Agustín [...] es la fe su luz y su vida, y por ella se sitúa en un teocentrismo categórico, que sin negar nada del hombre, lo refiere todo a Dios” San Agustín, *Ideario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, (Selección y estudio de Agustín Martínez).

<sup>84</sup> San Agustín, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1986, (Escritos antimaniquicos 1era parte).

<sup>85</sup> (Carta a los Romanos, 13, 2-4).

y alma humana procedían de Dios, exigía la obediencia total hacia Él<sup>86</sup>. Con ese telón de fondo, las leyes, las acciones políticas, sociales y económicas encontraron justificación y razón de ser. Resultado de ello fue que el arte de gobernar quedó subsumido en una dimensión suprasensible, eterna y divina. El poder terrenal se concibió como participación del poder absoluto de Dios y, tras ello, las leyes reconocían como única y universal a la ley natural proveniente de Él. Estas vagas nociones sobre el pensamiento cristiano son, insisto, la extensión, re-adaptación y reformulación de ciertos principios platónicos con aromas escatológicos para preparar la vida ulterior del hombre. Lo cual, como ideología política, alcanzó su consagración en el año 313 d.C. gracias a la conversión espiritual al cristianismo del Emperador romano Constantino.

Posteriormente aquél viejo debate entre cristianos y paganos desde donde Agustín construyó su edificio teórico para refutar el paganismo fue suplantando. El aristotelismo comenzó a regar argumentos de corte más realista para justificar las acciones monárquicas. La noción del “vivir y vivir bien” proyectado en la *Política* y ‘la felicidad’ proyectada en la *Ética*, sirvieron como telón de fondo al pensamiento tomista que expresó, mediante la *Suma*, la justificación filosófica, teológica y política de la *pōtestātīvus* de los hombres en la arena política medieval. Del pensamiento platónico-agustino quedaron los principios como proyección normativa, mientras tanto se fue consagrando aquella teología política. Con el aristotelismo-tomista se aterrizó y se justificó el poder del régimen monárquico y eclesiástico mediante la filosofía y religión.

Huelga señalar que en el transcurso del periodo Medioeval se trataban problemas referentes al conocimiento de Dios (como el argumento ontológico de san Anselmo), la lucha entre el rey y el papa por la potestad terrenal (Marsilio de Padua), la existencia de los ángeles, la mejor forma de organizar a la monarquía (Tomás de Aquino), el tiranicidio (Juan de Salisbury) y, en fin, una serie de problemas que, además de alterar aquellos principios de la patrística, servía para que la clase civil gobernante aliada con la eclesiástica justificara su poder. Poder que, desde luego, era cubierto por el abrazo divino y observado por los ojos celestiales.

---

<sup>86</sup> Al respecto dice San Agustín: “Si me hubiera constatado, como es verdad, que Cristo había dicho Yo soy la vida, no habría tenido motivos para no confesar que las almas, dado que no pueden ser tales sino por la vida, habían sido creadas y hechas por Cristo, es decir, por la Vida”. San Agustín *Op.Cit*, 1986.

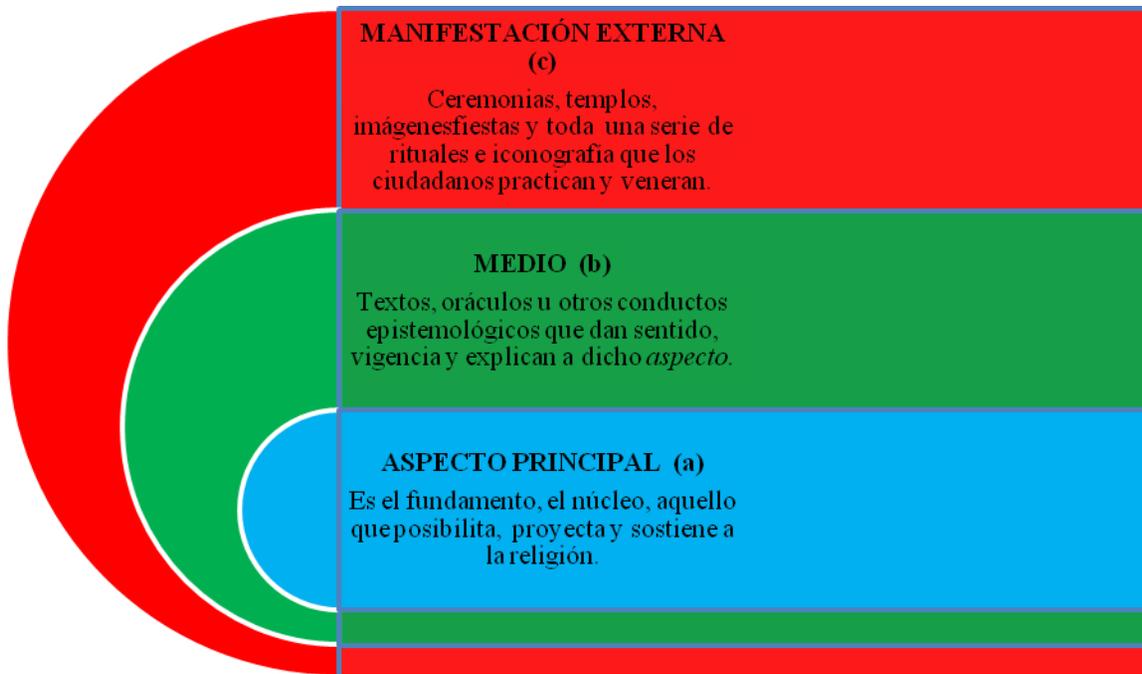
Por ejemplo, el poder ejercido por los reyes se justificaba a través del adoctrinamiento religioso fundado en la Sagrada Escritura, la lógica deductiva aristotélica y, aún más, a través de las mesnadas señoriales. Era un periodo en que el poder se imponía con la palabra divina y la espada desenvainada. En suma, el pensamiento medieval reposaba sobre un *corpus* teológico, jurídico y filosófico que subordinaba a la actividad política a través de la idea absoluta, universal y eterna de Dios. Y, a partir de ello, la lucha dentro de la arena política era protagonizada entre el emperador y el papado quienes se asumían como representantes del poder delegado por Dios. En palabras de Skinner: “la teología política del Medioevo justificó la realidad reconociendo la *plenitudo potestatis* de Dios sobre todos los asuntos políticos y espirituales”<sup>87</sup>.

Este bosquejo tan general del cristianismo escolástico nos interesa porque permite observar cómo Maquiavelo, al tratar el tema de la religión, disuelve dicha concepción teocéntrica para proyectar el carácter antropocéntrico e instrumental de la religión. ¿Carácter antropocéntrico de la religión?, ¿no es esto una falacia o una deformación al concepto de religión? Al respecto, sólo se adelantará que ello depende del lugar en que se ubique la religión. Si se concibe desde la teología allí sí guarda su significado tradicional, es decir, la idea de Dios ocupa el centro de la reflexión; pero, si se piensa en términos estrictamente políticos, como los empleados por Maquiavelo, se podrá ver que antes que la idea de Dios en la base de la religión se halla la idea del hombre. La religión referida en la arena política encuentra como centro y fundamento al hombre y no la idea de Dios, tal como se planteó en la escolástica. Desde luego que ello implica una distinción entre el campo de la política y la teología asunto que Maquiavelo tenía presente de antemano y abordaremos más adelante.

A continuación se presenta un esquema que simboliza a la religión. Lo que se quiere mostrar es el carácter instrumental y antropocéntrico de ella. En seguida se explica:

---

<sup>87</sup> Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*; México, F.C.E.1993.



De acuerdo con este esquema, (a) es el aspecto principal. Es el fundamento, el núcleo, aquello que posibilita y sostiene a la religión. Es lo más importante, porque de allí se proyecta la orientación de la religión. A su vez, ese aspecto es estampado, transmitido y justificado epistemológicamente en textos, oráculos u otros conductos que le dan sentido y vigencia. En otras palabras, esos textos y canales, conforman el medio (b) de transmisión del aspecto principal (a). El conjunto de esto, es decir, el fundamento de la religión junto con su justificación epistemológica se cristaliza bajo una serie de ceremonias, rituales, templos y demás prácticas que conforma el nivel (c), el cual, además de colorear la vida civil, tiene como objetivo “ligar” al hombre común con la divinidad.

Pongamos esto en los términos de la religión cristiana. El aspecto principal, su fundamento (a), es la idea de Dios, ella es centro y núcleo. Se le llame como sea<sup>88</sup>, se justifica, explica y transmite mediante textos teológicos y filosóficos que dan cuenta, entre otras cosas, del por qué debe estar al centro de la religión. Esos textos son expresión del aspecto principal. Argumentan de diferente manera al fundamento de la religión (en este caso la idea de Dios) y, a

<sup>88</sup> Tomemos prestadas unas palabras de Víctor Hugo, el más importante romántico francés, para ver cuántos nombres recibe la palabra Dios: “¡oh, vos! ¿quién sois?: “El Eclesiastés os llama Todopoderoso; los Macabeos os dicen Creador; la Epístola a los Efesios, Libertad; Baruch Inmensidad; los Salmos, Sabiduría y Verdad; Juan, Luz; los Reyes, Señor; Éxodo, Providencia; el Levítico, Santidad; Esdras, Justicia; la Creación os llama Dios, y el hombre Padre; pero Salomón, al decirnos Misericordia, os da el más bello de todos vuestros nombres”. *Los miserables*, (Primera parte, Libro I, V).

partir de allí, se proyecta, digámoslo con Marx, una ideología que determina y justifica el comportamiento del hombre al interior de la comunidad. Esos textos o canales supuestamente traen la palabra, la voluntad y el deseo de Dios. En esta perspectiva, el hombre común actúa de acuerdo a los preceptos morales que dictan esos textos y con ello cree que su actuar en el mundo está ligado a aquella idea. De tal forma que las veneraciones, templos, ceremonias y rituales que el cristiano practica dentro del orden civil tienen como trasfondo dicho aspecto principal (a). Esto es, desde luego, una visión teocéntrica.

De manera similar, lo anterior puede ser acomodado a la religión gentil. El aspecto principal es el conjunto de dioses mayores y menores (ej. Júpiter, rey de los dioses; Juno del aire, Neptuno del mar; Plutón de la tierra; Proserpina de la parte inferior del cielo; Salacia de la región inferior del mar, etcétera) que se manifiesta por el oráculo (b) y, a partir de allí, los ciudadanos y militares actúan, cumplen las leyes civiles y morales y, a decir de Maquiavelo, llenan al mundo de veneración y devoción (c). Entonces, las acciones de los hombres (c) para cumplir con lo señalado por el oráculo (b), tienen como trasfondo dicho aspecto principal (a), en este caso la idea de los dioses.

Cuando Maquiavelo expone el tema de la religión no sólo se refiere a la cristiana, sino también a la gentil y dice que todas las religiones tienen su fundamento en algún aspecto principal. El aspecto de la gentil (a), dice, se asienta en la respuesta a los oráculos y colegio de adivinos (b). ‘Asentar’, significa *sensu stricto*: poner una cosa de tal modo que quede firme. Y lo que se asentaba, se ponía de modo firme en esa religión era aquel conjunto de dioses en los oráculos. A partir de allí, afirma Maquiavelo, “el oráculo de Delfos, el templo de Júpiter Amón, y otros celebres oráculos llenaban el mundo de admiración y devoción (c)”<sup>89</sup>. En otras palabras: la religión (cristiana y gentil) tiene un aspecto principal (su fundamento primario) que se asienta en algún medio (Escrituras Sagradas, oráculos y demás canales por donde se expresa dicho aspecto) que justifica y orienta las ceremonias, veneraciones y costumbres morales. De lo cual, podemos suponer que el aspecto principal es la base desde donde se proyecta la religión. Entonces, conviene preguntar: ¿qué entiende Maquiavelo por aspecto principal?

El aspecto principal de la religión es, así sin más, la razón humana. Es, en efecto, el fundamento, el núcleo y la base desde donde se desprenden los demás elementos que la

---

<sup>89</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XII).

constituyen. Es la razón del hombre la que determina, configura y orienta a la religión bajo los confines del Estado. Pero, ¿acaso la teología escolástica ignoraba ello y todo lo refería a la fe y las predeterminaciones providenciales? Afirmar esto sería una exageración, una ceguera. Tomás de Aquino hizo de la razón su herramienta. No como Descartes, claro está, pero sí puso de manifiesto que la razón humana juega un papel fundamental para la configuración del orden religioso. Véase, por ejemplo, cómo el Aquinate mediante las cinco vías o *aproximaciones* da cuenta de la existencia de Dios racionalmente aún sin conocerlo tangiblemente. La razón tomista, por llamarla así, toma como método a la lógica aristotélica. Tiene a la idea de Dios como referente máximo, es decir, da por sentada su existencia y luego la demuestra racionalmente. Mauricio Beuchot dice que ante las dificultades que trae consigo la revelación para asentar la verdad sobre Dios, los filósofos cristianos aceptaron, primero, la existencia de Dios por la fe y después buscaron pruebas racionales para probarla<sup>90</sup>.

El punto capital de esa razón es que primero es referida al plano metafísico y teológico y después al político, de ahí el *imperium* de la idea de Dios sobre el orden existente. De ahí también el carácter abstracto que imprimía a la acción política. La teología escolástica, pues, no negaba que la razón fuera una facultad imprescindible del hombre para ordenar el mundo material y espiritual, pero esa razón no podría ser valorada sin nociones como la fe o providencia divina. He aquí una diferencia esencial entre la razón escolástica y la que germinó durante el Renacimiento. Pues aquella, a pesar de su jerarquía, aparece envuelta y determinada por nociones dogmáticas, mientras que la otra se reconoce autónoma y libre.

Entonces, se ha dicho que el aspecto principal de la religión es la razón del hombre. Esta razón, se caracteriza por ser autónoma y no reconocer a la idea de Dios como fundamento último sino al hombre mismo. Esta razón es la que proyecta, configura y determina los aspectos de la religión. Y, además, esta razón, referida sólo al plano de la política deja de lado las consideraciones propias de la metafísica y teología. En este sentido, lo que deja ver Maquiavelo es que los hombres son los únicos responsables del cómo impacta y cómo se manifiesta la religión bajo el Estado, lo cual no tiene que ver con nociones de orden superior, sino con los intereses y necesidades para alcanzar fines políticos. Se puede pensar, además, que la idea que tiene Maquiavelo sobre la religión es que si bien sirve para justificar la existencia humana y

---

<sup>90</sup> Beuchot, *Op. Cit.*, 2000.

argumentar aquellas cosas que por sus propias luces el hombre no alcanza a responder, también sirve para orientar las acciones concernientes a la política. Esto último es, en definitiva, lo que le interesa. Y le interesa en la medida en que la razón humana la proyecta para fortalecer al poder como la forma en que lo arruina. Pero, hay que precisar esto porque el florentino no está pensando en la razón de un hombre común, ordinario y aislado que encuentra la iluminación divina para instaurar una religión. Ello sería, para decirlo con Ortega y Gasset, la razón del místico o, si se prefiere con Agustín de Hipona la razón de la teología cristiana. Más bien, la razón a la que refiere es la principesca, la de los gobernantes o, mejor aún, la razón de los poderosos. Desde la perspectiva que está adoptando Maquiavelo la religión para Maquiavelo no es un fenómeno vinculado a la espiritualidad, sino a la racionalidad humana proyectada bajo la luz del Estado.

Por consiguiente, si el aspecto principal, el fundamento o núcleo de la religión no es otra cosa que la razón de los gobernantes, entonces hay que preguntar nuevamente ¿dónde queda la idea de Dios?, pues se ha dicho más atrás, y se sigue sosteniendo, que el florentino no la niega y, aún así, dibuja a la religión con la puntilla del antropocentrismo.

La idea de Dios, desde la perspectiva maquiaveliana, es relativizada. Por un lado se mantiene tal y como la constituyó su fundador. Supone omnipotencia y superioridad sobre el hombre o, mejor dicho, sobre ciudadanos y ejércitos, sin embargo, de ello no se sigue que el orden civil deba constituirse a partir de dicha idea o que el poder político sea participación del poder divino. Por otro lado, la idea de Dios parece que no reporta nada para justificar ni a la religión ni las acciones políticas. Maquiavelo reconoce, en dicha idea, cierta capacidad ordenadora en cuanto que hace actuar a los hombres hacia el bien. Y el bien, visto así, no sólo compete a las razones de orden espiritual, sino también a las de corte político. De esa omnipotencia, de aquella que tiene secuelas dentro de la arena política, se sirve para pensar en la presencia de Dios dentro del orden político, pues a partir de ella el príncipe gobernante se puede valer para ordenar, no instaurar, el espacio de la política. El florentino, repito, dista de pensar en instaurar un orden con base en esa idea, más bien sólo pretende utilizarla, en la medida de lo posible, para ordenar la realidad. De la idea de Dios se desprende, por ejemplo, el temor.

El hombre, de acuerdo con Maquiavelo, teme más a Dios (dioses), a su ira o castigo, que a los mismos hombres. No obstante, esto no es una condición necesaria, un sentimiento perdurable, es decir, el florentino piensa que dicho sentimiento puede ser utilizado por la clase gobernante pero también considera que no es necesario, pues los hombres pueden no temerle. Dice Maquiavelo: “donde falta el temor a Dios, es preciso que se arruine o que sea sostenido [el Estado] por el temor a un príncipe que supla la falta de religión<sup>91</sup>”. Maquiavelo enseña que la omnipotencia de Dios, dentro del terreno de la política es una idea de tipo instrumental que se transforma en la potencia principesca. Desde luego que esto no significa la delegación del poder divino al orden civil, sino que los gobernantes al utilizar esa idea acrecientan o arruinan su dominio (volveremos a ello).

Hay que insistir que estas nociones corresponden sólo y exclusivamente al campo de la política, en ningún momento refiere a las afecciones anímicas. Es bajo este margen que Maquiavelo presupone la omnipotencia de la idea de Dios (dioses) y el temor hacia ella. Sin embargo, esto último no es como en la teología una omnipotencia necesaria y universal por la cual el orden político se adecua, sino todo lo contrario, es a partir de las contingencias y variaciones generadas por los múltiples choques políticos que esa idea puede o no ser utilizada para alcanzar ciertos fines del Estado. En resumidas cuentas: Maquiavelo reconoce dos cualidades que se desprenden de dicha idea: el temor y las buenas costumbres. Ambas, tejidas por la razón principesca, posibilitan que las acciones políticas puedan desplegarse de mejor manera. Más aún, esto acentúa la distancia del florentino con la interpretación escolástica, porque si dicha idea puede o no ser esgrimida quiere decir que el orden político puede ordenarse con otros referentes, como por ejemplo, la fuerza.

No se trata, con lo anterior, de negar a la idea de Dios, sino de ensalzar al hombre con su razón, tampoco de negar la espiritualidad humana, sino de hacerla funcional para el desarrollo de la vida política. Aún más, se trata de ensanchar las coordenadas de interpretación política, de dilatar el campo de la política. El florentino quiere exponer lo que hay en fondo de cualquier religión para que quien ejerza el poder político tenga contemplado las variaciones, los efectos y

---

<sup>91</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XII). A diferencia de Masilio de Padua, quien no reconocía los castigos de carácter divino para regular las relaciones humanas; Maquiavelo sí acepta la presencia de esos castigos. Desde luego que ello es ordenado por la razón principesca para favorecer las acciones civiles y militares, no para condenar al espíritu, es decir, el florentino lo hace desde una perspectiva secular. En esto último ambos pensadores coinciden.

consecuencias al emplearla. Y lo que hay en el fondo de la religión es, repito, la racionalidad del hombre que se sirve de la idea de Dios (dioses) para establecer un orden civil. De ahí que pueda ser utilizada para bien o para mal. Para bien, dirá Maquiavelo, cuando la religión llena al mundo de devoción, respeto por la vida civil y admiración. Para mal, cuando es orientada hacia un grupo particular por encima del Estado. En cualquier caso, la idea de Dios aparece configurada por una voluntad particular, por una casta específica, por un grupo de hombres que pueden ser llamados sabios, eclesiásticos o gobernantes que la proyectan para controlar, orientar y cohesionar a los miembros del Estado. Digamos lo mismo en pocas palabras: detrás de toda manifestación religiosa (c) y de las ideas que lo justifican (b), subyace, antes que nada, la razón de los poderosos (a). “La voluntad del poder”, nos dirá Nietzsche siglos después.

En consecuencia, hay un desplazamiento de la idea de Dios. Esta idea, que fue apreciada por los escolásticos y muchos contemporáneos del florentino como centro de la religión y el orden civil, es llevada al segundo nivel (b), se vuelve medio y no origen de la religión. Medio para alcanzar hazañas políticas, cohesionar a los hombres y hacer respetar la vida civil. Medio para estabilizar, orientar y dirigir de buena forma al Estado. Medio para promover buenas costumbres. En esta medida, el florentino reconoce que la idea de Dios es sumamente poderosa, porque el pueblo cree y se deja arrastrar por ella aún cuando no la haya conocido de forma evidente y, esto, no es asunto de ignorancia, sino de fe. En otras palabras: el pueblo, en general, asume como verdad lo que estipula la Sagrada Escritura, pues al ser la justificación lógica y epistémica de la idea de Dios la convierte en el medio para “encontrar” o “sentir” la presencia divina. Aún más, siendo que el imaginario común asume que aquella Escritura no es otra cosa que la Palabra de Dios expresada en lenguaje humano, se asume como el manantial de la verdad suprema y, con base en ello, orienta las acciones humanas.

Por ejemplo, Maquiavelo apunta lo siguiente en alusión a Girolamo Savonarola: “el pueblo de Florencia creía que él hablaba con Dios, aún sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmarlo; pues bastaba su doctrina y sus sermones [nivel b] para que se le creyera”<sup>92</sup>. Detrás de los textos que justifican a la idea de Dios, pues, siempre hay un grupo de hombres que los interpreta, maneja y orienta; en el caso del cristianismo son los doctos en

---

<sup>92</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XI)

teología y *establishment* eclesiástico los cuáles eran quienes ocupaban los escalones más altos en la jerarquía social.

Se puede decir algo similar con la religión gentil. El florentino muestra que las respuestas de los oráculos y colegios de adivinos son el medio por el cual se expresaba el bien y el mal futuros que el dios podía predicar. A partir de esas respuestas, los hombres, en tanto ciudadanos y militares, se sometían a los dictámenes expresados por los oráculos y mostraban devoción hacia los dioses. Los antiguos romanos, de acuerdo con Maquiavelo, se sirvieron de esos medios para motivar a los ejércitos en las batallas, hacer cumplir la ley civil y “llenar al mundo de devoción”. En este caso, los adivinos y arúspices son los que están detrás de los oráculos, pues los interpretan y orientan y, a su vez, están ligados con los gobernantes y jefes militares. Desde luego que, como bien apunta Mansfield, los antiguos romanos impulsaron a la religión en bien de la unidad, porque creían “que aquél dios [que se había expresado] que te puede predecir tu futuro bien o tu futuro mal, puede también concedértelo”<sup>93</sup>. Sobre esta base, Maquiavelo nos dice que cuando esos oráculos comenzaron hablar a favor de los poderosos y el pueblo se dio cuenta de ello, el orden político se trastocó. Lo cual, deja suponer que los oráculos (b) se hallaban igualmente determinados por un grupo que los manejaban según su voluntad.

En cualquier caso, la religión, como ese conjunto de creencias y prácticas humanas, que define la relación con la divinidad, cuelga, depende y está supeditada a la voluntad de ciertos grupos dominantes que la esgrimen utilizando algunos medios (Sagradas Escrituras, oráculos) por los cuales se asientan las ideas de corte religioso para alcanzar fines específicos. De ahí proviene la relativización de su contenido. Es decir, el problema con la idea de Dios (dioses) no es ella misma, sino los medios que se utilizan para justificarla. Y, a su vez, el problema con esos medios no es su contenido (la idea de Dios o dioses), sino la manera de utilizarlos. Por ejemplo, se ha dicho que Maquiavelo afirma (en alusión a la religión gentil) que mediante sus oráculos y colegio de adivinos los antiguos gobernantes y militares romanos llenaban al mundo de admiración y devoción pero, enseguida advierte que “como éstos [oráculos] comenzaron luego a hablar a gusto de los poderosos, y su falsedad fue descubierta por el pueblo, los

---

<sup>93</sup> Mansfield, Jr. Harvey C; *Maquiavelo y los principios de la política moderna*. México, F.C.E, 1983, p 80.

hombres se volvieron incrédulos y apropiados para destruir cualquier orden bueno”<sup>94</sup>. Con estas líneas lo que deja ver es que esos medios por donde se justifica la idea de Dios (dioses) pueden o no ser bien empleados. Emplearlos bien significa, en esta óptica, proyectarlos de tal manera que los hombres al concebirlos como expresión divina actúen a favor del Estado, de las costumbres y valores morales predominantes. Usarlos bien significa acrecentar aquellas cosas por las cuales se extiende el poder político.

El nivel (c), por su parte, se conforma de ceremonias, rituales, veneraciones, imágenes, templos y, en suma, el conjunto de acciones humanas que tiene como objetivo vincular al hombre con la divinidad. Es el nivel donde la fe, la razón y las creencias divinas condimentan el *ethos* socio-cultural<sup>95</sup>. Es el más visible, porque tiene que ver con las costumbres, educación y la vida común u ordinaria de los miembros del Estado. Ahí se manifiesta el sentimiento religioso del pueblo y, a su vez, se desprenden costumbres y acciones humanas que impactan dentro del Estado. En esta medida, Maquiavelo deja suponer que los gobernantes y cabezas de milicia (aliados con una casta de hombres sabios o doctos en teología) inducen, proyectan y deslizan cierto imaginario religioso que, al ser concebido y asimilado como parte de las verdades de orden superior, hace actuar a los hombres de forma específica. El comportamiento del ciudadano es dirigido hacia la vida civil, costumbres y leyes civiles, mientras que el del militar hacia la defensa del Estado, conquista y leyes castrenses.

En los *Discursos*, con Numa Pompilio el florentino muestra cómo mediante la proyección de un imaginario religioso alcanzó el orden civil. O, también, con la figura del cónsul Papirio cómo hacía actuar ordenada y valerosamente a los ejércitos mediante dicho imaginario. Estos personajes, pues, le permiten al florentino reconocer la fuerza que imprime ese imaginario a las acciones humanas (ejércitos y ciudadanos) vinculadas a los asuntos del Estado. Por ende, mantener el imaginario religioso posibilita, de acuerdo con Maquiavelo, cierto ordenamiento político. Ello genera cierta estabilidad al interior del Estado. La estabilidad posibilita el feliz éxito de las empresas. El feliz éxito de las empresas ocasiona seguridad y

---

<sup>94</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XII)

<sup>95</sup> El concepto de ‘fe’ no es fácil definirlo. No se trata de una creencia, por llamarla así, ciega sobre algo, sino de una fuerza epistemológica de la razón que acepta ciertas creencias como verdaderas. En palabras de Velázquez Delgado: “se entiende por fe tanto la génesis como la trayectoria y presencia histórica de una mentalidad que al actuar y comportarse como fuerza estructurante de la historia de la cultura occidental, renueva y actualiza los componentes sustantivos de un imaginario bíblico-escatológico”. Cf. “Fe, razón y política: la secularización de la fe”. En Issa, Jorge (coord.); *Fe y razón hoy*, UAM-I /Plaza y Valdés, 2002

felicidad en los ciudadanos. Y esto es, en conjunto, obra de la virtud principesca, de saber emplear a la religión efectivamente. Por tal razón, en alusión a los príncipes o estados que quieran mantenerse incorruptos, Maquiavelo dice: “deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino”<sup>96</sup>.

Más allá de pensar que el florentino quiere reivindicar un culto específico o algún dogma, lo que se tiene que pensar es hacia dónde se dirige ese culto o, mejor dicho, hacia dónde dirigen los gobernantes esas ceremonias de tal forma que propicie el bien del Estado. Cuando dice que se deben mantener incorruptas las ceremonias no es en sentido de imperativo, de necesidad teológica, sino en sentido de propiciar cierta estabilidad política. Se está suponiendo que ello es orientado hacia el bien del Estado, hacia la cohesión social, hacia las buenas costumbres. Porque cuando se dirige sólo para beneficiar a grupos particulares por encima del orden político ocasiona la ruina, como sucedía con la religión cristiana utilizada por la curia romana. De ahí que Mansfield, siguiendo a Maquiavelo, señale que los poderosos deben abstenerse de imponer sus creencias particulares cuando ellas no generan la unidad política.

Con esto último el florentino deja ver un contraste entre la religión cristiana y la gentil o, como dice Mansfield, “entre la antigua veneración de la religión y el moderno desprecio a ella, que llevan a la unidad política de los antiguos y la desunión de los modernos”<sup>97</sup>. Porque mientras aquellos veneraban a sus dioses en un *aquí* para alcanzar la gloria mundana, los otros veneraban a su Dios viendo al *más allá* y alcanzaban la gloria con la iluminación espiritual, de forma individual. En otras palabras: los antiguos romanos impulsaron la religión, toda esa constelación simbólica, con miras al bien común, a las acciones terrenales que tenían que ver con la expansión y grandeza políticas. La gloria, como esa recompensa, como ese valor que el hombre busca en lo terrenal. El cristianismo, por su parte, si bien es cierto que se expandió políticamente, también lo es que su imaginario religioso era un medio para la expansión y dilatación del alma, del espíritu. En este sentido es que se afirma que el cristianismo es una religión individualista, que antepone el alma del individuo a las cuestiones mundanas porque su

---

<sup>96</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XI)

<sup>97</sup> Mansfield, Jr. Harvey C., *Op. Cit.*, p. 80.

realización plena no la alcanza en el *aquí*, sino en el *más allá*, donde los ángeles sirven a su Señor.

La valoración de la religión gentil y el desprecio a la moderna (cristiana), por parte de Maquiavelo, tiene que ver con la forma en que cada una se relaciona con el poder político, con el Estado, y deja de lado los valores intrínsecos para tomar los externos, aquellos que configuran las acciones del hombre bajo la luz del Estado. Dice Maquiavelo en torno aquélla: “qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confrontar la plebe, y mantener en su Estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos”<sup>98</sup> y en cambio dice que la otra, gracias a la corrupción de la corte eclesiástica, había ocasionado la ruina italiana. En efecto, considera más valiosa a la religión gentil que a la cristiana porque aportó más elementos para la consagración del orden civil que la otra. Y el caso más significativo de ello lo observa con la milicia que actuaba inspirada por los dioses que formaban parte su imaginario que se ampliaba mediante ceremonias, fiestas, templos e imágenes.

Por tanto, la comparación entre ambas religiones no tiene que ver con los principios de cada una, no refiere a una jerarquía axiológica entre una y otra, a un balance entre el Dios único de la cristiandad y el ramillete de divinidades paganas<sup>99</sup>, sino a la forma en que los gobernantes se sirven de ella para consagrar o, en su caso, arruinar *lo Stato*. La crítica al cristianismo no apunta hacia sus principios, sino hacia sus representantes, curas, iglesia y todo el *establishment* envuelto por la sotana (volveremos a esto). En tanto que el peso y valor que concede Maquiavelo al culto divino (c) tiene que ver con la manera en que influye en la vida política y civil del Estado. Que el pueblo crea en tal o cual dios, que el legislador invente ciertos mitos

---

<sup>98</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI) Esta misma cita, aparece con Chabod con ciertas diferencias, dice así: “para comandar los ejércitos para dar ánimo a la plebe, para tener a los hombres tranquilos, para hacer humillar a los reyes”. Cf. Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, F.C.E. 1984, p. 275. La edición que refiere Chabod es: N. Machiavelli, *Operte satiriche*, Introducción y notas de Luigi Foscolo Benedetto, Turín, 1920, pp. 20-21.

<sup>99</sup> Esta valoración dista mucho de comparar al Dios cristiano con los paganos para sobreponer a uno sobre otro. Como lo hizo san Agustín siglos atrás. Por ejemplo, ‘la toma de Roma’, por parte de Alarico alrededor del 409, suscitó un debate entre paganos y cristianos. Para los primeros, ‘la toma’ había sucedido en tiempos cristianos y era castigo de los dioses por darles la espalda. La respuesta de los cristianos no se hizo esperar y para ello san Agustín le responde a Volusiano -uno de los principales representantes del paganismo- con la famosa obra *De Civitate Dei*. Dicha obra –escrita de 412 a 426- consta de veintidós libros y puede dividirse en dos partes, una negativa y polémica donde refuta a los paganos y otra positiva donde se suministra la explicación cristiana de la historia. Agustín preguntaba a los paganos: Si Júpiter, rey de los dioses, fuera tan grande como afirman, por qué sólo se le entiende como cielo y a Juno como aire, y si ambos fuesen bastantes, por qué añadieron a Neptuno al mar y la tierra a Plutón. Y aún más, para qué ponen a Proserpina en la parte inferior del cielo o por qué Salacia ocupa la región inferior del mar, etcétera. Entonces, pensar que Júpiter podía ser equiparando a la idea de Dios, es algo que Agustín rechazaba ya que no es el dispensador de la felicidad ni tenía sumo poder (por ello requería –Júpiter- de otros dioses). En suma, para Agustín, Dios es el alma del mundo y, aún más, el verdadero Dios “en cuya potestad están todos los reinos” Cf. *Ciudad de Dios*, (Libro IV 3-5).

para hacer cumplir la ley civil o incluso que la multitud crea que el profeta habla con Dios, son asuntos valiosos en la medida que impulsan buenas costumbres, hacen la vida civil más afable y ordena a la milicia, lo cual tiene repercusiones en el ejercicio del poder y el *dominium* de unos sobre otros.

Ahora bien, después de esta caracterización de la religión se puede afirmar lo siguiente: Maquiavelo analiza el carácter exterior, político y social de la religión y no el intrínseco, el íntimo y espiritual. En este sentido, Federico Chabod afirma, de manera acertada, que en la obra del florentino “todo movimiento religioso pierde su íntimo carácter, se despoja de su contenido místico y conserva únicamente los definidos motivos políticos”<sup>100</sup>. Los valores en sí de la religión, aquellos que tienen impacto en el alma y espíritu humanos (el amor, el bien, la unión, el deber civil, etc.) y que eran catalogados por la teología como luces por las cuales el hombre debía regirse en la arena política son transformados, siguiendo a Chabod, en valores políticos. Son detonantes del orden moral regidos por la racionalidad principesca, son medios por los cuales se estabiliza a la comunidad política y se fortalece el poder.

En lo anterior subyace una preponderancia del hombre y una interpretación racionalizada de la religión. Una justificación a la forma en que impacta dentro del orden social. No comprende juicios axiológicos a la luz de la teología, sino juicios de hecho. No se sumerge en las regiones ocultas, aquellas que se exploran tomando a la fe como guía para hallar a Dios, sino que se sumerge en ella para sacar a la luz su carácter instrumental. No indaga sobre la validez lógica del contenido de la religión, sino sobre su efectividad para mantener o alcanzar fines políticos. Es una interpretación circunstancial, pragmática (en sentido de Polibio) y hasta cambiante, por no decir paradójica, pues en ciertos momentos pareciera que la religión es tan importante para la vida civil que sin ella no se podría suponer un techo moral ni la consagración del poder, pero en otros momentos ello es eclipsado por un realismo tan encantador como escandaloso que termina por derrocar los valores propios de la religión.

Por lo demás, el hecho de concebir a la religión como *instrumentum*, como un medio por el cual se alcanzan fines políticos, deja de manifiesto que Maquiavelo no concibe a la idea de Dios como eje rector de la religión y mucho menos de las acciones exhibidas bajo el Estado. Y, además, pone sobre relieve su oposición a un sistema político de corte teocrático. Con lo cual,

---

<sup>100</sup>Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, F.C.E. 1984, p. 90.

la concepción escolástica de la religión, tutelada por la *nulla potestas nisi a Deo*, es relativizada y hasta se puede decir disuelta por una concepción practico-instrumental que hace de la idea de Dios un medio. Un medio eficaz para cohesionar a los hombres y consolidar el poder. Un medio que dilata el espíritu del hombre pero que, como medio, no deja de estar sujeto a la intencionalidad de quien lo usa, en este caso el príncipe gobernante. Mediante esa instrumentalización, fincada en un antropocentrismo político y sin negar a la idea de Dios, Maquiavelo manifiesta su distancia con respecto a los pensadores tradicionales del Medioevo. Sin embargo, conviene preguntar ¿de dónde surge tal idea, es decir, que la religión es un *instrumentum* por el cual se consolida el poder?, o, aún más, ¿es posible relacionar a la religión con el poder político sin concebir a la idea de Dios como núcleo? Las respuestas a tales cuestiones se desprenden, por un lado, de la obra de Tito Livio y, por otro lado, del funcionamiento político del Estado eclesiástico.

## **2.2. Numa Pompilio y el uso instrumental de la religión.**

Federico Chabod cuenta que el padre de Maquiavelo (Bernardo) era un jurisconsulto que ejerció función pública y que en su biblioteca abundaban los libros de leyes. En su *Quaderno di ricordanze* habla de un Tito Livio impreso, obtenido en 1475. Esto es interesante porque revela que Maquiavelo desde temprana edad ya tenía acceso a la obra del historiador romano. En lo tocante a la religión, la obra de Livio conforma, en buena medida, la base desde donde se proyectan las reflexiones de Maquiavelo. De ahí proviene que Maquiavelo conciba a la religión como un *instrumentum*, como un medio por el cual la clase política se sirve para consolidar fines políticos. Esto no quiere decir que Livio arroje una teoría instrumental de la religión, sino que es Maquiavelo quien llega a tal conclusión al interpretar la historia de aquél. En este sentido, el florentino no hace una reconstrucción histórica, un recuento de hechos congelados en el tiempo para asignarles cierto valor, sino que traslada las reflexiones de Livio a su realidad y las robustece para criticar y analizar a la religión imperante de su tiempo bajo la luz de las relaciones políticas. Veamos, pues, algunos señalamientos de Tito Livio y cómo los recoge Maquiavelo.

De acuerdo con Tito Livio, Rómulo, fundador de Roma, asentó su política en la guerra y conquista<sup>101</sup>. Además de constituir las clases políticas e impulsar el senado, aquél legislador nunca dejó de combatir a los pueblos colindantes para adherirlos a su nueva ciudad, es decir, el eje de sus acciones fueron las armas; ¡las armas de sus soldados! En *El príncipe* se acentúa que Rómulo no habría podido hacer observar sus leyes ni engrandecer al Estado si hubiera estado desarmado<sup>102</sup>. Gobernó treinta y siete años continuos. Y bastó su persona para mantener la organización política, conservar el poder e influir en los soldados para que fueran valientes, fieles y actuaran en beneficio del nuevo orden establecido. Sobre su personalidad, dice Livio: “Rómulo fue más querido para el pueblo que para los senadores, pero por encima de todos lo adoraban sus soldados”<sup>103</sup>. Pero la muerte llegó a su humanidad y como suele ocurrir con los grandes personajes de la historia, los mitos y leyendas merodearon tal acontecimiento.

Por ejemplo, Tito Livio cuenta uno que dice así: “cuando desencantándose súbitamente una tempestad, con gran fragor y truenos, cubrió al monarca con una espesa nube que lo sustrajo a la vista de los congregados”<sup>104</sup>. Y así desapareció el fundador de Roma y así su imagen se glorificó. Esta leyenda era una creencia común, *vox populi*, que sirvió para que el senado pudiera reordenar el poder, es decir, se sirvieron de los “designios de los cielos” para ordenar la vida civil. Hay que señalar, no obstante, que Livio afirma que los senadores habían dado muerte al monarca; aunque pone más énfasis en la leyenda. Sea como sea, y más allá de estas particularidades, lo que se quiere señalar no es una caracterización del fundador de Roma, sino lo que siguió a su muerte.

Pues bien, Rómulo murió y su lugar fue ocupado por Numa Pompilio quien dio un cauce diferente al orden civil. No continuó la política bélica, no centró sus acciones en la milicia, no hizo de las armas y la fuerza el medio para cohesionar a los hombres y mantenerlos bajo su dominio, sino que se apoyó de la religión para hacer cumplir la ley, proyectar buenas costumbres y moldear el espíritu bélico de aquellos hombres<sup>105</sup>. Su mandato, que duró cerca de

---

<sup>101</sup> Livio, Tito, (Libro I, cap. XV)

<sup>102</sup> *El príncipe*, (VI, 20-21).

<sup>103</sup> Livio, (Libro I, cap.XVI)

<sup>104</sup> Livio, (Libro I, cap. XVI).

<sup>105</sup> De acuerdo con los señalamiento de Tito Livio, Numa en su afán de introducir la paz en los espíritus de aquellos romanos bélicos, realizó, entre otras cosas, lo siguiente: dividió el año en doce meses, según el curso de la Luna [...] creo una casta de sacerdotes, aunque él mismo realizaba la mayor parte de las ceremonias [...] nombró un flamen destinado al culto a Júpiter [...] confió a ciertos funcionarios a las ceremonias fúnebres; entre otras tantas celebraciones religiosas. Por

cuarenta y tres años, descansó sobre una constelación de divinidades que, a decir de Maquiavelo, llenaba al mundo de admiración y devoción. Al respecto dice Tito Livio:

“Dueño ya del reino, quiso que la ciudad, fundada por la violencia de las armas, lo fuese de nuevo por la justicia, las leyes y las buenas costumbres. Y como viese la imposibilidad de amoldar a tales principios a un pueblo cuya fiereza era resultado del continuo guerrear [...] Construyó a este fin en la parte más baja del Argileto el templo de Jano, símbolo de paz y guerra”<sup>106</sup>.

Maquiavelo, siguiendo a Tito Livio, afirma que Numa al encontrar ferocísimo al pueblo recurrió a la religión para reducirlo a la “obediencia civil con artes pacíficas”. Que introdujo nuevas deidades en los asuntos políticos para ordenar y ensanchar el espíritu de los hombres. Y que mediante ritos, ceremonias, templos, festividades y diversas figuras simbólicas suavizó la fiereza bélica de aquellos hombres. En consecuencia, sigue Maquiavelo, conservó de buena forma la vida civil (al poder) y, a su vez, las acciones producidas por el senado y grandes hombres se llevaban a cabo sin mucha contrariedad.

Huelga decir que el florentino muestra cierta admiración hacia aquél no sólo porque introdujo ciertas divinidades dentro del Estado, sino porque hizo de la religión una herramienta efficacísima para llevar a cabo la transformación y engrandecimiento de aquella región acostumbrada a la guerra. Con la imagen de Numa deduce, precisamente, que la religión es un fenómeno impulsado por el hombre, o casta sacerdotal, del cual los gobernantes pueden servirse para estabilizar a la comunidad y suscitar el cumplimiento de la ley civil. Nótese, dicho sea de paso, el contrasentido a la tradición escolástica porque el origen de la religión está situado en la mente de los hombres y condiciones materiales en que se encuentran y no en razones reveladas o puestas por la gracia divina. Esto es algo que le han criticado o celebrado a Maquiavelo, pues no reconoce el sentido de revelación tan característico de las religiones; no ve en ella, para decirlo con Vico, esa luz que aparece en el alma (*lumen naturalis rationis*) percibida mediante la Metafísica que vincula al hombre con Dios, sino que ve sólo las condiciones y necesidades políticas de donde surge.

---

su parte, Maquiavelo afirma sobre aquél legislador: “Admirando, pues, el pueblo romano la bondad y prudencia de Numa, aceptaba todas sus determinaciones. Verdad es que facilitaron sus designios el poder de la religión en aquel tiempo y la rudeza de las costumbres de los hombres a quienes había de convencer de la necesidad de las reformas” *Discursos* (Libro I, cap. XI)

<sup>106</sup> Livio, Tito, (Libro I, cap. XIX)

Cabe señalar que los diez capítulos iniciales del Libro primero de los *Discursos* están dedicados a detallar cómo se fundaron las ciudades, el ordenamiento de los regímenes y la labor de los fundadores de ciudades. Es hasta el capítulo decimoprimeros donde aparece el tema de la religión. Esto muestra que el tema no es columna vertebral del pensamiento maquiaveliano, sino un complemento. Que su objetivo no es deslizarse por el laberinto de la religión para hallar la salida utilizando a la teología, sino observarla en los hechos, en lo dado, en la realidad. La religión, como objeto de análisis, es continuación al tema de los fundadores, es decir, es un complemento. En este sentido, la imagen de Numa aparece como complemento de Rómulo.

Por otra parte, cuando comienza el capítulo X, de la obra mencionada, lo hace con una afirmación categórica que dice así: “entre todos los hombres dignos de elogio, los que más alabanza merecen son los que han sido cabeza y fundadores de religiones. Inmediatamente después los que han fundado repúblicas o reinos”<sup>107</sup>. Más adelante afirma que aquellos que las destruyen son infames y detestables (¿acaso querría Maquiavelo ser detestable?, digo esto pensando en aquellos que han acuñado de su nombre el sinónimo de malvado e irreligioso). Quizá uno espera, dado al tono realista de la obra, que considere a los fundadores de repúblicas o reinos más dignos de alabanza que cualquier otro, pero no es así. Incluso, en el capítulo siguiente, se pregunta a cuál de los dos príncipes, entre Rómulo y Numa, habría que estar más agradecidos y su respuesta apunta al segundo. ¿Por qué reconocer más loable la labor de Numa que la de Rómulo, es decir, a los fundadores o cabezas de religiones sobre los fundadores de Estados?

De acuerdo con Maquiavelo la labor de Numa fue más loable porque “donde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta”<sup>108</sup>. Introducir las armas quiere decir, *sensu stricto*, contar con una milicia segura, valiente y que actúe a favor del Estado. ¿Por qué las armas? En el *Arte de la Guerra* dice que las armas entregadas a la ley y el orden nunca han hecho daño. Que siempre son útiles y las ciudades se mantienen más tiempo íntegras con las

---

<sup>107</sup> Después de ellos, Maquiavelo ubica –como dignos de ser alabados- a los que son cabeza del ejército y han ampliado sus dominios o reinos con ello, luego a los hombres de letras y después a los hombres comunes a partir del arte que desarrollan. *Discursos* (Libro I, cap. X).

<sup>108</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI).

armas que sin ellas. Después señala que Roma estuvo libre cuatrocientos años y estaba armada; Esparta ochocientos; y muchas ciudades desarmadas fueron libres menos de cuarenta años<sup>109</sup>. En esta perspectiva, las armas son un medio por donde se puede alcanzar la libertad y seguridad del Estado y con ello de sus hombres. Pero, ¿en qué sentido se presupone que la religión puede ser un medio para introducir las armas? Maquiavelo lo refiere en dos sentidos: 1) cuando orientada hacia la vida civil la religión ocasiona unión, estabilidad y cohesión social. 2) dado lo anterior, cuando los ejércitos son inspirados por las divinidades y actúan a favor del Estado. En cualquiera de los dos casos, el florentino parte de la tesis de que la religión es un medio que establece cierto orden y armonía social. El orden político camina de la mano con la estabilidad. Y la estabilidad acobija al poder político. En última instancia, si la religión facilita las armas y, a su vez, éstas posibilitan la libertad, entonces la religión es un factor que viabiliza la libertad de los hombres bajo el Estado. Aparece, nuevamente, la religión referida al Estado, a las cuestiones tocantes de la política y no a las de orden espiritual. La religión civil, pues.

La política de Numa no se caracterizó por la guerra. Pero ello no quiere decir que careciera de milicias, sino que sus objetivos políticos, sus fines, eran diferentes a los de su antecesor. Numa encontró un Estado acostumbrado a la guerra, según relatan Tito Livio y Maquiavelo. Ello supone que los hombres tenían más afecto por la conquista que por la vida civil, valoraban más una ley castrense que una civil. Ordenar aquello implicó para muchas contrariedades porque las costumbres y hábitos estaban muy arraigados. La dificultad radica, justamente, en ¿cómo hacer que esos hombres, con tales costumbres se vincularan con la vida civil de buena forma? Y es aquí donde la religión se volvió un elemento imprescindible para alcanzar tales objetivos. Porque mediante el uso de ella creó nuevas instituciones, los llenó de religión y, tras ello, aparecieron nuevas costumbres con lo que propició el cumplimiento de la ley civil y militar. En efecto, el hecho de que Numa haya moldeado el carácter de aquellos hombres acostumbrados a la guerra y los haya dirigido hacia la *vita civile* mediante la religión fue, según Maquiavelo, su gran acierto. Pero, ¿basta con ello para calificar su política más digna de alabar que la de Rómulo?

Antes de ello, señala que a Rómulo no le hizo falta recurrir a la autoridad de Dios para organizar el senado e instituir órdenes civiles y militares, ¡bastó su persona para ello! Luego

---

<sup>109</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El Arte de la Guerra*, Buenos Aires, Lozada, 1999, p. 32. (Libro I).

dice que Numa tuvo la necesidad de recurrir a la religión para enfrentarse a aquellos hombres rústicos y groseros y por ello simuló que sostenía conversaciones con la diosa Egería para alcanzar lo ya señalado. Llama la atención, y hasta parece una contradicción, que haya afirmado “donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta”.

De acuerdo con su planteamiento, Rómulo dejó un Estado belicoso y ferocísimo y por ello Numa se vio necesitado de ella para introducir las nuevas formas institucionales pero en enseguida afirma que ello fue muy fácil porque los tiempos de ese legislador eran “lentos de religión”. Dice así: “Bien es verdad que aquellos tiempos, lentos de religión, y aquellos hombres con los que trataba [Numa], rústicos y groseros, le facilitaron mucho la consecución de sus proyectos, pudiendo imprimir en ellos las nuevas formas”<sup>110</sup>. Entonces, ¿cuál dificultad?, pues ello supone que la religión estaba, por decirlo así, a flor de piel, que era parte del imaginario de aquellos hombres. Y si esto es así, la imagen de Numa puede ser reducida a la de un mero reformador, y entre fundadores y reformadores Maquiavelo considera más loable a los primeros. Además, no es claro cuando habla de aquellos hombres “rústicos y groseros” a los que enfrentó Numa cuando fue elegido, ¿qué no fueron esos mismos hombres los que apoyaron y siguieron a Rómulo para proyectar la grandeza del Estado? o, ¿acaso un Estado tan poderoso y grandioso puede fincarse en hombres “groseros o rústicos”? Si fuera así estaríamos en contrasentido a las pretensiones del florentino. Y, aun más, no especifica qué pasa con la religión en los tiempos de Rómulo, ni qué pasa con ella a su muerte. Pues en el afán de presentarlo como un fundador que no necesitó de la idea de Dios (dioses) para instaurar el orden (pues bastaba su virtud para ello) y presentar al otro como alguien más débil (en cuanto esa virtud) y que por tanto necesitó de la religión para instaurar el orden, deja de lado ese detalle. Hay que reconocer que Maquiavelo deja cierta ambigüedad al referirse a Numa, pues, por ejemplo, cuando dice “la religión introducida por Numa se cuenta entre las primera causas de la felicidad de aquella ciudad”<sup>111</sup> no especifica si esa labor es propia de un fundador (Jesús), cabeza de ella (papado) o, como ya se dijo antes, un reformador (Savonarola).

Antes de seguir ahondando en esto, conviene señalar un aspecto de la crítica que hace Harvey Mansfield a Maquiavelo por la manera en que trata el tema de la religión. Dice, en

---

<sup>110</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI).

<sup>111</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI).

primer lugar, que no hay continuidad cuando exhibe el tema de la fundación de la religión en los romanos. Después señala que el florentino hace una transición muy rápida y habla “del temor a Dios” introducido por Numa, para luego citar el ejemplo de Dante y después referirse al ejemplo de Savonarola, y en todo ello, afirma Mansfield, nunca distingue la palabra “Dios” de “dioses”, es decir, no distingue la diferencia entre cristianismo y paganismo<sup>112</sup>. En efecto, el florentino presenta de manera general la forma en que el legislador romano comenzó el proceso civilizatorio mediante la religión en aquél territorio acostumbrado a la guerra y conquista. Es cierto, también, que el florentino transita muy rápido del origen de la religión al uso de ella y no queda claro si su admiración hacia Numa es por fundar o utilizar a la religión. ¿Esta forma de tratar a la religión es intencionada?, ¿será posible que el florentino no distinga que la idea de Dios tiene un significado mucho más sustancioso que la de los dioses paganos?

Mansfield dice, y estamos de acuerdo, que Maquiavelo no distingue la palabra ‘Dios’ de ‘dioses’ pues al analizar a la religión de los romanos utiliza ambas nociones como si tuvieran el mismo referente. Por ejemplo, dice así: “Y vemos que a Rómulo, para organizar el senado e instituir otros órdenes civiles o militares, no le hizo falta recurrir a la autoridad de Dios, de la que, en cambio, necesitó Numa”. O, véase esta otra: “Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios”. Y, esta igual: “Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar dicha dificultad, recurren a Dios. Así lo hizo Licurgo, así Solón, así muchos otros”. En mi opinión, a pesar de que Maquiavelo utiliza la palabra ‘Dios’ como sinónimo de ‘dioses’, de ello no se sigue que no distinga al cristianismo del paganismo.

Sobre esto hay que señalar: el análisis de Maquiavelo está situado en el ámbito de la política y no de la teología, ni la filología. Ello quiere decir que el punto de partida de dicho análisis es, valga la redundancia, el campo de la política, el cual, y de antemano, es considerado libre de toda determinación proveniente de la teología. Con este punto de partida, el florentino busca cómo impacta y cómo se utiliza la religión dentro del orden político. Y ello lo hace con las categorías y principios propios de la política (la fuerza, la astucia, el engaño, la ley civil y militar, etc.). Cuando se refiere a los legisladores que “han recurrido a Dios” es sólo para mostrar cómo se ha servido el hombre y cómo se puede utilizar a la idea de Dios dentro

---

<sup>112</sup> Mansfield, Jr. Harvey C; *Maquiavelo y los principios de la política moderna*. México, F.C.E, 1983, pp. 76-77.

del orden civil. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, Maquiavelo sí deja ver ciertas diferencias entre cristianismo y paganismo y ello tiene que ver con los valores externos de cada una, es decir, con la forma en que cada una contribuye para que los fines del Estado puedan o no ser realizados. Y no se refiere, como ya se ha dicho, a las cuestiones espirituales, esas que se abordan desde la teología<sup>113</sup>.

Ahora bien, quizá el error en el señalamiento de Mansfield radica en que valora lo substancial de una y otra palabra, cuando en realidad al florentino eso le tenía, digámoslo así, sin cuidado. Pues esas cuestiones poco o nada le reportan para reflexionar sobre política. ¿Por qué?, pues porque parte de aquella distinción: la acción política no está determinada por ninguna fuerza suprema propia de la teología, sino que está orientada solamente por los hombres, por su razón y necesidades. Al final de cuentas, da lo mismo pensar si la palabra ‘Dios’ es o no más sustantiva que la otra, porque ello compete a la teología o la filología. Conviene tener presente a Skinner cuando afirma que una de las claves para entender el sentido de la obra de Maquiavelo radica en ubicar dónde concentra su análisis. Lo que le interesa y apasiona al florentino, afirma, son los <<principados totalmente nuevos>> y la manera en que pueden ser fundados<sup>114</sup>. De tal forma que Maquiavelo vislumbra todos y cada uno de los factores que han posibilitado la gloria o ruina de los Estados (antiguos y modernos). De ahí que la guerra, las leyes, la fuerza, las acciones del gobernante o las relaciones entre Estados sean temas centrales dentro de su obra. La religión aparece como otro de esos factores y, en esa medida, lo que le incumbe de la religión no es, como ya se ha dicho, ese argumento de corte teológico o el significado último de la palabra ‘Dios’ o ‘dioses’, sino la manera en que la religión ha influido para el desarrollo de los Estados, no más.

Dicho esto, volvamos al punto en cuestión, ¿por qué reconocer más a Numa que a Rómulo? Introducir (o ¿fundar?) a la religión como lo hizo Pompilio, afirma Maquiavelo, “produjo buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron buena fortuna y de la buena

---

<sup>113</sup> Si ponemos atención en el capítulo VI del *El príncipe* se podrá ver que cuando se refiere a Moisés traza una línea divisoria entre las acciones políticas reales y las que supuestamente provienen de Dios. Dice así: “Y si bien de Moisés no se debe razonar por haber sido un ejecutor de las cosas que eran ordenadas por Dios, no obstante debe ser admirado sólo por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios” *El príncipe*, (libro VI 4-7). Este señalamiento está encaminado a mostrar las acciones de algunos hombres que por virtud propia fundaron órdenes nuevos. Y en ello, esas acciones son pensadas sólo desde el ámbito de la política y no con razones abstractas. Volveremos a ello, cuando se aborde el tema del Estado eclesiástico

<sup>114</sup> Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1984.

fortuna nació el feliz éxito de sus empresas”<sup>115</sup>. ¿Qué significa el éxito de las empresas? En mi opinión no es otra cosa que la finalidad de la acción política, a saber: la conservación del poder del Estado, mantener la armonía gubernamental y contar con ciudadanos valientes que tengan bien infundido el amor por las cosas civiles y el Estado. No obstante, Rómulo también tuvo éxito en sus empresas, empero, sin recurrir a Dios (o ¿dioses?). Estableció instituciones, conservó el poder e influyó en los soldados para que fueran valientes y fieles a los intereses del Estado. Ya se dijo que en *El príncipe* es catalogado como un príncipe que por virtudes propias logró hazañas dignas de alabar y que no habría podido hacer observar sus constituciones si hubiera estado desarmado. Después de esto, Maquiavelo saca a la luz el caso de Savonarola (que por lo pronto dejaremos de lado) y concluye diciendo que una vez superadas las contrariedades para fundar el Estado, mediante la virtud, quedó su Estado poderoso, honrado y feliz<sup>116</sup>. Y, esto último ¿acaso no es lo mismo que logró Numa con la religión?, por ello, insisto, ¿por qué agradecer más a Numa que a Rómulo? Esta pregunta parece no dar respuesta concluyente. Quizá se debe a que la comparación se hace en cuanto las consecuencias inmediatas de las acciones de uno y otro, es decir, no hay motivo para pensar que la labor de Numa es más loable que la de Rómulo si se piensa que ambos hicieron poderoso, estable y feliz al Estado, aún con métodos diferentes. Pero, tal vez, si se modifica esa pregunta podremos hallar la respuesta.

Entre la política de Rómulo y Numa: ¿cuál de las dos es más perdurable, es decir, cual puede resistir a las variaciones del tiempo? La repuesta de Maquiavelo apunta hacia el segundo. Esta pregunta, hay que insistir, está enmarcada bajo la visión histórica de Roma, donde Maquiavelo encuentra momentos gloriosos, dignos de imitar y, a su vez, periodos decadentes de los cuales hay que aprender. Aparecen crónicas de príncipes que rigieron de buena forma, que dieron seguridad, paz y justicia a sus dominios; pero también otros que cometieron atrocidades e hicieron ciudadanos corruptos. La Roma ejemplar, conformada por ciudadanos virtuosos y magistrados honorables, se contrasta con la Roma incendiada, con el Capitolio destruido por ciudadanos. Las grandes ceremonias que inspiraban a los soldados son eclipsadas por ceremonias corrompidas. Del legislador virtuoso se pasa al corrupto.

---

<sup>115</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI).

<sup>116</sup> *El príncipe*, (libro VI 20-22).

Entonces, el problema que halla Maquiavelo en esa historia, y en su realidad, es el de la continuidad del poder. Porque a pesar de que hay príncipes que ejercen de buena forma el poder, llegan otros y terminan por destruir esa labor, es decir, les falta esa virtud de la que tanto hablará el florentino. Frente a ello, dice Maquiavelo: “No es, pues, la salvación de un reino o una república tener a un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aún después de muerto, se mantenga”<sup>117</sup>. En otras palabras, ¿cómo se hace para que después de un príncipe virtuoso el sucesor no lleve a la ruina la labor del anterior? A la sazón, si bien es cierto que Maquiavelo no se cansa de señalar que la acción del fundador de Roma es digna de recordar, alabar e imitar, también señala su límite, su final, el cual no es otro que la muerte. Sí, la muerte; la muerte del príncipe. Ello es, precisamente, lo que hace pensar a Maquiavelo que se tiene que agradecer más la labor de Numa. La muerte, ¡vaya respuesta!, ¿qué se puede entender con ello?

Rómulo fue lo suficientemente fuerte y virtuoso para organizar la ciudad de modo que fuera grande y gloriosa. Asentó las bases de la política y educación. Pero su organización dependía, tal como lo dejan ver Livio y Maquiavelo, de él y nada más. El poder se mantuvo sólo cuando él vivió. Con su muerte ello terminó. Ante semejante vacío de poder y ante la carencia de una personalidad como la de su antecesor, la hazaña de Numa fue, precisamente, que logró mantener el *dominium* aún sin contar con aquella virtud. Y, aún más, no sólo mantuvo el poder, sino que dio continuidad y cubrió, por decirlo así, los vacíos que había dejado aquél (ejm. el fortalecimiento de la vida civil para equilibrar la actividad militar). Con ello, la labor de Rómulo y la grandeza que dio al Estado no se derrumbó por la falta de virtud de Numa sino que fue continuada, complementada y ampliada. Dice Maquiavelo: “de modo que las cosas que éste dejó de lado fueron reguladas por Numa”<sup>118</sup>. Esa ordenación fue posible, justamente, con el empleo de la religión, mediante la proyección de un imaginario religioso para conducir a ciudadanos y soldados hacia la *vita civile*. Numa, sigue Maquiavelo, “recurrió a la religión como elemento imprescindible para la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor a Dios como en aquella república, lo que

---

<sup>117</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI)

<sup>118</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI).

facilitó cualquier empresa”<sup>119</sup>. Lo que deja ver Maquiavelo con esto no es solamente un modo específico de proyectar el poder utilizando la religión, sino un modo de organizar los asuntos terrenales de tal forma que no se desvanezcan al primer soplo. Por lo demás, se puede afirmar que no es la religión pagana *per se* lo que le interesa a Maquiavelo, sino la manera en que colaboró para que el poder político se mantuviera estable en los siglos siguientes.

Ahora bien, la remembranza de estos personajes no es fortuita. Trae consigo una serie de enseñanzas que el florentino recoge para reflexionar sobre el origen de las ciudades y, dentro de ello, la religión. Lo que halla Maquiavelo en la crónica de Livio es que en los orígenes romanos subyacen dos formas de instaurar, imponer y mantener el *dominium*: la fuerza y la religión. Rómulo simboliza la fuerza. Numa la religión. La fuerza como capacidad propia del gobernante para instaurar y mantener un orden político, como autonomía pura del hombre. La religión como un fenómeno que facilita dicha instauración y hace que esa autonomía no se desborde. Rómulo es el origen del orden político, rompe con cualquier cosmogonía fundacional; Numa, ya inserto allí, lo decora y complementa.

Dicho de otra forma: en el origen está el hombre con sus fuerzas propias, inmerso en las circunstancias y condiciones materiales que lo determinan y después la religión como forma explicativa, como afección anímica, como elemento moral. Rómulo es, pues, el Estado y orden nuevo; Numa, la dilatación, continuación y ampliación de aquello. En este renglón, Mansfield señala que Tito Livio contrasta las “artes bélicas” de Rómulo con las “artes pacíficas” de Numa; en cambio, Maquiavelo hace ambas cosas complementarias y continuas<sup>120</sup>. Porque el florentino recurre a la religión sólo para acrecentar la fuerza del príncipe, fortalecer las leyes civiles y entusiasmar las acciones militares, es decir, recurre a una para apoyarse de la otra. La reduce a la racionalidad de la clase gobernante, la subordina a la acción política y toma de ella sólo aquellos elementos que pueden servir para fortalecer el poder o, mejor dicho, complementa el margen de acción política mediante la religión. Por tanto, de Rómulo extrae que la religión no es necesaria para la proyección del poder, que basta la fuerza y virtud humanas para conseguir la gloria política; en cambio, de Numa extrae que la fuerza en muchos

---

<sup>119</sup> *Discursos* (Libro I, cap. XI)

<sup>120</sup> Mansfield, *Op. Cit.* 1983, p.77.

casos no es suficiente para mantener el Estado y que se necesita de aquella para ordenar a la comunidad.

El miedo, ya decíamos, es un factor muy útil para consolidar al poder. En *El arte de la guerra* señala que los antiguos ponían todos sus esfuerzos en llenar de religión a sus soldados para controlarlos, ordenarlos y hacerlos actuar a favor del Estado. Dice así: “los antiguos sumaban la autoridad a Dios y mediante ceremonias hacían jurar a los soldados obediencia a la disciplina militar para que si la transgredían tuvieran que temer no sólo a las leyes y a los hombres sino también a Dios”<sup>121</sup>. Lo que quiere decir el florentino es que como los hombres temen más a Dios (dioses) que a los mismos hombres, de ello se puede servir el legislador para disciplinar tanto al pueblo como al ejército. No quiere insinuar con ello que los ciudadanos y soldados deban ser temerosos, sino todo lo contrario, ese temor debe ser esgrimido por el legislador para engrandecer el espíritu cívico-militar y despertar el espíritu combativo en defensa del Estado. Así, sostiene que ordenar una ciudad de acuerdo a ciertas divinidades, como lo hizo Numa, permite a los legisladores recurrir a los dioses cuando los hombres faltan a las leyes civiles.

Del temor extrae que se puede orientar el comportamiento de los hombres mediante el juramento, pues los ciudadanos y soldados, en general, temían más faltar a un juramento divino que a las propias leyes civiles. Maquiavelo considera que si el legislador es prudente y sabe orientar ese temor y juramento para propiciar una vida civil estable, entonces el acto de legislar es más afable para el Estado. Por ello decíamos que no le interesa ahondar en los principios defendidos por la teología, como sí sobre la manera en que se desliza e influye en las relaciones sociales. Se puede suponer, por tanto, que la religión es llevada a un *mínimum* mientras que el margen interpretativo de la política es ampliado.

El ejemplo más fehaciente de esto, lo ponemos con el caso de Savonarola. Maquiavelo aprendió y admiró del fraile la capacidad que tuvo para infundir miedo a través de la profecía. Aglutinó a las multitudes, cohesionó a los ciudadanos y, lo más importante, el uso de la religión le permitió encabezar la restauración de la República florentina posterior a la caída de los Médicis en 1494. Sin embargo, Maquiavelo siempre criticó al fraile porque a pesar de haber logrado aquello con la religión, su proyecto político-espiritual se le vino abajo debido a que

---

<sup>121</sup> Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, 1999. (libro sexto, p.166)

nunca sustentó una fuerza en las armas, es decir, el fraile le dio más peso a los valores de la religión que a la acción política. En cambio, ¿por qué a Numa no lo criticó como al fraile? Pues porque alcanzó la finalidad última de la empresa política (engrandecer y conservar felizmente al Estado) mientras que el otro, al ser enviado al patíbulo en 1498, se quedó a mitad del camino. O visto desde otra perspectiva: Numa utilizó el *mínimum* de la religión y con ello ensanchó el margen operativo de la acción política, mientras que el fraile utilizó el *máximum* de la religión y fracasó políticamente.

Podemos afirmar con Mansfield, que la importancia de la religión en la obra de Maquiavelo se reduce a su utilidad política y nada más. Y la utilidad que ve en ella es que ocasiona unidad, cohesión y ciertos valores morales importantes para la vida dentro del Estado. Facilita el cumplimiento de leyes civiles y militares; genera un ambiente de cordialidad mediante sus fiestas y rituales (lo cual permite vincular a los hombres entre sí) y, además, orienta y controla el comportamiento de los hombres. Que el florentino no se opone a la existencia de la religión dentro del Estado siempre y cuando contribuya a que el comportamiento de los ciudadanos sea digno y virtuoso y no se traspasen los límites del Estado. Lo que está proponiendo, pues, es que la religión sea bien utilizada para que facilite el ejercicio del poder político. Y utilizarla, tal como propone, deja ver no sólo una postura utilitarista, sino también el sentido racional y antropocéntrico que subyace en ella.

### **2.3.El Estado eclesiástico. El uso político de la religión.**

No es posible hablar del Sacro Imperio Romano en la época de Maquiavelo, pues ya era asunto del pasado. De lo que sí se puede hablar es del poder que gozaba la supuesta “Santa Sede Romana”. Ya se ha señalado que tal poder fue puesto en duda siglos atrás por pensadores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y el propio Dante Alighieri, quienes buscaron encumbrar el poder imperial y minimizar el poder del papado. El acierto de aquellos pensadores fue, sin duda alguna, el haber separado de forma radical el poder imperial (temporal) del poder eclesiástico (celestial). Estos pensadores se opusieron a que los asuntos políticos y de orden espiritual fueran manejados por la Iglesia Romana y buscaron subordinarla al poder de los hombres o, para decirlo con Marsilio de Padua, al poder conciliar. Con ello, el pensamiento secular arrojó sus primeras luces.

Esas luces, que llegaron tenuemente al Renacimiento, se reflejaron con todo esplendor en la obra de Maquiavelo. Y decimos tenuemente porque los pensadores renacentistas, en general, sí arrojaron críticas a la Iglesia por la corrupción que imperaba en sus muros, empero, no podemos aventurarnos a decir que tenían en mente una transformación radical del orden existente porque sus críticas no logran trastocar el elemento substancial del poder eclesiástico: la religión. Buscaban una *purgación*, para decirlo con Savonarola; como también una *renovatio* de los principios cristianos en una vertiente platónica para re-ordenar los principios de la religión imperante<sup>122</sup>. En efecto, la necesidad de dar un nuevo cause tanto a la Iglesia romana como a su religión era una inquietud generalizada entre aquellos hombres. Y no sólo de los humanistas, pues a decir de Chabod los funcionarios de las cancillerías y embajadores, es decir, los personajes de la vida política también manifestaban con menor intensidad su rechazo a la Iglesia. Maquiavelo, por su parte, mantuvo esa inquietud en torno a la Iglesia y sus representantes pero fue más allá que sus contemporáneos porque logró trastocar aquél elemento sustancial. Es decir, no se conformó con meras reformas al interior de la Iglesia, como Savonarola, sino que buscó una nueva racionalidad capaz de orientar a la religión y, al mismo tiempo, subordinar al poder del Estado eclesiástico.

Desde luego que Maquiavelo no está interesado, como aquellos seculares, por los aspectos de la ley divina y ley humana, tampoco en analizar cuáles son los argumentos vigentes de la teología para criticar o reorientar el poder del papado y contrastarlo con el poder imperial. Más bien, el florentino dio por sentado que la única ley que debía imperar es la humana, la institucional y sobre ello deslizó sus reflexiones. Veamos pues cómo analiza Maquiavelo tal institución y después algunas de sus consecuencias.

El análisis sobre el Estado eclesiástico tiene dos momentos en la obra maquiaveliana. El primero es en *El príncipe* y está dirigido hacia el papado, hacia su configuración estructural y el modo en que sustenta el poder. El segundo es en los *Discursos* y se muestra más crítico. Allí, analiza la relación e influencia que tiene con respecto la situación política italiana y el modo en

---

<sup>122</sup> Por ejemplo, el fraile Savonarola predicaba, desde 1489, que la Iglesia debía ser renovada y purgada y que Dios enviaría un flagelo a toda Italia para acabar prontamente con las desgracias políticas y sociales. Cf. *Compendio de revelaciones*; Madrid; Ed, Catarata, 2000]. Pico della Mirándola -siguiendo al fraile- pretendió armonizar la fe cristiana y la tradición clásica. Tradición que, por cierto, fue refrescada por Marsilio Ficino cuando sacó a la luz las obras de Platón en lengua latina (1482) e impulsó la renovación de los principios platónicos mediante la *prisca theologia*. Cf. Granada Miguel A, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*; España, Anthropos, 1988.

que se sirve de la religión. Además, allí mismo, critica a la religión cristiana en alguno de sus principios esenciales. En *El príncipe*, digámoslo así, camina por los pasillos de la Iglesia para conocer su interior, sus pilares y la fuente desde donde brota su poder. Y, en los *Discursos*, la observa desde una perspectiva más amplia, como un poder ya consolidado y con ciertas responsabilidades en torno a la situación política. Ahora bien, dicho análisis permite develar su verdadero carácter, el cual poco o nada tenía que ver los fundamentos de la religión que sustentaba.

Ubicado al centro de la península italiana, el Estado eclesiástico contaba con un respaldo histórico de aproximadamente mil años; ¡Sí!, mil años ejerciendo el poder. Desde que la religión cristiana fue aceptada dentro del orden imperial romano, en el año 313 d.C., la Iglesia se conformó de la misma manera que el Imperio y representó una fuerza social muy influyente, con mucha presencia. Ya hemos señalado que durante todo ese tiempo se construyó y refinó un edificio epistemológico sustentado en el derecho, la filosofía y, por supuesto, en la teología que daba legitimidad y respaldo a la *plenitudo potestatis* del papado<sup>123</sup>. Tenía en cada ciudad un cuerpo de ciudadanos (la *Ecclesia*), así como su curia (tribunal), clero (*ordo*) y gobernante (el obispo), y todo ello bajo el mandato del emperador (papado). Esto le daba una fuerza política y espiritual sin igual que la emparejaba en extensión con el poder temporal<sup>124</sup>. Toda esa representación le permitía imponer su religión como única y universal e intervenir en los asuntos concernientes de la política. De tal forma que mediante esos dos polos (el político y espiritual) fue influyendo en lo político y, a su vez, consagrando y hegemonizando lo espiritual. Era, pues, como un gran pulpo que con sus tentáculos sujetaba a las personas en prácticamente todos los rincones geográficos de Occidente<sup>125</sup>. Interfería en los asuntos de política y religión,

---

<sup>123</sup> Skinner señala que durante el decenio de 1140 se logró fundar el derecho canónico y se continuó refinando y detallando la base jurídica del derecho papal para ejercer la *plenitudo potestatis*. Más adelante, al comienzo del siglo XIV, Egidio Colonia, mediante el *De eclesiastica potestate*, comenzó una férrea defensa del poder papal sobre el terrenal. Defensa que sirvió como modelo a la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII en 1302 que constituyó el documento capital para sostener la superioridad del papado. Skinner, *Op Cit* 1993.

<sup>124</sup> El edicto de Sárdica cobijado por Galerio en el año 311 y el edicto de Milán acogido por Constantino I en el año 313, fueron cruciales para la nueva configuración del cristianismo y del Imperio. Por un lado, se reconoció a la religión cristiana, ¡gran triunfo de los cristianos! Con ello, se convertía en una religión legítima y con la posibilidad de crecer. Por otro lado, los edictos y la proyección de Constantino, dejaron el terreno libre a esta fuerza social religiosa. Cf. Dawson, Christopher, *Historia de la cultura cristiana*, México, F.C.E., 2001

<sup>125</sup> Como dato complementario, me remito a un informe de Maquiavelo sobre Francia. Allí señala que en el reino francés había cientos seis obispados, dieciocho arzobispados, un millón setecientas parroquias y setecientas cuarenta abadías, ello tan sólo en un reino. No tengo datos sobre cuántos había en Italia, España, Inglaterra u otras regiones, sin embargo, ello nos puede revelar que la iglesia tenía mucha presencia y por qué tenía tanta influencia en aquella Europa occidental. Cf.

gozaba de riqueza, poder y extravagancia, mantenía enajenado al feligrés y sometido al infiel y controlaba buena parte de los hilos sociales y culturales en aquella Italia mediterránea. Al respecto, Jean Touchard subraya que la Iglesia, mediante la ruta de la fe, construyó su propia autonomía porque si uno de sus principales propósitos era orientar y guiar a las almas humanas hacia “la salvación”, entonces el Imperio no tenía forma de interferir en dichos asuntos y venía a ser mero administrador legal de las cosas mundanas. Por otro lado, sigue Touchard, los principios y moral que sustentaba se fueron consolidando por encima de los asuntos civiles a tal grado que las voces de los obispos comenzaron a interferir en las decisiones y soluciones políticas<sup>126</sup>. El Estado eclesiástico, pues, constituía un bloque con gran amplitud y solidez que determinaba el lado espiritual de los hombres y, al mismo tiempo, participaba de la política. Todo ello fundido en la idea de Dios.

Tal Estado guardaba esa historia y funcionaba como un poder político más. En los tiempos de Maquiavelo, nadie se extrañaba si un papa como Alejandro VI favorecía a su hijo ilegítimo Cesar Borgia para invadir y asolar a Italia, o que hiciera alianzas con el rey de Francia; como tampoco nadie se sorprendía si un papa como Julio II se oponía públicamente a los invasores franceses e iniciaba acciones contra ellos<sup>127</sup>. La Iglesia se conformaba de papas como Pio II que se enfrentaba a los invasores extranjeros, obispos que negociaban con barones romanos (Orsini y los Colonna) para establecer acuerdos y enfermar al pontificado<sup>128</sup>, sacerdotes y frailes que participaban en la vida política y pública sin límite alguno. Encabezaban guerras de invasión, confabulaciones, conjuras y, de una u otra manera, influían en las decisiones en las ciudades italianas, es decir, sometían y manejaban buena parte del sistema político junto con las costumbres morales y sociales.

---

Maquiavelo Nicolás: “Descripción de las cosas de Francia” en: *Escritos políticos y vida de Castruccio Castracani*, México, UNAM, 1991.

<sup>126</sup> Se le debe a san Ambrosio (340-397), obispo de Milán, la sistematización de los emperadores con la Iglesia. En muchos casos los obispos fueron los jueces de los emperadores, pero los emperadores no de los obispos. En el año 390, Tedesio, ordenó la famosa masacre Tesaloníca, San Ambrosio lo excomulga. Esta fue la primera vez que la Iglesia mandó una condena contra un emperador por actos privados y no de fe. Cf. Touchard, Jean; *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>127</sup> A la muerte del papa Alejandro VI y tras un efímero pontificado de Pio II; Julián de la Rovere, bajo el nombre de Julio II, ocupó el papado, expulsó a los franceses de suelo italiano mediante la creación de la Santa Liga cuya política iba dirigida contra Francia. Véase: *Op. Cit*, Romero, 1970. En el capítulo XV del *Príncipe*, Maquiavelo señala que este papa tuvo una actuación impetuosa, pues actuó con prudencia humana; “todas [sus acciones] le resultaron bien, y la brevedad de la vida no le dejó experimentar lo contrario” En este sentido, Maquiavelo hace alusión a la Fortuna y a sus variaciones.

<sup>128</sup> Orsini y los Colonna, eran familias romanas muy poderosas que se disputaban el monopolio de la elección del pontífice, tenían sumida a Roma en la anarquía y habían puesto en peligro la autoridad del papa. *Príncipe* (Cap. XI 9-10).

Esa era la Iglesia de los papas poderosos, que tenía una jerarquía lineal y facciones que nunca estaban quietas y que, en su afán por obtener más poder y riqueza se corrompía y hacía de lado los asuntos que supuestamente representaban: los espirituales. Y es, justamente, la que ilustra Maquiavelo en *El príncipe*. Desde luego que ello desde un plano estrictamente realista y secular. Porque en el plano teórico, propio de la escolástica, la Iglesia era dibujada como un orden civil necesario para representar al poder de Dios y, tras ello, la espiritualidad humana.

Además del tono realista, lo que nos interesa señalar es la forma en que Maquiavelo analizó y coloreó la función de la Iglesia. Contrario a lo que se decía en la teología (ej. la tomista) de que la Iglesia era una institución que tenía como función primaria representar a Dios en la Tierra, alimentar la devoción de los hombres y orientar el poder civil hacia los designios divinos; el florentino razona sobre su comportamiento sin alguna procuración divina, sin afirmar ni negar que dicho Estado tenga que ver con la representatividad de Dios. Se queda, por decirlo así, con la forma exterior, con la manera en que manifiesta su poder. No partió de la potestad de Dios ni de los anales de la cristiandad para analizarlo, sino que halló en las acciones de sus representantes la causa por la que funciona. Pone bajo la lupa los argumentos y explicaciones que justifican al régimen político, es decir, el papado.

Aquí aparece un cambio interesante con respecto al pensamiento que antecedió al de Maquiavelo, porque mientras la mayoría de pensadores medievales concebían al poder eclesiástico como delegación y producto del poder de Dios en la Tierra y debatían sobre quien tenía más autoridad entre el poder del papado (ley divina) y el poder del emperador (ley civil), Maquiavelo sólo analizó a la Iglesia en tanto institución política e hizo de lado a su religión o, mejor dicho, prescindió de las razones de corte divino para situarse en una perspectiva estrictamente secular. Siguiendo a Federico Chabod, una de las claves para entender la diferencia entre el planteamiento medieval y el de Maquiavelo radica en que el florentino no habla de ningún origen natural o alguna fuerza divina delegada, más bien considera *lo que es o puede ser* políticamente y ahí, en la manera en que mantiene el poder se expresa la naturaleza del Estado<sup>129</sup>.

La naturaleza de dicho Estado, por tanto, no es divina, sino política. Su esencia no es la religión, sino el poder político que expresa su régimen. Luego el régimen es quien configura y

---

<sup>129</sup> Chabod, *Op Cit*; 1987.

expresa el poder del Estado eclesiástico y, a partir de allí puede ser grandioso y poderoso, como el que encabezó Julián de Médicis allá por 1478 o Alejandro VI tiempo después. Pero más allá del comportamiento de los papas, hay que subrayar que el sustento del poder está en el régimen político (papado), es decir, en su accionar político, en la manera en que se sirve de la fuerza y habilidad de sus representantes y no en la suposición de un poder divino delegado por Dios.

Por otro lado, dice Maquiavelo que el principado eclesiástico se adquiere por la *virtud* o la *fortuna* de sus representantes. Esto quiere decir que el papa puede ejercer el poder sea por la virtud de su persona o por las circunstancias favorables de la propia política (que en la mayoría de los casos provenía de los grupos y facciones políticas). En ello, no cabe ni la herencia, ni las armas o la usurpación que eran los modos en que se adquirían otros principados y mucho menos la delegación divina del poder. En clara sintonía con Marsilio de Padua, el florentino no reconoce un poder superior al humano desde donde pueda brotar el poder papal, más bien reconoce esa fuente en sus propias acciones, capacidades, habilidades y astucia, es decir, no acepta que esos hombres ocupen su cargo por obra de Dios. Hay que tener presente que el florentino habla sólo de la forma en que se adquiere el papado y no de la representatividad de Dios, que era un tema fundamental para los medievales.

En cuanto a la manera de conservarlo sigue con el mismo tono realista y afirma que ni la *virtud* o la *fortuna* son necesarias, puesto que se mantiene por sí mismo mediante “viejas ordenanzas religiosas, las cuales, son tan poderosas y de tal calidad que mantienen a sus príncipes en el Estado”<sup>130</sup>. Pareciera que Maquiavelo pone de manifiesto una contradicción, porque por un lado el origen del papado es concreto y circunstancial, mas sin embargo, la forma en que se conserva es abstracta, requiere de creencias subjetivas (la religión). La contradicción consiste, justamente, en que el papado es producto de impulsos humanos no divinos, pero se sostiene y “justifica” a través de una teoría abstracta de confección divina que requiere de la fe.

Por ejemplo, pensemos qué sucede con la muerte de un papa. Cuando ello ocurre se reorganiza la cúpula eclesiástica, los grupos y facciones, viene una especie de lucha interna por intereses particulares, empero, se siguen rigiendo bajo las mismas ordenanzas y, más aún, los feligreses siguen sometidos a dicho poder, mande o domine quien sea lo importante es que la

---

<sup>130</sup> *Príncipe* (Cap. XI 1-3).

ordenanza “se cumpla”. Cosa contraria con una monarquía, pues cuando muere el rey, se puede dar una nueva configuración política hasta cambiar todas las relaciones sociales (como sucedió con la caída de la monarquía ocasionada por la Revolución francesa). Maquiavelo, pues, no justifica como los medievales la adquisición de aquél principado mediante una argumentación lógica, partiendo de una idea superior y deduciéndola, más bien la justifica con la misma realidad, en la cotidiana lucha política, esa que se da desde los pasillos. Allí es donde encuentra que se adquiere solamente por las virtudes o circunstancias azarosas y no por ninguna fuerza superior delegada por Dios. En última instancia: lo que muestra Maquiavelo es que el papado, en tanto corazón del Estado eclesiástico, no tiene un origen divino y su configuración es estrictamente política y humana.

Del mismo modo, cuando razona sobre la manera de conservarlo dice con plena ironía: “esos principados [los eclesiásticos] son los más felices y seguros, pero, por estar regidos por razones superiores que la mente humana no alcanza, dejare de hablar de ellos”<sup>131</sup>. Pues no se mantienen ni por las armas, ni el linaje, ni nada por el estilo, sino simplemente por viejas ordenanzas religiosas. Con mucha ironía, Maquiavelo dice que aquellas razones sólo pueden ser concebidas por hombres presuntuosos o temerosos. Más allá de la ironía, ello nos devela hacia dónde quiere ir Maquiavelo: hacia tierra firme desde donde pueda razonar sobre las cosas existentes pues en seguida comienza analizar al principado eclesiástico con base en las acciones de sus representantes<sup>132</sup>. Acciones que tienen que ver con la vida y engrandecimiento del Estado son evaluadas de igual forma que los principados tradicionales. Alaba, por ejemplo, las acciones de Alejandro VI pues mediante la fuerza y el dinero no sólo empoderó al Valentino, sino que también engrandeció a la Iglesia (como Estado). Lo que nos lleva a entender que el florentino no reconoce cualidades divinas en aquellos hombres, sino astucia, fuerza y ciertas virtudes.

En otro asunto, al finalizar el capítulo XI (*El príncipe*) aparece una dedicatoria reverencial al Papa León X. Allí le dice que si los papas anteriores se hicieron grandes con las armas, él “con su bondad y otras infinitas virtudes, lo hará grandísimo y venerado”<sup>133</sup>. Más allá de los

---

<sup>131</sup> *Príncipe* (Cap. XI 3-4).

<sup>132</sup> *Príncipe* (Cap. XI 5).

<sup>133</sup> Giovanni de Médicis (hijo de Lorenzo de Médicis) tomó el nombre de León X. Estuvo en el pontificado de 1513 hasta 1521. Incrementó el prestigio de la Iglesia como hombre de Estado y mecenas de las artes. Para entender esa referencia,

motivos personales que lo llevaron a dicha reverencia, lo que muestra es la forma de tratar a la Iglesia como cualquier poder temporal que se sirve de la fuerza y dinero. Además, la sentencia es clara: “y otras virtudes, lo hará grandísimo y venerado”; grandeza para enfrentar a los extranjeros invasores y obtener la unidad política tanto anhelada. ¡Grandeza terrenal y grandeza política!, es lo que exige el florentino al poder eclesiástico como también al civil y, aquí, la teología no tiene cabida. Porque Maquiavelo, insisto, sólo ve en el papado un poder político más y no reconoce en él alguna dignidad divina delegada.

Son pues, virtudes o vicios los que ve en los gobernantes eclesiásticos como en cualquier otro personaje de la vida política. Más aún, a lo largo de la obra de Maquiavelo no encontramos que estos hombres, dirigentes de la Iglesia, tengan como fin último la orientación de la vida política de acuerdo a designios divinos o que sean los representantes de Dios en la Tierra. Incluso, en la *Historia de Florencia* aparecen reseñas y anécdotas de papas pero siempre enfocadas a negociaciones, tratos y pactos políticos.

El Estado eclesiástico es considerado por Maquiavelo uno de los tantos poderes existentes en suelo italiano, un poder que a través de su régimen político (papado), el dinero, las negociaciones, los pactos y las alianzas se mantenía vigente. Representaba los intereses de sus gobernantes (papas, obispos y toda la clase eclesiástica) y, como cualquier otro poder, quedaba entrampado en las redes tendidas por la diosa fortuna, e independientemente de la forma de gobernar de sus representantes mantenía enajenados a sus súbditos mediante la religión. En este renglón, dicho sea de paso, se puede advertir que es allí donde Maquiavelo muestra que la religión tiene una fuerza *per se* que logra controlar y agrupar a los hombres muy por encima del desastre político que pueda existir y, precisamente de ello, los hombres se sirven de ella para dominar a sus semejantes.

En *El príncipe*, Maquiavelo sólo escribe un capítulo sobre el Estado eclesiástico. Esto revela el poco interés por los asuntos eclesiásticos, sin embargo y a pesar ello, lo hace con cierta esperanza. La esperanza de que dicho Estado actúe por el bien común y logre grandes

---

tengamos en cuenta dos cosas en torno a la personalidad de Maquiavelo: 1) ello refleja el afán de Maquiavelo por participar en las instancias de poder, recordemos que el ‘opúsculo’ tiene dedicatoria a la Casa de los Médicis quienes ya habían vuelto al poder destronando a Piero Soderini. 2) este era un recurso para congraciarse con los personajes que detentaban el poder, y al respecto escribe Maquiavelo en la famosa Dedicatoria: “Deseando, pues, ofrecer a vuestra magnificencia alguna prueba de mi sumisión, no he encontrado entre mis bienes, cosa a la cual yo tenga por más valiosa o tanto estime como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres.”

hazañas mediante el poder que ostenta. Dicha esperanza nada tiene que ver con el sentido cristiano que la interpreta como una confianza del hombre hacia Dios; más bien, el sentido de esperanza que aquí mencionamos es el sentido de Ernst Bloch que refiere a un futuro mejor desde una óptica materialista, es decir, desde la propia realidad y acciones políticas dentro de la historia. En esta obra, pues, al razonar sobre el Estado eclesiástico señala lo que *podía hacer* (políticamente), en lo que podía convertirse si empleaba de buena forma sus recursos (religión, fuerza, dinero) en beneficio de Italia en general. Lo significativo en ello es que nunca aparece huella o signo de que el papado o dicho Estado represente el poder delegado por Dios como se sostenía desde la teología escolástica.

Si en *El príncipe* el análisis sobre el principado eclesiástico puede considerarse un tanto optimista (no mesiánico) por lo ya señalado, en los *Discursos* ello se desvanece porque critica a la Iglesia romana y la culpa de la desunión y decadencia política italiana. Es decir, hay un cambio en el tono del florentino de una obra a otra, porque primero dice lo que la cúpula católica *podía hacer* y después, mediante un tono espeso y melancólico, presenta *lo que es* en la realidad. A lo cual podemos preguntar: ¿a qué se debe ese cambio?, ¿se contradice Maquiavelo con ello?

El cambio en la forma de análisis, y el mismo tono, se debe principalmente a lo siguiente. Como se sabe, *El príncipe* es una obra escrita dentro de una coyuntura específica y los *Discursos* es una obra mucho más elaborada, pensada y ambiciosa. A su vez, la primera obra describe cómo es y cómo podría ser el poder del Estado eclesiástico, mientras que la otra describe y critica el resultado de aquello, sus efectos reales. En este sentido, lo que deja ver en los *Discursos* son las casusas, es decir, apunta que la corrupción y la incapacidad políticas son causantes de que el poder de tal Estado no colabore para alcanzar la unidad política. ‘Corrupción’, en sentido estricto, significa viciar, desmoralizar y pervertir algo. Dicho Estado era corrupto, precisamente, porque sus representantes pervertían los fundamentos de la religión. Principios como la unión o humildad, expuestos en toneladas de tratados, eran eclipsados por la excesiva ambición, derroche económico e inmoralidad de aquellos hombres.

Para Maquiavelo el mal uso de la religión (corrupción) deviene desunión social, fragilidad e inestabilidad políticas. Y el mal uso de ella, no es otra cosa que esgrimirla sólo para el bien particular y no para las acciones y vida civil del Estado. ‘Incapacidad’, por su parte,

significa *sensu stricto* falta de aptitud para hacer algo, no tener capacidad, ser incapaz. Dicho Estado era incapaz, precisamente, porque a pesar de tener mucho poder poco o nada hacia para contribuir con la estabilidad política y moral en Italia. Desde luego que ‘incapacidad’ no la atribuimos en un sentido aristotélico (como *stérésis*<sup>134</sup>), sino como una incapacidad deliberada y sujeta a las acciones de sus hombres quienes, al estar ahogados en la corrupción, eran incapaces de colaborar por el bien común y unión nacional. Al respecto, cito *in extenso*:

“Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma situación [unión] y de que no haya en ella una república o príncipe que la gobierne es solamente la Iglesia. Pues residiendo aquí y teniendo dominio temporal no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su príncipe, pero tampoco ha sido tan débil que no haya podido, por miedo a perder su poder temporal, llamar a un poderoso que la defiende contra cualquiera que en Italia se vuelva demasiado potente como se vio antiguamente en bastantes casos”<sup>135</sup>.

En estas líneas Maquiavelo reconoce el poderío y capacidades que tiene dicho Estado para contribuir con la añorada unidad italiana. Sabe, de antemano, lo que potencialmente puede hacer, la historia se lo confirma y así lo dibujó en *El príncipe*; sin embargo, el afán de mantener el dominio por parte de sus representantes, el titubeo de erigirse sobre provincias nacionales y extranjeras junto con la desunión misma de la Iglesia lo llevan a criticarla. En otras palabras: el poder de dicho Estado es sólo utilizado para beneficio propio y por ello dice que no es tan débil como para impedir que otro poder logre la estabilidad política.

De este modo Maquiavelo señala el fracaso y la inutilidad política de la Iglesia o, mejor dicho, señala *lo que es*. Ese fracaso, repetimos, de acuerdo con Sabine, Villari, Chabod y otros especialistas, se debe a que el papado era muy débil para unir a Italia y sumamente fuerte para impedir que otro gobernante la uniera y, además, porque nunca fue lo suficientemente fuerte para impedir que otros la invadieran. Esta es la principal razón que sostiene la crítica de Maquiavelo hacia la Iglesia romana en lo que refiere a su actuar político. Esta crítica no tiene miramientos divinos, se plantea en función de lo que haga o no en la jugarreta política, en la propia realidad. Maquiavelo, insistimos, no busca sacar de las páginas de la teología los

---

<sup>134</sup> La ‘incapacidad’ es la ausencia del principio ‘potencia’. Aristóteles afirma que una cosa es que algo impida que una cosa pueda transformarse y otra es que ella nunca pueda hacerlo por no tener dicho principio. (*Met.* Libro Θ, 1046a 35).

<sup>135</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XII)

argumentos para justificar dicha actuación o criticarla, sino que lo hace con base en los hechos concretos y específicos de sus representantes y termina acusándola por corrupta e incapaz de establecer un orden político en Italia. Dice, por ejemplo, “en nuestros tiempos, [la Iglesia] destruyó la potencia de los venecianos con ayuda de Francia, y luego expulsó a los franceses con ayuda de los suizos, y aún así (agregamos nosotros) no era capaz de establecer un orden político en Italia<sup>136</sup>”.

Entonces, el cambio en la forma de análisis de *El príncipe* a los *Discursos* no resulta contradictorio porque en la primera obra analiza la composición del Estado eclesiástico, la adquisición y conservación de su poder, mientras que en la otra describe la forma en que ello se manifiesta dentro de suelo italiano, su exterioridad, por decirlo así. De lo que *puede ser* pasa a *lo que es*. La esperanza y credibilidad mostradas en la primera obra se desvanecen con la realidad descubierta en la segunda. El tribunal racional de Maquiavelo lanzó duras sentencias al Estado eclesiástico por su incapacidad política, su descomposición moral y, además, reveló su verdadera y única función: enriquecerse y dominar a los hombres utilizando a la religión. Sus representantes, ilustrados perfectamente en la figura de fray Timoteo, eran hombres que manipulaban, interferían en los asuntos civiles e incapaces de alimentar la devoción para enaltecer el carácter y espíritu de los hombres<sup>137</sup>.

Es probable que el atino de Maquiavelo haya sido examinar al Estado eclesiástico por un lado y a la religión cristiana por otro<sup>138</sup>. Gracias a tal distinción, fue posible poner sobre relieve el origen real del poder de aquella institución, es decir, fue posible desmitificarla y reducirla a un poder más en la Tierra. El Estado eclesiástico es analizado en *El príncipe* y la religión en los *Discursos*. El análisis sobre el aquél ocupa el último lugar en la tipología de los principados. Y la religión cristiana no ocupa un lugar específico, sino que es abordada de diferentes maneras y, generalmente, contrastada con la religión pagana. El examen sobre dicho Estado revela que su naturaleza no es divina, sino política. Que su poder no le viene de una supuesta delegación de

---

<sup>136</sup> *Discursos*; (Libro I, cap. XII)

<sup>137</sup> Fray Timoteo es uno de los personajes de la famosa y bien acogida comedia teatral *La Mandrágora*. Ese fraile representa el poder que tenían los funcionarios eclesiásticos sobre los ciudadanos florentinos. Además, muestra la corrupción, la manipulación y la falsedad de la religión católica sustentada por aquellos hombres. Cf. Maquiavelo, Nicolás; *La Mandrágora*; España, Cátedra, 2006.

<sup>138</sup> Dri Rubén; “La religión en la concepción política de Maquiavelo” en Varnágy, Tomás (comp.) *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2003.

Dios hacia el papado y de éste hacia los clérigos, sino que es producto de las fuerzas, intereses particulares y de aquello que hoy vulgarmente se denomina “hacer política de pasillo”.

### **3. EL CONCEPTO DE PODER EN MAQUIAVELO**

Este capítulo es consecuencia de los dos anteriores. Se muestra la autonomía de la ciencia política; una nueva concepción del hombre y del poder político. Para justificarlo, coloco al concepto de praxis política como núcleo de la ciencia política, para pensar a la acción política en términos reales y concretos y dejar de lado toda consideración abstracta o trascendente. La autonomía de la ciencia política es una de las aportaciones de la obra maquiaveliana para la filosofía política e implica que el hombre es autónomo en sentido amplio y que las acciones que desarrolla en la arena política no se determinan por nociones trascendentes, normativas o religiosas, sino por la praxis misma. De ahí, surge una nueva idea del hombre. Para explicarlo ponemos bajo la lupa el presupuesto negativo maquiaveliano y la desmitificación de la historia, esto es: en los orígenes de los pueblos sólo hay hechos y acciones determinadas por esa naturaleza y no algún elemento mítico o religioso. En ello va implícita la distancia del florentino con respecto a la tradición clásica y escolástica. El último apartado subraya

que la fuerza y la violencia son los elementos inherentes del concepto poder político y que ello es, justamente lo que determina las relaciones dentro de lo político.

### **3.1. Crítica a la tradición: el surgimiento de la ciencia política.**

En “Notas sobre Maquiavelo”, Antonio Gramsci apunta que “la cuestión inicial que debe ser resuelta en un trabajo sobre Maquiavelo es la cuestión de la política como ciencia autónoma, es decir, del puesto que debe ocupar la ciencia política en una concepción sistemática (coherente y consecuente), en una filosofía de la praxis”<sup>139</sup>. Lo que quiere decir Gramsci, y estamos de acuerdo, es que Maquiavelo al hacer de la filosofía de la praxis el núcleo del discurso político no sólo innova a la ciencia política, sino también “innova toda la concepción del mundo”. En este mismo tono, Adolfo Sánchez Vázquez señala que la novedad de Maquiavelo consiste en “haber puesto la teoría al servicio de la praxis, dando a esta unidad de una y otra un acusado acento pragmático”. Además, dice que la teoría tiene una función específica para la ciencia política porque no es sólo para justificar hechos de la realidad, sino para “abrirse paso a través de ellos”<sup>140</sup>.

En mi opinión, ambos pensadores dejan suponer que la praxis política, además de ser el núcleo del pensamiento maquiaveliano, está por encima de las consideraciones teóricas, es decir, la acción política es rectora de la teoría y no al revés, tal como se había proyectado desde Platón hasta la escolástica. Y, por otro lado, el hecho de que Maquiavelo conciba a la praxis libre de las determinaciones del pensamiento abstracto y, al mismo tiempo, la convierta en objeto de la filosofía política implica un rompimiento tajante con la tradición y la apertura hacia un horizonte político más amplio. Horizonte que, por cierto, será el propio de la Modernidad, el de Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Marx y, en suma, el de muchos pensadores subsiguientes al florentino.

Con Maquiavelo, la praxis política, la acción principesca, no se justifica a través de una teoría lógicamente argumentada, sino que es ella misma la que se determina y justifica y, a su vez, se vuelve objeto de la ciencia política. Esto significa que el hecho real, el hecho manifestado en la arena política, no es sólo objeto de contemplación sino que, como praxis,

---

<sup>139</sup> Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, México, Juan Pablos, 1998.

<sup>140</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijabo, 1980.

implica una función crítica, gnoseológica y política. En otras palabras: Maquiavelo recoge, analiza y desmenuza hechos concretos, reales e históricos para conformar la columna vertebral de la ciencia política. En este sentido, son los hechos y las acciones específicas las que determinan, valga la obviedad, el espacio de la política y, a su vez, quienes conforman el objeto de estudio. Son, pues, los aciertos y fracasos en tales hechos quienes dan la pauta para conocer la naturaleza de la política y del hombre. En última instancia, la praxis, la acción principesca, es fundamental porque ella misma genera conocimiento. Conocimiento práctico y político, el cual hace de la ciencia un saber autónomo con respecto a las nociones del pensamiento abstracto, trascendente y normativo.

Véase, dicho sea de paso, una divergencia con Aristóteles. El fundador del Liceo -a diferencia de Platón que consideraba la vida contemplativa como esencia de la vida digna- aparentemente separa la teoría de la práctica, pues considera que es necesario tomar en cuenta las necesidades de la vida real para emitir juicios. Para el Estagirita, las exigencias reales son primordiales para dirigir la *polis*, pues no se puede guiar la práctica política con una actividad meramente teórica, afirma. Sin embargo, concibe a la praxis como acción moral (su fin es moral), subsume a la acción política en una dimensión normativa, ética, la cual es antecedida por un conjunto de principios y axiomas propios de la reflexión filosófica<sup>141</sup>. Aristóteles no alcanza a dar la autonomía de la ciencia política con respecto los parámetros teóricos de la Ética (ni era su intención). Maquiavelo sí, porque hace de la praxis objeto de reflexión y causa de la teoría moral y, además, porque la justifica a través de lo efectivo y lo concreto, es decir, con base en la *verità affettuale della cosa*.

La ciencia política con Maquiavelo dejó de ser un análisis en torno al *cómo debe ser* el poder y se transformó en un análisis sobre *cómo es*. Igualmente, dejó de ser un análisis sobre cómo debe ser el buen gobernante, el buen ciudadano y el buen Estado, para convertirse en un conocimiento sobre *cómo es* efectivamente el gobernante, el ciudadano y el Estado. Esto significa un cambio significativo en la comprensión de la política, porque tradicionalmente se partía de la proyección del ‘cómo debe ser’ para determinar y enjuiciar ‘lo que es’; en cambio,

---

<sup>141</sup> En general, la conciencia de la praxis en los griegos deja como legado el problema de teoría y praxis, pues está vinculada directamente con la política y su forma de realizarla. Pero esta separación tiene su máxima expresión en la cultura helénica con la división de trabajo, pues teoría y práctica tienen la misma separación que trabajo intelectual y trabajo manual; las primeras son dignas de los hombres pensantes y las segundas de los que utilizan su cuerpo para trabajar. Esta es una característica esencial del problema del trabajo en el mundo griego. Sánchez Vázquez, *Op Cit*, 1980.

con Maquiavelo el punto de partida es 'lo que es' para proyectar 'lo que debería ser efectivamente', lo que debería ser en los hechos. O, digámoslo de otra forma: lo que la acción política 'debería ser' no cae en un plano teórico-normativo, sino que ello se define precisamente en los hechos, en las circunstancias y los medios que se disponen para alcanzarlo.

Desde esta perspectiva, la acción política no tiene un fin previamente determinado, sino que ese fin se va construyendo en la misma coyuntura. Es, pues, la situación concreta, la ocasión, la que orienta a la acción política hacia lo que 'debería ser'; hacia la teoría, pues. En este sentido, la verdad y validez de la ciencia proviene de la acción política misma y, a su vez, de su efectividad. La ciencia política, bajo esta caracterización, ya no estipula verdades de orden trascendente, a priori, objetivas y válidas para todo momento, sino verdades subjetivas que se encuadran bajo ciertas condiciones materiales específicas. Por tanto: la ciencia política, con Maquiavelo, se conforma de conceptos, proposiciones y razonamientos desprovistos de contenido teológico y abstracto.

Hay que añadir que la autonomía de la ciencia política responde al clima renacentista, el cual se caracteriza, entre muchas cosas más, porque diversos conocimientos comenzaron a anunciar su distancia con respecto a la hegemonía epistemológica escolástica. El caso más significativo fue el desarrollo de la ciencia natural, porque a partir de que comenzó a experimentar y manipular objetos y elementos que le presentaba la naturaleza se instituyó como un conocimiento que sólo aceptaba como verdad aquello que la razón comprobaba. Construyó un método de investigación basado en la observación, experimentación y repetición. Y como resultado el poder humano se profundizó, el medio natural se puso al servicio del hombre, se suplantó el conocimiento basado en la magia, la superstición y el mito, y la ciencia se erigió, de una vez y por todas, como un campo epistemológico autónomo.

Del mismo modo, Maquiavelo al hacer de la realidad política su laboratorio, de la historia su instrumento hermenéutico y de la experiencia política el manantial del conocimiento, reveló una nueva racionalidad para fundamentar a la acción política. Racionalidad que hizo del poder su objeto y se caracterizó por la instrumentalización de los medios para alcanzar fines políticos. Con ello, Maquiavelo dio un paso hacia delante en la manera de proyectar a la ciencia política, pues el objeto de estudio y marco conceptual que la definen aparece en contrasentido a la tradición clásica y escolástica. Es importante señalar esto

porque la reflexión maquiaveliana responde a un esfuerzo crítico por proyectar la comprensión de la política sin las ataduras teológicas a las que se le había reducido. Al prescindir de la *nulla potestas nisi a Deo* y sobreponerle a la racionalidad humana eclipsó la base que sostenía el poder de forma tradicional, el cual era jerárquico, lineal y teleológico.

A partir de dicha concepción, la noción clásica de ‘ciencia política’ sufrió cambios<sup>142</sup>. Como se sabe, con Aristóteles, dicha ciencia era el saber sobre aquello que era mejor, fijaba su atención en examinar “cuál es el mejor [régimen político], qué características ha de tener para ser tal como lo desearíamos [...] y cuál es el régimen que mejor se adapta a tales o cuales personas”<sup>143</sup>. En cambio, la ciencia política con Maquiavelo, si bien es cierto que trata el tema del régimen político (república o principado) también lo es que pone énfasis no tanto en cuál es el mejor, sino en cuál es el más adecuado, el más efectivo. Y en ello, entran en juego otros parámetros para valorarlo. En otras palabras: la diferencia básica radica en el lugar que ocupa, dentro de la ciencia, la praxis política y sus múltiples formas de manifestarse. Porque, dicho sea de paso, la acción principesca tiene distintas formas de manifestarse. Dice, por ejemplo, que en el camino hacia la gloria y la riqueza hay diferentes formas de alcanzarlas, pues unos actúan con prudencia; otros con la violencia; otros con astucia; otros con paciencia o su contrario y, cada uno, mediante estos modos diversos puede conseguirlas<sup>144</sup>. La acción política, pues, no tiene un trazo único, sino numerosas formas de manifestarse y, tras ello, el poder aparece igualmente bajo múltiples formas. Pues bien, ese poder, con todas sus variantes, tal como aparece en la realidad es el objeto de estudio de la ciencia política.

De tal forma que: la ciencia tradicional que se enfocaba en el *cómo debe ser* el poder es eclipsada por una nueva ciencia que se enfoca en *cómo es* el poder. Esta ciencia, como se ha

---

<sup>142</sup> Estamos de acuerdo con Arnaldo Córdoba cuando señala que la expresión ‘ciencia política’ es relativamente reciente, pues aparece en Alemania y Francia hacia la segunda mitad del siglo XIX y posteriormente en Estados Unidos y el resto del mundo. Y que después de la Segunda Guerra Mundial dicho concepto se le reconoció como la ciencia del Estado y de la vida política en general. Señala, además, que ello no quiere decir que antes no se haya abordado la relación del Estado en sus múltiples formas sociales pues ello se da desde la antigüedad, desde los tiempos de Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Seneca, Polibio, Dante, Agustín y Santo Tomás. Sin embargo, la distinción entre la ciencia política antigua (como ese conocimiento sobre el Estado) y la moderna radica en la división que se hace entre lo público y lo privado. En la concepción clásica, lo público y lo privado se definen al mismo tiempo mediante lo religioso, lo jurídico, lo moral, lo económico y no hay una idea de que el Estado, como monopolio del poder, esté por encima de lo social; en cambio en la concepción moderna es el Estado quien regula esas relaciones, se distingue lo público de lo privado, lo moral de lo jurídico y la vida del hombre social del hombre es esencialmente individualista. Córdoba, Arnaldo; “El método de la ciencia política”, México, UNAM, Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, 1, nueva época, 1988.

<sup>143</sup> *Política* (Libro IV, 1288b 20-25)

<sup>144</sup> *Príncipe* (XV: 12-13)

dicho, ya no aparece como un saber formal, como un conjunto de presupuestos válidos lógicamente para explicar la realidad, sino que es un saber que nace de la propia realidad, que surge detrás del hecho mismo, que contiene y expresa a los hechos tal como aparecen en la realidad<sup>145</sup>.

En vista de lo anterior, se puede presumir que la autonomía de la ciencia política es producto, en primer lugar, de la desmitificación del poder como resultado de una nueva concepción de la praxis que asume a la racionalidad practico-instrumental como núcleo y fundamento de ella misma. Y, en segundo lugar, que dicha autonomía se debe a la concepción antropocéntrica subyacente en esa racionalidad que, valga la redundancia, proyecta al hombre como único artífice del orden político. En síntesis: la ciencia política, con Maquiavelo, puede ser definida de la siguiente manera: es el conocimiento de las causas y efectos reales y específicos que determinan al poder político. Un saber que se constituye y valida con base en la praxis política, en la experiencia y, un campo de conocimiento autónomo frente a la moral y las predeterminaciones abstractas propias del pensamiento trascendente o idealista.

### **3.2 Fundamentos antropológicos de lo político.**

Cuando Gramsci dice que Maquiavelo “innova toda la concepción del mundo” significa, además de lo referido a la ciencia política, que la idea del hombre sufre transformaciones. Al hacer de la praxis núcleo de la ciencia política y, a su vez, fundamento de ella misma, Maquiavelo disuelve la estrecha relación entre política y moral que determinaba al hombre y, tras ello, saca a la luz otros parámetros para valorar la acción humana. Parámetros que no se determinan por consideraciones morales, sino por las acciones que florecen dentro de la arena política. Parámetros que refieren a lo efectivo, a lo real y concreto en torno al poder. En este renglón, Jürgen Habermas señala que el florentino separó la estructura de dominio del contexto ético para alcanzar un nuevo campo de reflexión política<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Por ejemplo, detrás de un asesinato (como el ocurrido bajo la persona de Cesar Borgia con la llamada conjura de Magione hay una enseñanza, una afirmación, una sentencia que muestra cómo es el poder, cómo se conserva y cómo se debe actuar ante una situación peculiar. Detrás de una guerra hay, igualmente, una enseñanza sobre el significado de la valentía, el nacionalismo y la unión de los hombres, así como también la relación que puede guardar el hombre con respecto a la divinidad por el bien del Estado. Pero, ello no es sólo una descripción de la realidad, sino una transformación en la valoración de los hechos, es decir, ese asesinato ya no se enjuicia a partir de lo bueno o malo, sino a partir de su efectividad para mantener, adquirir o constituir un nuevo poder. Cf. “Descripción del modo que tuvo el duque Valentino para matar a Vitellozo Vitelli, Oliveroto da Fermo, al señor Págolo Baglione y al duque de Gravina Orsini”

<sup>146</sup> Habermas, Jürgen; *Teoría y praxis*, España, Tecnos, 2002.

Desde luego que ello no quiere decir que Maquiavelo escriba una teoría política amoral, sino que pone énfasis en una teoría de corte secular. Podríamos pensar que subsumió la esfera de la moral en la esfera de la política, a tal grado que ésta (la política) determina a aquella (la moral). Tal subsunción implica una reconfiguración de la idea del hombre y, a su vez, presupone una nueva posición del hombre dentro del orden histórico, político y cósmico. O, en otras palabras: esa nueva reconfiguración implica que el hombre, con sus acciones y pensamientos, ya no sea determinado por las luces de la teología (metafísica), ni por fuerzas abstractas y cósmicas, sino por su propia razón e intereses particulares. Esa razón es, precisamente, el medio por el cual el hombre se abre paso por el mundo y por la cual domina el entorno. Es una razón, pues, desmitificada, secular e instrumental. Pero, hay que preguntar, de manera específica, ¿cual es la idea que sostiene Maquiavelo en torno al hombre para considerar que ello implica una innovación?<sup>147</sup>

Resulta un tanto difícil dar una definición exacta de lo que significa el hombre para Maquiavelo porque unas veces habla del pueblo, o como dice Romero, del hombre-masa; y otras del príncipe, del hombre en términos particulares, es decir, Maquiavelo reconoce dos tipos de naturaleza: la del pueblo y la del príncipe<sup>148</sup>. Ahora, desde una perspectiva general, los adjetivos con los que califica al hombre no son perentorios pues en alguna parte dice que los

---

<sup>147</sup> La idea del hombre ha evolucionado con el paso del tiempo, aunque muchas acciones humanas parezcan las mismas. En la antigüedad, Homero y Hesiodo ordenaron los mitos para definir al hombre en su relación con los dioses, con el mundo y la comunidad. El mito era el fundamento, el conocimiento asistemático y oral que explicaba y determinaba el comportamiento del hombre. El hombre real y sus sentimientos se reflejaban en los mitos. Luego, siglos después, Protágoras hizo de la idea del hombre un problema filosófico que se explicaba mediante un relativismo. El hombre, ya no se define por mitos, sino por la cultura. Cada cultura define su verdad y su moral. La idea del hombre, con Protágoras y los sofistas, comenzó a ser dibujada con la puntilla de la moral, la moral relativa. Los sofistas, en general, fueron individuos que se caracterizaron por el interés del hombre dentro de su entorno sociopolítico, revolucionaron las ideas tradicionales e impusieron sistemas nuevos de pensamiento dentro de la retórica. En el mismo ambiente socio-cultural, Sócrates se opuso a las nociones de los sofistas. Para Sócrates, el hombre es bueno y cuando obra mal lo hace por ignorancia. Por eso el conocimiento de la verdad es fundamental, pues ella es la que pone a la luz el carácter bueno del hombre. La filosofía cobra sentido porque sólo ella, como esa búsqueda por la verdad última, mueve el espíritu del hombre y lo hace actuar hacia el bien. El hombre, en esta perspectiva, es definido y coloreado en su relación con la filosofía moral, lo cual significa el conocimiento de las virtudes para orientar el comportamiento político del hombre. Con Platón se cristaliza el pensamiento socrático. Ya hemos señalado cómo el idealismo de Platón asienta verdades de orden suprasensible y que los males que aquejan al hombre son producto de un anclaje a lo terrenal, a lo sensible a lo inmediato. La forma de abandonar ese estado deplorable es, para Platón, la filosofía: el conocimiento de la Idea del Bien. Bajo estas nociones generales, el hombre, la idea del hombre, se fue construyendo con referentes de tipo moral y éticos. Lo importante para el hombre es actuar bien y actuar bien significa realizar las cosas de modo que estén en sintonía con los parámetros de la filosofía moral. El conocimiento del mundo social implica, a su vez, el conocimiento del hombre. Con Platón, se veía cómo analiza los distintos regímenes políticos y con base en ello saca a la luz el carácter negativo del alma humana, es decir, la corrupción, las pasiones, la degeneración sensible y, en suma, esas cuestiones que afectan la vida del hombre y la *polis*, las cuales, y a decir de Sócrates, no son otra cosa que producto de la ignorancia o producto del vivir anclado en el mundo de las sombras”.

<sup>148</sup> Dice Maquiavelo: “para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la de los príncipes es necesario pertenecer al pueblo” *Príncipe* (Dedicatoria 5-6)

hombres son: “ingratos; volubles; simuladores y disimuladores; rehuidores de peligros; ávidos de ganancia; y mientras les haces el bien, son todos tuyos; te ofrecen la sangre; los bienes; los hijos”<sup>149</sup>. Y, en otros momentos dice, de modo más particular, que el hombre es un ser “perverso, cruel, malo tacaño, rapaz, cruel y traidor”, pero también dice que es un ser “astuto, clemente, leal, humano, casto y sincero”<sup>150</sup>.

Maquiavelo se pregunta constantemente si el hombre es bueno o malo por naturaleza pues observa cómo esos apetitos insaciables, cómo la ambición y el deseo de obtener beneficios a costa de los demás se contrastan con las acciones buenas, con la bondad y, en general, con aquellas cosas propias del hombre civilizado. Por naturaleza, ¿el hombre es bueno o malo?, esa es la cuestión que pone sobre la mesa. Huelga señalar que la idea de ‘naturaleza’ no tiene en Maquiavelo esa connotación teleológica que le dieron los clásicos o escolásticos, sino que refiere a una naturaleza que bien puede adjetivarse como social pero que responde a otros fines y necesidades.

La idea de ‘naturaleza’ gravita sobre un presupuesto negativo: el hombre es egoísta por naturaleza y todo lo quiere dominar para obtener beneficios particulares. Dice José Luis Romero, y estamos de acuerdo, que con Maquiavelo “lo esencial del hombre es que, por debajo de cuanto ha hecho como ser civilizado, subyacen y perduran los instintos egoístas de conservación y los impulsos volitivos de dominio”. En este sentido, Romero señala que la maldad del hombre no es constitutiva sino que “el hombre parece poseer una tendencia a obrar según sus impulsos egoístas, en beneficio propio y en perjuicio ajeno”<sup>151</sup>.

Más aún, cuando el hombre actúa para bien se debe, en la mayoría de los casos, a que ello trae algún beneficio o también porque una fuerza mayor coacciona al hombre, es decir, el hombre no actúa para bien fortuitamente o, como diría Antonio Caso, desinteresadamente. En todo caso, para Maquiavelo el hombre no es absolutamente malo ni absolutamente bueno, sino que es malo o bueno según las circunstancias y las necesidades o, mejor dicho, según la ocasión. Dice así: “el hombre no es ni una cosa ni otra, sino que hace el bien cuando se siente coaccionado y el mal cada vez que tiene ocasión”<sup>152</sup>. Entonces, la primera dificultad que

---

<sup>149</sup> *Príncipe* (cap. XII 8-11)

<sup>150</sup> *Príncipe* (cap. XV 5-9)

<sup>151</sup> Romero José Luis, *Maquiavelo historiador*, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970.

<sup>152</sup> *Discursos*, (Libro I, cap. III)

encontramos en la idea de hombre es, precisamente, que lo concibe como un ser cambiante, con diferentes semblantes y actitudes. Es un hombre, digámoslo con Rodó, de espíritu *proteico*, o sea, multiforme y siempre cambiante.

Hay que subrayar que tal naturaleza no se interpreta con parámetros abstractos, teóricos, sino por su interacción con el mundo real. O, dicho por Gramsci: Maquiavelo demuestra “que no existe <<naturaleza humana>> abstracta, fija e inmutable (concepto que deriva del pensamiento religioso y de la trascendencia), sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas”<sup>153</sup>. Esto significa que la interpretación de ella no se hace sobre la base de la teología o metafísica, sino desde el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, desde las propias contradicciones materiales que subyacen en la sociedad. Como se sabe, Gramsci no sólo interpreta a Maquiavelo sino que lo revive, lo actualiza y lo lleva al plano de la lucha internacional de clases.

Entonces, lo que deja suponer es que la naturaleza del hombre se configura a través de la lucha entre dominados y dominantes, la cual se traduce como el antagonismo entre una voluntad colectiva nacional-popular capaz de superar tales contradicciones bajo la figura del moderno Príncipe que, a su vez, deberá llevar a cabo la reforma intelectual y moral (concepción del mundo) y una voluntad impuesta por las clases tradicionales para mantener el poder <<económico y corporativo>> en un sistema internacional de equilibrio pasivo<sup>154</sup>. En última instancia, la naturaleza egoísta, que lleva a los hombres a chocar entre sí, se cristaliza en un antagonismo de clase bajo la pluma de Gramsci.

Pero volviendo al punto, a través de esta ruta, es decir, del presupuesto de una naturaleza dominada por los impulsos y el egoísmo, Maquiavelo pone sobre relieve la situación originaria del hombre y revela que la fuerza y el dominio son elementos históricamente constitutivos del hombre dentro del cuerpo político. Así, Maquiavelo se aleja de las cosmogonías fundacionales, de los discursos normativos que emanan de la moral (o aquellos que presuponen una idea superior para adecuar la realidad) y se desliza por las veredas de la realidad, del conflicto, del dominio humano y sus consecuencias. Se desliza por allí y se queda allí. Por ejemplo, véase cómo inicia *El príncipe*: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen

---

<sup>153</sup> Gramsci, *Op. Cit.*, 1998, p. 31

<sup>154</sup> Gramsci, *Ibid.*, 1998, p. 30.

imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados”<sup>155</sup>. Esto muestra que su punto de partida es el hecho mismo, el hecho histórico y no algún relato mítico o divino. Y, además, abre la posibilidad de pensar en la historia sin los lazos divinos, es decir, el hombre es quien hace la historia, quien la determina y quien la dibuja mediante una constelación amplísima de hechos. Volveremos a esto.

Que el choque entre los hombres tenga múltiples formas y que el espíritu humano sea cambiante según la ocasión, no significa que la naturaleza humana sea mutable. Es decir, desde la perspectiva de Maquiavelo, el egoísmo del hombre, el afán de dominar y adquirir todo cuanto pueda por sobre los demás, subyace a la multiplicidad de formas políticas que emergen a través de la historia. Dice Chabod, y estamos de acuerdo, que de ello se desprende “la validez del ejemplo histórico del cual han de extraerse las lecciones para el presente”<sup>156</sup>. En efecto, pasan los siglos, cambian las formas de ejercer el poder, los escenarios, la intensidad en los mecanismos de dominio pero, ello siempre gravita en torno a la misma naturaleza egoísta de los hombres. Aún más, precisamente por esa inmutabilidad es que Maquiavelo mantiene, como Jano, un rostro hacia atrás, pues considera que la imitación de los antiguos es posible y resulta útil para la comprensión de las acciones presentes<sup>157</sup>. Tal imitación, repito, se debe a que Maquiavelo considera que hay cosas que no cambian en la historia; dice Maquiavelo (en alusión a los que piensan que no se puede imitar el pasado porque los tiempos han cambiado): “como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran variado sus movimientos, su orden y sus potencias desde los tiempos antiguos”<sup>158</sup>. En pocas palabras: Maquiavelo considera una sola naturaleza humana, egoísta *per se*, que se que desliza y manifiesta de múltiples formas a través de la historia y de la cual hay que aprender para ordenar las cosas del mundo político-social.

Mediante esta ruta, insisto, Maquiavelo se aleja de las cosmogonías y relatos bíblicos fundacionales y al mismo tiempo de las teorías normativistas, con lo cual la justificación y la

---

<sup>155</sup> *Príncipe* (cap. I, 1)

<sup>156</sup> Chabod, *Ibid*, 1987, p. 207.

<sup>157</sup> Al respecto dice: “y viendo más por otra parte que las valerosísimas acciones que, como la historia nos muestra, llevaron a cabo en los reinos y repúblicas antiguas reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y demás hombres que trabajaron por su patria, son más a menudo admiradas que imitadas, hasta el punto de que cada uno huye de los más significantes trabajos, sin que quede ningún signo de la antigua virtud”. Esto engloba que la historia con Maquiavelo no es un conjunto de datos fríos, sino que ellos son, como guía para imitar, los que justifican y revitalizan las acciones del presente. *Discursos* (Libro I, Proemio).

<sup>158</sup> *Discursos* (Libro I, Proemio)

posición del hombre dentro del orden político y hasta cósmico cambian de manera radical. Tal posición, o antropocentrismo, ya no es restringida por la moral, sino por los mismos impulsos egoístas. Por ello, la sociedad que dibuja Maquiavelo es reflejo de la racionalidad y voluntad instrumental, del egoísmo, del dominio entre los hombres y, en suma, de una cascada inmensa de acciones concretas que determinan al hombre en tanto ser social.

Más aún, el hecho de concebir al hombre egoísta por naturaleza y sin los lazos divinos, abre la posibilidad de concebirlo bajo una nueva racionalidad. Una racionalidad que no depende de una idea suprema lógicamente demostrada, sino de sí misma. Una racionalidad que se explica en el conflicto y se justifica a partir de las condiciones materiales en que se encuentra. Una racionalidad que amplía el horizonte de comprensión tanto de la política como del mismo hombre. Ahora el hombre ya no es una criatura a imagen de Dios colocada en el mundo para cumplir con los designios. Tampoco se encuentra en un mundo determinado y cerrado por los parámetros teológicos, sino que el hombre, al estar al centro de todo y ser él mismo quien determina ese mundo, se vuelve amo y señor del orden existente, creador y artífice del orden político-social. Núcleo y centro del pensamiento, de las acciones y situaciones propias de la política. Es el momento del *uomo singolare* del que habla Burckhardt como rasgo inherente del *Rinascimento*<sup>159</sup>. O, como dice Velázquez Delgado en alusión a tal periodo, es el momento en que “el hombre deviene Dios”<sup>160</sup>. Es, en otras palabras, un momento en que, a decir de Symonds, Dante se vuelve arquetipo del hombre porque “se atreve a enfrentarse él solo con el mundo y a crear, seguro de sí mismo y sin más guía [la razón] que la suya propia<sup>161</sup>”. Es también el momento en que el capitalismo comienza a arraigarse en la sociedad y la clase burguesa, egoísta *per se*, comienza a posicionar su futura hegemonía ideológica y material. Es el momento en que el mundo se abre de capa para ser explotado, explorado y dominado por el hombre. Es, pues, el momento del Renacimiento.

### **3.3 El renacer de Trasímaco: fuerza, violencia y ley como presupuestos de la acción política.**

---

<sup>159</sup> Belaval, Yvon (ed.) *La filosofía en el Renacimiento*, México, Siglo XXI, 1974 (vol. 5)

<sup>160</sup> Velázquez Delgado, Jorge; *¿Qué es el Renacimiento?*, México, UAM-I, 1998

<sup>161</sup> Symonds, John Addington; *El Renacimiento en Italia*; México, F.C.E. 1992, p.16.

Considerado el hombre así, es decir, determinado por una naturaleza egoísta, preso de impulsos insaciables, voluble, ambicioso y dirigido por una racionalidad instrumental y, a su vez, libre de todas las predeterminaciones teológicas y abstractas, lo que sigue es que Maquiavelo cree que la fuerza y la violencia son estados normales en las relaciones humanas y, más aún, que la fuerza y la violencia conforman las causas originarias del poder político.

Desde luego que Maquiavelo no es un filósofo *sensu stricto* que busque, mediante un método específico, esa causa última para explicar lo existente. No es como Aristóteles quien a partir de una concepción causal (causa material, formal, eficiente y causa final) explica el desenvolvimiento tanto del mundo material como del mundo intangible; no es tampoco como muchos escolásticos que determinaron lógicamente la causa última por la cual el orden político, el hombre y el cosmos debían ordenarse, *ad eternum*. No, Maquiavelo no va por ahí, pero sí pone sobre la mesa buenas razones en torno a las causas que llevan a la instauración del poder político.

Contrario a lo que Aristóteles sostenía sobre el origen natural de las ciudades y contrario a las cosmogonías y relatos bíblicos fundacionales enarbolados durante el Medioevo, Maquiavelo piensa que las ciudades nacen por la coyuntura, por el choque entre los hombres, por los actos de violencia y sometimiento entre ellos, por las invasiones o, también, por la previsión y atino de saber escoger el lugar apropiado. Desde esta perspectiva, las ciudades son producto de los hombres y nada más, dice así: “Y hablando en primer lugar de su nacimiento, digo que todas las ciudades son edificadas, o por los hombres nativos del lugar en que se erigen, o por extranjeros<sup>162</sup>”.

Lo primero que se puede decir al respecto es que Maquiavelo no concibe idea abstracta por la cual las ciudades se hayan conformado, así como tampoco presupone un *telos* que guía la ordenación de la comunidad. También se puede decir que en esos orígenes no hay algún aspecto mítico por el cual las ciudades se hayan fundado. Por ejemplo: es común que cuando se habla de la fundación de Roma se haga alusión al mito de Rómulo y Remo en relación con la Loba. La Loba es, justamente, ese elemento que envuelve la narración en una dimensión mítica y divina. Por su parte, cuando Maquiavelo habla sobre tal asunto prescinde de dicho elemento y sólo subraya la hazaña política de Rómulo, la forma en que fundó, engrandeció y asentó el

---

<sup>162</sup> *Discursos*, (Libro I, cap. III)

poder de Roma. Y cuando habla de Remo es para señalar el asunto del parricidio y sacar algunas conclusiones importantes en relación a tal hazaña. En ello, insisto, no hay algún elemento mítico<sup>163</sup>. Detengámonos un poco en esto.

El enunciado que acabamos de citar (“Y hablando en primer lugar de su nacimiento, digo que todas las ciudades son edificadas, o por los hombres nativos del lugar en que se erigen, o por extranjeros”) si bien es cierto que representa el punto de partida del análisis político de Maquiavelo, también lo es que ello trae consigo un quiebre con la tradición y la proyección de una nueva idea del hombre y, tras ello, del poder. De tal envergadura resulta ese pequeño pero profundo enunciado.

Maquiavelo parte de lo dado, de lo conocido, de lo visible. Su punto de partida es, así sin más, la superficie de la historia. Contempla al desnudo el curso y desenvolvimiento del hombre en la historia. Observa, sin prejuicio alguno, cómo se han construido las grandes o pequeñas civilizaciones al tiempo que se desvanecen. No busca en el último fondo del orden social una idea que permita justificarlo, sino que a partir de su forma exterior, de lo realizado, se sumerge en el interior para encontrar no ya una idea, sino los motivos, los impulsos y las condiciones materiales subyacentes. Es decir, explica a la causa a través de la consecuencia.

Para decirlo en términos llanos: la existencia de la sociedad se explica porque hay sangre regada por las invasiones, las conquistas y el dominio entre los hombres. También porque un príncipe heredó el poder, otro lo usurpó u otro lo construyó astutamente. Y la grandeza de las civilizaciones se explica por las condiciones geográficas, por el carácter de los habitantes y habilidad de los dirigentes que se relacionan en un tiempo y espacio precisos. Los pueblos no existen primero como una abstracción y luego como realización sino al contrario de su realización se hace una abstracción. Del hecho mismo nace una teoría que se inscribe en la historia. Y, de esa historia se aprende para el presente, más no lo determina. De ahí, precisamente, que Maquiavelo no proyecta un *corpus* teórico para adecuarlo a la realidad, sino que la realidad es, a su vez, el *corpus* de la teoría.

---

<sup>163</sup> Un ejemplo más: cuando habla de Moisés, dentro del tema de los fundadores de ordenes completamente nuevos, dice que “y si bien de Moisés no se debe razonar, por haber sido un mero ejecutor de las cosas que le eran ordenadas por Dios, no obstante debe ser admirado sólo por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios”. Esto significa, en primer lugar, que distingue el relato abstracto del relato concreto. Que la valoración sobre la humanidad de Moisés radica en que supo aprovechar la ocasión, es decir, encontrarse al pueblo de Israel, en Egipto, esclavo y oprimido por los egipcios, para que aquellos, por salir de la esclavitud, se dispusiesen a seguirlo” *Príncipe* (cap. VI, 13-14)

Pero, más aún, lo anterior quiebra con la tradición no sólo por la preponderancia de la práctica sobre la teoría, sino porque en los orígenes de la historia ya no aparece una idea divina originaria. Un verbo que se encarna; un mito que revive en la humanidad. En la historia, en la historia que observa Maquiavelo, sólo hay hechos dramáticos, cambiantes, azarosos e indeterminados. En esa historia, Maquiavelo sólo reconoce una certeza: el hombre es la causa de todo cuanto ocurre en ella. Y como el hombre está dominado por una naturaleza egoísta, entonces la historia que deja al descubierto es la historia del conflicto, de la violencia y el dominio humano bajo múltiples formas. Es la historia real.

Considerado lo anterior, podemos decir que el poder político es resultado y consecuencia de una necesidad humana: la necesidad de salvaguardar la vida y asegurar el bienestar humano. ¿Cómo se puede comprender esto? Con Maquiavelo, ya se ha dicho, la sociedad no es algo que se conforme con un *telos* predeterminado (postura aristotélica) sino que surge, precisamente, por el hecho de que hay imposición, fuerza, dominio y violencia entre los hombres. La sociedad florece pues porque frente a esos impulsos egoístas los hombres chocan entre sí y buscan organizarse para salvaguardar su vida. Y chocan, ciertamente, por ese egoísmo, por ese afán de dominar y obtener recursos materiales, por territorio, por riqueza, o simplemente por el placer de saciar el orgullo y status social, para decirlo con Weber. El choque entre los hombre es producto de múltiples factores.

Sin embargo, hay que distinguir, por un lado, el poder primigenio, el cual es el desbordamiento de esas pasiones, el sometimiento aleatorio de unos sobre de otros y; por otro lado, el poder como una necesidad para salvaguardarse de los efectos negativos del aquél estado de inseguridad. Lo primero es producto de una naturaleza, digámoslo así, en bruto y lo segundo de un proceso civilizatorio, racional, en donde se instaura un ordenamiento civil bajo un poder que gravita en el binomio fuerza-ley. Esta distinción en meramente analítica, permite proyectar y distinguir el uso de la fuerza dentro del orden social para proyectarlo como un estado de necesidad. En este sentido es que el poder político es consecuencia de la naturaleza egoísta del hombre, es decir, gracias a la naturaleza egoísta, y la necesidad de controlarla, emerge el poder político. El poder como forma civilizatoria, como forma necesaria para salvaguardar a los hombres de esa lucha encarnada por los medios y recursos materiales. El

poder fincado en la legitimidad y la legalidad que, a su vez, reposan en las armas y las habilidades de los hombres.

Podemos repetir las palabras de Romero en cuanto que “lo esencial del hombre es que, por debajo de cuanto ha hecho como ser civilizado, subyacen y perduran los instintos egoístas de conservación y los impulsos volitivos de dominio”. Esto significa que la relación de los hombres como sociedad es un hecho que responde a la autodefensa y autosuficiencia material, a la satisfacción de intereses particulares. Y, el enfrentamiento entre los hombres egoístas sucumbe sólo con la imposición de una fuerza que los domina con todo y sus impulsos egoístas, lo cual no es otra cosa que el poder político o, si se prefiere, el Estado Moderno.

En síntesis, por un lado, encontramos que la violencia, la fuerza y el dominio constituyen la antesala del poder político, es decir, el poder, en un primer momento, se manifiesta azarosamente, es producto de la naturaleza egoísta y está fuera de toda legislación y aceptación consensuada. Es el poder primigenio. Y, por tal motivo, y en el afán de salvaguardarse, los hombres instauran, se someten o doblegan sus impulsos ante un poder capaz de protegerlos de tal estado de inseguridad. Es el poder político. Es, en pocas palabras, y desde la perspectiva de la Modernidad, el estado de naturaleza que deviene estado civil pero en este estado civil subyacen esos impulsos egoístas que hay que controlar en todo momento. La acción política con Maquiavelo es dibujada en el conflicto latente.

Y ya que mencionamos ese estado de naturaleza que deviene estado civil, hay que hacer una precisión. Si se compara el presupuesto negativo de Hobbes con el de Maquiavelo se podrá entender una diferencia importante entre éste y los modernos. Al igual que Maquiavelo, Hobbes coloca a la acción política sobre la base de su pensamiento y la convierte en un saber técnico: la técnica del poder. El inglés comienza su análisis político con un supuesto estado de guerra entre los hombres (*homo homini lupus*). Y tal supuesto se apoya en individuos aislados que comienzan a chocar entre sí, donde uno (el fuerte) somete al otro (el débil) y éste último, en su afán de protegerse, busca unir y acrecentar sus fuerzas con otro igualmente débil para enfrentar a aquél. Luego, el fuerte, que ha sido vencido por dicha unión, hace lo mismo y el asunto se torna *ad infinitum*. Para poner fin a ello, piensa en la delegación racional de los hombres mediante un pacto y, más aún, en la proyección de un soberano capaz de instaurar el

orden civil<sup>164</sup>. Hobbes considera al hombre primero en su *singularidad* y después en conjunto, lo cual no es otra cosa que la figura del Estado Moderno. Ahora bien, lo que se quiere señalar con esto es que con Maquiavelo no encontramos, como sí en Hobbes, que la conformación del poder político sea necesariamente un asunto que repose en un pacto racional, en una delegación racional del poder. El inglés fundamenta dicha instauración con base en un *iusnaturalismo* que garantiza la ley por igual a los individuos. Y, más aún, la conformación del poder político, mediante el pacto y soberano, es producto de un acuerdo racional y consensuado. Sobre ello, Habermas dirá que Hobbes se basa en la idea de estado de naturaleza para definir la esfera política y que, en el último de los casos, se da en la realización del Estado (leyes y soberano) que es el lugar donde los individuos se protegen y aseguran su vida. Para Habermas representa el inicio del liberalismo, que después desarrollaría ampliamente Locke<sup>165</sup>.

Con Maquiavelo, la naturaleza egoísta de los hombres que provoca esos múltiples choques, no necesariamente deviene pacto racional donde todos se someten aceptando y reconociendo un poder para protegerlos, sino que ello, el pacto, puede ser impuesto por las armas u otros mecanismos. Primero es el sometimiento y el dominio mediante la fuerza y después vienen las leyes, el pacto. Pero ese pacto no necesariamente es consensuado, como lo suponen la mayoría de pensadores modernos. En todo caso, si hay que suponer un pacto, como figura que posibilita el fin de la lucha entre los hombres egoístas, ello debe pensarse siempre sobre la base de que tal pacto es producto no necesariamente del acuerdo racional, sino de la imposición y violencia y, además, que debajo de ese pacto subyace la naturaleza egoísta del hombre.

De ahí, precisamente, que aún dentro del Estado el conflicto sigue latente, pues una cosa es someterse por la fuerza y otra someterse por el consenso. Maquiavelo considera ambas situaciones como posibilidad para domar las pasiones. Digamos en breve, que el estado de naturaleza con Hobbes se disuelve con la figura del pacto (estado civil) y el soberano, pues dice que sólo dentro del Estado el hombre deja de gobernarse por las pasiones o la crueldad [estado de naturaleza] y reina la razón, “la paz, la seguridad, la riqueza, al belleza, la compañía, la

---

<sup>164</sup> Dice así: “Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que puede utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es SÚBDITO suyo.” Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, F.C.E. 2006, p. 141.

<sup>165</sup> Habermas, *Op.Cit*; 1963.

elegancia, la ciencia, la benevolencia”<sup>166</sup>; mientras que con Maquiavelo a pesar del pacto, esa naturaleza sigue latente dentro del orden político. Maquiavelo, pues, asienta las bases del presupuesto hobbesiano<sup>167</sup>. En este sentido, Romero nos advierte que Maquiavelo se inclina a reconocer que los impulsos egoístas, manifestados como fuerza y violencia, se doblegan ante la coacción moral y física. De ahí que el florentino diga que “el hombre no es ni una cosa ni otra, sino que hace el bien cuando se siente coaccionado y el mal cada vez que tiene ocasión”. Y sobre esto, también nos dirá Romero:

“Así surge la ley como concreción estática de la norma moral, establecida por quien ejerce el poder y discrimina racionalmente lo justo de lo injusto imponiéndolo sobre la masa amorfa incapaz de autodeterminación moral. Quien realiza esa misión merece el honor de ser considerado como fundador del Estado: es, en el fondo, el sabio de la tradición griega, el rey-filósofo a que aspiraba Platón; Maquiavelo lo postula para Florencia como un ideal regenerador.”<sup>168</sup>

Por otro lado, un punto en que también Maquiavelo se diferencia del planteamiento de Hobbes radica en que no proyecta al hombre de manera aislada, en su individualidad, para después insértalo en el Estado (estado civil), sino que parte de la existencia de comunidades y asociaciones dispersas que se van relacionando entre sí. Comunidades ya dadas que, como átomos, chocan o se absorben entre sí; unas veces violentamente, otras pacíficamente pero siempre en constante movimiento. En otras palabras: el presupuesto negativo del hombre no es

---

<sup>166</sup> Hobbes, *Op. Cit* 2006 p. 90.

<sup>167</sup> La teoría de Hobbes apunta hacia la instauración del Estado Moderno liberal, el cual gravita en torno a la seguridad del individuo y la propiedad; en cambio la teoría de Maquiavelo sólo apunta hacia la instauración del Estado Moderno como superación del Medioevo. Esto no quiere decir que Maquiavelo omita el peso de la ley, sino que la ley, el corpus legal, el pacto, es producto de la imposición, es producto y parte del dominio de unos sobre de otros. Aunado a ello, Maquiavelo reconoce que la ley no siempre es efectiva y que ella no garantiza que el poder se mantenga o que los ciudadanos actúen con miras al bien común, frente a ello considera que la fuerza debe imperar dentro del orden, es decir, la ley por si misma no es suficiente, se necesita también de la fuerza y, a su vez, la fuerza per se necesita de la ley para legitimarse. El tema de la fuerza y su relación con el poder, ya había sido pensado por Trasímaco y Calicles en la *República*. Leyes-fuerza, es una dualidad inseparable en la política. Ahí donde pura fuerza impera, las leyes se levantan para controlar las pasiones desbordadas. De ahí que Hobbes, proyectara su estado de naturaleza basado en la fuerza, para después justificar el corpus legal del Leviatán. Sin embargo, Maquiavelo no plantea un estado de esta índole, más bien, está sacando a la luz la fragilidad de las leyes y el recurso ante ello. Las buenas leyes deben estar siempre de lado del príncipe, es decir, las leyes están con los poderosos (Trasímaco y Calicles). Así pues, ante la carencia de leyes efectivas aparece la necesidad de la fuerza, o dicho en palabras de Maquiavelo: “a un príncipe le es necesario saber usar la bestia y el hombre”. Dicha dualidad termina, en la mayoría de los casos, volcando la balanza hacia el lado de la fuerza. La fuerza, no es solamente la respuesta a la fragilidad de las leyes, sino que proyecta, desde lo más recóndito del hombre, la naturaleza bestial de estos. En este sentido, Maquiavelo se vale de la imagen del centauro Quirón, el primer maestro de Aquiles, para mostrar la fatalidad en la naturaleza humana. Quirón, mitad bestia y mitad humano, símbolo de la maldad y la bondad, de la necesidad y la libertad, no es una simple metáfora recurrente de Maquiavelo, sino que representa la naturaleza que los hombres llevan en su interior.

<sup>168</sup> Romero, *Op Cit*, 1970, p.72

un criterio normativo para justificar la conformación del Estado, sino un criterio que justifica la imposición entre los hombres mediante un poder político. Dice así:

“Cuando los habitantes, dispersos en muchos sitios pequeños, no se sienten seguros, no pudiendo cada grupo por su situación y por su tamaño resistir por sí mismo al ímpetu de los asaltantes, y así, cuando viene un enemigo y deben unirse para su defensa, o no llegan a tiempo o, si lo hacen deben abandonar muchos reductos, que se convierten en rápida presa para el enemigo, de modo que huir estos peligros, por propia iniciativa o convencidos por alguno que tenga mayor autoridad, se reúnen para habitar juntos en un lugar elegido por ellos, dónde la vida sea más cómoda y la defensa más fácil. De esta forma nacieron, entre muchas otras, Atenas y Venecia”<sup>169</sup>.

Siguiendo estas líneas, las comunidades están dadas. No hay un desarrollo lineal que inicie con desde el aislamiento del hombre hasta llegar al estado civil, sino que en esas pequeñas comunidades los hombres manifiestan de suyo esa naturaleza conflictiva. Después proviene la ley<sup>170</sup>. Para redondear lo dicho, con Maquiavelo las sociedades están dadas en la historia, no tienen un origen divino, ni una causa predestinada. La historia muestra cómo esas sociedades se desvanecen, se absorben, se atacan y aniquilan entre sí, cómo cada sociedad en su interior manifiesta esos mismos problemas entre los hombres. Luego el poder político no se instaura de forma determinada, sino que está dado y se va desarrollando a través del tiempo bajo múltiples formas, mismas que gravitan en torno a esa naturaleza egoísta que caracteriza al hombre.

Esto nos lleva al mismo punto con el cual iniciamos este apartado: no hay poder político sin fuerza. No hay poder sin dominio, ni violencia. Dice Sánchez Vázquez “que haber proclamado ello a los cuatro vientos fue el paso escandaloso dado por Maquiavelo en su tiempo” y agrega que “poder que no domina no es poder”<sup>171</sup>. Ese paso es hacia la Modernidad. Atrás se quedan los humanistas que pensaban que los problemas de política podían ser resueltos apelando a los valores humanos, como la dignidad de Pico della Mirandola, o

---

<sup>169</sup> *Discursos* (Libro I, cap. 1)

<sup>170</sup> Desde el punto de vista secular esto es importante. En la postura hegemónica del Medioevo, la ley humana era, en el plano teórico, participación de la ley divina, es decir, la ley tenía un carácter coactivo pero reposaba sobre un fundamento abstracto. Con Maquiavelo, quien no era jurisconsulto, la ley no es otra cosa que la voluntad de los poderosos y su origen no es otro que el hombre mismo, el hombre en su afán de dominar y controlar esos impulsos egoístas. No hay ley divina, sino ley positiva y ella es tan frágil que requiere de la fuerza humana para ser efectiva. Asunto que encontraremos después en Hobbes bajo aquella noción de que “los pactos, para ser efectivos, tienen que reposar en la espada”.

<sup>171</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo; *Entre la realidad y la utopía*; México, F.C.E./UNAM, 1999.

mediante valores religiosos como Savonarola. Maquiavelo, viendo una realidad compleja, cambiante, donde de la noche a la mañana se desvanecían poderes y aparecían otros y donde la guerra, los pactos y las negociaciones fallidas o acertadas coloreaban a la política, descubre que por debajo de todo eso subyacen los intereses particulares, los intereses egoístas de los distintos grupos que al chocan entre sí, con lo cual hacen de la política un campo complejo, difícil e inestable. Descubre que el poder político no puede ser efectivo sin fuerza, sin armas, sin imposición. Y, más aún, no concibe <<potencia absoluta>> o <<potencia ordenadora>> que determine el devenir de los pueblos, sino que son los mismos hombres, con esos impulsos egoístas, quienes marcan la pauta y los distintos ritmos y periodos de la historia. En pocas palabras: el egoísmo del hombre es, por un lado, una de las causas por las cuales se instaura el poder político y, a su vez, causa de su propia ruina.

**COMENTARIO FINAL**

Hasta aquí, hemos abordado dos enormes problemas para la filosofía política moderna: el poder y la religión. Y lo hemos hecho en la óptica de un pensador sumamente controvertido como lo es Nicolás Maquiavelo quien no es ni antiguo ni moderno *sensu stricto*, sino un pensador, digámoslo así, intermedio, de transición. Un pensador, pues, renacentista. Esto puede dar una idea del problemón que hemos invocado. Pues por un lado los conceptos ‘poder’ y ‘religión’ se pueden analizar ya sea viendo al pasado (lo clásico, lo escolástico) o viendo hacia la modernidad. Nuestra investigación se fue hacia lo primero. Por otro lado, y en virtud de lo anterior, ambos conceptos son tan debatidos y discutidos que no tienen una definición única (ya sea que se analicen por separado o vinculados) y, aún más, por la forma en que Maquiavelo los aborda se acentúa esa complejidad. Con el concepto ‘poder’ el autor de *El príncipe* se opone –no del todo- a las concepciones que van desde Platón hasta la escolástica tradicional y con el concepto ‘religión’ se opone –radicalmente- a la escolástica y la forma en que justificaba al poder de la Iglesia. Este es el motivo por el cual se incluyó, en el Capítulo 1 (1.2), un breve análisis histórico del concepto ‘poder’ a fin de ubicar cuáles son esas premisas y cuáles son esos razonamientos que terminan siendo opuestos a los del florentino. Observar esto nos permite asentar cuáles son aquellos puntos de encuentro y desencuentro con respecto a la tradición clásica y medioeval.

Lo que hallamos allí, específicamente con Platón y Aristóteles, es una forma de describir al poder político muy peculiar, es decir, independientemente de si uno es idealista y el otro realista (distinción sumamente importante), ambos encapsulan al poder en una dimensión normativa, filosófica y vinculada a la ética. El poder, visto así, es una acción ejercida por el régimen que, a su vez, debe ser expresión de las virtudes, de la sabiduría, de la justicia. El poder, por tanto, *debe ser* una acción fincada en estos parámetros y quienes gobiernan deben procurar aquello. Estos filósofos parten su análisis de *lo que es* para superarlo con lo que *debería ser*. Pero ese *debería ser* no se determina con los tiempos, con las circunstancias, sino con el conocimiento de la verdad, con la filosofía, al menos con Platón. Y con el Estagirita, el poder ya no depende del conocimiento filosófico, como sí de las condiciones mismas de la *polis*, de las condiciones para instaurar leyes de acuerdo a las necesidades, empero, todo ello va dirigido, y digámoslo así, ordenado y determinado por la naturaleza humana que, a decir de Aristóteles, tiende hacia el bien. El bien de la *koinonía*. En este sentido, el poder queda

encapsulado en esa dimensión ética y se evalúa con base en lo bueno o lo malo del régimen – depositario del poder- o, si se prefiere, los regímenes rectos o desviados.

Con Maquiavelo encontramos una enorme distancia con Platón, no por la crítica a los regímenes existentes, como sí por la forma de superar la decadencia política. Para el autor de *El príncipe*, tal decadencia no es obra de ignorancia, sino del egoísmo humano, de sólo velar por los intereses particulares por encima de los públicos. Y aquí una diferencia, igualmente, con Aristóteles, pues lo que éste pensó para el *zoión politikón* el otro lo pensó para la *bestia humana*, para el Quirón que todo hombre lleva en su naturaleza. Mientras el problema para el primero es constituirse como un ser ético y cumplir con su naturaleza, para el otro es conservarse y mantenerse en esa eterna lucha política. Además, el buen gobernante aristotélico actúa con base en la *phrónesis* para alcanzar la *eudaimonía* de la *koinonía*; mientras que el buen príncipe maquiaveliano busca la *la verità effettuale della cosa* para conocer aquellas cosas por las cuales pueda mantener el poder y, por ende, mantener seguro y glorioso al Estado. O, en otras palabras “el comportamiento del mismo hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el principesco artesanal”.<sup>172</sup>

El hombre de Maquiavelo es ya el hombre de la Modernidad. No es un ser “tocado” por la divinidad, ni tampoco una imagen de ella; es, en pocas palabras, expresión viva de los opuestos, es decir, se constituye con una naturaleza dual: la maldad frente a la bondad. Porque –dice Maquiavelo- tan cierto es que el hombre es perverso, cruel, malo tacaño, rapaz, cruel y traidor, como cierto es que es astuto clemente, leal, humano, casto y sincero<sup>173</sup>. Y, en esa medida, la acción política se transforma en un conflicto latente, en un riesgo. Aparece ya, una nueva encrucijada frente a la tensión ya señalada. Pues no basta con definir al hombre para que la política sea efectiva, sino que se necesita saber de qué forma actuar sobre ellos y bajo qué circunstancias. Y actuar sobre ellos no es otra cosa que el ejercicio del poder. La política o la acción política, vista así, se distancia de las consideraciones normativas y se vuelve justificación de sí misma y, tras ello, aparecen nuevos referentes para dibujarla: la zorra (astucia) para conocer todas esas trampas que producen las turbulencias y el león para imponerse con fuerza. Ni el exceso de una ni de la otra. Puesto que aquél que excede su fuerza,

---

<sup>172</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 65.

<sup>173</sup> *El príncipe* (cap. XV 5-9)

odiado termina siendo. Y aquél que sólo centra su actuar en pura astucia, termina perdiendo el poder<sup>174</sup>. Sin duda, son encrucijadas que se van presentando en la danza de la política. Mismas que tienen que ser libradas por el príncipe gobernante.

Por tanto, lo primero que podemos asentar como conclusión es lo siguiente: Maquiavelo se distancia de los pensadores clásicos en dos sentidos, en la concepción del hombre, en la forma en que definen su naturaleza y luego, gracias a lo anterior, en la forma de encapsular al poder. Surge de allí la tensión entre un discurso ético-normativo y uno concreto-realista y, más aún, se acentúa la querrela entre idealistas y realistas. Surge también, por consiguiente, una tensión entre lo que es la teoría y la praxis política; ¿quién determina a quién? Para Maquiavelo, ya se dijo en el capítulo 3, es ésta la que proyecta a aquella para abrirse paso por el mundo de la política; para los otros es al revés, la ciencia debe orientar a la acción.

Por otra parte, considero que uno de los factores por los cuales Maquiavelo se distancia de la tradición escolástica o de la teología es, precisamente, porque convirtió a la teoría en eje rector de la acción; pienso en el caso Savonarola y aquél mote del “profeta desarmado”. Al fraile nunca lo criticó por motivos que tuvieran que ver con la religión que profesaba, pero sí lo criticó porque en el momento que tuvo que actuar y defender el poder que ya había constituido apeló más a la teoría, es decir, a la religión que a la acción concreta. Eso es por un lado, pero por otro, la distancia también viene por el carácter abstracto de la teología y porque ella no describía a los hechos en su realidad, sino que los calificaba, digámoslo así, *a priori*.

Ahora bien, una vez que asentamos aquellas consideraciones históricas sobre el poder, lo que hicimos fue tomar el escueto análisis de la religión que presenta Maquiavelo y desmenuzarlo a fin de encontrar aquellas notas que permitieran comprender qué hay en el fondo de sus afirmaciones, de sus críticas y de sus consejos. Y lo que encontramos allí no fue otra cosa que el concepto de ‘poder’.

En efecto, es el poder quien aparece como punto cardinal de la religión. Es el poder quien determina su orientación y la manera de impactar en el Estado. Es el poder quien hace de la religión un fenómeno positivo o negativo según sea el caso. Pero, para no caer en abstracciones seamos más precisos: el poder del que habla Maquiavelo no es otro que la acción ejercida por quienes gobiernan, por quienes orientan al Estado y de quienes depende en muchos

---

<sup>174</sup> *El príncipe* (cap. XVIII 6-9)

casos la grandeza o fracaso políticos. Entonces, lo que hallamos en el fondo de la religión es una racionalidad específica, la de los gobernantes. Es una racionalidad intencionada que hace de la religión un instrumento de control, dominio y cohesión humana. A partir de ello, Maquiavelo considera los dos lados de la religión (positivo y negativo) y, a su vez, relativiza ciertas ideas que hasta entonces se habían considerado universales (ej. idea de Dios, Providencia Divina, necesidad, etc.).

Con todo, a partir de lo anterior es posible afirmar que no se puede calificar a Maquiavelo de ateo o antirreligioso y menos aún de achacarle el anteceder aquella sentencia nietzscheana de que *Dios ha muerto*; por el contrario, sostenemos que Maquiavelo tiene cierta convicción religiosa (recordemos que al final de sus días se confesó) pero ello debe ser entendido en un sentido sumamente moderno y, además, que distingue claramente lo que es la política –en tanto que acción– de la religión –en tanto que meras creencias. En pocas palabras, Maquiavelo no intenta eliminar a la religión de los corazones humanos ni del imaginario social, sino que le da una nueva proyección. La proyección del republicanismo (léase Rousseau).

Desde luego que no se puede hablar de una teoría de la religión dentro de la obra de Nicolás Maquiavelo. Tampoco se puede plantear a la religión como una experiencia particular del hombre, como ese camino hacia el mundo suprasensible, como ese ligarse a lo divino. Y, por consiguiente, hablar de la religión no puede plantearse con los tópicos de la teología, pues estos reposan en su mayoría en conceptos como son la Fe o la Gracia divinas. Más bien, de lo que se puede hablar es de la religión *en* el Estado, *en* los ciudadanos, *en* los gobernantes, *en* las milicias porque es un conocimiento certero, evidente, visible y la mente sí alcanza a comprenderlo. Las otras cosas, las razones de fe, son cosas abstractas, causas superiores que competen a hombres *presuntuosos* o *temerarios*<sup>175</sup>. Por tal motivo, estamos de acuerdo con Chabod, en cuanto que el florentino sólo observa el fenómeno religioso por fuera, en su manifestación política. Y, en este sentido, la valoración de la religión, los juicios sobre de ella, se desprenden de la siguiente pregunta: ¿cómo se muestra la religión dentro de la arena política? Esta pregunta es y debe ser, en mi opinión, la puerta para entrar de lleno al tema de la

---

<sup>175</sup> *El príncipe* (cap. XI, 3-4)

religión. Repito, ella es la puerta, porque mostrará el jardín donde florecen las concepciones del florentino sobre el tema.

¿Cómo se muestra la religión?, nótese la generalidad en la cuestión. Y de esa generalidad se puede pasar a lo particular para abordar a la religión pagana así como la cristiana. Y, ahora sí, se puede entrar de lleno en cada una y preguntar ¿cómo se muestra cada una a los ojos del florentino? La primera se muestra, hasta cierto momento de la historia, grandiosa. Amplió el radio de lo político, promovió el cumplimiento de las leyes civiles, vinculó a los ciudadanos y ejércitos y fue palanca sólida para hacer excelsa a la antigua Roma. La otra se muestra decadente. No unificaba a Italia, no promovía la obediencia civil ni la defensa del Estado, se mostraba, pues, como una religión desligada de lo civil y anclada a lo suprasensible. Sin embargo, esta valoración que es todo un tema a debatir (si el florentino simpatizaba con el paganismo o el cristianismo) trae consigo el argumento más importante en su concepción, a saber: ¿qué hay en el fondo de la religión (ambas)? Ya se dijo: hay una racionalidad instrumental, la razón de quienes gobiernan y la esgrimen.

A tal afirmación se llega, precisamente, observando a la religión en su exterioridad, en su manifestación política, es decir, quienes esgrimieron a la religión pagana como Numa Pompilio o Papirio hicieron de ella un fenómeno positivo, acrecentaron el poder, cohesionaron a los individuos e hicieron una *vita civile* virtuosa. Por su parte, quienes esgrimían al cristianismo, o sea, la Iglesia Católica junto con su ejército de sacerdotes, sólo la utilizaban en su favor y no la proyectaban como un bien público, como un valor civil, como una maceta por donde germinaran principios morales que dignificaran la vida social. Con lo anterior llegamos a la afirmación de que el problema de la religión no es para Maquiavelo el de sus verdades últimas, el de sus dioses (o Dios), el de su configuración anímica, sino que es, antes que nada, el uso que se le da, hacia dónde se orienta y lo que se puede hacer con ella no sólo para afianzar el poder, sino también cómo hacer grandioso al Estado. Por tanto, es posible afirmar sin cortapisas lo siguiente: para Maquiavelo la religión es un fenómeno que responde, antes que nada, a la racionalidad del hombre. Del hombre en tanto que gobernante. Lo espiritual queda en segundo plano, nunca negado.

Con base en lo anterior es que presentamos a la religión bajo un esquema conformado de tres niveles<sup>176</sup>. Como núcleo la razón del hombre, ya sean sacerdotes o gobernantes civiles (a); después su justificación epistemológica, es decir, los medios por donde se asientan las claves de aquella razón (b) y, por último, lo más visible, la manifestación en el orden civil bajo una constelación muy amplia de rituales, iconografía, simbología, que terminan por vincular al hombre común con la divinidad (c). Ahora bien, de lo que se trata con este esquema es de ubicar los distintos niveles de la religión. Si se habla de espiritualidad, de la creencia humana hacia tal o cual divinidad, habrá que ubicarse en el nivel “c”. Si se trata de ver cómo se asientan las razones de la religión, cómo se justifica epistemológicamente vayamos al nivel “b”; pero si se trata de saber qué impacto tiene la religión en un orden social, qué implicaciones tiene para el desarrollo del Estado, vayamos al nivel “a”, pues allí es donde se encuentra la racionalidad que mueve todo lo demás.

Cuando se observa la religión con ese detalle es posible entender la crítica o apología de Maquiavelo tanto a una como a otra religión. Critica a las dos por el mismo motivo: sus gobernantes la esgrimen en su favor y cuando ello sucede el pueblo es capaz de quebrantar el orden social. Con los antiguos romanos sucedió y con el cristianismo de su tiempo también. Pero, por otra parte, alaba al fundador del cristianismo porque asentó principios que vinculaban a la comunidad, principios que promovían el bien común, pero critica a la curia, precisamente, por quebrantar el orden civil que bien podría alcanzarse haciendo caso de sus principios. En suma, ¿qué quiere decir esto último? Significa que la religión sea cual fuere, es y debe ser, en la óptica de Maquiavelo, un bien público, un baluarte de la comunidad y un detonante de la cohesión social. Empero, al ser utilizada por el hombre y siendo este de naturaleza egoísta (capítulo 3) la religión se puede convertir en un instrumento de control y un medio sólo para beneficiar a unos cuantos.

Con lo anterior pareciera que podemos pensar en dos formas de entender a la religión: una institucional, es decir, desde la óptica de una casta –sea de gobernantes o sacerdotes- que instaure, codifique, esgrime y la lleva hasta la vida social. Aquí, en este nivel, sólo importa la forma exterior, la forma en que ella coadyuva al poder a mantenerse para así lograr otras

---

<sup>176</sup> Desde luego que Maquiavelo no traza de un modo esquemático a la religión, empero, si se observa la distinción entre una y otra cosa, entre lo que un hombre estipula como sacerdote o gobernante mediante un medio (oráculos, Escrituras Sagradas) y lo que otro hombre ejecuta se entenderá cabalmente el por qué de presentarla así.

hazañas en bien del Estado (cumplimiento de las leyes, inspirar ejércitos, cohesionar a los hombres, etc.) Y junto a ella, o mejor dicho, derivada de ella, se puede pensar en la religión en un nivel espiritual, aquella que crece en el alma del hombre, que se constituye en su intimidad, que inspira al soldado a defender su patria, su Estado. En este nivel, vemos a la religión en un rezo, en una imagen, en un saberse con el otro, para decirlo con María Zambrano. La primera forma es, justamente, la que compete al príncipe gobernante; la otra al ciudadano y milicias. La primera se levanta como una verdad aunque no lo sea, la otra es una “verdad” reconocida y aceptada por una tradición, por una cultura y por un *ethos* que dibuja la vida social del hombre.

Por eso, hay que insistir en algo: a partir de la forma en que se proyecta la religión -con todos sus componentes- la religión se valorará como un fenómeno bueno o malo, benéfico o nocivo para el Estado, todo depende del cómo y para qué se utilice. Esta consideración la exponemos así gracias a la siguiente sentencia que refiere al uso de la religión:

“Y deben acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrá más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean”<sup>177</sup>

Con base en esta afirmación se puede aseverar que Maquiavelo relativiza y supedita la religión a la racionalidad del hombre, del príncipe. La verdad o falsedad, pues, no es relevante si se considera que lo que está en juego es acrecentar el bien común, la unión del Estado. En este sentido, es que se dijo que la religión está al servicio del poder, que es un medio para alcanzar hazañas y no al revés tal como el discurso teológico lo asentaba. Una última consideración sobre lo relativo de la religión. Maquiavelo ubica a la religión en el nivel de las creencias, no de un conocimiento certero, último y acabado. Esto quiere decir, en primer lugar, que de suyo la religión es ambigua y cambiante. En el Libro II de los *Discursos*, dice lo siguiente:

“cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir a la antigua, para así ganar reputación, y cuando además los organizadores [quienes la esgrimen] de la nueva religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente. Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana con respecto a la gentil, pues anuló todos sus ordenamientos y ceremonias, y borró todo

---

<sup>177</sup> *Discursos* (Libro I, cap. 12)

recuerdo de la antigua teología [sucedió lo mismo con el cristianismo que se instaló en suelo americano y las culturas prehispánicas] <sup>178</sup>

Quizá con esta cita englobamos no sólo el carácter relativo de la religión –cual sea-, sino también permite pensar en cómo se origina la religión desde la óptica del florentino. Pongámoslo así: se impone un pueblo sobre otro y se impone una voluntad, la del vencedor. Después aniquila su religión, toma lo que necesita de ella, y proyecta la suya como verdad última. Esa verdad se justifica con textos y diversos medios (imágenes, milagros, arquitectura, etc.) y es impuesta al pueblo vencido. Al paso del tiempo, se borra una religión y se queda la otra. Pero, más allá de este ejemplo que bien nos puede recordar a las tesis de Walter Benjamin, a lo que queremos llegar es que tal consideración reafirma dos cosas: 1) la religión está supeditada al poder político; y 2) no hay religión eterna, por lo menos desde la óptica maquiaveliana. Y, pregunto así sin más, si no hay religión eterna, ¿Dios tampoco lo es?, y más aún, si Dios no es eterno, entonces ¿qué le queda al hombre? En mi opinión sólo una cosa: asumirse como centro del todo, como arquitecto del mundo. Ya no es Dios expulsando al hombre del paraíso, sino el hombre haciendo su propio jardín o también su pantano. Y cuando decimos esto, la religión también entra en juego, es decir, ella se puede concebir como producto del hombre, del hombre racional.

Pero ojo, porque Maquiavelo no se atreve a negar a Dios por las cosas que se desprenden de tal idea, pero lo que sí deja suponer es que tal idea está al servicio del hombre, sea o no verdadera, ella puede ser un factor importante en la consolidación del poder. Y cómo lo hemos puesto de manifiesto a través del miedo, del amor o de otros sentimientos que se desprenden. Y, más aún, la importancia de la religión es que ella puede facilitar la continuidad del poder a falta de virtudes humanas en el gobernante, tal fue el ejemplo de Numa Pompilio. En todo caso, y sea como sea, lo que sí nos deja afirmar es que detrás de cualquier religión, detrás de cualquier medio que la justifique se halla el hombre con su razón, el hombre como centro del orden social. Y, más aún, nos deja afirmar aquello de *¡religio instrumentum regni!*, pues mediante esa instrumentalización, fincada en un antropocentrismo político y sin negar a la idea

---

<sup>178</sup> *Discursos* (Libro II, cap. 5) Corchetes míos.

de Dios, ni la religión, Maquiavelo manifiesta su distancia con respecto a los pensadores tradicionales del Medioevo.

Finalmente, a lo que se llega con este breve análisis es que se puede pensar en la secularización del discurso político sin negar a la religión. Que la pretensión del florentino era promover la unidad, la cohesión y elevar los valores civiles en un mundo que se mostraba decadente, ruin e inseguro. Y que pensó en la religión como un medio para ello. La pensó, como un nuevo método, un nuevo recurso para buscar nuevas aguas y nuevas tierras. Sin embargo, al fin de cuentas renacentista, pensaba que ello podría ser subsanado en la medida en que el hombre se asumiera artífice de ello; en que el hombre comprendiera que el mundo depende de su racionalidad y no sólo de actos de fe; y en la medida en que comprendiera que con y sin religión el mundo puede convertirse en un infierno, como en un paraíso. Pues el mundo es reflejo del hombre, de su naturaleza. El mundo, y más específicamente el mundo de la política, es ya un campo dibujado, determinado y proyectado por el hombre, donde la lucha, la violencia y el dominio humanos, es decir, donde el poder político es la categoría central que hace de la religión uno de sus instrumentos más efectivos. He aquí, el eclipse del Medioevo y la apertura hacia la Modernidad secular.

Sobre poder y religión en Maquiavelo hay muchísimo que decir, por lo pronto quede esto de manifiesto para asentar algunas de las reflexiones del florentino al respecto.

#### BIBLIOGRAFÍA DE NICOLAS MAQUIAVELO

MAQUIAVELO, Nicolás; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987.

*De principatibus*; México, Trillas, 1999. (Estudio y notas de Alisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman; ed, bilíngüe)

*El Príncipe*; México, UACM, 2008. (Prólogo y notas Luce Fabbri Cressatti; Trad. Stella Mastrángelo; ed, bilíngüe)

*El Príncipe, La Mandrágora*; España, Cátedra, 2006. (ed. Helena Puigdoménech)

*Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1978. (Trad. Feliz Fernández Murga).

*El Arte de la Guerra*, Buenos Aires, Madrid, Lozada, 1999. (Trad. Marta Vasallo).

*Escritos políticos y Vida de Castruccio Castracani*, México, UNAM, 1991. (Introducción y estudios preliminares Raúl Cardiel Reyes)

*Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.

### BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ALTINI, Carlo; *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

ARISTÓTELES, *Política*, Buenos Aires, Lozada, 2005. (Introducción, traducción y notas de María Isabel Cruz y María Inés Crespo).

---, *Constitución de los Atenenses*; Gredos, 70, Madrid.1988

---, *Metafísica*, México, Porrúa, 1973.

---, *Ética Nicomachea*, México, Porrúa, 1985. (Versión de Antonio Gómez Robledo)

BARROW, R.H; *Los romanos*, México, F.C.E. 1950

BELAVAL, Yvon, *La filosofía en el Renacimiento*, México, siglo XXI, 1974.

BEUCHOT, Mauricio; *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 2000.

BOBBIO, Norberto; *Estado, sociedad y gobierno: por una teoría general de la política*, México, F.C.E. 1996.

---; *El filósofo y la política*, México, F.C.E. 2002.

BRION, Marcel; *Maquiavelo*; Ed. Siglo veinte; Buenos Aires, 1977

BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del renacimiento en Italia*, México, F.C.E. 1990

CASO, Antonio; *La persona humana y el estado totalitario*, México, UNAM, 1941.

---; *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México, UNAM, (Obras completas).

CÓDOBA, Arnaldo; "El método de la ciencia política", México, UNAM, Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, 1, nueva época, 1988.

CHABOD, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, F.C.E. 1984.

DAWSON, Christopher, *Historia de la cultura cristiana*, México, F.C.E., 2001.

DRI, Rubén; "La religión en la concepción política de Maquiavelo" en Varnágy, Tomás (comp.) *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2003.

DUSO, Giuseppe (coord.) *El poder*, México, siglo XXI, 2005.

DUSSEL, Enrique; *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.

---; *Política de la liberación*. Madrid, Trotta, 2007

FERGUSON, John M, *Historia de la economía*, México, F.C.E. 1948.

GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, *Teorías de la justicia en los diálogos de Platón II*, México, UNAM, 1987.

GARCÍA SAN MIGUEL, Luis; *Filosofía política. Las grandes obras*, Madrid, Dykinson, 2006.

GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, México, Juan Pablos, 1998.

GRANADA, Miguel A, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, España, Anthropos, 1988.

GAUTIER-VIGNAL, Louis; *Maquiavelo*; México; FCE, 1971.

GUARDINI, Romano, *El poder*, Madrid, Ed, Cristiandad, 1982.

GUICCIARDINI, Francesco; *Historia de Florencia*; México, FCE, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 2002.

---; *La constelación postnacional*, Madrid, Paidós, 2008.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, México, F.C.E. 1955.

HILB, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer*, México, F.C.E. 2005.

HOBBS, Thomas, *Leviatán*, México, F.C.E. 2006.

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

JAEGER, Werner; *Aristóteles*, México, F.C.E, 1946.

JOLY, Maurice; *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona, Seix Barral, 1980.

KANTOROWICZ, Ernst H; *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1957.

LIVIO, Tito;

MARONE, Gherardo; *La mente del hombre de Estado*, Argentina, Leviatán, 2000.

MANSFIELD, Jr. Harvey C; *Maquiavelo y los principios de la política moderna*. México, F.C.E, 1983.

MONDOLFO, Rodolfo; *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Lozada.

O'GORMAN, Edmundo; *La invención de América*, México, F.C.E. 2003.

PADUA de, Marsilio; *Sobre el poder del Imperio y del Papa*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2004. (Incluye al *Defensor menor*).

---;

PLATÓN, *La República*, México, UNAM, 2007 (Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, versión bilingüe).

---; *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Madrid, Alianza, 2004. (Introducción, traducción y notas de Francisco Javier Martínez García).

PIÑÓN, Francisco; *Filosofía y poder*, México, Gramsci Ediciones, 2006

ROBIN, León; *El pensamiento griego. Y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962. (Traducción de la edición francesa al castellano de José Almoína).

ROHDE, Erwin, *Psyqué*, Madrid, 1942.

ROMERO, José Luis, *Maquiavelo historiador*, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970.

ROSS, W.D; *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.

ROUSSEAU, Jean-Jaques; *El Contrato social*, Madrid, Tecnos, 2000.

SABINE, George; *Historia de la teoría política*; México, F.C.E. 1987.

SALAZAR CARRIÓN, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM/SIGNOS, 2004.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1986, (escritos antimaniquicos 1era parte).

---; *Ideario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, (Selección y estudio de Agustín Martínez).

---; *Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004. (Introducción Francisco Montes de Oca)

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo; *Filosofía de la praxis*, México, Grijabo, 1980.

---; *Entre la realidad y la utopía*; México, F.C.E./UNAM, 1999.

SAVONAROLA, Girolamo, *Tratado sobre la República de Florencia*, Madrid, Ed. La Catarata, 2000, (Estudio preliminar Francisco Fernández Buey)

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*; México, F.C.E.1993.

---; *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1984.

STRAUSS, Leo / CROPSEY, Joseph; *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E. 2004.

SYMONDS, John Addington; *El Renacimiento en Italia*; México, F.C.E. 1992.

TOMÁS DE AQUINO; *Suma de teología*, Madrid, Bibl. de autores Cristianos, 2001.

---; *La monarquía*; Madrid, Tecnos, 1985.

---; *Tratado de la ley*; México, Porrúa, 1966.

TOUCHARD, Jean; *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge; *¿Qué es el Renacimiento?*, México, UAM-I, 1998

---; *Bajo el signo de Circe*; Ed. del Signo, Buenos Aires, 2006.

---; "Fe, razón y política: la secularización de la fe". En Issa, Jorge (coord.); *Fe y razón hoy*, UAM-I /Plaza y Valdés, 2002

VERNANT, Jean-Piere; *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2000.

VICO, G.B. *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.

VILLARI, Pasquale; *Maquiavelo*, México, GANDESA, 1953.

VILLORO, Luis, *El poder y el valor*, México, F.C.E/El Colegio Nacional, 2003.

---; *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*; México, F.C.E. /El Colegio Nacional, 1994.

WEBER, Max; *Economía y sociedad*, México, F.C.E.2008.

---; *Estructuras de poder*, México, Ed. Coyoacán, 2004.

## DICCIONARIOS

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, F.C.E. 2004

FERRATER MORA, José; *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

LACOUTURE, Simone Jean, *Pequeña enciclopedia política*, México, Grijalbo, 1973, Tomo II.

RAIMUNDO de Miguel; *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Visor LIBROS, 2003.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago; *Nuevo diccionario etimológico Latín-español*, Bilbao, Univ. de Deusto, 2003.

### TEXTOS ELECTRÓNICOS COMPLEMENTARIOS

BURCKHARDT, Jacob; *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004.

DRI, Rubén, "La religión en la concepción política de Maquiavelo"

MEDINA RUBIO, Ricardo, "Antropología del poder en Ortega y Gasset"

LÓPEZ SÁENZ Ma. Carmen; "La aplicación gadameriana de la phrónesis a la praxis"

BAYONA, Bernardo; "Las expresiones del poder en el vocabulario de Marsilio de Padua"

"El Príncipe" (versión de [www.philosophia.CL](http://www.philosophia.CL) Universidad de ARCIS)

SKINNER, Quentin; "Machiavelli"

[seminariointernacionalmaquiavelo.blogspot.com](http://seminariointernacionalmaquiavelo.blogspot.com)



