

UNIVERSIDAD CENTRAL
FACULTAD DE ARQUITECTURA, URBANISMO Y PAISAJE
CENTRO DE ESTUDIOS ARQUITECTÓNICOS, URBANÍSTICOS Y DEL PAISAJE



Mario Sobarzo Morales
**El Espejo de Ciudadanos,
Interpretando la educación en Maquiavelo.**
Revista Electrónica DU&P. Diseño Urbano y Paisaje Volumen VII N°20
Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje.
Universidad Central de Chile
Santiago, Chile. Agosto 2010

EL ESPEJO DE CIUDADANOS, INTERPRETANDO LA EDUCACIÓN EN MAQUIAVEL MARIO SOBARZO MORALES

Y si alguien culpase a la naturaleza
porque en Italia, toda afligida y cansada,
no nacen personas tan valientes y obstinadas,
digo que esto no disculpa y libra
a nuestra cobardía,
porque la educación puede suplir
donde la naturaleza falla.

De la Ambición. Maquiavelo

RESUMEN

Se presenta, en primer lugar, los contextos en los que Maquiavelo utiliza la palabra educación, relacionándolos con los conceptos centrales de su corpus político. En segundo lugar, se expone algunas de las más importantes interpretaciones respecto a estos conceptos, intentando remarcar su doble vinculación, por una parte con la política y por otra con la ciudad. Con esto, el autor espera mostrar que es este vínculo el elemento central que define la función de la educación. A partir de esta definición se elabora una idea más acabada de lo que Maquiavelo entiende por ella. En tercer lugar, a partir de la tensión entre lo político y lo urbano, que en Kant llega a convertirse en diferencia entre el concepto de burgués y ciudadano, el autor muestra la visión integral de los ámbitos previamente descritos, conforme al pensamiento de Maquiavelo. Finalmente se presenta la dilución de esta visión en la época moderna y contemporánea.

Palabras clave: educación / formación cívica / ciudadanía / espacio público / espacio privado

ABSTRACT

it is showing up, in first place, the contexts in those Maquiavelo uses the word education, relating them with the central concepts of its political corpus. In second place, it is exposed some of the most important interpretations regarding these concepts, trying to stress their double linking, on one hand with the politics and for another with the city. With this, the author hopes to show it is this link the central element that defines the function of the education. Starting from this definition a completed idea of what Maquiavelo understands of it is elaborated. In third place, starting from the tension among the political thing and the urban thing that end up transforming into difference among the concept of bourgeois and civic in Kant, the author shows the integral vision of previously described environments, according to Maquiavelo thought. Finally it shows up the dilution of this vision in modern and contemporary time.

Keywords: civic education / formation / citizenship / public space / private space

Temario

Introducción: Un tema elusivo

1. La formación del buen ciudadano
2. Visibilidad urbana y existencia política
3. Entre dos ciudades

UN TEMA ELUSIVO

La filosofía de Maquiavelo tiene la extraña característica de permitir una cantidad de interpretaciones, disímiles y contradictorias, muchas veces. Isaiah Berlin describió este rasgo como la originalidad de Maquiavelo¹. En dicha idea se encuentra la imagen de un filósofo que escribe de modo sencillo, por lo que las interpretaciones son la forma directa de ingresar en su comprensión. Los distintos aspectos que constituyen su razón política están atravesados por criterios interpretativos difíciles de encuadrar en una perspectiva simplista de lo que él plantea.

Para el caso de la educación esto tiene que ver con el sentido que le asignemos a los distintos componentes con los que ella se relaciona: la ley, la virtud, el desacuerdo y los buenos ejemplos, como lo señala en los *Discursos*². Es interesante en este contexto lo planteado por José Ruiz Ames³ como modo de ingresar en el análisis de este concepto en nuestro autor. Lo que Ames señala es que las 11 únicas referencias que existen en Maquiavelo explícitas acerca del tema de la educación, se encuentran en sólo dos libros y un poema⁴. No existen ni en *El Príncipe*⁵ ni en la *Historia De Florencia*⁶ alusiones al término educación. Esto nos vuelve a situar en al menos dos de los nudos problemáticos que enfrentan las interpretaciones acerca de Maquiavelo: en primer lugar, su concepción al hacer uso del término Estado como sustantivo⁷; en segundo, la importancia que le asigna a la disciplina⁸ como elemento determinante de una buena formación cívica.

1 Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia. de las ideas.* FCE. México, 2006.

2 Maquiavelo, N. *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio.* Alianza Editorial. España, 2003. Libro I, 4. De aquí en más *Discursos*.

3 Ames, José Luis. *Maquiavel E A EducaÇao: A FormaÇao Do Bom Cidadao.* En: *Revista Trans/Form/AÇao*, Sao Paulo, 31. Págs. 137 – 152. 2008.

4 Las 11 referencias son: *Discursos* (I, Introducción); (I, 4); (II, 2); (III, 27); (III, 30); (III, 31); (III, 46). *Arte de la Guerra.* Libro I; discurso de Frabrizio. Y *I Capitoli – Dell' Ambizione*, versos 109 – 114. En la edición castellana de la editorial Quadratta la palabra educación no aparece en la traducción, lo que es una lástima, pues pierden fuerza expresiva el "instrumento de escándalo y un principio de corrupción" que son los que permiten educar a los soldados en la honradez y hacerlos evitar el embrutecimiento. Para este punto, véase: Maquiavelo, N. *El Arte de la Guerra.* Ed. Quadratta. Argentina, 2003. Pág. 31.

5 Maquiavelo, N. *El Príncipe.* Ed. Espasa Calpe. España, 2002.

6 Maquiavelo, N. *Obras Históricas.* Ed. Poseidón. Argentina, 1943.

7 Son variadas las interpretaciones que han desarrollado esto. La más célebre es la de Meinecke quien le atribuye a Maquiavelo el ser padre de la razón de Estado, un mal del cual aún Occidente no se deshace. Véase: Meinecke, F. *La Idea de Razón de Estado en la Edad Moderna.* Centro de Estudios Constitucionales. España, 1959.

8 Autores como Ritter llegan a señalar que el verdadero objetivo de Maquiavelo es generar un sistema basado en la disciplina militar como estructuración social. Véase: Ritter, G. *El Problema Ético del Poder.* Revista de Occidente. España, 1972. Especialmente el artículo *Maquiavelo y los Orígenes del Nacionalismo Moderno.*

Por otra parte, de ser cierto que no es casual la inexistencia del concepto en textos marcados por el realismo, como *El Príncipe* o la *Historia de Florencia*⁹, situaría a la educación como un nodo central para marcar la diferencia entre los gobiernos monárquicos y los republicanos.

Así, en este texto expondremos en primer lugar los contextos en los que Maquiavelo utiliza la palabra educación, relacionándolos con los conceptos centrales de su corpus político. En segundo lugar, expondremos algunas de las más importantes interpretaciones respecto a estos conceptos, intentando remarcar su doble vinculación, por una parte con la política y por otra con la ciudad. Con esto esperamos mostrar que es este vínculo el elemento central que define la función de la educación y por tanto permite despejar una idea más acabada de lo que Maquiavelo entiende por ella. En tercer lugar, a partir de la tensión entre lo político y lo urbano, que en Kant llega a convertirse en diferencia entre el concepto de burgués y ciudadano, mostraremos que en Maquiavelo se expone una visión integral de los ámbitos previamente descritos y que en la época moderna y contemporánea, va a desaparecer.

1. LA FORMACIÓN DEL BUEN CIUDADANO¹⁰

La mayoría de las referencias con la palabra educación se encuentran en los Discursos, 9 de un total de 11. Esto de por sí lleva a una interrogante, ¿por qué *El Príncipe* no hace referencia a la educación? Si partimos de los autores que señalan que entre *El Príncipe* y los Discursos existe una diferencia insalvable, la cuestión parece obvia: no se necesita educación donde no existe la libertad. Esto es lo que afirma el profesor Ames indirectamente, pues en su concepción la virtud cívica, como es concebida por Maquiavelo, responde a una imagen marcada por el paganismo y su vinculación con lo político-cívico. Según esta visión, lo que Maquiavelo estaría relevando sería el carácter de excelencia que iba asociado a ella en el mundo Antiguo. Sin embargo, bajo dicha idea los antiguos reunían además la piedad cívica, la prudencia (pero no la cristiana, sino la romana) y una variada cantidad de rasgos de carácter que tenían en común la búsqueda del reconocimiento por parte de los iguales¹¹. Es decir, no es tan fácil sencillamente homologar la virtud maquiavélica y la antigua, aunque tienen muchos vínculos¹². Entre otros, la relación con la Fortuna. Esto de por sí es un rasgo que conlleva una complejidad bastante más amplia.

Como hemos señalado antes, las referencias explícitas a la educación en Maquiavelo excluyen al Príncipe, por lo tanto es bastante difícil afirmar que la virtud que el príncipe posee pueda ser o no educada. Sin embargo, si seguimos la tesis de quienes creen que el libro correspondería a un género bastante extendido en la Edad Media y los orígenes de la Época Moderna, conocido

9 Ambos escritos en situación de precariedad e intentando conseguir los medios de subsistencia que la caída de Soderini y la república le habían dejado.

10 Al citar el título del artículo del profesor Ames queremos reconocer la importancia que tiene para este texto. Las tesis centrales en él son: Si bien Maquiavelo no reflexiona sobre el problema de la educación como pedagogo, sino como un renacentista que afirma que el hombre es activo y no pasivo, la educación es un método adecuado para asegurar la formación y el desenvolvimiento físico, intelectual y moral necesario para la vida política; por ello, la educación será en primer lugar un condicionamiento psicológico y moral que determina la vida humana. Un conjunto de supuestos teóricos, juicios y creencias de todo tipo que intentan inculcar el amor a la patria, la dedicación al bien público y la subordinación de lo privado a lo público; mientras, por otra parte, es un modo de modular la conducta humana para prepararla para el cambio, la transformación. Es por ello que no basta con saber, sino que hay que anticipar, saber prever, y a partir de ambos, saber hacer. Pero, como la conducta humana es una repetición de patrones producido por la educación, es necesario aprender de los antiguos, que actuaron mejor que en sus días. Por último, existe un vínculo profundo entre la moralidad cívica y una vida política sana, base necesaria para evitar la decadencia política.

11 Incluye la gravitas, constantia, firmitas, comitas y varias más. Lo interesante es el marcado rasgo político, pero también urbano detrás de ellas. Así, por ejemplo, la comitas cumple una función moduladora en las relaciones sociales. Para un desarrollo más extenso de esto véase: Barrow, R.H. Los romanos. Editorial F.C.E. México, 1983.

12 Una idea semejante tiene Skinner, quien señala las diferencias que existen entre las virtudes ciceronianas ligadas al buen gobernante y las de Maquiavelo. Por ejemplo la honestidad no sólo desaparece de este último, sino que incluso es desaconsejada. Para un análisis extenso de este punto, véase: Skinner, Q. Maquiavelo. Alianza Editorial. España, 1995.

justamente con el nombre de espejo de príncipes, esto se resuelve. Bajo este género literario se engloba una tradición filosófica ligada a la defensa de la monarquía.

Sin embargo, lo cierto es que el libro de Maquiavelo tiene diferencias notables con el resto del género. Para comenzar no es un tratado moral, además enfatiza un nuevo sentido en el uso de la ley que va a llamar la atención del pensamiento posterior y va a terminar por definir la doctrina del estado nación¹³. Es la positivización de la ley, que va a llegar a tal nivel de radicalidad que incluso su principal representante contemporáneo (Hans Kelsen) reconoce que el antisemitismo nazi es coherente con la ley y por lo tanto legítimo¹⁴.

Por otra parte, la idea de que los estados fuertes se sustentan en ejércitos también fuertes va a ser un fundamento del pensamiento nacionalista moderno y contemporáneo como lo recuerda Ritter. Estos elementos alejan su texto de la tradición lo suficiente como para señalar que si bien el objetivo de Maquiavelo es resultar amable al Papa Medicis (y en este sentido es un libro clásico del género), los consejos que el libro presenta son absolutamente ajenos a la tradición del derecho natural que se había desarrollado en torno al pensamiento cristiano. Incluso en el capítulo dedicado a los principados eclesiásticos Maquiavelo expresa una mirada bastante irónica respecto a los motivos por los cuales se mantienen en el tiempo¹⁵.

Pero, ¿debido a qué es posible afirmar una cierta continuidad entre las ideas de virtud antigua y moderna? Repasemos brevemente los distintos rasgos que constituyen una evolución del concepto de virtud en la sociedad griega, pues si bien el concepto llega a partir de Roma, también es cierto que dicha evolución en el modo de conceptualizar el término estuvo influida por los cambios en la filosofía griega. Esto debido a que Cicerón y los filósofos estoicos tuvieron como referente a Platón y Aristóteles a la hora de definir el concepto en sus libros.

Si nos fijamos en lo señalado por Vernant¹⁶ lo cierto es que el concepto de virtud habría tenido una evolución asociada a los distintos modos de subjetivación que en Grecia fueron desarrollándose. En la concepción de este autor podríamos afirmar que existen tres momentos en las formas de entender estos modos. El primero es llamado por él, individualidad, el segundo sujeto y el tercero yo. Pero, nos referiremos sólo a los 2 primeros. La diferencia en los conceptos no está dada por la intra o extra mundanidad de la vida¹⁷, sino por el lugar social que ocupa el protagonista, o sea el "sujeto" (uso las comillas para señalar que es común a los 3). El individuo corresponde a la etapa más arcaica del desarrollo del concepto de virtud. Tanto en Grecia como en Roma dicho concepto tiene una raíz común con elementos ligados al honor. En Roma aparece en la identidad entre vir (hombre) y virilidad, en el sentido de valentía en la batalla o afán guerrero. En Grecia el término se relaciona con el dios de la guerra (Ares) y el punto que en este sentido el individuo por excelencia según lo señala Vernant es el héroe y el

13 En esto hay una ambivalencia en el pensamiento de Maquiavelo, pues mientras en capítulos como el 10 al 13 del libro I de los Discursos considera que es bueno obedecer a la religión y asentar las leyes en ellas. En otras partes muestra una clara mirada atea acerca de la religión, recomendándola sólo como organizadora de la vida social y política, pero no como un fundamento cierto para interpretar la realidad. Por ejemplo, en la Historia de Florencia al describir la importancia política de la Iglesia en la decadencia de Italia. Sobre el ateísmo de Maquiavelo diversos autores se han referido, especialmente en la recepción que tuviera su obra en el siglo XVI y XVII, marcado por la Contrarreforma y la vuelta a la superioridad metafísica y ontológica de la figura del rey. Para un análisis más extenso de este punto, véase: Skinner, Q. Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno. FCE. México, 1993. Especialmente el capítulo 5 del tomo II, El Resurgimiento del Tomismo.

14 La discusión sobre los vínculos entre legitimidad y legalidad ha seguido su curso. Un análisis muy interesante sobre la historia del debate en: Habermas, J. Legitimidad por Vía de Legalidad. Revista Doxa, nº 5, 1988.

15 Estos príncipes son los únicos que tienen Estados y no los defienden, y tienen súbditos, y no los gobiernan.; y aunque sus estados no están defendidos, nadie se los quita, y los súbditos, a pesar de carecer de gobierno, no piensan en abandonar a sus señores. Son, por consiguiente, los únicos principados seguros y felices. Pero como están regidos por leyes/causas superiores, inasequibles a la mente humana, y como han sido inspirados por el Señor, sería oficio de hombre presuntuoso y temerario el pretender hablar de ellos

16 Vernant, Jean-Pierre. El Individuo, la Muerte y el Amor en la Grecia Antigua. Editorial Paidós S.A. Argentina, 2001. Especialmente su artículo El Individuo y la Ciudad.

17 En esto sigue la interpretación de Louis Dumont, quien diferenció las culturas en intra mundanas o extra mundanas, según si estaban orientadas a alcanzar la plenitud en esta o en otra vida. El ejemplo clásico de cultura extra mundana lo representa el cristianismo en occidente y el budismo en oriente.

magos inspirados. Y, obviamente, como representante del primero aparece Aquiles y del segundo Tiresias. Esto pues ambos son ejemplos paradigmáticos de seres que en su excelencia superan los marcos humanos de referencia. Si nos fijamos en el primero nos percatamos que posee en común con el príncipe y su virtud, la amoralidad: el ser humano es movido por sus pasiones en el sentido más radical del término. Esto queda en evidencia desde el inicio de la *Ilíada* donde se nos relata que oiremos sobre la cólera de Aquiles. Pero, según Vernant esta forma de subjetivación tendió a desaparecer en las etapas no nobiliarias del poder político al surgir otros mecanismos guerreros: los hoplitas. Existe coincidencia entre lo expuesto por Vernant y los estudios que realiza Moses Finley acerca de los cambios en el sistema económico de la antigüedad¹⁸. En palabras de este último, el viejo sistema guerrero de los carros tirados por caballos y de los caballeros protegidos con armaduras llamativas dejó paso a una formación militar conocida como falange, que lejos de enfatizar el heroísmo individual tendió a hacer depender a un soldado de todos los demás, desplazando al espíritu individualista en la obtención de honores. Este cambio en el modo de combatir tuvo implicancias fundamentales en la mirada que tuvo la sociedad acerca de la virtud. Quizá el que mejor representa este cambio es Hesíodo. En su *Trabajos y Días*¹⁹ este autor evidencia el desplazamiento que afecta al término virtud. Desde el título se nos evidencia que ya no es la guerra el rasgo constituyente de nuestra virtud, sino el trabajo, la honestidad, la paz. Diversos autores han mostrado que este desplazamiento está unido históricamente a la abolición que realizara Solón de la esclavitud por deudas²⁰. Por lo tanto, el concepto de virtud que nos ha llegado a través de la filosofía no está construido en una etapa marcada por los valores aristocráticos, sino por una crisis justamente de estos valores. Así las cosas, Maquiavelo no estaría apelando sencillamente a un tipo de virtud en el sentido aristocrático, pero tampoco lo estaría haciendo a la racionalización de dicho concepto en una sociedad marcada por valores democráticos e igualitaristas y sistematizado por filósofos y sofistas. De la primera lo aleja que el concepto aparece en sus dos obras políticas más importantes, usado de forma bastante parecida. Es decir, para Maquiavelo el concepto de virtud puede pertenecer al príncipe o puede pertenecer a los ciudadanos. En el primer caso podría permitir, incluso, que se desarrollara este rasgo en la mayoría de los habitantes de la comunidad, si el príncipe es capaz de asentar la comunidad en buenas leyes y una disciplina capaz de controlar las tendencias antisociales de ella²¹. Sin embargo, en el segundo el concepto es en sí mismo contradictorio con una imagen aristocrática o aristocratizante del poder. Así en el libro III, capítulo 25 de los *Discursos*, Maquiavelo va a mostrar que Cincinato, sin poseer grandes riquezas, es capaz de ganar el honor y el reconocimiento de la comunidad por su capacidad de hacer sacrificios. Es decir, no está pensando en una figura como la nobleza clásica y su ideal puramente guerrero de la virtud. El príncipe persigue la gloria y en su búsqueda se inmortaliza (*athanaditzein*²²), pero no basta con la guerra, también hay que saber gobernar. Esto tiene implicancias en la comunidad que desarrolla la virtud. Esa virtud, esa fuerza se transmite por la ley y una educación que podríamos llamar cívica, pero que se alcanza en la praxis política. Es decir, el príncipe no es un individuo alejado y ausente de la comunidad, sino una parte de ella, una encarnación de ella²³.

18 Su libro más célebre acerca del tema es *La Economía de la Antigüedad*, pero es posible encontrar otras referencias sobre el tema en variados ensayos. Véanse: Finley, M. *La Economía de la Antigüedad*. FCE. México, 2003. Y del mismo autor, *La Grecia Antigua*. Ed. Crítica. España, 2000.

19 Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Ed. Gredos. España, 2000. Pueden revisarse variados pasajes de esta obra, por ejemplo la fábula del ruiseñor y el halcón, donde como lo ha señalado Vernant queda en evidencia una visión diferenciada entre el comportamiento animal y humano. También es posible afirmar con él que el 2º origen del mundo realizado en la organización olímpica de Zeus obedece a este criterio de orden, paz, justicia y trabajo. Para el análisis extenso de esto véase: Vernant, J-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Editorial Ariel. España, 1985.

20 Véase, por ejemplo, Patterson, Orlando. *La Libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Ed. Andrés Bello. Chile, 1991.

21 Esta es la tesis de Skinner en su *Maquiavelo*. Véase: Skinner. Op. Cit. Especialmente el capítulo 2.

22 Para el sentido de dicho término, véase: Arendt, H. *De la Historia a la Acción*. Ed. Paidós. España, 1999. especialmente su ensayo *Historia e Inmortalidad*.

23 Es lo que expresa Gramsci al señalar que el Príncipe sería una encarnación colectiva de la voluntad común manifestada en el partido. Para el desarrollo extenso de esta tesis del autor: Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo sobre la política y el estado moderno*. Ed. Nueva Visión. Argentina, 1984.

Esto también ha sido enfatizado por Althusser, quien muestra que la dedicatoria del Príncipe apela a este carácter indisoluble entre pueblo y príncipe²⁴, entre lugar de clase y sometimiento al soberano. Esto aparece continuamente remarcado en el príncipe, por ejemplo en el capítulo nueve llamado El Principado Civil, donde Maquiavelo explícitamente señala que "el que llega al principado con el favor popular se encuentra solo, y no hay nadie o casi nadie a su alrededor que no esté dispuesto a obedecerle (...) porque la intención del pueblo es más noble que la de los poderosos, puestos que éstos desean oprimir, y aquél no ser oprimido". En este sentido podríamos preguntarnos si el concepto utilizado por Maquiavelo, para pensar el príncipe, no se encuentra más cerca del modelo del tribuno romano²⁵ más que de la formulación de la monarquía que ellos concebían. Más aún, cuando este cargo llegó a asumir una importancia política fundamental en la crisis de la República que llevó al poder a Julio César y posteriormente a la instauración del modelo imperial. Sin embargo creemos que no es posible afirmar algo tan radical, pues si bien el príncipe de Maquiavelo se sustenta en el pueblo, bajo dicho concepto Maquiavelo y también el mundo antiguo, entienden más que la pura plebe. Esto se hace evidente en Historia de Florencia en el libro tercero donde Maquiavelo analiza los conflictos generados entre los oficios y gremios y los poderosos de la ciudad, los que degeneraron en una guerra civil de infaustas consecuencias para ella. En este texto Maquiavelo remarca el carácter múltiple de los integrantes del pueblo, incluyendo en él a líderes quienes no necesariamente tienen una adscripción carente de recursos. En esto Maquiavelo es heredero nuevamente de la tradición romana que separaba el *populus* de la *plebs*. En el primer concepto se incluían a todos los ciudadanos, independiente de su condición social, en cambio el segundo es reservado para los extranjeros y aquellos que no tenían un vínculo sagrado con la ciudad. Es quizás en este punto donde queda mejor en evidencia la idea de que Maquiavelo piensa a la disciplina como configurante del orden social, aunque sin llegar a considerarla un fin en sí mismo como lo planteó Ritter. Más bien, creemos con Pocock, que el problema central de Maquiavelo es enfrentar la corrupción de las repúblicas que "surge del ascenso de las facciones y de la aparición de ciudadanos poderosos, y se trata de una condición moral que golpea de manera igualmente corrosiva tanto a los poderosos como a sus clientes"²⁶. Es por ello que la disciplina permite limitar este carácter faccioso inherente al deseo de adquirir riqueza o gloria. Según este autor Maquiavelo identifica la virtud militar y la virtud cívica no porque esté pensando en una organización política inspirada en los ejércitos, sino porque para que las repúblicas sean duraderas se necesita que los ciudadanos posean las armas; y esto por múltiples razones. En primer lugar, pues es el único modo de evitar la tiranía de un solo hombre; en segundo, porque el único modo de saber mandar es habiendo aprendido a obedecer, algo que Aristóteles señaló en el mundo antiguo; en tercero, como modo de garantizar la igualdad, porque la existencia de ella implica darse "las condiciones políticas que permitan armar a todos los ciudadanos, las condiciones morales que permitan que todos los ciudadanos estén dispuestos a batirse por la República y las condiciones económicas (...) que proporcionen al guerrero un hogar y una ocupación fuera del campo de batalla y prevengan que se convierta en un suddito, creato, o mercenario cuya espada pueda estar al servicio de un individuo poderoso"²⁷. En este sentido la disciplina es un medio no un fin, al igual que entre los antiguos romanos, como lo hemos señalado siguiendo a Barrow.

24 Althusser, L. Maquiavelo y Nosotros. Akal ediciones. España, 2004. Especialmente el capítulo 1.

25 Fustel de Coulanges ha señalado que el poder que detentaban los tribunos en Roma nació de un tratado de paz que firmaron los plebeyos y los patricios luego que éstos abandonaran la ciudad yéndose al monte Sacro. En este tratado el patriciado no aceptó que la plebe formase parte de la ciudad religiosa y política pero le otorgó jefes salidos directamente de su seno, que no recibían su poder del culto de la ciudad, no practicaban ninguna ceremonia religiosa y eran elegidos sin auspicios, por lo que no era necesario el asentimiento de los dioses para su nombramiento; tampoco poseían ninguno de los símbolos del poder, ni la silla curial ni la toga de púrpura ni la corona de hojas ni nada que pudiera remarcar una veneración de tipo religioso-política. Por lo que su verdadero poder más bien debemos ubicarlo en el carácter sagrado de su persona. No nos detendremos en esto, pues existe un análisis muy completo en el libro de Agamben, *Homo Sacer*. Para estos puntos señalados, véanse: de Coulanges, F. *La Ciudad Antigua*. EDAF. España, 1968, especialmente el Libro IV, capítulo 7 y Agamben, G. *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Ed. Pre-textos. España, 2003.

26 Pocock. J.G.A. *El Momento Maquiavélico*. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Ed. Tecnos. España, 2002. Pág. 292.

27 Idem. Pág. 293.

De este modo podemos afirmar que no existe una dicotomía radical entre El Príncipe y los Discursos, sino que la no aparición del término educación en el primero es porque en sí mismo es un tratado de pedagogía acerca del poder. Una opinión semejante tiene el profesor ecuatoriano José Sánchez-Parga quien en el primer capítulo de su libro Poder y Política en Maquiavelo²⁸ se enfoca en analizar la antropología del poder, mostrando cómo el político tiene que abandonar su condición humana originaria, individual, para acceder a una segunda naturaleza determinada justamente por el poder. Este es un trabajo largo y fatigoso, exactamente igual que el modelo de formación y educación de la ciudadanía en los Discursos²⁹. Pero, mientras en la formación del príncipe concurre el deseo de gloria individual, en el de la formación ciudadana lo hace el sacrificio por los demás, el amor a la patria y otras virtudes cívicas. En este sentido asumimos la tradición que interpreta el vínculo profundo entre ambos textos. Como lo ha señalado Maurizio Viroli³⁰, Maquiavelo se encontraba pasando por un muy mal momento en términos económicos a la hora de escribir El Príncipe, de hecho intenta conseguir que Vettori intervenga ante el Papa y le recomiende la obra. Si consideramos que para nuestro autor adaptarse a la necesidad y ser capaz de responder a las condiciones en que se encuentra, lejos de ser un motivo de deshonra es un motivo de reconocimiento, no puede sorprendernos el frío realismo de este texto en comparación con los Discursos. Sobre el rol de la necesidad y la obligación de adaptarse a ella, Viroli en el capítulo 10 recuerda la escena en que a Julio II lo salva la cobardía de Baglioni, lo cual sorprende profundamente a Maquiavelo. En una carta enviada al sobrino del confaloniero Soderini le señala, según Viroli, los motivos de este triunfo papal:

La respuesta es que los hombres tienen éxito o fracasan si su ingenio y su fantasía, y, por tanto, su manera de actuar, se adapta a la naturaleza de los tiempos y de las cosas (...) el problema reside en el hecho de que los tiempos y la naturaleza de las cosas cambian, en tanto que a menudo los hombres no cambian sus fantasías y su maneras de actuar³¹.

Para Maquiavelo los tiempos son los que determinan las necesidades de gobierno, mientras las repúblicas se corresponde con formas de vida y organización construidas sobre la libertad y la virtud común, los principados lo hacen en sociedades marcadas por las facciones, las crisis constantes, los saqueos (como el de Prato), etc., y claramente resultan superiores a la hora de organizar estas calamidades. Esto es señalado en Discursos I, 9, donde se señala “que es preciso que sea uno el que organice de nuevo una República o el que la reforme totalmente” y se explican las razones de ello.

Pero, entonces, ¿qué puede significar la virtud en contextos tan distintos como el de los principados y las repúblicas? Para entender esto lo desarrollaremos en el ámbito de la separación de planos entre lo urbano y lo cívico, entendido esto último como político.

2. VISIBILIDAD URBANA Y EXISTENCIA POLÍTICA

Al igual que el punto anterior comenzaremos haciendo el análisis acerca de los vínculos entre visibilidad urbana y existencia política en Grecia, para luego señalar la originalidad del modelo romano, mediado por la influencia del pensamiento filosófico griego, para luego trabajarlo en Maquiavelo, intentando relevar su originalidad.

28 Sánchez-Parga, J. Poder y Política en Maquiavelo. Homo Sapiens Ediciones. Argentina, 2005.

29 Sánchez-Parga señala los siguientes elementos en su antropología del poder: el político como figura dedicada exclusivamente a la política (algo imposible en Grecia, salvo que se quisiera correr el peligro de ser acusado de demagogo y sufrir el ostracismo), productor de legalidad e institucionalidad política; el desdoblamiento entre lo privado y lo público; empoderamiento respecto a sí para obtener poder sobre los demás; conocer la hermenéutica del poder, es decir el modo de interpretar su modo de hacerse realidad; conocer el campo político en el que se está situado; educar la inteligencia del poder; aprender a manejar la opinión dándole verosimilitud, espectacularizar el ejercicio del poder; aprender a controlar el deseo volviéndolo creador; entre otras. Idem.

30 Viroli, M. La Sonrisa De Maquiavelo. Ed. Tusquets. España, 2000. Capítulo 16 El Príncipe Y Los Amores.

31 Idem. Pág. 117

El primer ámbito que llama la atención al estudiar esta problemática es la separación entre espacio público y espacio privado. El ámbito de separación entre ambos espacios ha sido descrito por Vernant en múltiples trabajos, pero me detendré en dos descripciones. La primera que me interesa realzar señala lo siguiente:

Las reformas de Clistenes se sitúan en el plano de las instituciones. Éstas han fijado el marco en el cual se ha desenvuelto la vida política de la Atenas clásica. Más que de una transformación, es preciso hablar incluso, a este respecto, de una instauración de lo político, del advenimiento del plano político, en sentido propio, en la existencia social de los griegos. De Solón a Clistenes, se constata que los conflictos que dividen a la ciudad se expresan en otros términos (...) Se pasa del dominio económico al de las instituciones cívicas, la cuestión de las deudas y de la tierra, en primer plano en Solón, se desvanecen delante de otro problema: cómo crear un sistema institucional que permita unificar los grupos humanos separados todavía por estatutos sociales, familiares, territoriales, religiosos diferentes; cómo arrancar los individuos a las antiguas dependencias, a sus subordinaciones tradicionales, para constituirles en una ciudad homogénea, formada de ciudadanos semejantes e iguales teniendo los mismos derechos a participar en la gestión de los asuntos públicos.³²

Proyecto que no duró mucho, pero que siguió perdurando por los siglos: la democracia, y su forma de organización espacial pasan por eso.

La transformación parte como un asunto económico y social. El centro (orthos) pasa a constituirse ya no en el centro de gravedad particular de una clase, un grupo de poder o un soberano, del tipo que sea, sino por plena referencia a sí mismo.

La clase social más pauperizada partió pidiendo reformas económicas: redistribución de las tierras, abandono de la esclavitud por deudas, expansión territorial basada en lo militar³³, pero dichas reformas terminaron cuajando en el ámbito político, y en su forma de repensar la ciudad. De una ciudad estructurada sobre la base de un centro religioso (Acrópolis), se pasó a una ciudad en torno al ágora. Esto se ve claramente en las reformas de Clistenes, como lo señala Vernant.

(...) al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es "común", la colectividad como tal. En este centro cada uno se encuentra igual al otro, nadie está sometido a nadie. En este debate libre que se instituye en el centro del ágora todos los ciudadanos se definen como los *isoi*, iguales, unos *homoioi*, semejantes (...) En lugar de que la sociedad humana forme como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y sumisión, el universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen los unos en relación a los otros como idénticos en el plano político.³⁴

El proceso al que se refiere Vernant incluye transformaciones espirituales (la "laicización" de la sociedad griega), el desplazamiento de una concepción aritmética (suma y resta de prestigio, poder y riqueza) a una geométrica (igualdad espacial como símbolo de la política), la aparición del discurso como forma de lograr acuerdos (por sobre el conocimiento sagrado), el uso del razonamiento como forma de conocimiento (reemplazando al mito), y la aparición de nuevas formas de subjetividad, como lo señaláramos en el apartado anterior.

El habitante de esta comunidad piensa su libertad y su civilidad internamente al mundo. El escenario en que ella se despliega no ha sido creado por los dioses, sino por él. Él es el verdadero protagonista de la historia humana.

32 Vernant, J.P. Op. Cit., 1985. Pág. 219.

33 Recuérdese a este respecto, lo señalado por Moses Finley en La Grecia Antigua. Especialmente el artículo La Libertad del Ciudadano en el Mundo Griego.

34 Vernant, J.P. Op. Cit. Págs. 192 - 193.

Citando a Finley: los griegos no pensaban en términos de libertad negativa ni de utopías liberales. Un griego antiguo era consciente de que la igualdad es el principio que garantiza la libertad (la idea de un hombre un voto es el mejor ejemplo de esto), y que dicha igualdad debe garantizarse legalmente (isonomía), y políticamente, pudiendo acusar, desterrar y abuchear a los que quisieran apropiarse del poder (isegoría, igualdad para hablar en el ágora). Sin embargo, en la medida que estos mismos hombres eran conscientes de la necesidad de evitar la stasis, la desarticulación de la polis por su enfrentamiento interno, reconocían que era necesario un principio de estabilidad generado por elementos superiores y distintos que la mera libertad.

El reconocimiento de la democracia como un gobierno para beneficio del pueblo (y no como hoy, del pueblo) implicaba una importancia fundamental de la ley. Ella era el verdadero centro sobre el que se levantaba la ciudad.

Como lo señala Déotte-Lefeuve en *Legitimidades Ancestrales y Legitimidades Modernas: el Nexo con la Ley*³⁵, la visibilidad y el modo en que ella se relaciona con los ciudadanos implica un artificio que pone en el centro la mirada, la incita a salir del espacio privado, para de ese modo rearticular lo escrito (que se mantiene intocado) con la movilidad del decir.

Dos tiempos, dos estatutos de la escritura: dos campos de lo político. Una primera forma que estaría en una relación ancilar con el hablar y sería pura mimesis: por este hecho no abriría a nada nuevo, ya que no haría más que traer a recuerdo (se refiere a la escritura de la ley en un libro sagrado: la Biblia judía). Y otra, monumental, autónoma, pública, desligada, que, al dar pleno uso a su espacio propio, crearía un nuevo lazo que rompe con las cadenas del pasado. Los hombres son aquí destinadores de la ley, la que, en lo ideal, permanece abierta a la discusión y por lo tanto al cambio.³⁶

Ejercicio de producción de sentido, la publicidad griega establece formas de presencia para que ella opere. Es una visibilidad frontal, no elíptica y elusiva, como las que dependen de la divinidad para obtener realidad y legitimidad.

La imbricación existente entre espacio público-ciudad-ciudadanía-legalidad-visibilidad, va a ser posible gracias a este rasgo de “secularización” del tiempo y del espacio que se realiza por medio del uso de la razón y el discurso.

Pero, para ello es necesario que la ley sea externa a los sujetos que la viven y ésta es la gran diferencia con el modelo romano.

Para los romanos existía una unidad indisoluble entre la ley y la piedra. La fundación de Roma es una fundación mítica, que la instituye sobre los muros de la ciudad y las leyes que la fundan. Utilizando la metáfora de Deotte-Lefeuve es una ciudad concebida como piedra, que instala la imagen de la duración, de la trama eterna en que la vida humana (por definición efímera) adquiere una consistencia y seguridad más allá del tiempo y el espacio. Es la ciudad en su sentido de civitas, de polis, instituida para resguardar a los mortales que aspiran a su conservación en el recuerdo activo de los que nos sobreviven. La ley misma, que es la que ordena los flujos y los sentidos de esa ciudad, que son concebidos como inscripciones³⁷ en algo que aspira a la duración y la resistencia de la roca. Por lo que no son casuales las metáforas en torno a esa condición de durabilidad de los gestos humanos en esta ciudad. Por el contrario, la ciudad pensada como libro, recibe su consistencia, su capacidad de resistir en el tiempo, del sentido que le insufla la palabra fundante, la trascendencia del acto y el poder

35 VV.AA. *Filosofía Francesa de Hoy*. Ed Dolmen. Chile, 1996.

36 Idem. Pág. 192.

37 Como lo señala Antonio Fontán en su introducción a *Sobre la República de Cicerón*, la política supone la existencia de la civitas. Antes bien los ciudadanos son tales por referencia a esta comunidad de iguales, existentes gracias a los muros comunes que protegen de lo externo, y las leyes que protegen de la stasis interna. La polis es la conditio sine qua non la política. Véase: Cicerón, M.T. *Sobre la República*. Ed. Gredos. España, 2000. Pág. 14.

del creador. Imagen en tensión, la arquitectura ha vivido de esa capacidad que está contenida en su nombre: el arqui viene de arkhé y arkhía, los que significan, respectivamente, origen y autoridad. En Roma esta autoridad llegaría a su cúlmene en la obsesión por las obras públicas de los emperadores³⁸. La auctoritas corresponde a la capacidad de "aumentar, acrecentar o perfeccionar el acto", de ser un auctor: sin referencia más que a la condición de pater³⁹. Es el paso del plano de sometimiento a la piedra para habitar, a su descripción en un plano (paradeigma). Esta capacidad de la arquitectura nos susurra la inquietud que nos causa la falta de realidad ctónica de las leyes, del tiempo de descanso que suponen los cementerios, de la temporalidad de todo lo realizado por el ser humano. Por eso levantarle un Arco o dedicarle un Triunfo a algún héroe resultan tan importantes.

Los romanos fueron capaces de pensar más allá de los límites de la polis griega porque fueron capaces de pensar las Urbes interconectadas por las vías. En un complejo sistema de flujos, desplazamientos, cierres ideados para la conservación y la seguridad, tramas que se repiten en todas sus colonias. Los romanos fueron capaces de pensar el Orbe, el sitio global donde lo étnico daba paso a lo político, donde la tribu se volvía ciudadanía, donde el hogar se volvía salida a lo público y visibilidad simétrica. De otro modo, no habrían conquistado, casi todo su mundo conocido, por siglos.

Esto se logró gracias a la profunda influencia del pensamiento estoico en las legitimaciones del sistema legal romano; autores como Cicerón, Séneca, Marco Aurelio tuvieron como referencia la idea de Cosmopolis que había nacido en la etapa de decadencia de las polis griegas. Sin embargo, este principio universalizante está muy lejos de la concepción que a Maquiavelo le interesa.

Es en este sentido que hemos señalado anteriormente que la homologación del concepto de virtud antigua y maquiavélica no es posible, como lo propone el profesor Ames. Y es justamente por referencia al Príncipe que esto queda claro. El Príncipe manifiesta un sentido moderno del poder, no un sentido clásico y en esto no es muy distinto de los Discursos. Como lo señala Agamben, al pensar en el nacimiento de la racionalidad de la necesidad del poder, esta "sugería romper el ordenamiento para salvarlo"⁴⁰, igual como el príncipe debe sacrificar incluso su alma para salvar su patria.

Si bien para Maquiavelo las leyes son el fundamento estable sobre el cual se construye una comunidad, el sentido que adquieren dichas leyes es muy distinto al que tenían en Roma, donde eran sagradas. Quizá en esto radica la tremenda diferencia entre el concepto de virtud en Cicerón y Maquiavelo, debido a que para el primero la ley, en la medida que es sagrada es un bien en sí misma, en cambio en el segundo está supeditada a la existencia de un orden que la sostenga, por lo mismo el príncipe no puede darse el lujo de someterse a ella.

Si se trata de aprender a ser libres hay que poner los ojos en Roma, si se trata de construir un poder en medio de la decadencia del sistema de legitimidad trascendental instaurado por la religión católica, entonces nada de lo sucedido en el pasado es completamente válido. El paganismo de Maquiavelo en ese sentido estaría más cerca de un modelo que se abre a lo nocturno, al caos y le reconoce un lugar en el ámbito privado, como lo muestra Viroli. Si bien es difícil creer que en Maquiavelo se encuentra una teoría de la evolución histórica y más bien sería aplicable a él una teoría de los ciclos históricos como la de Polibio, lo cierto es que la Historia de Florencia presenta esa misma originalidad que tiene El Príncipe a la hora de entender los conflictos al interior de la ciudad.

38 Para este punto, véase: Sennett, R. Carne y Piedra. Ed. Alianza. España, 1994.

39 Agamben, G. Estado de Excepción. Adriana Hidalgo Editora. Argentina, 2004. Especialmente el capítulo Auctoritas y Potestas. La tesis del autor es que ambos conceptos no son homologables, sino que incluso resultan contradictorios. En el ámbito privado es una propiedad del Auctor, "es decir la persona sui iuris que interviene para conferir validez jurídica al acto de un sujeto que por sí solo no puede llevar a cabo un acto jurídico válido". Cuando falta la potestas la auctoritas tiene que venir a restablecerla.

40 Idem. Pág. 92.

Las ciudades, especialmente las no bien ordenadas, que se gobiernan bajo la forma republicana, varían con frecuencia de gobierno y organización, pasando, no de la libertad a la servidumbre, como muchos creen, sino de la servidumbre a la licencia; porque los ministros de la licencia, que son los demagogos, y los de la servidumbre, que son los nobles, de la libertad sólo emplean el nombre, deseando unos y otros no obedecer ni a las leyes ni a los hombres.

Sólo cuando sucede (y ocurre raras veces) que, por buena fortuna de la ciudad, aparece en ella un ciudadano sabio, bueno y poderoso, que establece leyes con las cuales apacigua las rivalidades entre los nobles y el pueblo, o las comprime de suerte que no ocasionen perturbaciones, puede decirse que la República es libre y que goza de un gobierno estable y seguro; porque fundada en buenas leyes y buena organización, no necesita, como las otras repúblicas, de la virtud un hombre a quien confiar su salud.⁴¹

Para Maquiavelo las leyes son importantes porque permiten mantener el orden, como lo señalábamos al citar a Agamben. Esta es una idea absolutamente moderna, al igual que la contraposición entre libertad, por una parte, y licencia y servidumbre, por la otra. Al situar la libertad como un punto intermedio entre dos excesos que la anulan, Maquiavelo está apelando a la idea de *nunc stans*⁴², tan importante para los latinos, pero aplicado a la política, es decir a la construcción simbólico-pragmática colectiva generada por una comunidad, que vive en medio de unos muros. La metáfora de los muros en el mundo antiguo se condice con una situación real, pero además sagrada. Fustel de Coulanges recuerda el modo en que se fundó Roma, señalando los vínculos que existen entre la ciudad y la población, así como también sus diferencias. “La ciudad era la asociación religiosa y política de las familias y de las tribus”, en cambio, “la población era el sitio de reunión el domicilio, y sobre todo el santuario de esta asociación”. Por ello Rómulo comienza la fundación de la ciudad con un sacrificio al que luego le sigue un rito en el que “excavó una pequeña fosa de forma circular, arrojó en ella un terrón de tierra que había traído de Alba, y después, acercándose cada uno sus compañeros, hecho a su vez, como él, un poco de tierra que había traído del país de donde había venido”⁴³. Así, los muros de la ciudad tienen más que un mero valor táctico, expresan el significado de la comunidad en torno a un rito común. Esto Maquiavelo lo tiene en cuenta.

Pero ahora, en su época, gracias a la artillería moderna, estos muros resultan menos sostenibles en un rito común que sea capaz de sostenerlos. Para Maquiavelo la religión católica no representa un signo de unidad para Italia ni tampoco oficia de líder en la renovación moral que ésta necesitaría. Es por ello que los muros deben sostenerse en la unidad y la fuerza de la comunidad que entrega la experiencia de la milicia, lo que Maquiavelo expresa para mostrar la superioridad de los ejércitos nacionales y constituidos sobre los ciudadanos, por sobre las fortalezas⁴⁴. La mutación y el desplazamiento, planteado por Maquiavelo, está en la pérdida de importancia de la materialidad como rasgo de cuidado de la vida humana. Siguiendo a Arendt⁴⁵ la ciudad se había constituido por oposición a la fragilidad de la vida. Fragilidad que no es otra cosa sino la libertad misma del ciudadano en su constante aparecer en el espacio público. En Maquiavelo este espacio público ya no está dado por la visibilidad, por la igualdad geométrica en su acceso, sino por el orden (*lo stato*) y la racionalidad necesaria para su mantención. No es el espacio sagrado y público del mundo antiguo, sino por el contrario la centralización del gobierno en un lugar específico en sus ordenamientos y racionalidades según criterios absolutamente nuevos. Por ello necesitaban una nueva ética urbana, una nueva forma de relacionarse, que reconociera las fracturas de la ciudad moderna,

41 Maquiavelo. Op. Cit. 1943. Pág. 192.

42 La tesis de que Maquiavelo pueda valorar un concepto que era valioso para el cristianismo resulta contradictoria con lo expuesto sobre la virtud construida a partir del paganismo. Sin embargo, tiene que ver con la dimensión de oscuridad que amenaza con tragar el presente y que puede resolverse, no mediante el pensamiento (como en el cristianismo), sino sólo mediante el recurso a la acción, a las leyes y a las virtudes cívicas, en su más amplia extensión. Para el significado de este concepto, véase: Arendt, H. *La Vida del Espíritu*. Ed. Paidós, 2002. Págs. 229 – 230.

43 Coulanges, F. Op. Cit. Pág. 119.

44 Véase, *Discursos*, 2, 24.

45 Arendt, H. *La Condición Humana*. Ed. Paidós. España, 2002. Especialmente el capítulo Acción.

nacida y constituida sobre la diferencia en las formas de vida, los niveles de importancia, y una serie de regímenes de visibilidad, desplazamiento e intercambio. Es esto lo que Maquiavelo intenta resolver con el complejo entramado social y político que constituye su modelo republicano. Así también debemos leer la importancia que le asigna a la disciplina en el proceso de formación educativo, no como un acto en sí mismo, sino como algo orientado a la convivencia cívica⁴⁶. Sin embargo, el problema de su visión es que se encuentra en la transición de dos momentos, de los cuales ninguno de ellos se mantendrá por demasiado tiempo. La ciudad medieval, con su complejo entramado socio-político y su forma de organización anárquica, en los siglos XV y XVI habían sido remplazados por un modelo marcado por el comercio, los banqueros y los gremios, pero fundamentalmente por la influencia de los ejércitos mercenarios, lo que llevó a una (difícilmente caracterizable) reorganización espacial, social y económica, que aún no puede ser llamada moderna.

3. ENTRE DOS CIUDADES

Al igual que Agustín de Hipona, Maquiavelo vive en una época de profunda transformación del mundo. El descubrimiento de América implicó la decadencia de las ciudades italianas y el surgimiento de las monarquías nacionales, las que poco a poco irían reemplazando el modelo republicano de vida. El fenómeno nombrado como sociedad cortesana⁴⁷ implicó una concentración del poder en torno al monarca, que mediante un proceso de regimentación de la mirada y las formas de expresión simbólica asociada a él (poder) logró reunir a su alrededor a los representantes de los 3 estados (nobleza, clero y burguesía), sin embargo en la Italia renacentista nunca sucedió. En su lugar aparecieron ricos mercaderes que se apoderaron del gobierno de las ciudades y lo fueron configurando de acuerdo sus necesidades, basándose en una extensa red de clientes que se lo permitían⁴⁸. A Maquiavelo le tocó sufrir las implicancias de esta situación política (la prisión) que se debían a la inestabilidad del gobierno.

La Historia de Florencia es un muy buen ejemplo de esta inestabilidad constante. En los ocho libros más los fragmentos históricos que nos han llegado, Maquiavelo pasa revista a las continuas guerras civiles, procesos de anarquía, concentración del poder en un grupo, cambios en la institucionalidad, etc., expresando una mirada bastante escéptica con respecto a las posibilidades de transformación de la sociedad de su época y de los marcos políticos que harían posible la estabilidad y el respeto a la libertad y las leyes. El proceso al que Maquiavelo asiste tiene su origen en la transformación del concepto de ciudad desde la concepción católica medieval hasta la ciudad renacentista.

Las implicancias de este cambio han sido descritas por Sennett de la siguiente forma:

La 'ciudad' quedó establecida como una entidad legal, económica y social demasiado amplia y variada como para vincular a todos sus habitantes. Una 'comunidad' emocionalmente intensa exigiría la división de la ciudad.⁴⁹

Pero, ¿cuáles fueron los cambios, en los distintos ámbitos, que marcan este proceso de transición? Para responder a esta pregunta es necesario comenzar desde la construcción escatológica cristiana y su vinculación con la idea de *civitas*.

Agustín es heredero de una doble tradición surgida entre la integración del cristianismo al interior del imperio romano y la romanización del propio cristianismo. Este proceso nace con la incorporación de la Iglesia cristiana al interior del derecho público romano, esto sucedió en el

46 Incluso al referirse al modo en que deben ser tratados los pueblos sublevados del Chiana apela a este carácter formativo de las buenas leyes, las buenas costumbres y sus vínculos cívico-urbanos que se expresan en Lucio Furio Camilo. Véase: De la Manera de Tratar a los Pueblos sublevados del Valle del Chiana en Maquiavelo, N. Escritos Políticos Breves. Ed. Tecnos. España, 2001.

47 Para un extenso desarrollo de los procesos que incluyó, véase: Elías, N. La Sociedad Cortesana. México. F.C.E, 1982.

48 Para este punto, véase el capítulo 1 de la biografía de Marcel Brion. En: Brion, M. Maquiavelo. Vergara, Grupo Zeta. Argentina, 2003.

49 Sennett, R. Op. Cit. Pág. 246.

edicto de Galerio el año 311. En éste la Iglesia Católica es reconocida como un corpus en sentido jurídico.

La terminología de corpus evocaba por cierto acordes comunes a los estoicos y cristianos por igual, ya que el uso antropomórfico y alegórico de vida de corpus era altamente característico de la doctrina paulina.⁵⁰

Esta incorporación implicó que los asuntos cristianos quedarán bajo la tutela y el dominio del emperador, que como ya lo señalamos a partir de Augusto concentrará en sí la autoridad por sobre la potestas. Para los cristianos, que siempre habían visto el origen del poder desde la perspectiva de la divinidad la inclusión al interior del derecho público no les resultó extraña. De acuerdo a la definición dada por Ulpiano a fines del siglo II:

El derecho público es el que tiene por objeto la situación de los asuntos romanos... el derecho público consiste en las cosas sacras, los sacerdotes y los magistrados.⁵¹

Es decir, este derecho se encargaba de propiciar la utilidad pública, lo que en el siglo IV había llegado a marcar todo lo relacionado con la religión, el culto y la práctica, así como también el personal que la administraba, los sacerdotes, su organización, función, posición y actividades. La magistratura era el tercer pilar del derecho público romano. Es por ello que el emperador ofició como tutor o guardián, en la tradición de este sistema romano, generando la fusión entre Romanitas y Christianitas en la línea de lo que sería el poder descendente que marcaría la transformación de los reinos germánicos en la Edad Media.

Esto se entiende mejor si nos detenemos en la descripción de lo que ha sido llamado el Agustínismo Político⁵². Dicha corriente diluye el orden natural dentro del orden espiritual, por ello el rey cumple una misión religiosa, la que es primordial en una sociedad cristianizada. En un mundo en que el rey tiende a concentrar el poder para la mantención de la seguridad, la solución del cristianismo es moralizar la conducta de cada noble a cargo de cada señorío, sea éste el rey o uno menor (duque, conde o barón). El momento fundamental de esta transformación del cristianismo ocurre cuando Carlomagno propaga el bautismo como vínculo principal de las diversas naciones reunidas bajo su cetro. A partir de ello la tesis agustiniana de la separación entre el derecho natural del estado y la autoridad emanada de la justicia divina se volvería dominante. Muchísimo tiempo después Santo Tomás siguiendo a Aristóteles afirmarí que Dios hizo al hombre sociable en las condiciones indispensables para que la vida pueda desarrollarse, es decir mediante el poder del jefe y la obediencia de los súbditos, lo que es el fundamento del derecho natural del estado, sea este cristiano o pagano.

En la medida que Agustín todavía es un romano, al intentar pensar la construcción de la cristiandad en la tierra necesita utilizar la metáfora de las ciudades. Señala en La Ciudad De Dios:

Quedan plenamente satisfechas y comprobadas las cuestiones más arduas, espinosas y dificultosas que se citan acerca del principio o fin del mundo, o del alma, o del mismo linaje humano, al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno, de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio, y éste es el fin principal de ellas (...) así en todo el linaje humano, luego que estas dos ciudades, naciendo y muriendo, comenzaron a discurrir primero nació el ciudadano de este siglo, y después de él el que es peregrino en la tierra y que pertenece a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia y por la gracia peregrino en el mundo, y por la gracia ciudadano del cielo.⁵³

50 El significado constitucional de la política de Constantino frente al cristianismo. En: Ullmann, W. Escritos Sobre Teoría Política Medieval. EUDEBA. Argentina, 2003. Pág. 14.

51 Idem. Pág. 17.

52 Para un análisis detallado del concepto, véase: Arquillière, Henry-Xavier. El Agustínismo Político. Ensayos sobre la transformación de las teorías políticas en la Edad Media. Universidad de Granada, Universitat de Valencia. España, 2005.

53 Agustín de Hipona. La Ciudad de Dios. Ed. Poblet. Argentina, 1941. Tomo 2º. Libro XV. Págs. 62 – 63.

La descripción de Agustín caracteriza en forma bastante clara lo que es la antropología medieval. Como ya lo señalamos al hablar de la fundación de Roma la concepción de ciudad utilizada por él implica la reunión de los hombres en torno a algo que configura una comunidad, en este caso Dios. Siguiendo en esto la tradición paulina, el obispo de Hipona sitúa como fundamento de la religión cristiana a la virtud de la Caritas⁵⁴ (no vamos a detenernos en las complejas implicancias que existe entre el ágape griego y la Caritas romana, pero queremos remarcar las connotaciones platónicas y estoicas de este vínculo), lo que configura un tipo de vida alejada de lo terreno y caracterizada, por lo tanto, en la figura del *Homo Viator*, el peregrino.

Esto significa tres cosas según Foucault⁵⁵. En primer lugar, que las cosas del mundo estaban hechas para el hombre y éste no estaba hecho para vivir en ese mundo si no para pasar a otro, es decir es un mundo gobernado según la economía de la salvación. En segundo lugar implica que está sometido a una economía de la obediencia, que se expresa mediante signos, prodigios, maravillas, monstruosidades, etc. que implican amenazas de castigo, promesas de salvación, marcas de elección. Y en tercer lugar, es un mundo construido sobre la economía de la verdad: verdad enseñada por una parte, verdad oculta y arrancada por otra, es decir un mundo gobernado por ciertas formas de enseñanza, pues el mundo es un libro de la verdad en él, que se descubría por semejanza y analogía.

El quiebre entre dos formas de vida, dos objetivos, dos formas de ciudadanía y dos fundamentos del poder tensionaría fuertemente los límites entre el poder terrenal del emperador y el poder religioso del Papa durante la Baja Edad Media⁵⁶ y sería uno de los motivos del continuo desgarramiento que afectaba a Italia en la época de Maquiavelo y que se va a extender hasta el siglo XIX.

Sin embargo, mientras los modelos de legitimación política intentaran resolver los límites entre ambos poderes, las ciudades medievales se van a ir configurando bajo un plano de realidad que será muy distinto de los principios antes descritos.

El momento llegó efectivamente en las ciudades cuando los grupos y los individuos que se dedicaban al comercio y artesanado se dieron cuenta de que el ejercicio de sus actividades profesionales exigía que las clases dominantes tradicionales no sólo reconocieran las libertades y los privilegios económicos, sino también las franquicias jurídicas y los poderes políticos quieran su consecuencia y garantía. En el mismo sentido actuaba el convencimiento de que su potencia económica cada vez mayor debía ser sancionada mediante la autorización de responsabilidades políticas y la conquista de la dignidad social.⁵⁷

Luego de la desaparición del comercio en el siglo IX, se borrarán los últimos vestigios de vida urbana, la que tardará dos siglos en reaparecer, bajo el influjo de un nuevo sistema comercial: el modelo burgués. Este nombre se lo debe a la necesidad de seguridad que imponía a los comerciantes la obligación de construir ciudades fortificadas, es decir un burgo. Bajo el

54 El tema ha vuelto al tapete en el último tiempo debido a que el propio Benedicto XVI en su Encíclica *Deus Caritas Est* recuerda estos vínculos. Para más información, véase: www.vatican.va [visitado 20/4/2010 11:47].

55 Para este análisis, véase: Foucault, M. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE. Argentina, 2006. Especialmente la clase del 8 de Marzo de 1978. Hacia el final se señala la importancia de Maquiavelo en la definición del arte del gobierno que daría origen a la gubernamentalidad propiamente moderna. Foucault señala que no es este autor quien la construye, sino la reacción contra sus postulados.

56 "Así se comenzaron a insinuar las monarquías nacionales en los albores de la Baja Edad Media. Como antes los feudos, los reinos aspiraban a ser ámbitos cerrados tanto en lo económico como en lo político, en los que la soberanía residía de modo incontestable en el rey. Si la aparición de la naciente burguesía permitía a los reyes someter poco a poco a la nobleza, la crisis en que se precipitaba la Iglesia habría de permitirles sacudir la autoridad que, desde fuera, pretendía ejercer el papado". Romero, J.L. *La Edad Media*. FCE. Chile, 1998. Pág. 79.

57 Le Goff, J. *La Baja Edad Media*. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002. Pág. 68.

cuidado de estos muros se fue desarrollando el sistema político republicano que Maquiavelo conocería en su época⁵⁸. Henri Pirenne señala que en el año 1080 aparece por primera vez el término *cónsul* para referirse a los magistrados encargados de la administración de las ciudades. 12 años antes lo hacía en esta ciudad una corte comunal (*curtis communalis*), “síntoma característico de la autonomía urbana que debía existir, con toda certeza, por la misma época, en muchos otros lugares”⁵⁹. Estos magistrados se eligen entre las diferentes clases sociales, es decir, entre “*los capitanei, los valsvasores y los cives, y representan al commune civitatis*”. Un rasgo característico de esta magistratura es su carácter anual, lo que se debe a su naturaleza electiva: al tomar el poder la población urbana lo confía a delegados que ella misma nombra, con lo que se afirma el principio del control simultáneamente con el de elección.

En todas efectivamente, los burgueses forman un cuerpo, una universitas, una communitas o una communio, cuyos miembros en su totalidad, solidarios entre sí, constituyen sus partes inseparables. Cualquiera sea el origen de su emancipación, la ciudad medieval no consiste en una simple colección de individuos. Es por sí mismo un individuo, pero un individuo colectivo, una persona jurídica.⁶⁰

Es interesante el desplazamiento que se ha producido entre la integración de la Iglesia Católica al imperio romano y el surgimiento de las ciudades como cuerpos autónomos que poseen su propia organización legal política y social. Al interior de las ciudades no quedan restos de la servidumbre rural. Independiente de las diferencias e incluso de los contrastes que la fortuna establece en los hombres, todos son iguales en cuanto al estado civil. La libertad deja de ser monopolio de la nobleza para convertirse en un atributo natural del ciudadano. La libertad personal viaja en la ciudad conjuntamente con la libertad del suelo: el burgués utiliza la tierra como fundamento de sus inversiones, transferencias, asignaciones, rentas, prendas, etc.

Otra importante transformación es la que ocurre en el derecho, lo que incluye el procedimiento judicial, el sistema de contratos, los plazos y otros múltiples usos civiles que van adquiriendo nueva significación. Un ejemplo particularmente importante a este respecto lo representa el tema de lo criminal. Las ciudades aplican la ley del talión en toda su rigurosidad: aquellos que pasan las puertas de la ciudad (nobles, libres o burgueses) están fielmente sometidos. “La burguesía es esencialmente el conjunto de los hombres de paz (*homines pacis*). La paz de la ciudad (*pax villae*) es al mismo tiempo la ley de la ciudad (*lex villae*)”⁶¹.

CONCLUSIONES

Lo que hemos intentado mostrar es que en la Baja Edad Media se constituye lo que sería la Florencia de Maquiavelo. Lo que nuestro autor intenta reformar, basándose en los antiguos romanos, es este nuevo sistema de relaciones sociales construidas sobre la base del comercio y el primitivo modelo financiero. Difícilmente el cristianismo, y menos aún el catolicismo, podrían servir a estos efectos. Sin embargo, tampoco el sentido de la libertad como no dominación podría responder a la nueva perspectiva histórica que haría surgir el sistema capitalista. Cuando Maquiavelo apela a la formación de la virtud carga a este concepto de todo el peso que tiene la influencia clásica como modeladora de los ideales en torno a él, pero también le asigna categorías que son propiamente modernas como son la previsión, la eficacia, la paz, el orden, la estabilidad, etc., garantizadas mediante el recurso a la comunidad. Es decir, Maquiavelo aún no es plenamente moderno y no puede distinguir como lo hará la tradición liberal entre ciudadano del burgo y ciudadano del Estado⁶². Por ello, la educación adquiere un carácter bifronte: forma mediante ideales extraídos de la experiencia histórica, lo

58 Como se ve está ausente toda caracterización sacra.

59 Pirenne, H. Las Ciudades Medievales. Ediciones 3. Argentina, 1962. Pág. 113.

60 Idem. Págs. 115 - 116.

61 Idem. Pág. 126.

62 Para la diferencia entre ambos conceptos, véase: Kant, M. La Paz Perpetua. En: En Defensa de la Ilustración. Ed. Alba. España, 1999.

que nos permite comprender los límites de la acción política y las propias capacidades del político; mientras, por otra parte, nos transmite la habilidad para analizar contextos y por lo tanto anticipar las vueltas de la fortuna. Sin embargo, no nos capacita para ser funcionarios de la burocracia que los estados nacionales necesitarán generar.

En este sentido la educación no es sólo una preparación cívica o militar, sino además una formación para la vida urbana, con todas las limitaciones que tiene este concepto cuando lo intentamos llevar a la actualidad, marcada por los estados nacionales y las extensas regiones metropolitanas. Por ello, más que intentar fundar la convivencia en un modelo educativo republicano, lo que Maquiavelo nos permite es replantearnos los límites entre urbanidad, ciudadanía y politicidad⁶³ en un nuevo contexto de crisis generado por la virtualidad del sistema comunicativo actual. Debido a su condición de pensador en una época convulsionada, sus respuestas pueden servirnos de guía, como en otro tiempo lo fue el pensamiento de Agustín.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Ed. Pre-textos. España, 2003.
- Agamben, G. Estado de Excepción. Adriana Hidalgo Editora. Argentina, 2004.
- Agustín de Hipona. La Ciudad de Dios. Ed. Poblet. Argentina, 1941.
- Althusser, L. Maquiavelo y Nosotros. Akal ediciones. España, 2004.
- Ames, José Luis. Maquiavelo E A Educaçao: A Formaçao Do Bom Cidadao. En: Revista Trans/Form/Açao, Sao Paulo, 31. Págs. 137 – 152. 2008.
- Arendt, H. De la Historia a la Acción. Ed. Paidós. España, 1999.
- Arendt, H. La Vida del Espíritu. Ed. Paidós, 2002.
- Arendt, H. La Condición Humana. Ed. Paidós. España, 2002.
- Arquillière, Henry-Xavier. El Agustínismo Político. Ensayos sobre la transformación de las teorías políticas en la Edad Media. Universidad de Granada, Universitat de Valencia. España, 2005.
- Barrow, R.H. Los romanos. Editorial F.C.E. México, 1983.
- Berlin, I. Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas. FCE. México, 2006.
- Brion, M. Maquiavelo. Vergara, Grupo Zeta. Argentina, 2003.
- Cicerón, M.T. Sobre la República. Ed. Gredos. España, 2000.
- de Coulanges, F. La Ciudad Antigua. EDAF. España, 1968
- Elias, N. La sociedad cortesana. México. F.C.E, 1982.
- Finley, M. La Economía de la Antigüedad. FCE. México, 2003.
- Finley, M. La Grecia Antigua. Ed. Crítica. España, 2000.
- Foucault, M. Seguridad, Territorio, Población. FCE. Argentina, 2006.
- Gramsci, A. Notas sobre Maquiavelo sobre la política y el estado moderno. Ed. Nueva Visión. Argentina, 1984.
- Habermas, J. Legitimidad por Vía de Legalidad. Revista Doxa, nº 5, 1988.
- Hesíodo. Obras y Fragmentos. Ed. Gredos. España, 2000.
- Kant, M. En Defensa de la Ilustración. Ed. Alba. España, 1999.
- Le Goff, J. La Baja Edad Media. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002.
- Maquiavelo, N. Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio. Alianza Editorial. España, 2003.
- Maquiavelo, N. El Arte de la Guerra. Ed. Quadratta. Argentina, 2003.
- Maquiavelo, N. El Príncipe. Ed. Espasa Calpe. España, 2002.
- Maquiavelo, N. Obras Históricas. Ed. Poseidón. Argentina, 1943.
- Maquiavelo, N. Escritos Políticos Breves. Ed. Tecnos. España, 2001.

63 Me parecen muy interesantes en este sentido las reflexiones en torno a la virtud y el trabajo que están desarrollando los teóricos obreristas italianos. Véase, por ejemplo: Virno, P. Virtuosismo y Revolución. La acción política en la era del desencanto. Ed. Traficantes de Sueños. España, 2003. También el video reportaje de Marcelo Expósito Primero de Mayo (La Ciudad-Fábrica). Traficantes de Sueños, 2004.

- Meinecke, F. La Idea de Razón de Estado en la Edad Moderna. Centro de Estudios Constitucionales. España, 1959.
- Patterson, O. La Libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental. Ed. Andrés Bello. Chile, 1991.
- Pocock, J.G.A. El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Ed. Tecnos. España, 2002.
- Romero, J.L. La Edad Media. FCE. Chile, 1998.
- Ritter, G. El Problema Ético del Poder. Revista de Occidente. España, 1972.
- Sánchez-Parga, J. Poder y Política en Maquiavelo. Homo Sapiens Ediciones. Argentina, 2005.
- Sennett, R. Carne y Piedra. Ed. Alianza. España, 1994.
- Skinner, Q. Maquiavelo. Alianza Editorial. España, 1995.
- Skinner, Q. Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno. FCE. México, 1993.
- Vernant, Jean-Pierre. El Individuo, la Muerte y el Amor en la Grecia Antigua. Editorial Paidós S.A. Argentina, 2001.
- Vernant, J-P. Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua. Editorial Ariel. España, 1985.
- Viroli, M. La Sonrisa De Maquiavelo. Ed. Tusquets. España, 2000.
- Virno, P. Virtuosismo y Revolución. La acción política en la era del desencanto. Ed. Traficantes de Sueños. España, 2003.
- VV.AA. Filosofía Francesa de Hoy. Ed. Dolmen. Chile, 1996.