

Apariencia, creencia y engaño en Nicolás Maquiavelo

Appearance, Belief and Deception in Niccolò Machiavelli

Franco Castorina

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: fpcastorina@gmail.com

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5171-8333>



Resumen: Entre los capítulos XV a XVIII Maquiavelo desarrolla su teoría de la apariencia. Aquí interesa mostrar cómo de ella se deriva una comprensión de la relación entre los grandes y el pueblo, que encuentra su fundamento en la relación de creencia que se establece entre ambos en cuyo desarrollo juega un papel central la cuestión del engaño. Para ello, dividiremos el artículo en dos partes. En la primera de ellas, desarrollaremos la teoría de la apariencia de Maquiavelo tal como es presentada en *El Príncipe*. En la segunda parte, acudiremos a fragmentos de *Los Discursos* sobre la primera década de Tito Livio así como a la correspondencia de gobierno de Maquiavelo para observar que a la centralidad de la dimensión de la apariencia le subyace la creencia como fundamento del vínculo político entre grandes y pueblo en la ciudad, cuyo resultado es la existencia de un orden político.

Palabras clave: Apariencia, engaño, creencia, Maquiavelo.

Abstract: From chapters XV to XVIII Machiavelli develops his theory of appearance. Here it is interesting to show how it leads to an understanding of the relationship between the great and the people, which finds its foundation in the relationship of belief that is established between both, in the development of which the question of deception plays a central role. For this purpose, the article will be divided into two parts. In the first part, we will develop Machiavelli's theory of appearance as it is presented in *The Prince*. In the second part, we will draw on fragments from *Discourses on Livy* as well as from Machiavelli's correspondence on government to observe that the centrality of the dimension of appearance is underlain by belief as the foundation of the political bond between the great and the people in the city, the result of which is the existence of a political order.

Keywords: Appearance, Deception, Belief, Machiavelli.

Fecha de recepción del artículo: 04/10/2022 **Fecha de aceptación del artículo:** 11/11/2022

Para citación de este artículo: Castorina, Franco (2022). Apariencia, creencia y engaño en Nicolás Maquiavelo. *Anacronismo e Irrupción* 12 (23), 11-40.

Introducción

Como te ven te tratan, y si te ven mal, te maltratan
Mirtha Legrand

A lo largo de la historia del pensamiento y de la teoría política, pocos autores han deparado mayor controversia que Nicolás Maquiavelo. Desde la publicación póstuma de su obra, sobre todo de *El Príncipe*, su persona ha sido objeto de un repudio generalizado, comprensible, claro está, en el marco de un siglo XVI todavía cargado de un trasfondo teológico cristiano. A tal punto su enseñanza ha sido causa de desdoro que todavía hoy, cinco siglos después de que sus obras más célebres hayan visto la luz, la mayor parte de las lenguas indoeuropeas conservan en sus diccionarios una palabra que asocia su nombre a las actitudes más perversas, inmorales y crueles.

Entre las razones más preponderantes que explican semejante rechazo tal vez haya que contar con lo que Maquiavelo escribe entre los capítulos XV y XVIII de *El Príncipe*. Allí el escritor florentino desarrolla lo que puede denominarse una teoría de la apariencia, centrada en un análisis del problema de la imagen del príncipe. A contramano de toda la tradición de espejo para príncipes de siglos pasados, signada por una concepción clásica y cristiana acerca de cómo debía comportarse el príncipe frente a sus súbditos, Maquiavelo propone discutir dichos presupuestos, dando lugar a una comprensión absolutamente novedosa del problema de la imagen del príncipe.

Ya en el siglo XX, esta teoría de la apariencia será uno de los puntos de partida para una renovada interpretación de Maquiavelo, que no solo recuperará la estima de la que ya gozara su obra a partir del siglo XVIII y XIX, sino que logrará mostrar cómo en ella, incluso antes de la emergencia de la modernidad como tal, es posible observar la superación de las antiguas oposiciones entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad o el vicio y la virtud, que desde siempre ocuparon la reflexión de la filosofía política tradicional, allanando así el camino

para una concepción que reconoce el carácter contingente y precario de todas esas categorías.

De nuestra parte, interesa mostrar cómo de esta teoría de la apariencia se deriva una comprensión de la relación entre los grandes –y, en particular, entre los líderes– y el pueblo¹, que encuentra su fundamento en la relación de creencia que se establece entre ambos, y en cuyo desarrollo juega un papel central la cuestión del engaño. Para desarrollar nuestro argumento, dividiremos el artículo en dos partes. En la primera de ellas, desarrollaremos lo que aquí llamamos la teoría de la apariencia de Maquiavelo, que se desarrolla entre los capítulos XV a XVIII de *El Príncipe*. Allí podremos constatar que el pueblo juzga en función de lo que aparece y que la acción del príncipe se juega en dicho registro de la apariencia. En la segunda parte, acudiremos a fragmentos de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*² así como a la correspondencia de gobierno que tuvo lugar cuando Maquiavelo oficiaba como secretario de la república de Florencia. Este recorrido nos permitirá mostrar que la centralidad de la dimensión de la apariencia adquiere su fuerza de la creencia como fundamento del vínculo político que se produce entre grandes y pueblo en la ciudad, cuyo resultado es la existencia de un orden político.

La apariencia como dimensión de la sensibilidad popular

El núcleo de lo que puede denominarse una teoría de la apariencia puede hallarse entre los capítulos XV al XVIII de *El Príncipe*. Se trata de un puñado de páginas que contienen varias de las frases más célebres y más extensamente reproducidas por la inmensa cantidad de intérpretes del florentino a lo largo de los casi cinco siglos que transcurrieron desde la publicación de su obra. Allí, como

¹ La cuestión de la relación entre grandes y pueblo se encuentra ampliamente trabajada dentro de los estudios maquiavelianos. A fines de nuestra exposición, basta comprenderlos como dos posiciones o perspectivas que se definen por una relación más o menos estable con un deseo: en los grandes se ve “un gran deseo de dominar”, mientras que en el pueblo “tan solo el deseo de no ser dominados” (Maquiavelo, 2015: 50).

² De aquí en más, nos referiremos a él mediante la utilización abreviada *Discursos*.

adecuadamente advierte Rinesi, están presentes los “aspectos más originales, polémicos y revulsivos de la obra de Nicolás Maquiavelo” (2011: 33), aquellos que años más tarde serán motivo de escándalo y censura por parte de los cultores de los principios morales cristianos.

Luego de haber demostrado, entre los capítulos XII y XIV de *El Príncipe*, la importancia crucial que reviste la dedicación al arte militar por parte del príncipe, así como la superioridad de los ejércitos conformados por los propios ciudadanos en comparación con los ejércitos auxiliares o mercenarios, en el capítulo XV Maquiavelo se propone examinar los modos a partir de los cuales deben conducirse las acciones de los príncipes de cara a los súbditos. El encabezado del capítulo, “De las cosas por las cuales los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o vituperados”, resulta especialmente ilustrativo respecto de la materia que va a ser tratada. En este capítulo y en los subsiguientes, Maquiavelo pone el énfasis en aquellas cosas que hacen a la reputación del príncipe una vez que ya ha adquirido el principado, esto es, al momento en el cual debe abocarse a mantener el poder obtenido.

Conforme a la interpretación de Skinner, es necesario ubicar *El Príncipe*, y sobre todo estos capítulos, al interior del tradicional género de “espejo para príncipes”, que ya desde finales del *quattrocento* constituía una arraigada tradición dentro de los escritos consagrados a reflexionar acerca de los asuntos políticos.³ Para los autores de este género de libros de consejos, una de las preocupaciones principales pasa a ser la pregunta acerca de cuáles son aquellas cualidades que hacen del príncipe un hombre digno de ser llamado virtuoso. Entre ellas, autores como Francesco Patrizi, Bartolomeo Sacchi, Diomedes Carafa o Giovanni Pontano, reconocen dos tipos de virtudes indispensables. Por un lado, observan que todo hombre auténticamente virtuoso debe conducirse, ante todo,

³ Como muestra el propio Skinner, la expansión de este género literario en Italia no es azarosa, sino que responde a una realidad política que se asienta en Italia al menos desde la invasión del rey de Francia Carlos VIII en 1494: “la extensión y consolidación de formas cada vez más despóticas de gobierno principesco” (Skinner, 2013: 130).

de acuerdo con las virtudes cardinales de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, las cuales ya habían sido subrayadas por los moralistas antiguos, en especial por Platón, y luego reiteradas por todos los humanistas de principios del *quattrocento*, principalmente por Petrarca. Asimismo, estas virtudes cardinales deben estar acompañadas y fortalecidas por las virtudes eminentemente cristianas de la piedad, la religión y la fe, sin las cuales las virtudes restantes que informan a los hombres virtuosos carecerían de esplendor. Por otro lado, estos escritores de espejos para príncipes identifican otro tipo de virtudes que resultan sumamente apropiadas para guiar la conducta de los príncipes, tales como la liberalidad y la magnificencia, la clemencia, el rechazo absoluto a la crueldad y el honor que reporta sostener siempre la palabra empeñada (Skinner, 2013: 142-145).

En este marco, las palabras con las cuales se abre el capítulo XV de *El Príncipe* permiten constatar que Maquiavelo es consciente de que, al discutir acerca de las cualidades que deben presidir la conducta de los príncipes, recupera y rechaza las opiniones sostenidas por sus contemporáneos.⁴ Allí, a propósito de las cualidades que deben guiar las acciones del príncipe, el florentino dice: “Y como yo sé que muchos han escrito sobre esto, dudo, al escribir también yo sobre lo mismo, si no será tomado por presuntuoso, sobre todo por apartarme, cuando se discute sobre esta materia, de los principios de los otros” (Maquiavelo, 2012: 80). Y, enseguida, en un fragmento que se ha vuelto célebre, expresa las razones que lo llevan a impugnar el juicio de sus contemporáneos:

⁴ Acerca de la relación entre Maquiavelo y el humanismo, cf. el ya clásico texto de Allan Gilbert (1938); sobre el mismo tema, pero visto desde una óptica diferente, cf. también Félix Gilbert (1939; 1964) y Riccardo Fubini (2009).

Pero como mi intención es escribir una cosa útil a quien la comprenda, me pareció más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa que a la representación imaginaria de ella. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca jamás se vieron ni se supo que hayan existido verdaderamente. Puesto que hay tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir [que] quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más bien su ruina que su propia preservación. Porque un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno es inevitable que termine arruinado entre tantos otros que no son buenos. De donde resulta necesario a un príncipe que quiera conservar [su poder] aprender a poder no ser bueno y usar esto o no según la necesidad (Maquiavelo, 2012: 81).

Según Maquiavelo, el error de los humanistas contemporáneos consiste en sugerir pautas de conducta y en postular modelos de gobierno que son fruto de una idealización que rara vez encuentra expresión en la realidad. En la medida en que estas idealizaciones de las cuales Maquiavelo pretende separarse son, como hemos visto gracias a la lectura de Skinner, una herencia de la tradición antigua clásica y del cristianismo, la crítica a los humanistas contemporáneos presupone, por extensión, una crítica a toda la tradición, tanto en su vertiente antigua como cristiana. Ésta postula una idea de bondad que los gobernantes deben acompañar en todo momento a los fines de perseguir la virtud. Contra esta idea, Maquiavelo propone atender a la *verdad efectiva de las cosas*, esto es, considerar los efectos que las acciones de los príncipes producen a lo largo del tiempo. Al tomar como punto de partida esta perspectiva, es posible reconocer que, en ocasiones, la bondad no es necesaria porque, puesto que los hombres están movidos por deseos y las cosas del mundo están en permanente movimiento, lo que es bueno hoy puede no serlo mañana. En consecuencia, bien vale estar dispuesto a abandonar la bondad cuando la necesidad lo exija.

Dicho esto, Maquiavelo vuelve sobre la cuestión de las cualidades a partir de las cuales los príncipes “son juzgados” y que “les acarrean censura o alabanza” (Maquiavelo, 2012: 82). Entre estas cualidades, menciona aquellas que son frecuentes en la literatura de espejos para príncipes y las dispone en términos disyuntivos y contrapuestos, retomando, por un momento, la opinión de la moral

convencional. Así, precisa que algunos son considerados liberales, pero otros miserables; algunos crueles y otros piadosos; algunos desleales y otros fieles; algunos religiosos y otros incrédulos, y que son estos atributos los que forjan la reputación de los príncipes.

No obstante, tras haber restituido una vez más el juicio de la tradición, Maquiavelo lo deshace al afirmar que, aunque sería una cosa muy digna de elogio que el príncipe cuente en su haber con todas las cualidades que suelen ser consideradas buenas, “puesto que no se las puede tener todas ni cumplirlas enteramente, porque las condiciones humanas no lo consienten”, basta con “eludir la infamia de esos vicios que le arrebatarían el estado” (Maquiavelo, 2012: 82). Mediante esta afirmación, pareciera ser que Maquiavelo sustituye la idea de bien por la de la utilidad. Así las cosas, sería suficiente con que un príncipe evite aquellos vicios que le harían perder el estado.

Ahora bien, sobre el final del capítulo XV esta distinción entre virtud y vicio es borrada, puesto que “si se considera bien todo”, el príncipe “encontrará alguna cosa que parezca virtud y que, en caso de seguirla, sería su ruina, y alguna otra cosa que parezca un vicio, y que, siguiéndola, le proporcionaría su seguridad y su bienestar” (Maquiavelo, 2012: 82). Llegados a este punto, observamos que Maquiavelo desdibuja la diferencia entre la virtud y el vicio al colocarla dentro del plano de la apariencia. En verdad, esta distinción se presenta como pertinente e inútil al mismo tiempo, precisamente porque lo que constituye una virtud o un vicio depende, ante todo, de cómo aparece ante los demás.

De este modo, Maquiavelo rompe con la suposición humanista de que existen ciertas cualidades que son necesariamente virtuosas y susceptibles de ser realizadas por cualquier príncipe eminente. En reemplazo, sostiene que la virtud y el vicio se definen en el orden de las apariencias y que este orden, lejos de estar sujeto a su control, está sometido al juicio externo. Por esta razón, el criterio de la utilidad también se desvanece, ya que la conservación de *lo stato* no está ligada

a la observancia de determinadas cualidades inherentemente virtuosas, sino que depende de la consideración ajena.

Esto prepara el terreno para comprender mejor el análisis de los capítulos subsiguientes, en los cuales Maquiavelo va a examinar algunas de las cualidades susodichas. Ya en su título, el capítulo XVI recupera los términos de una oposición que es típica de los espejos para príncipes: la contraposición entre liberalidad y parsimonia. En efecto, autores como Pontano y Patrizi reconocen en la liberalidad una cualidad indispensable en el gobierno de los príncipes (Skinner, 2013: 144). Sin embargo, Maquiavelo va a tomar distancia de esta postura. Al principio del capítulo XVI, sostiene que, a primera vista, para un príncipe “sería bueno ser considerado liberal”, pero, si se observan las cosas con atención, pronto se cae en la cuenta de que, para mantener dicha fama, tarde o temprano hará falta “gravar de manera extraordinaria a los pueblos y constituirse en fisco y hacer todas las cosas que se pueden hacer para conseguir dinero”. Como resultado, el príncipe “comenzará a volverse odioso entre sus súbditos y hará que nadie lo aprecie” (Maquiavelo, 2012: 83), poniendo en juego la estabilidad de su poder. Pero luego, si el príncipe quisiera volver atrás, “incurrirá de inmediato en la infamia del miserable”. Por esta razón, Maquiavelo argumenta que:

Por lo tanto, un príncipe, al no poder utilizar esta virtud de liberal sin daño para sí mismo, en la medida en que ya la conoce, si es prudente, no debe preocuparse por la fama de miserable, porque con el tiempo será considerado siempre más liberal, pues se verá que gracias a su parsimonia sus ingresos le resultan suficientes, puede defenderse de quien le hace la guerra, puede llevar a cabo empresas sin gravar a los pueblos. De modo que llega a emplear la liberalidad con todos aquellos a quienes no quita nada, que son infinitos, y miseria con todos aquellos a quienes no les da, que son pocos [...] Por lo tanto, un príncipe, para no tener que robarles a sus súbditos, para poder defenderse, para no volverse pobre y despreciable, para no verse forzado a convertirse en rapaz, no debe preocuparse por incurrir en la fama de miserable; ya que este es uno de esos vicios que lo hacen reinar (Maquiavelo, 2012: 84).

Con esto, Maquiavelo pone en evidencia dos cuestiones. En primer lugar, que lo que en verdad importa no es la liberalidad o la parsimonia en sí mismas, en tanto cualidades o atributos del príncipe, sino la imagen de liberal o parsimonioso. En segundo lugar, que por tratarse de imágenes y no de atributos, pertenecen al ámbito de la apariencia, es decir, se proyectan hacia un exterior en el que está presente el pueblo. Por esta razón, la reputación del príncipe y el éxito o fracaso concomitantes no dependen de sí mismo, sino que están sometidos al tribunal de la opinión popular. De modo tal que la imagen del príncipe liberal, que en principio aparecía como buena y aparentemente útil a la conservación del estado, pronto se invierte y lo hace lucir como rapaz, tornándose peligrosa para la estabilidad de su poder, en la medida en que cosecha el odio del pueblo. Y la fama de miserable, que *a priori* se presentaba como censurable, lo hace ver como liberal con su pueblo, lo que redundaba en beneficio de su estabilidad. De esta manera, que las imágenes que el príncipe proyecta hacia el pueblo conserven su poder o lo echen a perder, depende de las pasiones⁵ que aquellas despierten en el pueblo. Y precisamente porque, como señala Maquiavelo a lo largo de su obra, y en especial en *El Príncipe* (Maquiavelo, 2012: 96), no hay peor cosa que concitar el odio, concluye que “entre todas las cosas de las que un príncipe debe cuidarse están el ser despreciable y odioso, y la liberalidad te conduce a una y otra”. En consecuencia, resulta “más sabio ganarse la fama de miserable, que engendra una infamia sin odio, que –por querer la fama de liberal– incurrir en la rapacidad, que engendra una infamia con odio” (Maquiavelo, 2012: 85).

En el capítulo siguiente, Maquiavelo adopta un tratamiento similar a la hora de examinar el par crueldad-piedad. Al igual que en el capítulo precedente, abre su argumento declarando, en línea con la moral convencional, que todo príncipe debe desear ser piadoso y no cruel, pero inmediatamente acude a un contrapunto entre dos ejemplos que rebaten esta opinión, con el fin de mostrar

⁵Dada la centralidad de la cuestión de las pasiones en Maquiavelo, íntimamente vinculada a la dimensión de los deseos, no podemos ocuparnos aquí de ello. Para un análisis exhaustivo e interesante de esta cuestión, cf. Ferrás (2013; 2020), Mattei (2017; 2018) y Torres (2013).

que una acción piadosa puede resultar cruel y que la crueldad puede aparecer como piadosa. Maquiavelo contrapone el caso de César Borgia, cuyas despiadadas acciones en su conquista de la Romaña son narradas en el capítulo VII, con el del gobierno de Florencia, que, frente a las discordias civiles desatadas en Pistoia, ciudad de la que estaban a cargo, decide asumir una postura demasiado piadosa y componedora:

César Borgia era considerado cruel, pero a pesar de eso su crueldad había reordenado la Romaña, uniéndola, reduciéndola a la paz y a la lealtad. Lo cual, si se lo considera bien, se verá que ha sido mucho más piadoso que el pueblo florentino, el cual, para eludir la fama del cruel, dejó que se destruyera Pistoia (Maquiavelo, 2012: 86-87).

Esta conversión de la crueldad en piedad y viceversa se explica, una vez más, en función de los efectos que esas acciones generan en el pueblo y que afectan su percepción. Por ello, prosigue Maquiavelo:

Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse por la infamia de ser cruel, si con eso tiene a sus súbditos unidos y leales, porque con poquísimos castigos ejemplares resultará mucho más piadoso que aquellos que por tener demasiada piedad dejaron que continuaran los desórdenes, de donde nacen asesinatos y rapiñas. Porque estas cosas suelen perjudicar a un pueblo entero, y en cambio esas ejecuciones que provienen del príncipe ofenden solo a un particular (Maquiavelo, 2012: 86-87).

Como sucedía en el caso de la díada liberalidad-parsimonia, Maquiavelo insiste en que la crueldad y la piedad se definen de acuerdo con el modo en el cual aparecen para el pueblo y a los efectos que las acciones del príncipe generen en ella. En este sentido, que la crueldad pueda resultar piadosa y la piedad genere efectos crueles obedece al hecho de que la percepción del pueblo está atravesada por pasiones que pueden mudar a lo largo del tiempo y que determinan la percepción de las acciones del príncipe. A esto apunta Lefort cuando indica que “lo que es percibido como tal en el instante cambia de figura en la duración” y que, por lo tanto, “la intención [del príncipe] se juzga por sus efectos” y “encuentra su sentido en la duración” (2010: 232-233). Por este motivo, si las acciones de Borgia,

evaluadas de modo ideal y abstracto a partir del momento mismo de su ejecución, ofrecen la imagen de un hombre cruel, ubicadas en el marco concreto de una Romaña que es reconducida a la paz y la seguridad, arrojan la imagen de un hombre de suma piedad. Por lo mismo, la aparente piedad con la que los florentinos buscan resolver los conflictos civiles en Pistoia se disipa y se torna crueldad tan pronto como descubrimos que los desórdenes no cesan y que sus efectos son ominosos.

A esta altura de la exposición, la emergencia, en este mismo capítulo, de la pregunta acerca de si es preferible que un príncipe sea amado o temido no es casual. Este interrogante también constituía una cuestión central para los escritores de *speculum principum* de la época, quienes coincidían en que para un príncipe no existe nada mejor que ser amado e, incluso, adorado por sus súbditos. Asimismo, estos humanistas consideraban que el desempeño de la clemencia atraía el amor de los súbditos hacia el príncipe, mientras que el ejercicio de la crueldad pronto degeneraba en salvajismo y en causa de desprecio (Skinner, 2013: 144). A contramano de estas opiniones, Maquiavelo afirma que, frente a la disyuntiva entre el amor y el temor, “es mucho más seguro ser temido que amado”, porque el amor es una pasión mucho más inestable, puesto que “se mantiene por un vínculo de obligación” que se deshace en cualquier ocasión. El temor, en cambio, “se mantiene por un miedo al castigo” que jamás abandona a los hombres (Maquiavelo, 2012: 88). El carácter permanente del temor en los hombres explica, entonces, que el miedo sea una pasión que garantiza estabilidad a los órdenes políticos. Por ello, Maquiavelo otorga preeminencia al temor por sobre el amor, a condición de que aquel no se transforme en odio, para lo cual basta con que el príncipe no toque los bienes del pueblo.

Pero, además, a diferencia de lo que proponían sus contemporáneos humanistas, Maquiavelo sugiere que la crueldad, lejos de representar un vicio que motiva el menosprecio y del cual es mejor despegarse, supone un instrumento eficaz para infundir temor y así mantener unidos y fieles a los

hombres. Esto lo pone de manifiesto a través del ejemplo de Aníbal, general cartaginés que mantuvo a raya su inmenso ejército mediante una “inhumana crueldad, la que junto con sus infinitas virtudes lo hacía siempre venerable y terrible a la vista de sus soldados” (Maquiavelo, 2012: 89). Por el contrario, la excesiva piedad del general romano Escipión volvió licencioso e indisciplinado a su ejército, lo cual promovió el reproche del senado, que lo acusó de ser corruptor de la milicia romana.

Con esto, Maquiavelo invierte la opinión de sus contemporáneos, y revela que la crueldad no solo puede, en ocasiones, aparecer como piedad, sino que también es capaz de inspirar temor en el pueblo, produciendo, en ambos casos, efectos provechosos para la estabilidad del orden político establecido. Al mismo tiempo, el florentino muestra que la piedad mal empleada tiene por efecto lo contrario de lo que busca. En definitiva, con ello Maquiavelo devela que lo que debe preocupar a un príncipe es el modo en que sus acciones aparecen, esto es, cómo son consideradas por el pueblo, cuál es el efecto que generan y qué pasiones concitan.

Cuando arribamos al capítulo XVIII, estas consideraciones que enfatizan la centralidad de la dimensión de la apariencia son coronadas por Maquiavelo. Allí expresa sin ambages que “a un príncipe no le es necesario tener de hecho todas las mencionadas cualidades, sino que más bien es necesario que parezca tenerlas”. A lo que agrega que “si se las tiene y se las observa siempre, son dañinas, pero si se aparenta tenerlas son útiles”. De lo que se trata, en suma, no es ser sino “parecer piadoso, leal, humano, íntegro, religioso”. Por ello, el príncipe debe tener dispuesto el “ánimo de tal forma” de poder “conducirse según qué vientos de la fortuna y qué variaciones de las cosas lo mandan” (Maquiavelo, 2012: 94). Esto es, debe saber adaptarse a las variaciones que le impone la mutabilidad de los deseos del pueblo a lo largo del tiempo.

Ahora bien, si el príncipe debe aparentar tener todas las cualidades que son indispensables para el mantenimiento de su poder y si debe procurar que de

su boca nunca salga algo “que no esté lleno de las cinco cualidades antes mencionadas”; es decir, si el príncipe debe actuar de tal modo que “parezca, al verlo y oírlo, todo piedad, todo lealtad, todo integridad, todo religión” (Maquiavelo, 2012: 94), esto es así porque existe una conexión entre la apariencia y el modo de juzgar del pueblo. Maquiavelo manifiesta este vínculo sobre el final del capítulo XVIII, cuando escribe:

Y los hombres en general juzgan más según los ojos que según las manos; puesto que a todos está consentido ver, pero a pocos sentir. Todos ven lo que tú pareces, pocos sienten lo que eres; y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de muchos que sostengan la majestad del estado que los ha de defender: y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, respecto de las cuales no hay tribunal a quien reclamar, se mira el resultado. Por lo tanto, que procure un príncipe vencer y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos; porque al vulgo se lo engancha siempre con la apariencia y con el éxito de la cosa, y en el mundo no hay sino vulgo, y los pocos no tienen lugar en él cuando los más tienen donde apoyarse (2012: 94-95).

Con esta extensa cita se consuman los análisis dedicados a los pares liberalidad-parsimonia, crueldad-piedad y amor-temor. Todo ello nos permite extraer al menos tres corolarios preliminares. En primer lugar, que existe un nexo entre el pueblo y la apariencia. Este vínculo consiste en el hecho de que el modo de comprensión del pueblo radica en la dimensión de la apariencia. Esto significa, ni más ni menos, que el pueblo conoce y juzga la realidad a partir de lo que aparece.

En segundo lugar, se puede advertir que, a la hora de percibir lo que acontece, el pueblo atiende a lo que ve y escucha y juzga las acciones del príncipe conforme a esos dos sentidos. Esto implica, por lo tanto, que, en lo que concierne a su modo de comprender, el pueblo posee una sensibilidad propia, al interior de la cual existe una preeminencia de la visión⁶ y de la audición por sobre el tacto.

⁶ Sandro Landi también alude a esta jerarquía de los sentidos. Solo que, a diferencia de nuestro análisis, su examen no enfatiza la perspectiva popular, sino la que atañe a los gobernantes. A partir de la restitución de las misivas de gobierno intercambiadas por Maquiavelo en ocasión de sus legaciones como secretario de la república de Florencia, Landi destaca la primacía que el florentino le atribuye al sentido del tacto por sobre el de la vista. Conforme su interpretación, esta jerarquía de los sentidos podría estar influenciada por la temprana lectura del *De rerum natura* de Lucrecio (Landi, 2017: 74-

Por esta razón, la crueldad que emplea Aníbal frente a sus soldados –de la cual hablamos unos párrafos más atrás– es efectiva y promueve la disciplina militar, puesto que ocurre a la vista de sus soldados.

Por último, en tercer lugar, y en conexión con las dos indicaciones anteriores, es posible constatar que, en la medida en que las acciones del príncipe ocurren a la vista del pueblo y la imagen que proyecta depende de su juicio, el ser del príncipe y, por extensión, de los grandes hombres, se sitúa fuera de él. Esto es así porque, como señala Ferrás, “el ver-parecer se encuentra en la *exterioridad*” (2020: 55), en un afuera constituido por la mirada popular, lo que supone que el ser del príncipe se halla en el exterior (Lefort, 2010: 235). De ahí que la suerte del orden político se juegue en la relación que el príncipe establece con el pueblo, a partir de la cual, como dice Merleau-Ponty se “dibuja un personaje legendario, hecho de gestos y de palabras, que los hombres honran o detestan ciegamente” (Merleau-Ponty, 1969: 271). Esto significa que lo que el príncipe es se encuentra determinado por lo que parece a los ojos de su pueblo, por lo que es visible, y que, por lo tanto, sus acciones son juzgadas a la luz de los efectos que estas producen en el pueblo. Efectos cuya expresión tiene lugar a través de pasiones que, o bien apuntalan y consolidan el orden político, o bien, por el contrario, lo trastocan. A propósito de esto, resulta especialmente ilustrativo el contrapunto que Maquiavelo establece entre el caso de Borgia y el de Florencia, del que hemos hecho mención: la crueldad de Borgia, evaluada en función de sus efectos,

75). A propósito de esa obra del poeta romano, Landi sugiere que dicha influencia puede ser vislumbrada en un pasaje del libro IV, en el cual Lucrecio establece que “no pueden conocer los ojos a la naturaleza de los cuerpos” (Lucrecio, 1984: 252). Para Landi, entonces, de esta influencia lucreciana procedería aquello que Maquiavelo identifica como la necesidad de que los grandes hombres trasciendan la simple percepción de las cosas con vistas a alcanzar una comprensión más verdadera. Una aproximación en torno a la relación entre Lucrecio y Maquiavelo, puede encontrarse en Brown (2015). Acerca de la influencia del pensamiento de Lucrecio en el ambiente intelectual del Renacimiento florentino, *cf.* también Brown (2010). No obstante, desde nuestra perspectiva, resulta problemático hablar de una comprensión más verdadera, porque eso supondría que los grandes poseen un acceso a un saber verdadero sobre las cosas. Como tendremos ocasión de poner en evidencia sobre el final, lo que en Maquiavelo aparece es, en realidad, una verdad que se juega en la dimensión de la apariencia que surge de la relación entre los grandes y el pueblo, y en el que, de hecho, el juicio del pueblo posee un estatuto predominante.

aparece, a la vista de los pueblos de la Romaña, como una acción piadosa que los conduce a la unidad, afianzando así el poder de Borgia; a la inversa, la aparente piedad de las acciones de los florentinos de cara a la resolución del conflicto entre las facciones de Pistoia deviene crueldad en vistas del crecimiento de los desórdenes que desencadenan asesinatos y expoliaciones.

Ahora bien, la centralidad que adquiere la dimensión de la apariencia no puede circunscribirse solo a *El Príncipe*. También en el capítulo 25 del libro primero de los *Discursos* es posible identificar la centralidad que Maquiavelo le atribuye al vínculo entre el pueblo y la apariencia. Allí, el florentino comienza sugiriendo a quien desee o “necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad” que, si realmente busca que sus cambios obtengan el consentimiento y la satisfacción general, procure “conservar al menos la sombra de los usos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político, aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados” (Maquiavelo, 2015: 115). Esta recomendación se apoya en el hecho de que “la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen” (2015: 115). De esta manera, la sugerencia, expresada en términos metafóricos, de conservar “la sombra” de los antiguos ordenamientos políticos a los cuales el pueblo está habituado a obedecer, alude al nexo que existe entre la apariencia y el pueblo. Sin embargo, en este pasaje, Maquiavelo parece dar a entender que, en verdad, hay una distancia entre lo que parece y lo que realmente existe. Así, parece insinuar que, puesto que el pueblo se deja complacer con lo que aparece, es posible engañarlo.

Ahora bien, esta consideración acerca de la existencia de una distancia entre lo que es y lo que aparece genera una tensión con lo que se ha expuesto a lo largo de este apartado. Porque si el análisis que Maquiavelo realiza en torno a las cualidades que deben informar la conducta de los príncipes abandona una consideración acerca de su bondad o maldad para reflexionar acerca de cómo

estas aparecen ante los ojos del pueblo; esto es, si su indagación suprime la pregunta por el ser de esas cualidades, para inscribirlas en el plano de la apariencia, del modo en que aparecen ante los ojos del pueblo, realizando con ello un borramiento de la diferencia entre el ser y el parecer –y también, podríamos decir, de lo verdadero y lo falso–, el último pasaje de los *Discursos* que hemos citado vuelve a reintroducir esa diferencia entre lo que es y lo que parece. Sin embargo, probablemente por tratarse de un hombre de acción, preocupado por la verdad de las cosas políticas, en su obra Maquiavelo nunca se detiene en una consideración filosófica definitiva acerca de lo verdadero y de lo real como dimensiones que están ocultas detrás de lo aparente. Más bien, siempre destaca la relevancia que tiene el plano de la apariencia en el marco de la relación que se traba entre los grandes y el pueblo. De modo que, aunque la cuestión del engaño es evidentemente deudora de la existencia de una distancia entre el ser y el parecer, entre lo verdadero y lo falso, la importancia que Maquiavelo le atribuye está relacionado con la centralidad que en su pensamiento posee la cuestión de la apariencia.

En lo que sigue, quisiéramos mostrar que la cuestión del engaño es posible porque, a la par que existe un nexo entre el pueblo y la apariencia, también se puede identificar un vínculo entre el pueblo y la creencia. Por ello, en el apartado siguiente, interesa mostrar que la creencia es también una dimensión propia del pueblo. Como habremos de observar, esto no significa que el pueblo resulta sistemáticamente engañado por los grandes, sino que esa posibilidad existe en la medida en que el pueblo es propenso a creer. Por otra parte, tampoco significa que las acciones de los grandes hombres tengan siempre por efecto la creencia. De hecho, en ocasiones, ellas pueden generar incredulidad y, como resultado, el debilitamiento del orden político. En este sentido, si, como vimos en este apartado, aquello que aparece ante los ojos del pueblo suscita determinadas pasiones que, a fin de cuentas, fortalecen o debilitan el orden político, la creencia

tendrá lugar allí donde las acciones de los grandes hombres satisfagan el deseo del pueblo o aparenten satisfacerlo.

La creencia como el fundamento del vínculo político

Como vimos hacia el final del apartado anterior, el fragmento del capítulo 25 del primer libro de los *Discursos*, en el cual Maquiavelo recomienda a todo aquel que desee instituir un orden político novedoso conservar la apariencia del antiguo orden político, da pie para reconocer la posibilidad del engaño hacia el pueblo. Esta cuestión nos deposita nuevamente en el capítulo XVIII de *El Príncipe*. En sintonía con el gesto retórico empleado en los capítulos anteriores, Maquiavelo inicia el capítulo XVIII restituyendo la moral convencional al reconocer cuán loable es que un príncipe viva con integridad y mantenga la palabra dada. El rechazo del engaño y la mentira y el honor que reporta el mantenimiento de la palabra dada, observa Skinner, forman parte del decálogo recomendado por autores como Patrizi y Pontano (2013: 144).

Sin embargo, Maquiavelo se deshace rápidamente de esta opinión e indica que “se ve por experiencia, en nuestros días, que los príncipes que han hecho grandes cosas han tenido muy poco en cuenta la palabra dada, y han sabido envolver con astucia los cerebros de los hombres” (Maquiavelo, 2012: 92). Dado que el príncipe no puede fiarse enteramente del compromiso que los hombres contraen con las leyes, aquel también debe saber emplear la fuerza. Esto es, debe saber ser doble, apelar a la duplicidad de su naturaleza: gobernar con la ley, pero también con la fuerza. Debe saber evocar, cuando sea necesario, aquello que en sí mismo tiene de bestia, para reforzar así la ley humana. Por su parte, de entre las bestias, debe escoger a la zorra y al león⁷, porque la cualidad del león, que

⁷ En este contexto, la elección de las figuras de la zorra y del león no resulta casual. Tal como ha puesto de relieve Burd hace ya más de un siglo en una nota al pie de la edición estadounidense de *El Príncipe*, en este pasaje Maquiavelo parece realizar una paráfrasis irónica del *De officiis* de Cicerón, a los efectos de invertir el sentido de su enseñanza (Machiavelli, 1891: 302). En el parágrafo 11 del primer libro del *De Officiis* –traducido al español como *Sobre los deberes*–, Cicerón reconoce que, frente a una contienda, hay dos medios que permiten ponerle fin: “la negociación y la fuerza, el

representa la pura fuerza, por sí misma no le permite triunfar. Por ello, puesto que necesita “colorear bien esta naturaleza”, el príncipe debe saber adoptar la astucia de la zorra, convertirse en “un gran simulador y disimulador”, porque “son tan ingenuos los hombres, y hasta tal punto obran según las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar” (Maquiavelo, 2012: 93).

De esta forma, a contramano de la autoridad de la tradición, Maquiavelo parece sugerir que el príncipe, si desea satisfacer su ambición, debe ser capaz de simular ser aquello que no es, pero que puede atraer hacia sí el visto bueno del pueblo, y también estar dispuesto a disimular lo que, en exceso, resulta indeseable y peligroso. Ahora bien, la posibilidad de que el príncipe pueda fingir ser eso que no es y disfrazar su verdadera naturaleza se funda en el hecho de que el pueblo es pasible de ser engañado. Esto implica que el pueblo no solo percibe y juzga aquello que acontece en el plano de la apariencia, sino que también puede creer en aquello que aparece. De este modo, junto al nexo entre apariencia y pueblo, Maquiavelo también identifica un vínculo entre el pueblo y la creencia. Si el pueblo puede ser engañado es porque, a fin de cuentas, cree que lo que se presenta ante sus ojos es real y satisface sus deseos. Por esta razón, podría pensarse que Borgia obtuvo el beneplácito de los pueblos de la Romaña no solo por los efectos que su acción generó, sino también porque supo disfrazar su ambición con la sombra del bien común.

primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias” (1994: 20). Palabras casi textuales dedica Maquiavelo a explicar los modos de combatir que tiene el príncipe: “Deben ustedes saber, entonces, que hay dos modos de combatir: uno con las leyes, y el otro con la fuerza. El primero es propio del hombre; el segundo, de las bestias” (Maquiavelo, 2012: 92). Sin embargo, luego, en el parágrafo 13 de *Sobre los deberes*, Cicerón considera como dos fuentes de la injusticia tanto al fraude como a la fuerza, a los cuales asocia con la zorra y el león, respectivamente: “el fraude parece propio de la zorra, la fuerza y la violencia del león; ambos son sumamente ajenos del hombre, pero el fraude es mucho más odioso. No hay género de injusticia peor que la de quienes en el preciso momento en que están engañando simulan ser hombres de bien” (1994: 25). A una conclusión similar arriba también Platón en el segundo libro de la *República*, cuando afirma que “la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo” (1988: 109). Contra estas enseñanzas se alza este pasaje de Maquiavelo, que, según Lefort, “consume la ruptura con el humanismo clásico” (2010: 237).

Pero la cuestión del engaño no está presente solamente en *El Príncipe*. También se encuentra en el fondo de la institución de la religión romana. En el capítulo 11 del primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo cuenta que Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, en el afán de crear en Roma instituciones nuevas y desusadas, simula estar en contacto con una ninfa que lo aconseja, siendo luego estos consejos transmitidos por Numa hacia al pueblo. Mediante esta estratagema, Numa consigue hacer creer al pueblo de que habla con una divinidad, lo cual le permite inspirar en el pueblo romano el temor de Dios necesario para poder instituir allí leyes extraordinarias, cuyo establecimiento no hubiese sido posible a través de su sola autoridad (Maquiavelo, 2015: 76-78).

De modo análogo, Maquiavelo califica las acciones de otro líder religioso, Girolamo Savonarola⁸, en los mismos términos que las de Numa. De hecho, la mención más significativa con respecto a la índole engañosa de las acciones del fraile ocurre en el mismo capítulo 11 recién aludido, en donde el florentino traza una comparación entre la rusticidad del pueblo romano al cual Numa logró engañar y la mayor civilidad y sofisticación del pueblo florentino al cual persuadió Savonarola. Allí afirma que Savonarola convenció a los florentinos de que hablaba con Dios. A lo que agrega que “fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia” (Maquiavelo, 2015: 80). Pese a que Savonarola no ofrece prueba alguna de su vínculo con Dios, el pueblo de Florencia le cree y acepta su liderazgo. Por su parte, la indicación provista por Maquiavelo acerca de la diferencia entre la naturaleza rústica del pueblo romano y la naturaleza civilizada del florentino refuerza aún más la idea de que el pueblo, con independencia de su carácter, sostiene su vínculo con los líderes en virtud de su propensión a la creencia.

La cuestión del engaño está presente incluso en la relación que se establece entre los jefes del ejército y sus soldados de cara a la guerra. Esto es expresado de forma particularmente clara en capítulo 14 de los *Discursos* a través

⁸ Sobre la presencia e importancia de Savonarola en Maquiavelo, cf. Castorina (2022).

del caso de Papirio⁹, cónsul romano encargado de preparar al ejército con vistas a la guerra contra los samnitas. Maquiavelo comienza observando que, en virtud de una costumbre de la religión pagana, los romanos acostumbraban a realizar auspicios antes de iniciar toda expedición militar, como forma de determinar si, ante la inminencia de una batalla, los augurios eran favorables o adversos. Estos ritos, que estaban a cargo de unos adivinos llamados *pullarii*, consistían en observar la forma en la que se alimentaban unos pollos considerados sagrados. Si estos picoteaban, los augurios se estimaban favorables; de lo contrario, la suerte se consideraba adversa y los romanos se abstendían de entrar en combate. En el caso de la guerra contra los samnitas, Papirio y su tropa ostentaban tan buena predisposición y tanta fe en la victoria, que el jefe de los *pullarii*, a pesar de observar que los pollos no habían comido, decide informarle al cónsul que los auspicios los acompañaban. Tras contar con la aprobación de los augurios, Papirio dispone a sus soldados para la guerra. Pero luego es notificado, por intermedio de su sobrino, de que varios *pullarii* habían advertido a sus soldados que los pollos no habían comido y que los augurios no eran favorables. Frente a esta situación, Papirio, juzgando que la victoria estaba al alcance y con el fin de conservar la fe de su ejército, engaña a sus soldados haciéndoles creer que los auspicios eran favorables y que, si los adivinos habían mentido, esa mentira les causarían perjuicio a ellos. Por ello, a los efectos de cumplir este propósito, Papirio manda colocar a los *pullarii* en la primera fila de combate. Dicho esto, Maquiavelo narra el final de la historia:

⁹ Un análisis minucioso de este ejemplo puede encontrarse en Najemy (1999). Para el autor, el ejemplo de Papirio ilumina especialmente la relevancia que, según Maquiavelo, posee el uso de la religión en casos de necesidad.

En consecuencia, yendo contra el enemigo, y habiendo sacado un dardo uno de los soldados romanos, mató accidentalmente al jefe de los *pullarii*, y oyendo esto, dijo el cónsul que todo estaba sucediendo bien y con el beneplácito de los dioses, porque el ejército, gracias a la muerte de aquel mentiroso, se había purgado de toda culpa y de toda ira que los dioses tuvieran contra él. Y así, sabiendo acomodar prudentemente los augurios a sus designios, tomó el partido de luchar, sin que el ejército pudiera pensar en absoluto que el cónsul había descuidado las reglas de la religión (2015: 89).

Mediante este ardid, entonces, Papirio logra perpetrar un doble engaño: por un lado, engaña a sus soldados acerca del resultado de los augurios, inspirándoles mayor confianza de cara al combate; por el otro, simula haber respetado el rito en el cual creían sus soldados, disimulando así su falta de fe. De esta forma, logra acrecentar la creencia de los soldados, lo que para Maquiavelo constituye un elemento tan importante en el arte de la guerra como la propia aptitud militar.¹⁰

Hasta aquí, los ejemplos que hemos reconstruido muestran que el engaño hacia el pueblo funciona como un artilugio con el que los grandes hombres logran estabilizar sus ordenamientos, robusteciendo la creencia del pueblo hacia ellos. A propósito de este punto, tanto la religión como la guerra constituyen dos modos privilegiados a través de los cuales se expresa la voluntad de creer que informa al pueblo. De hecho, es esa voluntad de creer, esa tendencia a la creencia por parte del pueblo, la que está a la base de la posibilidad del engaño y aquello que permite que los grandes puedan consumir sus propósitos mediante ardid.

Ahora bien, esta no es la única manera en la que los pueblos se engañan. En ocasiones, sucede también que el pueblo se engaña a sí mismo y ningún líder, por sabio y prudente que sea, logra hacerlo entrar en razón. Esto ocurre, por caso, en el capítulo 53 del primer libro de los *Discursos*, donde Maquiavelo saca a colación el ejemplo de Fabio Máximo, dictador romano, quien, en el marco de la

¹⁰Maquiavelo remarca la importancia de la religión como un instrumento que cumple dos objetivos: 1. logra generar disciplina en los soldados y 2. les inspira confianza y ánimo de cara a la batalla. Además del caso citado de Papirio, pueden encontrarse varios ejemplos más tanto en *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio* como en *Del arte de la guerra* (Maquiavelo, 2015: 85, 88, 90-91; 1995: 123).

segunda guerra púnica, no logró persuadir al pueblo de que la mejor estrategia para Roma era proceder lentamente en aquella guerra, sin entrar directamente en batalla contra los cartagineses comandados por Aníbal. Esta actitud, sin embargo, fue considerada por el pueblo como sumamente indigna, porque este fue incapaz de ver la utilidad que encerraba. En consecuencia, los romanos entablaron batalla contra los cartagineses en Cannas, sufriendo muchísimas bajas durante el combate.

La explicación que Maquiavelo aduce para comprender este autoengaño del pueblo es que este,

engañado por una falsa apariencia de bien, desea muchas veces su propia ruina, y si alguno en quien el pueblo tenga confianza no le persuade, demostrándole que eso es un mal y dónde está el auténtico bien, traerá sobre la república infinitos peligros y daños (Maquiavelo, 2015: 182).

No obstante, “cuando la suerte quiere que el pueblo no confíe en nadie”, como acontece en el caso de Fabio Máximo, el pueblo, entonces, “engañado por una mala visión de las cosas o de los hombres, necesariamente se dirige a su ruina” (Maquiavelo, 2015: 182). El pueblo, por tanto, movido por el deseo de obtener el bien, muchas veces se engaña, puesto que juzga y cree en las cosas tal como estas aparecen. En virtud de ello, Maquiavelo concluye su explicación en estos términos:

Por consiguiente, considerando de qué es fácil o difícil persuadir a un pueblo, se puede hacer esta distinción: o aquello de lo que lo deseas persuadir representa a primera vista ganancia o pérdida, o parece realmente un acto animoso o vil. Y cuando en las cosas que se presentan a los ojos del pueblo se ve ganancia, aunque esconda en sí una pérdida, o cuando el acto parece animoso, aunque suponga la ruina de la república, siempre será fácil convencer a la multitud, y del mismo modo, siempre es difícil persuadirla para que elija algo que tenga apariencia de vileza o de pérdida, aunque oculte en su seno salvación y ganancia (2015: 183).

De esta manera, el florentino insiste sobre la conexión que existe entre el deseo, la apariencia y la creencia popular. El pueblo, cuando a simple vista ve aparecer

frente a sí alguna cosa que parece ofrecerle un beneficio, espoleado por el deseo de alcanzar el bien, se abalanza sobre ella y cree en su bondad, aun cuando en el fondo esconda un gran perjuicio. Por lo mismo, no se deja convencer ante lo que aparece como malo y gravoso, aunque esa apariencia disimule la utilidad que está detrás.

Este conjunto de ejemplos permite observar hasta qué punto, detrás del engaño, no solo se hace presente la dimensión de la creencia popular, sino también su articulación con la apariencia y el deseo. Esto implica que el pueblo cree en aquello que aparece ante sí, en la medida en que ello satisface su deseo o despierta pasiones que lo mueven a creer. Por ejemplo, si los soldados creyeron la mentira de Papirio fue porque el buen augurio de los dioses promovía su deseo de obtener la victoria en la batalla. Asimismo, el pueblo romano y el pueblo de Florencia creyeron en Numa y en Savonarola, respectivamente, dado que ello suscitó en dichos pueblos el temor a contravenir la autoridad de Dios. Pero, además, estos ejemplos logran dar cuenta de que el orden político de toda ciudad está sostenido sobre la base de esta relación de creencia que se establece entre los líderes y el pueblo.

Con respecto a este último punto, Nathan Tarcov es efusivo al señalar el vínculo de creencia que está en el fondo de todo orden político. En su lectura de *El Príncipe*, Tarcov subraya que “el príncipe prudente de Maquiavelo no puede adquirir o mantener su principado solamente por la fuerza de las armas, sino que depende decisivamente de las creencias y las opiniones del pueblo” (2013: 576). Esto resulta ostensible si se presta atención a lo que Maquiavelo dice en el capítulo IV de *El Príncipe*. Allí, Maquiavelo reconoce la dificultad que comporta para un príncipe hacerse con la posesión de un reino como el de los turcos, puesto que este está conformado de tal forma que en él el príncipe –en este caso, el sultán– es la única autoridad, “porque en toda su región no hay ninguna que reconozca a otro como superior a este, y si obedecieran a algún otro, lo hacen en calidad de ministro y funcionario del príncipe y no le profesan particular afecto”

(Maquiavelo, 2012: 19-20). Así, en reinos como el de Turquía, la dificultad para expugnarlos es superior, puesto que el príncipe domina a sus anchas y nadie facilitaría su destitución. Pero, agrega Maquiavelo, en caso de que logre ser vencido por un príncipe forastero, “no se debe temer sino de la descendencia del príncipe, que, una vez extinguida, no deja a nadie a quien haya que temer, al no tener los demás *crédito* con los pueblos” (Maquiavelo, 2012: 21, subrayado nuestro). De este modo, Maquiavelo da a ver que incluso “una monarquía absoluta no gobierna únicamente por la fuerza y el miedo sino también por la *creencia* que su pueblo tiene en ella” (Tarcov, 2013: 577). Esto es, aun bajo el despotismo más despiadado vislumbra Maquiavelo una relación política que se funda en la creencia y en el afecto hacia la autoridad que se deriva de dicha creencia.

Ahora bien, esta preocupación por el lazo de creencia que informa a los ordenamientos políticos está presente desde mucho antes que Maquiavelo comience a escribir sus obras más importantes. Ella data, al menos, de los años en que el florentino ocupaba el puesto de secretario de la república de Florencia. En este marco, tal como indica Landi, la “vastísima correspondencia de Maquiavelo, que, en calidad de secretario de la señoría y de los *Dieci di libertà e paci*, mantiene entre 1498 y 1512 con las magistraturas y con los oficiales periféricos del Estado (capitanes, *podestà*, comisarios) constituye una fuente histórica esencial” que debe ser tenida en cuenta (2015: 72). No obstante, conviene antes comprender el contexto en el cual se entabla esta correspondencia, puesto que da cuenta de las razones que explican la preocupación de Maquiavelo con respecto a la cuestión de la creencia.

Hacia fines del siglo XV y principios del siglo XVI, en un escenario signado por las llamadas “guerras de Italia”¹¹, “el Estado de Florencia es sometido a un proceso de rápida y violenta desagregación”. Habida cuenta de su carácter de

¹¹ Para un cuadro general de este escenario italiano, cf. Pellegrini (2009); Najemy (2006).

estado “compuesto”¹², comprendido como un espacio de convivencia entre un centro –la ciudad dominante– y una serie de sujetos periféricos –ciudades, comunidades rurales, feudos– que conservan su identidad institucional y sus privilegios jurídicos, la emergencia de la guerra pone al descubierto “el carácter nada banal del pacto de sometimiento que ataba a ciudades y partes enteras del territorio a la ciudad dominante” (Landi, 2015: 78). En este horizonte pluralista y potencialmente conflictivo, Maquiavelo comprende cuán fundamental resulta para quien gobierna la tarea de componer el disenso, neutralizar las facciones y prevenir los focos de conflicto. La correspondencia de gobierno tiene lugar en este escenario de crisis territorial que azota al estado de Florencia, donde Maquiavelo va a identificar con claridad la centralidad que posee la creencia para el mantenimiento de todo orden político.

Si hasta aquí, entonces, sea bajo la modalidad del engaño o bajo un lazo de genuina fidelidad, podíamos observar la relación de creencia que garantiza el establecimiento y mantenimiento de los órdenes políticos, en la correspondencia de gobierno son frecuentes las cartas que advierten la dificultad de sostener esa creencia a lo largo del tiempo. Aquí, entonces, estamos frente a la contracara de la creencia: el problema de la incredulidad. A esto alude Landi cuando señala que, si bien la cuestión de “la fidelidad («*fede*») de los pueblos es recurrente en la correspondencia de gobierno”, esa recurrencia responde al “déficit de consenso que sufre de manera crónica el Estado de Florencia” (2015: 80). Esto resulta ostensible si se lee una carta que Maquiavelo dirige al comisario de Empoli el 19 de diciembre de 1498, en la cual da cuenta del carácter inestable de la creencia profesada por los pueblos:

¹² Sobre este modelo de estado, cf. Elliot (1992) y también Fioravanti (2002); acerca del estado Florencia en particular, cf. Connell y Zorzi (2000); Mannori (1997); Boutier, Landi y Rouchon (2010).

Tú sabes cuánto en estas circunstancias y cualidad de los tiempos importa hacerse amar por nuestros súbditos, pero si tú examinaras todas las guerras que ha habido del noventa y cuatro hasta hoy, verías que estas son precedidas del descontento y la disposición de aquellos. Entonces nos parece que es nuestro deber recordar a quien se ocupe de alguna administración que se porte en todos sus actos de tal manera que quien esta a su gobierno tenga ánimo de guardar su fidelidad y no se irrite para perderla (Machiavelli, 1971b: 119).

De este modo, la carta pone al descubierto hasta qué punto el estado de ánimo y las pasiones de los pueblos pueden alterar la fidelidad y la creencia de estos hacia la autoridad del estado, de tal forma que ella puede verse completamente resquebrajada, poniendo en riesgo el vínculo que sustenta el orden de la ciudad. Así, Maquiavelo evidencia la inestabilidad que padece el vínculo entre grandes y pueblo que sostiene el orden de la ciudad, allí donde la creencia del pueblo se ve perturbada por algún hecho opuesto a sus deseos que lo conduce a la incredulidad. Esto puede constatarse claramente en el ejemplo que Maquiavelo menciona en el capítulo 12 de los *Discursos* en torno a los oráculos y los colegios de adivinos, instituciones fundamentales de la religión romana fundada por Numa. Allí explica que la religión romana se asentaba sobre esas dos prácticas, puesto que los romanos “creían instintivamente que un dios que pudiera predecir el bien y el mal futuros, los podría, del mismo modo, conceder”. De esta creencia procedían los templos, sacrificios y súplicas consagradas al oráculo de Delos. Pese a ello, dado que “estos comenzaron luego a hablar a gusto de los poderosos, y su falsedad fue descubierta por el pueblo, los hombres se volvieron incrédulos y apropiados para destruir cualquier orden bueno” (Maquiavelo, 2015: 81).

Frente a este problema de la incredulidad, la misiva destinada al comisario a cargo de Empoli también permite observar la conciencia que posee Maquiavelo acerca de la importancia que reviste la intervención de quienes gobiernan en el ámbito de esas pasiones y deseos, a los fines de sostener la creencia en el tiempo. En relación con este punto, la distinción entre profetas

armados y desarmados que Maquiavelo introduce en el capítulo VI de *El Príncipe*, que se deriva de la comparación entre Moisés y Savonarola, muestran en qué medida resulta relevante para el autor florentino el uso adecuado y oportuno de la fuerza como forma de prorrogar el carácter inestable de la creencia a lo largo del tiempo, de modo tal de conservar ese pacto sobre el que se funda un orden. Sin embargo, la carta recién mentada, así como varias de las que componen la correspondencia de gobierno, son pruebas de que la fuerza física no constituye el único medio disponible para suscitar el efecto de extender la creencia y la fidelidad en el tiempo, puesto que, a ella, Maquiavelo añade una serie de prácticas de gobierno dirigidas a alterar ese conjunto de pasiones, deseos y creencias.

Consideraciones finales

La aparición de estudios recientes dedicados a analizar las cartas de gobierno enviadas por Maquiavelo durante su época de secretario de la república de Florencia ha permitido constatar la existencia de una persistente recurrencia al término *fede* en la correspondencia de gobierno, que da cuenta de que, ya desde muy temprano, Maquiavelo concibe que la relación que el pueblo establece con quienes gobiernan la ciudad presupone una dimensión religiosa (Landi, 2015: 88). Sin embargo, aunque Landi derive de ese lazo la presuposición de que todo acto de creencia remite a una dimensión religiosa, la frecuencia con que aparece el término *fede* en la correspondencia de gobierno no puede llevarnos tan rápidamente a la conclusión de Landi, según la cual ese acto de creencia remite necesariamente a una dimensión religiosa. Más bien, el lazo de creencia tal como es presentado por Maquiavelo permite mostrar que las creencias también pueden ser de índole política y que ellas están a la base de los órdenes políticos, los cuales no pueden sostenerse en el tiempo sin contar con la creencia en la legitimidad de sus instituciones y ordenamientos.

No es casual, por lo tanto, que toda la correspondencia esté orientada a explorar “los recursos de los que dispone realmente el Estado republicano para hacer *credere a discredenti* [creer a los incrédulos], que son numerosos entre los ciudadanos” (Landi, 2015: 86). En definitiva, de lo que se trata es de entender que, en el fondo de las relaciones que configuran la ciudad, se hace visible un vínculo de creencia que otorga legitimidad al orden político existente. Por ello, al comprender la obligación política bajo la forma de un lazo de creencia, Maquiavelo rechaza una concepción de la sujeción política comprendida en términos unilaterales y descendentes, esto es, como un ejercicio del poder que emana de los grandes hacia la masa pasiva y maleable del pueblo. Pero con ello también desacredita las interpretaciones demasiado optimistas y radicales, como la de McCormick (2001, 2003, 2011), que observan la relación en un sentido inverso, esto es, en los términos de una relación vertical ascendente, igualmente unilateral, a partir de la cual el pueblo controla y limita el ímpetu y los impulsos de dominación de los grandes. Antes bien, el florentino identifica en la relación de creencia que se establece entre grandes y pueblo una dinámica oscilante que, a la par que es condición de posibilidad de la autoridad de los órdenes políticos, señala también sus límites.

Bibliografía

- Boutier, Jean, Landi, Sandro y Rouchon, Olivier. *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIVe-XVIIIe siècle)*. Rennes: PUR, 2009.
- Brown, Alison. “Lucretian Naturalism and the Evolutions of Machiavelli’s Ethic”. *The Radical Machiavelli*. Ed. Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino, Leiden: Brill, 2015, pp. 105-127.
- Brown, Alison. *The return of Lucretius to renaissance Florence (Vol. 2)*. Harvard University Press, 2010.
- Castorina, Franco. “‘Fare credere e’ discredenti’: la figura de Savonarola en los escritos políticos de Nicolás Maquiavelo”. *Estudios sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 24, 2022, pp. 1-18.
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre los deberes*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Connell, William J. y Zorzi, Andrea. *Florentine Tuscany. Structures and*

- Practices of Power. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Elliot, John. "A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present*, 137 (1), 1992, pp. 48-71.
- Ferrás, Graciela. "Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort". *Estudios Políticos*, 43, 2013, pp. 58-75.
- Ferrás, Graciela. "Maquiavelo y la naturaleza de ogni città. La experiencia de una escritura de lo político en la lectura de Claude Lefort". *La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. Comp. Miguel Rossi y Elena Mancinelli. Buenos Aires: CLACSO-IIGG, 2020, pp. 41-68.
- Fioravanti, Maurizio. *Lo Stato moderno in Europa. Istituzione e diritto*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Fubini, Riccardo. *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo stato territoriale al Machiavelli*. Florencia: Edifir, 2009.
- Gilbert, Allan. *Machiavelli's Prince and its Forerunners*. Durnham, Carolina del Norte: Duke University Press, 1938.
- Gilbert, Felix. "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli". *The Journal of Modern History*, 11, 1939, pp. 449-483.
- Gilbert, Felix. *Machiavelli e il suo tempo*. Bolonia: Il Mulino, 1964.
- Landi, Sandro. "«para purgar los ánimos de aquellos pueblos». Metáforas del vínculo político y religioso en Maquiavelo". *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Eds. François Godicheau y Pablo Sánchez León. Madrid: Fondo de Cultura Económica - Université Bordeaux Montaigne, 2015, pp. 75-100.
- Landi, Sandro. *Lo sguardo di Machiavelli*. Bolonia: Il Mulino, 2017.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta, 2010.
- Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Orbis, 1984.
- Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*. Nueva York: Cornell University Library, 1891.
- Machiavelli, Niccolò. *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, 1498-1501, vol. 1*. Bari: Laterza, 1971.
- Mannori, Luca. "Lo Stato di Firenze e i suoi storici". *Società e storia*, 74, 1997, pp. 401-415.
- Maquiavelo, Nicolás. *Del arte de la guerra*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2015.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- Mattei, Eugenia. "El pueblo entre príncipes: una lectura de Il príncipe". *Postdata*, 22 (1), 2017, pp. 45-85.
- Mattei, Eugenia. "El pueblo y las pasiones: un análisis de los Discorsi sopra prima deca di Tito Livio de Nicolás Maquiavelo". *Agora*, 37 (1), 2018, pp. 113-140.
- McCormick, John. "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'". *Political Theory*, 31 (5), 2003, pp. 615-643.

- McCormick, John. "Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism". *American Political Science Review*, 95 (2), 2001, pp. 297-313.
- McCormick, John. *Machiavellian Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- Najemy, John. "Papirius and the Chickens, or Machiavelli in the Necessity of Interpreting Religion". *The Journal of The History of Ideas*, 60(4), 1999, pp. 659-681.
- Najemy, John. *A History of Florence: 1200-1575*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.
- Pellegrini, Marco. *Le guerre d'Italia 1494-1530*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Platón. *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue, 2011.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Tarcov, Nathan. "Belief and Opinion in Machiavelli's Prince". *The Review of Politics*, 74(4), 2013, pp. 573-586.
- Torres, Sebastián. *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad Nacional de Córdoba, 2013.