

Título: "Y quien lea sensatamente la Biblia": Moisés y el combate de la envidia

Autor: Hugo David Tavera Villegas, hugo.tavera@tec.mx

Escuela de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México

Eje temático: Filosofía y teoría política

“Trabajo preparado para su presentación en el X Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (Alacip), organizado en colaboración con el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, los días 31 de julio y 1, 2 y 3 de agosto de 2019”

"Y quien lea sensatamente la Biblia": Moisés y el combate de la envidia

Resumen

En pasajes tanto de *El Príncipe* como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo asocia la resistencia a la introducción de nuevos órdenes con la envidia. Si bien en ninguno de éstos ofrece un tratamiento sistemático de este afecto, de su uso en ciertos contextos derivan consecuencias teóricas relevantes, particularmente en lo referente al aseguramiento de nuevas instituciones. Especialmente relevante en este sentido es la interpretación que realiza del episodio bíblico sobre el becerro de oro (*Discursos*, III, 30), evento al que interpreta como una rebelión en contra de Moisés motivada por la envidia. De una lectura "sensata" de este pasaje, sugiero, se derivan dos conclusiones: que los enemigos de las instituciones mosaicas eran los "grandes" y que el único modo de combatir a los envidiosos es armando al pueblo.

Palabras clave: Envidia-Moisés-Grandes-Pueblo-Armas

Introducción

En el capítulo 6 de *El Príncipe*, titulado "De los principados nuevos que se adquieren con armas propias y con virtud", en donde la relación entre *virtù* y fortuna recibe una de sus primeras formulaciones, aquí dentro del contexto de su discusión sobre los principados "totalmente nuevos", Maquiavelo escribe que "no hay cosa más difícil de tratar, ni en la que el éxito sea más dudoso, ni más peligrosa de manejar, que convertirse en responsable de la introducción de un nuevo orden político"¹. Las razones detrás de dicha dificultad son más o menos obvias: "todo innovador tiene como enemigos a cuantos el viejo orden beneficia" (*El Príncipe*, 6). A lo que hay que

¹ Para las citas de *El Príncipe* uso la siguiente edición N. Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. Helena Puigdomenech, Madrid, Tecnos, 2001.

añadir que el fundador cuenta con apenas un tibio (“tepidi”) apoyo de parte de aquellos cuya situación mejoraría con el cambio de régimen².

Hacia el final del capítulo, y tras haber distinguido a los innovadores que dependen de sí mismos de aquellos que dependen (de las armas) de otros, Maquiavelo vuelve sobre “las muchas dificultades” que deben afrontar quienes desean introducir nuevas instituciones. Interesantemente, estas dificultades son explicadas mediante su asociación con una pasión o afecto particular: la envidia (“invidia”). En efecto, solamente cuando los innovadores consiguen destruir “a todos cuantos podían *envidiar* sus cualidades”, afirma Maquiavelo, éstos “se mantienen potentes, seguros, honrados, felices” (*Ibídem*).

La asociación de la resistencia a la introducción de nuevas instituciones con la *invidia* no es algo que sólo encontremos en *El Príncipe*. En el capítulo 30 del libro tercero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (en adelante *Discursos*, seguido por el número del libro y capítulo), Maquiavelo sostiene que la envidia impide la realización de cosas muy “útiles para la patria”, ya que no permite que hombres virtuosos “alcancen aquella autoridad que es necesaria en los asuntos graves”³. Un poco más adelante dentro del mismo capítulo, Maquiavelo escribe, refiriéndose al incidente del becerro de oro narrado en Éxodo 32, que “quien lea inteligentemente [*sensatamente*] la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que *se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia*” (*Discursos*, III, 30, las cursivas son mías).

En este ensayo ofrezco una explicación del papel que tiene la *invidia* en la teoría política de Maquiavelo, especialmente en lo que concierne a sus reflexiones en torno a la introducción de un nuevo orden político. Si bien Maquiavelo no ofrece un

² “Esta tibieza nace, en parte, por miedo a los adversarios, que tienen las leyes a su favor, y en parte por la incredulidad de los hombres, que en realidad no confían en las novedades hasta que la experiencia no se las confirma” (*El Príncipe*, 6).

³ Para las citas de los *Discursos* uso la siguiente edición N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2012. Este capítulo lleva por título “Un ciudadano que quiera emplear su autoridad para hacer alguna buena obra en su república *deberá ante todo vencer la envidia*; y cómo se debe organizar la defensa de una ciudad cuando llega el enemigo” [Las cursivas son mías]. Más adelante me referiré al vínculo que el título establece entre el combate de la envidia y la defensa de la ciudad.

tratamiento sistemático de la envidia, del uso de este concepto en contextos textuales específicos derivan consecuencias teóricas relevantes, particularmente en lo que hace a su concepción sobre la instauración y mantenimiento de un nuevo régimen. El ensayo se centra principalmente en *Discursos* III, 30, más específicamente, en el conflicto entre Moisés y quienes se le oponían “movidos sólo por la envidia”. De una lectura “sensata” de este capítulo, sugiero, se extraen dos conclusiones relacionadas: que los enemigos de Moisés y sus leyes eran los “pocos” (*grandi*) y que para combatirlos resulta necesario armar al pueblo.

El odio (de los “muchos”) y la envidia (de los “pocos”)

La envidia es, junto al odio, de acuerdo al florentino, una de las principales amenazas a la permanencia de un orden político. Acerca del segundo, Maquiavelo sostiene insistentemente en *El Príncipe* que uno de los principales modos que tiene un príncipe para mantener su estado es el de evitar ser odiado. En el capítulo 7, por ejemplo, tras relatar el modo violento en que César Borgia consiguió pacificar la Romaña, Maquiavelo sugiere que el Duque era tan consciente de la necesidad de evitar el odio de sus súbditos que hizo a su ministro, Ramiro De Orco, responsable de todas las crueldades cometidas⁴. Luego, en uno de los pasajes más sanguinarios de todo el libro, el florentino describe como Cesare “hizo sacar [a De Orco] una mañana a la plaza de Cesena, con el cuerpo partido en dos, y un trozo de madera y un cuchillo ensangrentados al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos quedaran a la vez satisfechos y estupefactos”⁵.

Más adelante, al tratar el tema de la utilidad de las fortalezas, Maquiavelo afirma que “ha sido costumbre de los príncipes, para proteger la seguridad del estado, edificar fortalezas que fueran la brida y el freno de quienes planeaban rebelarse, y a la vez refugio seguro contra un ataque repentino” (*El Príncipe*, 20). Sin embargo,

⁴ “Como sabía que el rigor anterior le había generado un cierto odio, para apaciguar los ánimos de aquellas gentes y ganárselas del todo, quiso demostrar que si se había llevado a cabo alguna crueldad, no había nacido de él sino de la acerba naturaleza del ministro” (*El Príncipe*, 7).

⁵ Para una sugerente interpretación de este episodio, véase John P. McCormick, “Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke”, en *Representations*, 115, 1, 2011, pp. 1-19.

sostiene también enfáticamente, “la mejor fortaleza que pueda existir es no ser odiado por el pueblo” (*Ibídem*). Y es que “por muchas fortalezas que tengas, no te salvarán si el pueblo te odia” (*Ibídem*). En *Discursos II*, 24 Maquiavelo llega a afirmar no sólo que las fortalezas “resultan más perjudiciales que útiles”, sino que éstas serían en realidad una de las principales causas del odio de los súbditos.

El príncipe o la república que tiene miedo de sus súbditos y teme que se rebelen, basará ese temor en el odio que sus súbditos le profesen, y ese odio habrá sido provocado por su mal comportamiento, el cual nace, o de creer que se puede gobernar por la fuerza, o de la poca prudencia del que gobierna, y *una de las cosas que a éste le hacen creer en la posibilidad de mantenerse por la fuerza, es justamente la existencia de las fortalezas*⁶.

Por último, en los capítulos dedicados a las virtudes principescas, Maquiavelo insiste igualmente en la necesidad que tiene el príncipe de evitar hacerse odioso. De hecho, las virtudes del príncipe son aquí evaluadas positiva o negativamente en la medida en que su ejercicio evita (o hace surgir) el odio de sus súbditos. Esto explica, de hecho, que la liberalidad, considerada tradicionalmente una virtud, pueda llegar a ser muy dañosa para el príncipe⁷. Un príncipe generoso, señala Maquiavelo, “consumirá todo su patrimonio en esto, y al fin, si quiere mantener su fama de liberal, se verá obligado a gravar con fuertes impuestos al pueblo” (*El Príncipe*, 16), lo que inevitablemente lo convertirá en objeto de su odio. De aquí que al príncipe no le deba preocupar demasiado ser considerado mezquino, pues con el paso del tiempo se verá que fue capaz de gobernar sin necesidad de gravar excesivamente al pueblo. “De manera –concluye Maquiavelo- que es liberal con todos aquellos a los que no quita nada, que son *muchísimos* [infiniti], y mezquino con todos aquellos a los que no da, que son *pocos* [pochi]” (*Ibídem*, el destacado es mío). Interesantemente, esta distinción entre los “muchos” -a los que no quita

⁶ Sheldon Wolin (*Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 230) escribe que “engañado por el impresionante exterior de su fortaleza, el gobernante llega a creerse él mismo invencible, y se deja tentar a cometer actos crueles y extremos” que lo hacen ganarse el odio del pueblo.

⁷ Aristóteles describe la liberalidad en la *Ética Nicomaquea* (Madrid, Gredos, trad. Julio Pallí, 1985) como una virtud relacionada con el uso de las riquezas y la define como el punto medio entre la prodigalidad y la tacañería: “En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto lo son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería” (II, 1107b).

nada- y los “pocos” -a los que no da nada- es reiterada en el capítulo 19, dedicado expresamente al tema de cómo evitar el odio⁸. Ahí, Maquiavelo sostiene que “al no poder los príncipes evitar que alguien les odie, han de procurar ante todo *no ser odiados por la colectividad*” (*El Príncipe*, 19, las cursivas son mías). Si tiene éxito en evitar el odio de los “muchos”, sostiene, al príncipe sólo le quedará por combatir “*la ambición de unos pocos*, que fácilmente y de distintas maneras puede ser refrenada” (*Ibidem*, las cursivas son mías).

Ciertamente, en más de una ocasión el florentino denuncia la naturaleza envidiosa de todos los hombres⁹. No obstante, en los lugares en los que reflexiona acerca de este afecto en relación con la introducción de un nuevo régimen, del mismo modo que hace respecto del odio, Maquiavelo enfatiza la división entre el pueblo (“muchos”) y los *grandi* (“pocos”). Ahora, mientras que en los pasajes dedicados al odio Maquiavelo advertía acerca de los peligros de hacerse odiar por los “muchos”, en lo que concierne a la *invidia* ocurre más bien lo opuesto. Para Maquiavelo, la envidia, por lo menos en lo que hace a su conexión con la creación y mantenimiento de nuevas instituciones, es un afecto propiamente aristocrático¹⁰. Así pues, mientras que autores como Harvey Mansfield argumentan que si Moisés se vio obligado a matar a “infinitos hombres” fue porque “todos los hombres eran sus rivales”¹¹, en este ensayo propongo que al hacer de la envidia la clave para interpretar Éxodo 32, Maquiavelo identifica a los que se oponían a las instituciones Mosaicas con los grandes.

⁸ Evidentemente, esta distinción corresponde a la contraposición entre el pueblo y los grandes, que Maquiavelo tematiza en el capítulo sobre el principado civil: “[E]n todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (*El Príncipe*, 9).

⁹ Un ejemplo de este tipo de afirmaciones lo encontramos en el proemio a los *Discursos*, en donde el florentino describe la dificultad de introducir nuevas formas de pensamiento apelando a la envidia: “Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres la tarea de buscar nuevos métodos y recursos haya sido siempre tan peligrosa como buscar aguas y tierras ignotas, porque todos están más dispuestos a denostar que a loar las acciones ajenas” (*Discursos*, I, Proemio).

¹⁰ Para una opinión similar, véase Miguel Granada, “Maquiavelo y Moisés”, en *Res Publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20, 1, 2017, pp. 141-156.

¹¹ H. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p. 400

Maquiavelo y Éxodo 32

Que Maquiavelo haga mención a la *invidia* en su interpretación de Éxodo 32 no es en absoluto poco importante, ya que este capítulo no contiene una sola referencia a dicho afecto. Al respecto, Abraham Melamed señala correctamente que “según la Biblia éste no es tanto un caso de envidia como de pérdida de dirección del pueblo”¹². Esto es evidente desde el comienzo de la narración, donde se lee: “Viendo el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, se acercaron entonces a Aarón, y le dijeron: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque a este Moisés, el varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido” (Éxodo 32: 1). Aarón les responde solicitando juntar todos los zarcillos de oro que puedan, a los cuales posteriormente funde dándoles forma de becerro: “Entonces dijeron: Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto” (Éxodo 32: 4).

Ambas citas muestran claramente que lo que encarnaba el becerro de oro no era la envidia sino el deseo de tener un nuevo líder, un nuevo Moisés. Según el relato bíblico, al bajar del monte y ver el becerro y las danzas a su alrededor, Moisés entró en cólera “y arrojó las tablas de sus manos, y las hizo pedazos al pie del monte” (Éxodo: 32:19). Después de destruir al becerro de oro, quemándolo,

se paró Moisés a la puerta del campamento, y dijo: El que esté por el SEÑOR, venga a mí. Y se juntaron a él todos los hijos de Leví. Y él les dijo: Así dice el SEÑOR, Dios de Israel: ‘Póngase cada uno la espada sobre el muslo, y pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano y a su amigo y a su vecino’. Y los hijos de Leví hicieron conforme a la palabra de Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres (Éxodo 32: 26-28).

Esta cita tiene una larga historia exegética. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Juan Calvino, por mencionar solamente a algunos de los más notables intérpretes, reflexionaron acerca de este importante evento. Lamentablemente, por razones de

¹² A. Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, New York, State University of New York Press, 2003, p. 157

espacio no es posible profundizar en ninguna de estas interpretaciones¹³. Para nuestros propósitos, lo que resulta importante destacar es que ninguno de estos pensadores hace mención de la envidia. Más bien, Éxodo 32 fue citado con frecuencia en el contexto de los debates sobre la persecución religiosa y la guerra santa, esto es, en las discusiones sobre la perpetua batalla entre los miembros de la *civitas Dei* y los habitantes de la ciudad terrena. Que el florentino haga referencia a este afecto en su lectura de este pasaje es, por lo tanto, una modificación importante de las interpretaciones más autorizadas del texto bíblico.

Además de esto, otra diferencia importante entre la interpretación maquiaveliana y la de estos tres teólogos-filósofos es lo que podríamos denominar la caracterización de las partes en conflicto. Al interpretar el pasaje no como un conflicto entre las ciudades divina y terrenal, sino como el enfrentamiento entre Moisés y sus instituciones, por un lado, y los que se le oponían, por el otro, el florentino transforma la lucha intemporal entre el bien (cristianos) y el mal (herejes) en un conflicto que, además de ser interior a la ciudad, gira en torno al mantenimiento de un nuevo orden de cosas. Esto, por otro lado, hace posible establecer un vínculo entre *Discursos* III, 30 y los pasajes dedicados al problema del aseguramiento de un orden recién constituido. Piénsese, por ejemplo, en *Discursos* I, 16, en donde el florentino sostiene que el “que se hace cargo de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del orden nuevo, constituirá un estado de muy corta vida”. O en *Discursos* III, 3, donde escribe que “los que lean las historias antiguas se darán cuenta de que, después de una mutación de régimen político, de república en tiranía o de tiranía en república, es necesaria una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales”.

Si esto es correcto, la interpretación de Mansfield, que considera que Moisés tenía por rivales a “todos los hombres”, resulta inadecuada ya que, como vimos desde el comienzo, el establecimiento de un nuevo orden divide necesariamente al estado

¹³ Para una reconstrucción de estas interpretaciones, véase M. Walzer “Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation”, en *The Harvard Theological Review*, 61, 1, 1968, pp. 1-14. Lo que aquí alcanzo a indicar sobre estas interpretaciones lo extraigo de este importante artículo.

en dos partes enfrentadas, a saber, “los enemigos de las condiciones actuales”, por un lado, y “aquellos a los que las nuevas leyes beneficiarían” (*El Príncipe*, 6), por el otro¹⁴. Por razones similares, tampoco resulta correcta la interpretación de quienes, como Abraham Melamed, ven en el uso de la violencia por parte de Moisés un medio para “convertir a una multitud salvaje y desordenada en una nación sometida a la ley”¹⁵. Esta lectura es, de hecho, mucho más próxima a la perspectiva de Benedict Spinoza que a la de Maquiavelo. En el *Tratado Teológico-Político*, en efecto, el filósofo holandés señala que los hebreos, una vez en el desierto y liberados del yugo de Egipto, podían darse a sí mismos sus propias leyes e instituciones. No obstante, dados los efectos que una larga esclavitud había producido en sus almas, “para nada eran más incapaces que para establecer una legislación sabia y gobernarse por sí mismos” (V, 10)¹⁶. Por esta razón es que habría sido “preciso –afirma Spinoza– que el poder se concentrase en manos de un solo hombre [Moisés], y que éste tuviese autoridad sobre todos y los hiciese obedecer por la fuerza” (*Ibidem*).

Este argumento, ciertamente, resuena bastante con lo sugerido por el propio Maquiavelo en *Discursos* I, 9, en donde sostiene que es “necesario que sea uno solo aquél de cuyo métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad”. Un “organizador prudente”, señala ahí, “debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república” (*Discursos*, I. 9). Junto a Rómulo, el ejemplo al que Maquiavelo dedica mayor espacio, Maquiavelo cita los nombres de Licurgo, Solón y, por supuesto, Moisés: “se podrían citar numerosos ejemplos de lo dicho, como Moisés, Licurgo, Solón y otros fundadores de reinos y repúblicas, los cuales pudieron, atribuyéndose tal autoridad, redactar leyes adecuadas al bien común”

¹⁴ Mansfield, como también ya vimos, funda su hipótesis sobre el uso por parte de Maquiavelo del término “infinitos” (“Moisés se vio obligado a matar... a infinitos hombres”). Para una interpretación alternativa del concepto de “infinito” que desmonta la conexión entre los términos “infiniti” y “todos” o “incontables”, véase W. Montag, “*Uno Mero Esecutore: Moses, Fortune, and Occasione in The Prince*”, en Del Lucchese, Frosini y Morfino (eds.). *Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*, Leiden, Brill, 2015, pp. 237-249

¹⁵ Melamed, *op. cit.*, p. 158

¹⁶ B. Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trad. M. Silverthorne y J. Israel, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 74

(*Ibíd.*). De un modo no inusual en él, Maquiavelo detiene aquí su razonamiento, declarando incluso como “cosa ya sabida” la relación estipulada entre la soledad del fundador y el “bien común” de los reinos y repúblicas. De inmediato, sin embargo, invoca dos ejemplos menores, de organizadores “no tan célebres pero dignos de consideración”, que echan bastante luz sobre el modo en que el florentino concebía las dificultades asociadas con la labor del fundador y que nos permiten distinguir su perspectiva de la que autores como Melamed le atribuyen.

El primero de estos ejemplos “menores” es Agis, rey de Esparta, quien juzgando que se había perdido la antigua virtud y con ella la fuerza del estado, quiso reorganizar las instituciones con el objetivo de reavivar las leyes establecidas por Licurgo. No obstante, apenas había comenzado esta labor “fue muerto por los éforos espartanos, como si hubiera querido convertirse en tirano” (*Ibíd.*). El segundo ejemplo citado es el de su sucesor, Cleómenes, “en quien los recuerdos y los escritos de Agis habían hecho nacer el mismo deseo” (*Ibíd.*). Cleómenes, escribe Maquiavelo, “se dio cuenta de que no podía hacerle este beneficio a la patria si no era el único que tuviese autoridad” (*Ibíd.*).

Si bien esto no añade nada nuevo a lo ya establecido en lo referente a la necesidad de estar solo en el poder al organizar una república, Maquiavelo enseguida agrega de modo sugerente que, “dada la ambición de los hombres, [Cleómenes] juzgaba que no iba a ser posible hacer bien a *muchos* [molti] contra la voluntad de unos *pocos* [pochi]” (*Ibíd.*, las cursivas son mías). Así que, para evitar el destino de Agis y sus reformas, en cuanto “se le presentó una ocasión conveniente, hizo matar a todos los éforos y a cualquiera que pudiese oponerse a sus designios” (*Ibíd.*). Solo una vez hecho esto pudo Cleómenes restaurar las leyes de Licurgo. Si bien no es demasiado lo que Maquiavelo nos dice acerca de Cleómenes, de las acciones de este “no tan célebre” rey se puede extraer la conclusión de que, lejos de concebir la labor del fundador en los términos de la creación de la unidad del pueblo por medio de la sumisión de todos a la ley, Maquiavelo consideraba que cualquier (re)organizador prudente sabía reconocer que el establecimiento de “nuevos modos y órdenes” tiene lugar inevitablemente sobre un terreno conflictivo, caracterizado

por la contraposición entre el deseo de dominar de los “pocos” y el deseo de no ser dominado de los “muchos”¹⁷.

En *Discursos I*, 16, refiriéndose en particular al caso de un estado que se convierte en libre, Maquiavelo escribe que “se volverán sus enemigos todos los que se aprovechaban del estado tiránico” y que es de esperar intentarán traer de nuevo la tiranía. Por ello, “si se quiere poner remedio a estos inconvenientes –escribe Maquiavelo- y a los desórdenes que suelen traer consigo, no hay recurso más poderoso, válido y seguro, ni más necesario, que matar a los hijos de Bruto” (*Discursos*, I, 16). Ahora, ¿quiénes son los hijos de Bruto? Es decir, ¿quiénes son aquellos que, ‘movidos sólo por la envidia’, se rebelaron en contra de las instituciones de Moisés? Contrariamente a la tesis de Mansfield, sugiero que para el florentino los enemigos de las instituciones Mosaicas pertenecían a aquella parte del cuerpo político cuyo deseo es el dominar al pueblo.

“Y quien lea sensatamente la Biblia...”

Considero que esto puede probarse si se lee *Discursos III*, 30 a la luz del texto bíblico. Como hemos visto, en este capítulo Maquiavelo hace un llamado a leer la Biblia “sensatamente”, esto es, no de una manera devocional o espiritual sino, podríamos decir, políticamente. Según Graham Hammill, leer “sensatamente” la Biblia no significa otra cosa que someterla al mismo tipo de lectura que Maquiavelo practica respecto de las *Historias* de Tito Livio¹⁸. De lo que se deriva la interesante hipótesis de que cuando Maquiavelo, al comienzo de los *Discursos*, crítica el tipo de lectura que sus contemporáneos hacían de los textos antiguos, tendría en mente no

¹⁷ A esta conclusión podría agregarse que el florentino, a través de los ejemplos de Agis y Cleómenes, ofrece una crítica radical de la idea del “bien común” cuando afirma que no es posible hacer bien a “muchos” contra la voluntad de los “pocos”. Acerca de esta cuestión, remito a los interesantes comentarios de F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 91-97

¹⁸ G. Hammill, *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination from Machiavelli to Milton*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, p. 32. Christopher Lynch (“Machiavelli on Reading the Bible Judiciously”, en *Hebraic Political Studies*, 1, 2, 2006, pp. 162-185) sugiere por su parte que la lectura *sensata* de la Biblia hecha por Maquiavelo puede describirse como una lectura parcial, centrada en los aspectos políticos y militares, de una parte de ella (Antiguo Testamento) con el fin de socavar la “verdad efectiva” de todo el texto, esto es, la debilidad del mundo provocada por la religión cristiana.

solamente aquellos referidos a la historia griega y romana sino también la Biblia misma.

Desde esta perspectiva, la interpretación bíblica de Maquiavelo puede considerarse como un intento por contrarrestar los efectos producidos por el tipo de lectura (de las historias) de la Biblia practicada por los autores cristianos¹⁹. A todo esto añadiría que leer “sensatamente” la Biblia (o cualquier otro texto) implica también hacer hablar un texto (*Discursos*) a través de otro (Biblia). Leyendo de este modo *Discursos* III, 30, de hecho, particularmente el uso del término envidia para explicar el incidente del becerro de oro, descubrimos que en el Antiguo Testamento se narra otro suceso en donde este afecto si tiene un rol fundamental. Hago referencia a Números 16, donde es relatada la rebelión de Coré, Datán y Abiram –y “su congregación”- en contra del liderazgo de Moisés, suceso que es resumido más adelante, en el libro de los Salmos, de la siguiente manera: “tuvieron *envidia* de Moisés en el campamento [...]. Entonces se abrió la tierra y se tragó a Datán, y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego contra su grupo; ¡la llama quemó a los impíos!” (Salmos 106: 16-18)²⁰.

En Números 16, en efecto, se nos cuenta como Datán, Abiram y Coré “se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre” (16: 2). El motivo de su rebelión era que consideraban que Moisés gozaba de una preeminencia

¹⁹ Al respecto puede resultar extremadamente iluminador contrastar el modo en que la Biblia es tratada en *El Príncipe y Los Discursos* con *La Educación del Príncipe Cristiano (Institutio Principis Christiani)* de Erasmo, libro publicado en 1516. No es para nada una diferencia poco importante, por ejemplo, que mientras Maquiavelo destaque en sus escritos la figura más política de Moisés, Erasmo, por su parte, centre su atención en Salomón, quien es para él el arquetipo del rey filósofo platónico. Maquiavelo, de hecho, describe a Salomón en los *Discursos* (I, 19) como un rey débil. Por otro lado, en claro contraste con la aproximación de Maquiavelo, para quien las acciones de Moisés debían servir de modelo para la imitación a sus contemporáneos, Erasmo consideraba que la narración bíblica sobre los hechos del pueblo judío debía ser leída en términos puramente espirituales, con el objeto de extraer de ella lecciones de carácter moral.

²⁰ Debo este descubrimiento a John Geerken (“Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”, en *Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, pp. 579-595) quien señala que “el comentario más útil [sobre la cuestión de la envidia en la interpretación de Maquiavelo] proviene de dos lugares: un pasaje de los Salmos [106:16] en el que se informa sobre la envidia sentida en el campamento en contra de Moisés y Aarón, y un capítulo de Números [16] en el que es detallada una rebelión contra estos últimos surgida de la insolencia –una acción no sofocada hasta que 14,700 personas hubieran muerto debido a una peste divinamente inducida” (p. 589).

injustificable al interior de la congregación²¹. Más precisamente, lo que reclamaban a Moisés estos “doscientos cincuenta hombres” era que éste se habría puesto por encima de toda la congregación, tiranizando de este modo, según ellos, al resto de sus miembros: “¿Es poco que nos hayas hecho venir de una tierra que destila leche y miel, para hacernos morir en el desierto, sino que también te enseñorees de nosotros imperiosamente?” (Números 16:13).

Comentando este capítulo, Martin Noth remarca el carácter sectario de esta rebelión cuando escribe que “detrás de todo este pasaje nos encontramos claramente con el señalamiento de la existencia de una facción”²². A pesar de hablar en nombre de toda la congregación, Darán, Abiram y Coré representarían en realidad los intereses de tan sólo una parte dentro de ella. Acerca de esto, Noth destaca que el texto bíblico haga referencia, en más de una ocasión, para referirse al grupo de hombres en rebeldía, a *su* congregación, esto es, la de Coré, distinguiéndola implícitamente de la congregación conformada por todo el pueblo de Israel: “Cuando oyó esto Moisés, se postró sobre su rostro; y habló a Coré y a toda *su* congregación [...]. Haced esto: tomaos incensarios, Coré y toda *su* congregación, y poned fuego en ellos, y poned en ellos incienso delante de Jehová mañana; y el varón a quien Jehová escogiere, aquel será el santo (Números 16: 4-7 [Las cursivas son mías]).

Para Noth, el uso repetido de la palabra congregación es evidentemente intencional. A través de él se nos quiere hacer saber que “Coré ha creado de modo arbitrario un remedo de ‘congregación’, creyendo además que puede hablar en representación de la verdadera ‘congregación’ en su conjunto”²³. Pero, si efectivamente Coré no hablaba en nombre de toda la congregación, ¿a qué parte de la comunidad representaban estos “varones de renombre”, “príncipes de la congregación”? ¿Los intereses de quienes se proponía defender esta particular ‘congregación’? En suma,

²¹ “Y se juntaron contra Moisés y Aarón y les dijeron: ¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?” (Números 16:3).

²² M. Noth, *Numbers: A Commentary*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1968, p. 125

²³ *Ibíd.* 124

¿qué grupo social se levantó, ‘movido sólo por la envidia’, en contra del liderazgo y las instituciones de Moisés?

Que los príncipes de la congregación representan a los “pocos” resulta evidente cuando leemos lo que Moisés responde a los reclamos de Coré: “¿Os es poco que el Dios de Israel os haya apartado de la congregación de Israel, acercándoos a él para que ministréis en el servicio del tabernáculo de Jehová [...]?” (Números 16: 9). Que hayan sido apartados del resto muestra claramente que Coré y su grupo gozaban de una posición especial, de privilegio, al interior de la congregación. De hecho, esta posición de privilegio dentro de la congregación, sumada al hecho de que hayan justificado su rebelión sobre un supuesto ejercicio tiránico del poder por parte de Moisés, hace que podamos relacionar a Coré y “su congregación” con los éforos espartanos que hicieron morir a Agis, quien, como vimos, había intentado introducir reformas en Esparta con la intención de “hacer bien a muchos” (*Discursos*, I, 9). No satisfechos con este lugar, sin embargo, Coré y “su congregación” pretendían un mayor poder al interior de ésta (“¿Procuráis también el sacerdocio?” –les pregunta Moisés [Números 16:10]), motivados únicamente, como el pasaje de Salmos deja en claro, por la envidia sentida hacia el liderazgo de Moisés.

John Geerken está entonces en lo correcto cuando afirma que para Maquiavelo la matanza de los 3,000 en Sinaí no fue tan sólo una respuesta necesaria a la rebelión, sino que fue, sobre todo, una respuesta necesaria a una de las causas de la rebelión, a saber, la envidia. “En la mente de Maquiavelo –escribe Geerken- no cabía ninguna duda de que las rebeliones comienzan con las facciones, las facciones con el descontento y el descontento con la envidia”²⁴. Lo que Geerken no aprecia, sin embargo, es que la envidia es para el florentino, en lo que concierne al mantenimiento de nuevas instituciones, un afecto aristocrático. Que esto es así, por otra parte, es lo que explica que en el capítulo 9 de *El Príncipe*, dedicado a la figura del príncipe civil, Maquiavelo sostenga que “aquel que llega al principado con la ayuda de los grandes, se mantiene en él con mayor dificultad que el que llega con la ayuda del pueblo”. La razón de esto es que en el primer caso el príncipe se

²⁴ Geerken, *op. cit.*, p. 589

encuentra, señala Maquiavelo, “entre muchos a su alrededor que *se creen iguales a él* y por eso no les puede ni mandar ni manejar a su manera” (*El Príncipe*, 9, las cursivas son mías).

El señalamiento de esta creencia es de suma importancia, ya que según Aristóteles la envidia sólo surge respecto de aquellos que nos son, o sentimos, más próximos. La envidia, afirma en la *Retórica* distinguiéndola de la indignación, es “un pesar turbador y que concierne al éxito no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante” (II, 9, 1386b)²⁵. No existiendo una relación competitiva con “aquéllos de los que uno cree, sea por su propia opinión o por la de otros, que le dejan a uno muy atrás, o que uno supera en mucho” (II, 10, 1388a), no puede haber envidia entre los muy desiguales²⁶.

Interesantemente, Aristóteles también afirma que quienes poseen mayor riqueza y honores son quienes son más envidiosos, “ya que piensan que todos quieren arrebatárles lo que es suyo” (*Ibídem*). Idea que tiene un muy sugerente eco en *Discursos*, I, 5, en donde Maquiavelo se cuestiona quién tiene mayores razones para causar tumultos en una república, los que no tienen o los que quieren mantener lo que tienen. A lo que responde inequívocamente que la mayoría de las veces los tumultos son causados por los que poseen, “porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (*Discursos*, I, 5). Además, “teniendo mucho, tienen también mayor poder y operatividad para organizar alteraciones” (*Ibídem*).

En *El Príncipe* argumenta en el mismo sentido cuando afirma que es precisamente la igualdad de estirpe y, sobre todo, el acceso a distintos recursos políticos y económicos, lo que hace de los envidiosos una mayor amenaza para el príncipe nuevo. Mientras “lo peor que un príncipe puede esperar del pueblo enemigo es que

²⁵ Así definida, la envidia emerge solamente entre quienes son, o se consideran, iguales “en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, fama o medios económicos” (II, 9, 1386b). Para las citas de este libro uso la traducción de Quintín Racionero (Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999).

²⁶ Esto es lo que explica que no sintamos envidia respecto de los muertos, pues “nadie entra en competencia con los que vivieron hace diez mil años o [...] están ya muertos” (II, 10, 1388a). Maquiavelo argumenta en el mismo sentido cuando, refiriéndose a los hombres y las cosas pasadas, escribe que “no hay razón para envidiarlas” (*Discursos*, II, Proemio).

éste le abandone”, cuando tiene por enemigos a los grandes “no sólo ha de temer que lo abandonen, sino que se revuelvan contra él; porque teniendo éstos más inteligencia y mayor astucia, no pierden el tiempo a la hora de salvarse” (*El Príncipe*, 9). Ahora, ¿cómo combatir esta amenaza? Más precisamente, ¿cómo debe actuar el fundador de nuevas instituciones respecto de quienes, por envidia, están dispuestos a organizar alteraciones con el fin de retornar a una situación que les beneficiaba?

De cómo se debe organizar la defensa de las instituciones frente a la envidia

En *Discursos* III, 30 Maquiavelo ofrece, a través de tres ejemplos, la descripción de tres estrategias distintas para combatir la envidia (de los grandes). Además de Moisés, Maquiavelo hace mención de dos figuras de su tiempo, Girolamo Savonarola y Piero Soderini, gonfaloniero de Florencia. Mientras Moisés representa al innovador exitoso que consiguió derrotar a los envidiosos y pudo asegurar sus leyes y ordenamientos, Savonarola y Soderini encarnan por el contrario estrategias fallidas.

Savonarola no pudo derrotar a los envidiosos “por carecer de la autoridad suficiente para poderlo hacer” (*Discursos*, III, 30)²⁷. A causa de su condición eclesiástica, parece sugerir el florentino, el fraile se vio limitado a seguir una estrategia puramente retórica, consistente en acusar públicamente a sus adversarios durante sus sermones, los cuales estaban “lentos de acusaciones contra los sabios del mundo y de invectivas contra ellos, pues llamaba así a los envidiosos y a los que se oponían a sus planes” (*Ibidem*). La ineficacia de esta estrategia es señalada de modo enfático en *El Príncipe*, donde Maquiavelo afirma que el fraile “se hundió junto a su nuevo orden, tan pronto como la multitud empezó a no creer en él; no tenía medios para retener a los que habían creído en él ni para hacer creer a los incrédulos” (*El Príncipe*, 6). De lo que se puede concluir que las invectivas y las

²⁷ Cabe destacar que Maquiavelo añade a esta afirmación que Savonarola “no fue bien entendido por aquellos de sus seguidores que sí poseían autoridad bastante” (*Discursos*, III, 30). ¿Significa esto que la culpa por no haber derrotado a los envidiosos corresponde no tanto a Savonarola como a sus partidarios, que no entendieron cabalmente el contenido de sus sermones? Acerca de este punto, véase W. Parsons, *Machiavelli's Gospel: The Critique of Christianity in The Prince*, New York, University of Rochester Press, 2016, pp. 51-52

acusaciones no son suficientes cuando no están respaldadas por la fuerza de las armas.

La estrategia de Soderini, por su parte, consistió en oponer a la envidia la “bondad” y el reparto de “beneficios”. Contrario al uso de la violencia en contra de sus enemigos, Soderini “creía que era posible desterrar la envidia con el tiempo, con su bondad, con su fortuna, con los beneficios” (*Discursos*, III, 30)²⁸. No obstante, “quien crea que los nuevos beneficios hacen olvidar a los grandes hombres las viejas ofensas se equivoca”, escribe en el capítulo 7 de *El Príncipe*²⁹. Si bien esta última cita última se refiere a la (mala) fortuna de César Borgia, que fracasó en su intento de unificar la Romaña bajo su liderazgo, es perfectamente aplicable al gonfaloniero de Florencia, que creía que la dispensa de beneficios era suficiente para aplacar la envidia de quienes se le oponían: “no sabía que no se puede esperar mucho tiempo, que la bondad no basta, que la fortuna es voluble y que la malignidad no puede aplacarse con dones” (*Discursos*, III, 30).

Así pues, si ni las “acusaciones” (Savonarola) ni los “beneficios” (Soderini) son suficientes para contener a los envidiosos, el único remedio en contra de la envidia concluye el florentino, es “la muerte de los envidiosos” (*Ibidem*). Esta es la razón por la que en el capítulo 6 de *El Príncipe* Maquiavelo afirma que el fundador (“profeta”) debe estar armado: “Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar sus constituciones largo tiempo si hubieran estado desarmados” (*El Príncipe*, 6). De esto se puede deducir que para Maquiavelo Moisés encarna la necesidad de realizar acciones feroces en la defensa de las nuevas instituciones.

²⁸ El gonfaloniero juzgaba que “su modo de actuar le atraía tantas simpatías” y que podía “vencer a todos aquellos que se le enfrentaban por envidia sin ningún escándalo, violencia ni tumulto” (*Discursos*, III, 30).

²⁹ Al respecto, Maquiavelo también señala que, “al apoderarse de un estado, el príncipe deberá estudiar muy bien todas aquellas ofensas que considere ineludibles, y actuarlas de golpe, para no tener que renovarlas día a día, y así, no renovándolas, poder tranquilizar a sus nuevos súbditos” (*El Príncipe*, 8). Interesantemente, en los sucesos narrados en Éxodo 32, tal como Maquiavelo los recupera, Moisés actúa en perfecta conformidad con este consejo, deshaciéndose de “un solo golpe” de todos sus enemigos. “Quien proceda de otro modo - continúa Maquiavelo- ya sea por timidez o por estar mal aconsejado, se verá obligado a tener siempre el cuchillo en la mano; jamás podrá apoyarse en sus súbditos, ya que éstos no se fiarán de él dadas las recientes y continuadas injurias” (*Ibidem*).

Estas acciones resultan necesarias ya que la introducción de *nuovi ordini* implica necesariamente la destrucción de formas establecidas de dominación.

Este énfasis sobre la capacidad para llevar adelante acciones despiadadas, juzgadas por el florentino necesarias para la creación y mantenimiento de un nuevo orden político, ha llevado a autores como Hammill a afirmar que lo que Maquiavelo ofrece en estos pasajes no es una teoría sobre el demiurgo platónico, como ha sido leído por algunos intérpretes, sino una sobre la violencia divina, es decir, sobre la “espectacular y letal violencia que acompaña la fundación de un nuevo orden político”³⁰. Por otro lado, Hammill también sostiene que a través del ejemplo de Moisés el florentino buscaba ilustrar el tipo de relación que el príncipe debía establecer con sus gobernados con el fin de fundar un estado que perdure. Más concretamente aún, Maquiavelo estaría indicando el modo en que el príncipe debía instrumentalizar las creencias religiosas para legitimar y reforzar su autoridad³¹.

Considero correcta esta interpretación siempre y cuando se añada que en Maquiavelo la religión se encuentra subordinada al proyecto de la constitución del pueblo como ejército. “Porque donde hay religión -escribe- fácilmente se pueden introducir las armas (*Discursos*, I, 11). El modo en que el pueblo debe tomar las armas es, de hecho, interesantemente, el otro gran tema de *Discursos* III, 30. Al respecto, Mansfield señala que el vínculo entre el combate de la envidia y la organización de la defensa, establecido desde el título del capítulo, constituye la mayor dificultad interpretativa de éste. Para este autor, la clave de todo el capítulo residiría por lo tanto en el descubrimiento de la conexión entre la destrucción de la envidia y la organización de la defensa de la ciudad, “dos temas conectados en el texto sólo por el ejemplo de Camilo protegiendo Roma de toda la Toscana”³². A diferencia de Mansfield, sugiero que el vínculo entre ambos temas, el combate de la envidia y la organización de la defensa militar, debemos buscarlo en la figura y acciones de Moisés, no en Camilo. Cuando en la última parte del capítulo el

³⁰ Hammill, *op. cit.*, p. 32

³¹ De este modo, para Hammill la violencia ejercida por Moisés era divina (sólo) retóricamente, no otra cosa que un “intento por suavizar el conflicto central entre el príncipe nuevo y el pueblo al que gobierna” (*Ibid.* p. 53) por medio de la apelación a la autoridad de Dios.

³² Mansfield, *op. cit.*, p. 398

florentino discute el modo en que se debe organizar la defensa de una ciudad, el nombre de Moisés, ciertamente, no es mencionado. Maquiavelo sólo cita a Camilo, en particular la “serie de disposiciones que tomó [...], dentro y fuera, para la salvación de Roma” (*Discursos*, III, 30). Disposiciones de las que Maquiavelo extrae una lección política importante: “no hay defensa más peligrosa ni más inútil que la que se hace alborotadamente y sin orden” (*Ibidem*).

Sin embargo, al resaltar la virtud en las acciones de Camilo, Maquiavelo afirma que “cualquiera que sea tan prudente como él” habría pensado de la misma manera, pues tampoco habría “estado dispuesto a permitir que la multitud tomase las armas sino con cierto orden y método” (*Ibidem*). Esta referencia a “cualquiera que sea tan prudente como él”, considero, debe ser leída como una alusión a Moisés, que si volvemos sobre el texto bíblico, también habría dado instrucciones claras acerca de cómo la multitud debía tomar las armas. En este sentido, concuerdo plenamente con Lynch cuando, leyendo paralelamente la Biblia y los *Discursos*, sostiene similarmente que Moisés, al igual que Camilo, también hubo de seleccionar “a aquellos a quienes quería armar (Levitas) e indicarles a quién debían obedecer (a él mismo), en donde se habrían de reunir (a las puertas del campamento) y a dónde se dirigirían (de puerta en puerta, por todo el campamento)”³³.

Ahora, si para Lynch la amenaza a la que Moisés combatía con la fuerza de la multitud en armas la constituía los miembros idólatras del pueblo, aquí propongo que contra aquello que luchaba era la envidia de los grandes. Visto desde este vértice óptico, Moisés representa algo más que la mera necesidad de utilizar la violencia en contra de los envidiosos. Si lo que se propone es correcto, esto es, que Moisés es incluido en la discusión sobre la defensa de la ciudad a través de la mención a “cualquiera que sea tan prudente como él”, debemos concluir de ello que el líder de los judíos encarna esta otra “verdad efectiva”, a saber, que el único modo de derrotar a los envidiosos es armando “con cierto orden y método” al pueblo.

Si bien la discusión sobre el ejército en *Discursos*, III, 30 se limita al tema de la defensa respecto de enemigos exteriores, en pasajes clave de los *Discursos* la

³³ Lynch, *op. cit.*, p. 177

discusión sobre las “buenas armas” se encuentra entremezclada con la del conflicto entre el pueblo y los grandes. Esto es particularmente evidente en *Discursos* I, 6, capítulo en donde Maquiavelo se pregunta si “Roma hubiera podido organizar un estado que evitase las citadas controversias” entre los grandes y el pueblo. Para responder esta interrogante, Maquiavelo procede a comparar las instituciones romanas con las de dos repúblicas “tranquilas”, Esparta y Venecia. Argumenta que si bien estas últimas pudieron evitar los tumultos que caracterizaron a la república romana, lo consiguieron a costa de su incapacidad para crecer o mantener sus conquistas. Maquiavelo afirma entonces que “si el estado romano hubiera sido más tranquilo, habría tenido el inconveniente de ser más débil, [...] de modo que, quitando de Roma la causa de los tumultos, se quitaba también la de su engrandecimiento” (*Discursos*, I, 6).

Esto es algo por sí mismo sugerente ya que muestra claramente como para Maquiavelo la dinámica conflictiva entre las partes de la república no puede ser separada de las relaciones, también conflictivas, que la república mantiene con el exterior³⁴. Más importante a nuestros propósitos, sin embargo, es aquello que Maquiavelo singulariza como la principal causa de los tumultos en Roma, a saber, un pueblo numeroso y armado. Enfatizando las alternativas representadas por Roma, por un lado, y Esparta y Venecia, por el otro, Maquiavelo, en efecto, escribe: “si quieres un pueblo numeroso y armado para poder construir un gran imperio, será de tal calidad que luego no lo podrías manejar a tu antojo, y si lo mantienes pequeño y desarmado para poder manejarlo, si conquistas algún territorio no lo podrás mantener” (*Discursos*, I, 6).

Líneas más adelante, Maquiavelo afirma sin ambigüedades que Roma es el modelo que debiese adoptar quien quiera “organizar de nuevo una república”. Esto porque “la necesidad nos lleva a muchas cosas que no hubiéramos alcanzado por la razón, de modo que, si una república está organizada de forma apta para mantenerse,

³⁴ Esta inseparabilidad es de hecho el fundamento de su crítica a la teoría polibiana de los ciclos de gobierno en *Discursos* I, 2. Acerca de su recepción de Polibio, véase C. Nederman y M. E. Sullivan, “The Polybian Moment: The Transformation of Republican Thought from Ptolemy of Lucca to Machiavelli”, en *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 17, 7, 2012, pp. 867-881.

pero sin ampliación, y la necesidad le obliga a extenderse, en seguida temblarán sus cimientos y la harán desplomarse en ruinas” (*Ibídem*). Y puesto que no es posible encontrar un camino intermedio entre los modelos tumultuoso y tranquilo de república, la enemistad entre los grandes y el pueblo es, concluye, un “inconveniente necesario” (*Ibídem*) al que tendrán que ser adaptadas las instituciones políticas de la república.

Ahora, a este argumento en favor del conflicto, fundado sobre consideraciones puramente exteriores, habría que añadir que Maquiavelo consideraba la división entre el pueblo y los grandes como el verdadero origen de las “buenas leyes” en Roma: “todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos [grandes y pueblo], como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma” (*Discursos*, I, 4). Además, si se tiene en cuenta que, tal como Maquiavelo reconstruye la historia de sus relaciones, el poder del pueblo romano para contrarrestar las ambiciones de la nobleza dependía precisamente del hecho de estar armado, es posible afirmar que en la mente del florentino el ejército popular no era únicamente un arma para ser usada en contra de otros estados. Si para Maquiavelo el estar armada fue lo que le permitió a la plebe romana evitar ser sometida por los grandes puede decirse que en su visión el ejército constituye también un instrumento de libertad al interior del estado³⁵.

La anacrónica preferencia de Maquiavelo por la infantería sobre la caballería, sugiero, se entiende mejor teniendo en cuenta este último punto³⁶. Mientras la caballería era un cuerpo militar que por su elevado costo era tradicionalmente controlado por los grandes, la infantería, según Maquiavelo “el nervio del ejército” (*Discursos*, I, 18), era en cambio la expresión directa del poder del pueblo en armas. La hostilidad de Maquiavelo hacia la caballería no se entiende, por lo tanto, a partir

³⁵ John McCormick (*Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 31-35) argumenta de forma convincente que el origen de los tribunos y de otras instituciones promotoras de la libertad en Roma fue precisamente la existencia del ejército popular.

³⁶ En contra de la opinión predominante en su época, que privilegiaba la caballería, Maquiavelo sostenía que “el fundamento y el nervio del ejército, y lo que debe ser más estimado, es la infantería” (*Discursos*, II, 18). Más todavía, según el florentino, “entre las culpas de los príncipes italianos, que han hecho a Italia sierva de los extranjeros, no es de las menores el haber menospreciado este cuerpo, volcando todo su interés en la caballería” (*Ibídem*).

de razones de orden puramente técnicas o militares. La forma y constitución del ejército importan porque de éstas derivan importantes consecuencias políticas. Al respecto, Yves Winter escribe correctamente que “puesto que el pueblo, en contraste con la nobleza, desea principalmente no ser dominada por los grandes, bien podían empuñar sus armas para tal efecto”³⁷.

El temor de que esto efectivamente ocurriese constituyó, de hecho, el principal motivo de resistencia de la nobleza florentina al proyecto de Maquiavelo de organizar una milicia popular, cuyo esquema general es presentado años más tarde en *Del arte de la guerra*. Libro que debe ser leído, según una indicación del propio Maquiavelo, no como un manual acerca de la conducción de la guerra sino más bien como una serie de disposiciones acerca de cómo conformar un ejército: “en Italia no basta con ponerse al frente de un ejército ya organizado. Como paso previo, hay que aprender a levantarlo y mandarlo” (*Del Arte de la guerra*, VII)³⁸.

Esta aseveración no carece de relevancia ya que mientras lo primero apunta hacia el problema de la *virtù* necesaria en el combate, lo segundo trata de responder, entre otras cosas, a la siguiente interrogante crucial: ¿a quiénes se debe enlistar en el ejército? Esto es, ¿a quiénes se debe armar? La respuesta que ofrece Maquiavelo, no sólo en este escrito sino también en *El Príncipe* y en los *Discursos*, es clara: se ha de armar al pueblo, más precisamente, se ha de armar el deseo de no ser dominado, haciendo de éste el fundamento del poder del nuevo estado.

Conclusión: las armas del príncipe y la envidia de los grandes

De lo dicho se puede concluir que cuando Maquiavelo describe, de modo implícito, el modo en que Moisés habría armado a la multitud lo que señala con ello no es sólo que el fundamento del arte de la guerra es la existencia de un pueblo armado. La plebe en armas es además el sostén del poder del fundador de nuevos órdenes así como la principal protección con la que puede contar para combatir la envidia de los grandes. Las razones detrás del consejo que hace al príncipe nuevo de armar a

³⁷Y. Winter, “The Prince and His Art of War: Machiavelli's Military Populism”, en [Social Research: An International Quarterly](#), 81, 1, 2014, pp. 165-191, aquí p. 181.

³⁸ Uso la edición siguiente N. Maquiavelo, *Del Arte de la Guerra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009

sus súbditos deben ser interpretadas a la luz de estas consideraciones. Así, cuando Maquiavelo sostiene, falsamente por cierto, que “no ha sucedido nunca que un príncipe nuevo desarmara a sus súbditos; mientras que, por el contrario, si les ha encontrado desarmados, les ha armado siempre” (*El Príncipe*, 20), no sólo advierte acerca de los peligros que conlleva hacer depender la seguridad del estado de las armas mercenarias.³⁹ Además de esto, el florentino sugiere que el único modo que tiene el responsable de introducir un nuevo orden político de asegurar sus instituciones en contra de los envidiosos es armando al pueblo. Por último, al mismo tiempo que los “muchos” armados pasan a convertirse en el fundamento de su poder, mediante el acto mismo de armarlos el príncipe demuestra que confía en ellos, con lo que evita su odio, afecto que como ya se dijo es junto a la envidia una de las principales amenazas a la estabilidad de cualquier régimen⁴⁰.

³⁹ “Y como no puedes estar desarmado, te verás obligado a recurrir a las tropas mercenarias [...]; y por muy buenas que fueran, no pueden ser tan numerosas que te defiendan a la vez de los enemigos poderosos y de los súbditos sospechosos” (*El Príncipe*, 20).

⁴⁰ “[S]i los desarmas, empiezas a ofenderles; muestras que desconfías de ellos o por su cobardía o por su poca lealtad: y tanto una consideración como la otra, les hace concebir odio contra ti” (*El Príncipe*, 20).