



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Entre lo viejo y lo nuevo: Paz y guerra en los comienzos del Estado Moderno

Autor:

Ángel Castellán

Revista:

Anales de Historia ANTigua y Medieval

1991, 24 y 25, pag. 57 a 83



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## ENTRE LO VIEJO Y LO NUEVO: PAZ Y GUERRA EN LOS COMIENZOS DEL ESTADO MODERNO

por

Angel Castellán

### I

Como es obvio, una caracterización del mundo moderno —en cuanto etapa bien precisa de la historia europea— admite diversas y complejas aproximaciones. Lo que venimos a proponer es una precisión en torno de las posibles líneas inquisitivas; finalmente, esta Europa singular, díscola y heterogénea, admite variados pinceles. En este entendimiento venimos a ilustrar uno de los colores posibles: el tema de la paz y la guerra —que también puede decirse de pasado y presente— se identifica como uno de los motivos animadores, en ser y perspectiva, del Estado nacional; es decir, del sujeto protagónico de la política moderna.

El problema parece comenzar con las primeras disidencias, cuando cada uno de los Estados nacionales antepone sus intereses al resto. En esta comunicación intentamos indicar las notas que trae consigo el nacer del Estado moderno: en el telar de los acontecimientos, el anhelo irénico o las precisas exigencias que, por su misma contextura, han de apresurarse a licenciar la ilusión entre dos imágenes de Europa: la que pugna por integrar una suma de valores políticos y espirituales, y aquella otra —finalmente victoriosa— que se atiene a lo presente. En síntesis, como si dijéramos antes y después de Maquiavelo; antes y después de un viraje que se verifica como inevitable.

Asumir la realidad y las exigencias del Estado moderno llevó siglos; entre otras cosas porque cada advenimiento genera una nostalgia: cada novedad no deja de promover un discurso sobre los bienes perdidos. En esta línea del argumento sería ociosa toda precisión cronológica; venir antes o después no depende de fechas ni horarios, sólo se esclarece por la particular lucidez que pueden suscitar los problemas examinados. En el fondo, sin que sea exclusivo, estamos proponiendo una inteligencia de las reflexiones que trae consigo el Estado moderno.

La primera verificación de la crisis, como suele acontecer, se da en términos de política interna. La instalación avignonense de la Curia, en principio, no había sido más que una consecuencia de hecho pero soslayable. Los esfuerzos de Petrarca y Catalina de Siena para volverla a su sede natural podían ser identificados con un propósito patriótico, con un entendimiento cultural que se adhería a las exigencias de una —por cuanto indefinida— jurisdicción nacional. A lo sumo, los viejos valores universales aditados a la idea de Roma venían a generar un orgullo nacional que, en esos términos, aparecía conspirativo. Sin embargo tenemos aquí un embrión de los nuevos interrogantes: para la inteligencia política de los “bárbaros”, Petrarca resultaba —in fine— demasiado específico: identificar Roma e Italia era como admitir el nuevo estatuto político dando decisiva importancia a una de las partes. En última instancia —y ésto escapaba a la posible observación de Petrarca— en el siglo XIV los entes universalizables, tales Papado e Imperio, anunciaban su inevitable declive. La identificación Roma-Italia iría asumiendo de modo creciente las características de un atentado, tanto político como cultural. Con todo la licencia de esa presunción llevaría aún dos siglos, quizá más. Desde Dante a Erasmo, la imaginación se excita procurando argumentos que soliciten la paz; es decir, armonía, equilibrio, comunión de objetivos que resguarden un sentido y orientación de la espiritualidad.

Por eso, sin forzar el argumento parece lícito comenzar por Dante. Entre otras cosas porque marca el punto preciso en que el pleito —un tanto rancio ya— entre Papado e Imperio inicia una sugestiva diversión, trayendo a escena como dato inédito la pugna y exitosa rebeldía del Estado nacional. Dante, que todavía se mueve en los viejos carriles de un debate que venía de siglos anteriores —en propiedad había comenzado con la conversión de Constantino— aprecia en su “Monarchia”, organizando las razones dispersas de la “Commedia”, que la paz y la armonía en el orbe cristiano se veían perturbadas por la indebida intromisión de las jurisdicciones. Sin detenerse en los siglos respectivos, su experiencia maneja sin duda —porque así lo abona el tenor del argumento— el período que va desde Hildebrando (Gregorio VII) a Bonifacio VIII. Dentro de él, obviamente, se destaca un crecer de la autoridad pontificia que coloca al Emperador en situación subordinada. Desaparecidos “Barbarossa” y Federico II, el Papado deja de tener interlocutores válidos; campea libremente por la manifiesta inanidad del potencial adversario. Esta situación genera una euforia —largamente ilustrada en pasajes de la “Commedia”— que tiende a confundir los límites consentidos a la autoridad espiritual. Por estas razones, en los términos del planteo dantesco, los factores de perturbación y desequilibrio se re-

cogen en aldaños romanos. Es el Papado quien lesiona la paz, quien invade impugnemente una jurisdicción que no le compete, extrayendo buen partido del temor reverencial que suscita su estatuto. La solución: un equilibrio de poderes entre quien debe acaudillar el cumplimiento de objetivos terrenos y temporales, y aquella otra autoridad —verdaderamente pastoral— a quien se confiaron “las llaves del Reino”.

Una vez más, por si fuera necesario, desde la cúspide se visualiza la decadencia. En los mismos años en que Dante escribe su “Monarchia” el panorama estaba cambiando: su argumentar, lleno de sensatez y prudencia, resultaba anacrónico. Mientras el Imperio tendía a desvanecerse, perdiendo fuerza y agencia, se adelantaba insoslayable la realidad del Estado nacional. Que así lo acreditaba el pleito entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia que culminaría en Anagni con la derrota del Pontífice. Y vale la pena detenerse ante el cariz y la significación de los nuevos acontecimientos.

La tensión anterior entre los dos poderes había ido resolviéndose paulatinamente, luego de Gregorio VII, en favor del Papado. Los titulares del Imperio irían asumiendo cada vez más una autoridad deteriorada por los celos y ambiciones regionales: en rigor expresaban un poder simbólico sin jurisdicción real. Lejos de encontrar su apoyo natural en la estructura político-jurídica de Alemania, ésta más bien les adversaba oponiéndole sus propias instancias. Ante una amenaza de acción papal, fuera cual fuere el motivo, quedaba expuesto a la reticencia cuando no al enfrentamiento de alguno de sus grandes vasallos —que eran siempre sus potenciales reemplazantes— vistos los efectos políticos que traía consigo la excomunión. Por eso, en la relación de poder, el fiel de la balanza se inclinaba siempre, a partir del momento que apuntamos, en favor de Roma. Por eso, también, un siglo y medio después, el canciller de la diócesis de Maguncia —Martin von Mayr— pone las reivindicaciones de Alemania en manos de los Príncipes; es decir, en manos de quienes disponían de un poder tanto legal como real.

La nueva perspectiva se generaba en un terreno diferente: el monarca nacional —para el caso Francia, aunque luego sería largamente acreditado— era la expresión unitaria de los intereses de su comunidad política. La novedad que inauguraba Felipe IV —con indudable trascendencia posterior— suponía poner en evidencia la cohesión del Reino a través del voto de sus “estados”. Era un dato inédito que escapaba a la comprensión de Roma, habituada —parece obvio— a las virtudes de una autoridad acogida universalmente, aunque en este caso el “universo” no excediera los límites bien modestos de un sector de Europa. El hecho es que en 1302 —fecha histórica para Francia y aún para Europa— los Estados Generales sostienen la posición del monarca. Con esa

decisión —aunque estas cosas se sabrían después— se ponían las bases del Estado moderno; es decir —un poco en la línea de problemas que expone Dante, seguida por los que insistirían en la meditación del problema— se iba al establecimiento de una jurisdicción propia del laicado en torno a la solución de los problemas temporales. A partir de esta decisiva circunstancia —aunque los viejos motivos aún tardarían en desaparecer— la unidad, la paz necesaria o la guerra fecunda, transitarían por otros carriles: en un orden de cuestiones que, con naturalidad, quedaban fuera de la perspectiva de Dante, de Petrarca y aún de Coluccio Salutati. Esto en un aspecto; en otros, no sólo el siglo siguiente no acierta con el análisis de una realidad demasiado evidente; el mismo Erasmo, tan agudo en otros argumentos, sólo atina a reiterar. No es extraño: cambiar la mente de los hombres lleva siglos, que incluso pueden no bastar. En general, tomar el toro por las astas es una virtud que corresponde a los elegidos: para el caso, a Nicolás Maquiavelo. Toda su obra política no encontraría explicación fuera del desafío implicado en el estado de la Italia contemporánea; pero, al mismo tiempo, el análisis de una situación particular le lleva a exponer acerca de las características políticas de una Europa que se perfila, cada vez más, como un mosaico de Estados nacionales que pugnan por afirmarse —en libre confrontación— cada uno en relación con los demás. En tal sentido, la guerra pierde su aire catastrófico para convertirse en un recurso más de la competencia entre comunidades políticas siempre ansiosas de salvaguardar su idiosincracia; es más de hacerla valer contra los otros. Con esto venía a sancionarse, por siglos, la imposibilidad del sueño irénico: se admitía, sin ambages ni eufemismos, que la Cristiandad se había esfumado, que los poderes de decisión andaban por otros carriles, que Papa y Emperador, en cuanto expresiones universales de lo político, eran cosa del pasado.

## II

Recomencemos el argumento; es decir, vengamos a una verificación de las pruebas. Desde comienzos del siglo XIV —encuentro entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso; conflicto entre Juan XXII y Luis de Baviera, marcando los dos extremos de la cuestión— el problema de la paz invade los ánimos, suscitando reflexiones en torno al destino de una Cristiandad acechada, tanto por sus crisis interiores como por los peligros que proceden de fuera.

En principio, en Dante —tanto como en Marsilio de Padua— lograr la paz se revela un problema casero: hay que establecer un equilibrio entre los poderes vigentes. Esta era la ilusión que tenía el primero; el

avisado patavino —que adelantaba los progresos del argumento— veía lúcidamente que el centro de poder se había desplazado, que el sueño dantesco comenzaba a ingresar en el Panteón de las cosas perdidas. Con todo, esta solución vernácula se ve perturbada en Coluccio Salutati por la sombra de un peligro exterior: ya no se trata simplemente de una situación anárquica; sobre su trasfondo asomaba —viril e inquietante— el fantasma de los jóvenes genízaros. Era el comienzo de un argumento que se actualizaría luego de la caída de Constantinopla.

La cuestión que intentamos plantear marca un límite en la línea que conduce el pensamiento político. De acuerdo con lo que estamos insinuando, se esfumaba rápidamente la ilusión de una convergencia de objetivos que había correspondido a una Europa en ciernes. Lo que ahora advenía, luego de haberse afirmado, era la expresión simbólica de latentes disensos. En este clima, estamos ante una realidad política que aún sueña con el pasado, que pone como lamento —con toda una literatura de abono— la verificación de intereses singulares.

¿La paz es un bien? Por lo que sabemos, a partir de Nicolás Maquiavelo nada se define si no es a partir de precisas verificaciones. La censura entre tiempos diversos es a veces cuestión anecdótica: los grandes temas del pensamiento, de la filosofía o la teología, pueden resultar —no sería la única vez— una divagación intrascendente. En sede política sólo cuenta el poder; es decir, la posibilidad de concretar el futuro. En este contexto, a principios del siglo XVI se produce una colisión significativa: los recuerdos de la desleída imagen de Cristiandad —una suerte de arrastre habitual en los momentos de cambio— retiene aún al desprevenido Erasmo. Como buen intelectual —el primero de los mejores— encuentra extremas dificultades para percibir la realidad. No así su coetáneo Maquiavelo; aunque muere antes, el Secretario florentino es mucho más joven, y percibe, quizá a raíz de su experiencia concreta de los asuntos políticos, la viva imagen que Europa está dibujando. Es más, lejos de ser un dato negativo, la competencia presente en las tensiones diplomático-militares expresa el aspecto singular y definitorio de un Continente que consigue unidad al margen de sus divergencias. Frente a las grandes moles asiáticas, la peculiaridad de Europa consistía en la permanente emulación de diversas comunidades políticas que, llegado el caso, no desdeñaban la guerra. Y tenemos así trazado el programa de la presente exposición<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Obviamente, iba implicada en esto toda una definición de Europa a través del Estado moderno. Concepto —cabe indicarlo— poco comprendido en nuestros días, por estarse viviendo una nueva situación medieval que hace aparecer a la articulación política de la Europa moderna cada vez más como un anacronismo. Vuelve a darse, a la inversa, la relación Dante-Maquiavelo. Por eso vuelve el

Si recapitulamos —por la exigencia de brevedad que pone el coloquio— de acuerdo con las consabidas categorías escolares, aún dentro del variar de la argumentación— reiterativa u original — desde Dante, pasando por Marsilio de Padua, sin descuidar a Nicolás de Cusa —“*vir mediae tempestatis*”, había dicho Giovanni Andrea Bussi en 1455— hay un argumento que puede definirse como medieval. No obstante, ¿qué hacer cuando los personajes se niegan a recitar su papel? ¿Cuándo los emancipados humanistas no aciertan a despojarse de una herencia político-afectiva que es más fuerte que las verificaciones que están a mano?

Había quedado en claro que la paz, en el seno de la Cristiandad, se vio continuamente afectada por la incontinencia jurisdiccional del Papado. En Dante, en Petrarca, en Lorenzo Valla, el remedio consistía en la franca asunción por parte del clero de sus obligaciones espirituales; incluso se le enseña a moderar la concupiscencia del poder, la riqueza, y aún de la carne. Era una propuesta de equilibrio: cada uno, Papa y Emperador— o Papa y Rey, en la nueva realidad que subrayaba el Estado nacional— asumiría sus propias funciones, vistas como aspectos o franjas del prisma común. Menos simples serían las cosas en las propuestas del “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua: como indicando una vez más que la cronología es una simple convención, asistimos aquí a una teoría del Estado laico —de impronta moderna— que escapa a las intuiciones políticas del siglo. Ya no se habla de equilibrio ni deslinde de jurisdicciones. Esta actitud, en última —como sucede con todo reclamo de tolerancia o libertad— revelaba la debilidad de una de las partes. Por eso es evidente que con el “Defensor Pacis” ingresamos en otra perspectiva: es el Estado el que viene a subsumir en sus exigencias la totalidad de la vida social; el clero —piedra de escándalo en la temática anterior— será indicado como una especialización del funcionario estatal. Con toda evidencia, el Estado moderno —remedio de la vieja Polis— comenzará a fagocitar el conjunto de activida-

anhelo de paz, la ilusión de un orden ecuménico —en este caso con auténtico respaldo geográfico y comunitario, por razones que nos llevarían lejos de la cuestión— en el que todos los hombres históricos de la Tierra se sienten hermanos. Argumento interesante: si el nuevo e inevitable punto de convocatoria es la Tierra, es evidente que ya no estamos en el mundo moderno. Frente a nosotros mismos, cuanto más frente a posibles acechos del espacio exterior, al terráqueo no le queda otra opción que asumir el marco preciso de su situación actual. Aquel sueño de paz que exponía Dante —notoriamente complicado en la reflexión de Maquiavelo— hoy vuelve a florecer. No se trata ya de una formación histórica como fue la Cristiandad; ya no hay lugar para instancias aldeanas, hoy sólo cuenta por primera vez —al margen de las efusiones iluministas del siglo XVIII— el gran coro de la humanidad.

des que en él puedan desarrollarse. Al terminar el primer cuarto del siglo XIV, Marsilio de Padua indicaba la ruta que seguiría sin vacilaciones el Estado nacional; y poco importará que durante dos siglos se siga repitiendo la misma lección.

La paz, en este contexto, deja de ser el resultado de un equilibrio de poderes —a la manera de Dante— o de la coincidencia de objetivos en un orbe cristiano resignado ya al parcelamiento político. Marsilio de Padua piensa en el Estado “superiorem non recognoscens”, una nueva realidad cuyo imperio no admite dudas desde dos circunstancias fundadoras: la bofetada de Anagni, y la decisión de los Estados Generales que se reunieron en Francia en 1302. De este modo la “civilitas pax” es, en principio, una suerte de “tranquillitas”, el resultado de una ausencia de contrastes materiales conseguida por los actos de una autoridad que maneja el aplicarse de la ley positiva; luego, la justicia aparece identificándose con el complejo de preceptos actuados por el “humanus legislator” en bien de la comunidad. En síntesis, la paz es ya “el buen orden natural del Estado moderno”<sup>2</sup>. Adelantando su tiempo, Marsilio advierte el escaso sentido que tiene hablar de paz en términos generales, cuando —cada vez sería más evidente— el nuevo mapa de Europa se iría conformando a través de un pleito de hegemonías.

Esto es evidente toda vez que se considera —a pesar de las presunciones de nuestra historiografía— la escasa importancia del tránsito cronológico: Coluccio Salutati, aún más Eneas Silvio Piccolomini o Nicolás de Cusa, vienen después. Para ellos, no obstante, sigue operando la Cristiandad como categoría de pensamiento; desde sus problemas internos o desde el acecho exterior —especialmente desde este último que actúa como estímulo— la paz se convierte en garantía de equilibrio, de convergencias que han de oponerse a la amenaza de disolución.

Los motivos son diversos: ya no actúa el viejo pleito porque el eje de poder se fue desplazando a partir de la ilustración que deriva del episodio de Anagni. Esto es demasiado evidente en Marsilio de Padua; pero pronto sobrevendrán otras instancias que agravan lo que había sido una disidencia bilateral: si Roma seguía siendo de algún modo punto de convocatoria, ahora tiene frente a sí un nuevo sistema político. La imagen tradicional de Sol y Luna se va desplazando para que crezcan los nuevos planetas, con una precisa consecuencia: la

<sup>2</sup> Cfr. MIGLIO, GIANFRANCESCO, La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno, en Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario de la morte. A cura di Aldo Cecchini e Norberto Bobbio, Padova, Cedam, 1942, págs. 240-42. También, BATTAGLIA, FELICE, Modernità di Marsilio da Padova, Ibid., págs. 97-141. Es importante el estudio de Lagarde, George de, La naissance del l'esprit laïque au declin du Moyen Age, Paris-Louvain, 1970, T. III: Le Defensor Pacis.

Cristiandad, que había sido un cuerpo sustantivo con dos cabezas en relación de equilibrio inestable, se convierte ahora en una idea, en una apelación a la comunidad de fe y creencias que naufragaría ante cada circunstancia.

Cuando se inquieta Coluccio Salutati se están viviendo las alternativas del Cisma que ha dividido —junto con la autoridad pontificia— a los monarcas de Occidente. En su epístola a Iodoco, margrave de Moravia, lamenta el desgarramiento que sufren los Estados cristianos mientras el Turco acecha en la frontera:

“Hemos visto y vemos —acota— a la única esposa de Cristo dividida entre dos maridos; vemos divididos los reinos, de modo que podemos llamar a unos Urbanistas y a otros Coementinos. De un lado, Germania, Britania, a la que llaman Inglaterra, y Panonia, reconocen a Urbano; del otro, todo el territorio de Francia y toda España se decidió y opta por Clemente, mientras la infelicísima Italia también se dividió entre los dos jefes. Ni siquiera cada una de las naciones que hemos nombrado adhiere por entero al propio Pontífice...”<sup>3</sup>.

Agrega más abajo, coronando la idea:

“¡Oh escándalo del mundo, o vergüenza universal! ¡Oh inexplicable culpa de príncipes, junto con la ingenuidad de los pueblos! ... ¡Esta división es muy capaz de convocar los pueblos a las armas, destruir los reinos, desgarrar con las contiendas todo el cuerpo de la Cristiandad, arruinar con fatal conmoción cada cosa! ¡No queráis soportar que paganos y sarracenos, que se mantienen tan fieles al error de Mahoma, se burlen de la grey del Señor!”<sup>4</sup>.

El último párrafo sirve de introito a una muy interesante reflexión sobre el espíritu militar y las virtudes humanas de los jóvenes genizaros que se pone en la línea —ya canónica— de la “Germania” de Tácito. Dejando de lado la responsabilidad que estas manifestaciones im-

<sup>3</sup> SALUTATI, COLUCCIO, Iodoco Brandeburgensis ac Moraviae Marchioni, en *Il Trattato “De Tyranno” e Lettere Scelte*, a cura di Francesco Ercole, Bologna, Zanichelli, 1942, pág. 143. Esto aparece confirmado en un texto de Eneas Silvio Piccolomini: “La Cristiandad ya no tiene un jefe al que todos quieran obedecer; ya no se reconocen los derechos del Papa ni los del Emperador; ya no hay ni respeto ni obediencia. El Papa y el Emperador no son para nosotros más que vanas imágenes y títulos sin realidad. Cada Ciudad-Estado tiene su propio rey y hay tantos príncipes como casas”. Pius II, *Opera Omnia*, Basilea, 1571, pág. 656. Cit. por Gilmore Myron P., *Le monde de l’humanisme*, trad. de A-M. Cabrini, Paris, Payot, 1955, pág. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 144.

plican en relación con la caída de Constantinopla que se producirá cincuenta y siete años después, parece evidente que los Estados cristianos estaban bien informados de las características del peligro turco. Para apreciarlo no hay más que trasladarse a 1453, cuando comienzan a llegar las noticias del asalto victorioso y el saqueo de Constantinopla por parte del ejército de Mahomed II.

La impotencia que resulta del clima de tensión, anarquía y pasión política descontrolada de los príncipes cristianos parece preanunciar, en la correspondencia de Eneas Silvio Piccolomini, el fin de un ciclo histórico:

“Cuando veo la ignavia de nuestros príncipes, y la particular enemistad entre pueblo y pueblo, me parece ver el exterminio de todos nosotros. Somos todos agentes del Turco, todos preparamos el camino de Mahomed; mientras cada uno de nosotros quiere imperar todos estamos perdiendo el imperio”<sup>5</sup>.

Precisando la idea, leemos: “Dueños del universo fueron en otro tiempo los ítalos, se inicia ahora el imperio de los turcos. La ira de la divina majestad es justa”<sup>6</sup>. Algo más adelante, volviendo sobre la idea maestra, no deja dudas acerca del carácter de los problemas europeos:

“Este es el rostro de Europa, ésta es la situación de la religión cristiana. Por donde miro veo guerra o temor a guerra. El momento es muy favorable para el Turco, hecho a medida de nuestra ruina. El conoce bien nuestros disensos, todo lo que hacemos no escapa a su conocimiento...”<sup>7</sup>.

La exposición tiene un interés particular porque su argumento se relaciona directamente con las extensas razones que expondrá en su célebre epístola a Mahomed II. Lo que se admite sin ambages, con franco tono admonitorio, en el marco de una Europa anarquizada por el disenso principesco, será escamoteado —por lo menos es un intento, porque ya nos advirtió que el Turco conoce bien la situación interior— en la correspondencia con el Sultán. Aquí, donde apunta una doble intención que llevaría a Mohamed II a convertirse en el nuevo Constantino, tanto como advertencia acerca del coincidir de los príncipes

<sup>5</sup> LEONARDO DE BENEVOLENTIBUS, *civi Senensi et apud illustre dominio Venetorum oratori*, Aeneas, episcopus Senensis salutem pluriman dicit, en *La caduta di Constantinopoli*, a cura di Agostino Pertusi, Milano, Mondadori, 1976, II: *L'eco nel mondo*, pag. 62.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 66.

cristianos ante el acecho del peligro, estamos ante una evidente diversión estratégica. Si, como se deduce de la carta anterior, el cardenal de Siena admitía que el Sultán conocía la situación político-militar de Europa, aquí el propósito es confundirlo, hacerle saber que al margen de las apariencias hay un bloque político que pondrá pecho a sus ambiciones, resguardando —como caso particular que se tiene “a cuore”— la virtud de Italia, señora natural de Occidente.

Desde luego, el argumentar de Pío II toma en cuenta el peso de una tradición que no podía escapar al conocimiento del conquistador de Constantinopla. Con todo, la oferta —tentadora en otro contexto— de convertirlo en primera figura de un resurrecto imperio universal chocaba con dos dificultades extremas: la pugnacidad misionera del Islam —no diferente de la cristiana, por otra parte— y la renuencia descontentada, prácticamente obvia, de los príncipes cristianos.

Una vez más —caso Constantino, caso Clodoveo, para aludir a ejemplos mayores, se invita a un príncipe, pagano o infiel, para que, previa conversión, se disponga a presidir el orbe cristiano— dando por sentado, con abono de mil ejemplos, que junto con él ingresarían millones de súbditos:

“Tu prestigio, tu grandeza de ánimo, tu fortuna militar, mucho pueden sobre todos los mahometanos: he aquí por qué, si tú pasas a nosotros, en breve todo el Oriente se convertirá. La paz del mundo depende de la voluntad de uno sólo: la tuya, si te conviertes a la gracia bautismal”<sup>8</sup>.

De acuerdo con las exigencias de nuestro tema, este aspecto de la cuestión pasa a segundo término. Aquí nos interesa de modo principal el esfuerzo que hace Eneas Silvio para disimular ante el Sultán la situación anárquica que el Papa conocía bien. Luego de una prolija reseña de todo lo implicado en el señorío natural de las regiones italianas: “Otra cosa la naturaleza, la fuerza, la mente, el ánimo de los italianos. Habitados a gobernar, no sabrían obedecer”<sup>9</sup>. Viene luego una razón fundamental: en el imperio conquistado había una gran debilidad entre los cristianos, porque estaban divididos en una cantidad de sectas. No acontece eso en Occidente. Allí, al margen de las divergencias, aún de las guerras políticas, el gran aglutinante es la fe; quizá

<sup>8</sup> Pio II (Enea Silvio Piccolomini), Lettera a Maometto II, a cura di G. Toffanin, Napoli, Pironti, 1953, pag. 13. Cfr. también Orazione di Claudio Tolomei a Clemente VII per la pace (1529), en Orazioni politiche del cinquecento, a cura di Manlio Fancelli, Bologna, Zanichelli, 1941, pags. 195-96.

<sup>9</sup> Ibid., 6.

el único pero eficaz argumento para curar los disensos y asegurar la unidad: “No son cristianos los que pueden ser vencidos en la guerra o confundidos en la disputa. Como se destacan en las armas, sí son muy firmes en los argumentos de la Escritura no sólo divina sino también filosófica”<sup>10</sup>.

La epístola tiene para nuestro propósito un singular interés porque admite, en su trasfondo conceptual, la ya incontrastada realidad del Estado nacional, con el cuadro —que será canónico— de tensiones y rivalidades que encontrarán su primer estatuto, dos siglos después, en Westfalia. Por eso el argumento enlaza pácificamente con lo ya advertido por Coluccio Salutati: aunque no se especifica, nadie piensa seriamente en la potencia imperial. Por eso insiste ante el Sultán en el único argumento capaz de convencerlo acerca de una unidad que en el terreno político naufragaba sin alternativas: ese Occidente desmadrado y díscolo, políticamente débil por el contraste de ambiciones, reconocía en la fe cristiana el aglutinante —al mismo tiempo la fuerza— con que resistir al Turco. De acuerdo con esto, si Mahomed II deseaba prosperar en Europa no tenía más solución que convertirse al cristianismo, y todo el parágrafo III está destinado a convencerlo —con abono de datos históricos— de lo aseverado por el Pontífice, las razones valen de un modo especial porque, de acuerdo con la estructura política de los Estados presentes, la conversión del monarca suponía, como secuela natural, la de toda la comunidad bajo su mando<sup>11</sup>.

Con todo, el problema de la paz sigue predominando: la puja de nuestros autores, al margen de las razones aludidas, revelan preocupación por la falta de coincidencia entre comunidad de fe y objetivos políticos. La vieja idea de una grey bajo un solo pastor se esfumaba rápidamente; es más, dando por sentado la coincidencia en torno a los problemas de la vida espiritual, cada uno, con total desprejuicio, atendía a sus intereses temporales inmediatos.

Ampliando el espectro —no estando ausentes “las noticias sobre las crueldades y sevicias cumplidas últimamente por el rey de los Turcos en Constantinopla”— Nicolás de Cusa pondrá el problema de la paz en términos religiosos. Parece abrirse aquí, sin mayores contrastes, el principio humanístico de “una religio in varietate rituum”; un modo de ilustrar la vanidad de las luchas religiosas que casi cíclicamente pare-

<sup>10</sup> Ibid., pág. 13.

<sup>11</sup> Ibid., págs. 14-20.

cían perturbar a los hombres<sup>12</sup> La coincidencia teológica, con todo, se lograría en torno a los dogmas fundamentales de la doctrina cristiana. En este aspecto, la paz sería el resultado natural de una admisión: más allá de las versiones parciales, la creencia en un único Dios sería rescatada en sus aspectos fundamentales.

Dentro de las características que iría revistiendo el problema frente a la inquietante presencia de los turcos, los escritos de Nicolás de Cusa —en coincidencia con el docto español don Juan de Segovia— suponía dos actitudes de fondo: la noción de una única religio que se expresaba en el prisma de sus variadas formas positivas, junto con una desautorización de la vieja idea de cruzada que parecía reverdecer ante el avance turco. Mientras a Eneas Silvio —en las huellas de Coluccio Salutati— le preocupaba hondamente el disenso de los príncipes, que daba la imagen de una Cristiandad inerme ante la potencia militar del “bárbaro”, a Nicolás de Cusa le interesaba lograr un acuerdo que privara a las religiones monoteístas —misionales y conquistadoras— de su pugnacidad. Como se deduce de la “Cribatio Alcoranis”, la conversión de Mahomed II —también procurada por Pío II y Jorge de Trebisonda— no haría daño; más bien, porque nadie puede prescindir de acendradas tradiciones, resultaría un modo práctico de resolver la cuestión. Esta faceta del problema no está exenta de las verificaciones apuntadas: ¿conciencia de la debilidad de una Europa anarquizada, conciencia de lo relativo de las actitudes positivas? En síntesis: ¿temor hábilmente trasmutado o sabiduría que penetra en la vana esencia de enfrentamientos tan estériles como inútiles? Penetrar en las conciencias será siempre un tema apasionante; aunque, según parece, vedado al historiador.

### III

Este mundo de motivos y teorías, donde se cruzan tanto la idea añeja de cruzada como la posibilidad de un equilibrio pacífico, ha de naufragar ante el cuadro de la Europa del siglo XVI. Ya no será, obviamente, el problema del acecho exterior: los fantasmas tradicionales —al margen de la expansión turca que toca Egipto y llega a las puertas de Viena— parecen aventarse ante el hecho muy concreto del nuevo mapa político. Como observa con acierto N. Nicolini, “el concepto de

<sup>12</sup> CUSA, N. DE, *De pace fidei*, en *Opere religiose*, a cura di Pio Gaia, Torino, U.T.E.T., 1971, págs. 619-73. Véase, VASOLI, C., *Il “De Pace Fidei” di Niccolò Cusano*, en *Studi sulla cultura del Rinascimento italiano*, Manduria, Lacaita, 1968, págs. 122-79. También, GANDILLAC M. DE, *La politique de Nicolas de Cues*, en *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Milano, Fratelli Bocca, 1953, págs. 71-76.

hegemonía sólo pudo afirmarse en la edad moderna”,<sup>13</sup> es decir en ese lapso peculiar de la vida europea en que, agotadas las instancias de tipo universal, tales Imperio y Papado, lo particular se irá imponiendo sin contrastes en el plano político, cultural y aún eclesiástico. Sin embargo, sería erróneo caer en la seducción de las explicaciones lineales: para el caso conviene dejar de lado nuestra constante identificación del principio causal con la serie cronológica.

Dentro del lapso que nos hemos fijado —atenta además la brevedad que exige la presente comunicación —limitaremos nuestro análisis a las posiciones encontradas de Erasmo y Maquiavelo. La confrontación —al margen del significado trascendente de las figuras indicadas— permite apreciar, por un lado, la permanencia tenaz de posiciones ideológicas que venían de los siglos anteriores; por el otro, la difícil toma de conciencia que hace el Secretario florentino de la situación política contemporánea. Mientras el primero declama en torno a los méritos de la paz y la convivencia, con argumentos formales que importan una cierta contradicción, el segundo acoge una desnuda realidad. El discurso humanista, ya anacrónico en ese inclemente siglo XVI, hecho de feroces intolerancias, revela la profunda desubicación de Erasmo. Como observó en su momento Lucien Febvre, entre Lutero y Loyola su derrota sería un dato natural<sup>14</sup>. Justamente, el denostado Maquiavelo asumía la situación, sabiendo que su tiempo, fuera en Francia, España, Inglaterra o Alemania estaba lanzado hacia una competencia de primados nacionales. Aunque la idea tendría que esperar tres siglos —Gizot - Fichte - Gioberti— los hechos venían a certificarlo por antelación. Si Maquiavelo muestra una particular agudeza ante un problema que escapaba a Erasmo es porque —por lo menos desde Petrarca— la situación de Italia exigía esa reflexión. Olvidar esto —cosa que se hace con frecuencia— torna imposible una verdadera inteligencia de las doctrinas políticas de Maquiavelo: no se trata del mejor régimen político; tampoco, desde luego, del “deber ser”, había que tomar noticias de los mecanismos de la relación entre potencias, todos tendientes —como ya

<sup>13</sup> NICOLINI N., *Le lotte di egemonia nell'età moderna*, Napoli, Pironti, 1950, pags. 3-12, *passim*.

<sup>14</sup> FEBVRE, L., *Le probleme de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947, pág. 330: “Hablando en términos históricos, Erasmo luce como vencido; Lutero y Loyola como vencedores: es un hecho”.

había anotado Lorenzo Valla<sup>15</sup>— a incrementar su dominio. Lo único que puede llamar la atención es que Erasmo<sup>16</sup>, seguidor consecuente del humanista romano, haya descuidado este aspecto del problema.

Como recuerda G. Toffanin, un nexo sutil vincula los epistolarios de Petrarca y Erasmo: el alba y el crepúsculo confunden sus luces en una misión europea desasida del sentido de las cosas que corporizan a su vera. Todos los escritos que Erasmo dedica al tema de la paz y la guerra, con aire serio o irónico, revelan un significativo ayuno acerca de la realidad política de Europa a comienzos del siglo XIV. Es más, se escandaliza ante el parcelamiento nacional de la clerecía con total ignorancia del nuevo tema —el particularismo— que venía abriéndose paso, por lo menos, desde los dos siglos anteriores. Por eso abomina —aunque adopte el indiferente carril de la ironía y la sátira— de los teólogos que estimulan el celo de súbditos y monarcas en torno a motivos gratos al orgullo local:

“Nunca se despegan de las aulas principescas, e infunden con su parla el amor a la guerra, exhortando tanto a los grandes como a la multitud. Con sus sermones evangélicos predicán que la guerra es justa, santa y pía. Para que se admire mejor su ánimo fuerte, anuncian lo mismo en cada campo. Entre los Galos, exponen que Dios está con ellos, que nadie puede ser vencido cuando tiene a Dios consigo; entre Ingleses y Españoles, que la guerra no es llevada por César sino por Dios: que se muestren fuertes y vencerán...”.

Al margen de sus múltiples escritos en defensa de la paz, cuyo análisis omitimos,<sup>17</sup> vendremos ahora al más orgánico y conclusivo de

<sup>15</sup> VALLA, L., Discorso sula donazione di Constantino, en *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Giorgio Radetti, Firenze, Sansini, 1953, págs. 290-91: “Qué cosa os acaece más esperada, más alegre, más grata, que aumentar vuestros reinos e imperios, de extender lo más posible, en toda dirección, vuestro poder? ... “En efecto, nunca oí o leí que alguno de vosotros haya sido apartado del esfuerzo para aumentar el Estado, por haber perdido un ojo, la mano, la pierna o algún otro miembro. Y este ardor y deseo de vasto dominio, agita y atormenta justamente a quien más poder tiene”.

<sup>16</sup> ERASMO, CHARON en *Colloquia*, I, 823 A. B. Cit. por Toffanin, G., *La fine del logos*, Bologna, Zanichelli, 1948, págs. 60-61.

<sup>17</sup> Erasmo se ocupó del problema de la paz en diversos lugares de su copiosa obra: a) Panegírico del Felipe el Hermoso (1504). b) Antipolemus, (1507) escrito perdido. c) Elogio de la locura (1508). d) Epístola a Antonio de Berghes (14-III-1514). e) Epístola al Papa León X (21-V-1515). f) Adagio “Dulce bellum inexpertis” (1515). g) Adagio “Scarabeus” (1515). h) *Institutio Principis* (1516). i) Epístola a Paul Volz (1518).

su obra; la célebre “Querela Pacis” de 1517<sup>18</sup>. Al respecto corresponde todavía una advertencia: por una suerte de invencible inclinación historiográfica, cada uno de nosotros se enamora de su personaje. En lugar del análisis prolijo y descarnado de la relación que puede haber entre ideas y realidad, el especialista se aboca, con envidiable convicción y entusiasmo, a rescatar las virtudes de su héroe. Sólo así puede explicarse que se omita, al considerar el pensamiento erasmiano, su íntima y decisiva falencia ante el cuadro de la Europa contemporánea. ¿Cómo admitir que el gran Erasmo —porque cada historiador— aun los eminentes— suele olvidarse de la genealogía de sus ideas — venía de otros siglos, que en su tiempo era un “demodée”? Mientras todos se empeñaban en rescatar el mensaje humanista, inspirado en un universalismo ya imposible, se deja de lado —y esto no es grave en Erasmo sino en sus historiadores— que las fórmulas esenciales del Humanismo, si tenían algún sentido naufragaban sin remedio en la Europa del siglo XVI<sup>19</sup>. Para que no haya dudas, vengamos al pie.

Como prueba persistente de los argumentos elaborados desde 1504, la “Querela Pacis” resume lo esencial del pensamiento erasmiano en torno al tema de la paz; es más, no deja de incurrir en apreciaciones antropológicas que constituyen un precioso indicador. Así como no alcanza a percibir las exigencias de la política contemporánea, permaneciendo en posiciones típicas de un doctrinarismo abstracto, se margina de lo más profundo y típico de la antropología del Humanismo. El conjunto de sus razones deja de lado, no sólo el mito del Protágoras, sino también el singular aporte del “De hominis dignitate” de Pico della Mirandola; para no referirnos a la sugeridora inspiración de los textos del Corpus hermeticum, que están en el trasfondo de la Academia florentina. Todo esto puede deducirse de la exposición del problema que se lee en los primeros párrafos del trabajo que examinamos.

De acuerdo con lo expuesto, “los animales desprovistos de reflexión viven con buen acuerdo, como corresponde a ciudadanos pacíficos,

<sup>18</sup> CONSTANTINESCU-BAGDAT, ELISE. Etudes d'histoire pacifiste, T. I.: La “Querela Pacis” d'Erasme (1517), Paris, P.U.F., 1924.

<sup>19</sup> Puede venirse, cronológicamente, a diversas aunque coincidentes efusiones: RENAUDET, A., Etudes erasmiennes, Paris, Droz 1939. Espec. cap. III, págs. 65-121. Ibid., Politique d'Erasme et politique de Machiavel, en Umanesimo e Scienza Politica, Milano, Marzorati, 1951, págs. 353ss. GANDILLAC, M. DE, Introduction a la politique d'Erasme. Ibid., págs. 181-84, RENAUDET, A., Erasme et l'Italie, Geneve, Droz 1954. L. III, cap. 7, págs. 178-86; cap. 8, págs. 187-99. FEBVRE, L., Erasme et Machiavel, en Au coeur religieux du XVIeme. siècle, Paris, SEUPEN, págs. 112-21. HUTTON, J., Erasmus and France; the propaganda for peace, en Studies of the Renaissance VIII, págs. 103-27, New York, 1961. Véase también, SANTORO, M., Pace e guerra nel pensiero di Erasmo, en Note Umanistiche, Napoli, Ligouri, 1970 págs. 163-97.

agrupados cada uno según su especie”. Esta disposición no exime a las “bestias salvajes”, que nunca atacan a sus congéneres. Sólo los hombres se hacen sordos a la voz de la naturaleza; es decir, a la facultad de razonar, al imperativo de integrar talentos disímiles mediante los servicios recíprocos, supuesto que las sociedades fueron creadas por necesidad. Por eso es posible, agrega, que las enseñanzas de la naturaleza, que tanto influyen en los animales, poca acción ejerzan sobre el hombre; que, en consecuencia, los preceptos de la doctrina cristiana corren igual suerte <sup>20</sup>.

Entre tantas desilusiones —continúa Erasmo— piensa que la religión puede ser su único refugio. ¿Podrá creerse que tampoco allí la paz encuentra sosiego? El Capítulo no concuerda con el Obispo, y qué no decir de las Ordenes: los dominicos están en conflicto con los cordeleros, los benedictinos con los bernardinios. Y aquí vuelve un argumento que Erasmo desarrolló hasta el cansancio: “Tantos nombres como tantos cultos, tantas ceremonias distintas, por temor de concordar en algo: cada congregación no ama más que sus reglamentos, mientras zahiere y odia los de sus rivales” <sup>21</sup>.

Penetrando en lo íntimo de la cuestión, Erasmo distingue entre el Dios del Antiguo Testamento y la doctrina de Jesús, permanente sembrador de la paz; además, predicador de la unidad y la concordia entre los fieles. Por eso puso el evangélico ejemplo de los pájaros y las flores que viven sin la angustiada espera del mañana. Esto comportaba una exclusión de la pobreza, una condena de la sagre derramada por la concupiscencia del poder y el dinero. En tal contexto, se impone pedir a los cristianos que vivan según la doctrina de Cristo <sup>22</sup>.

Recurriendo a ejemplos históricos, se advierte que los Judíos lucharon siempre con los extranjeros; los cristianos —paradojalmente— están en paz con los Turcos pero se hacen la guerra entre sí. A propósito del desarrollo del problema encontramos un texto revelador de la escasa perspicacia de Erasmo toda vez que debía descender al cultivo de la realidad. Se pregunta por qué todos ponen un empeño especial en combatir a Francia. ¿No será porque este es un país más floreciente que los demás?

“Ella no está corrompida por el comercio de los judíos como los italianos; ni envenenada por la vecindad de los turcos o moros como

<sup>20</sup> ERASMO, *Querela Pacis*, op. cit, págs. 139-41.

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 142-44.

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 145-52.

entre húngaros y españoles. Alemania, para no mencionar a Bohemia, está dividida en una multitud de reinos y no se ve en ella sombra alguna de autoridad. Sólo Francia, flor intacta del reino de Cristo, es su asilo seguro”<sup>23</sup>.

Los mismos religiosos, detrás del ejemplo de Julio II —al que siguen obispos y cardenales— no vacilan en batirse. Se ve a los sacerdotes seguir y bendecir las armas y los ejércitos: la misa se reza en ambos campos, las banderas llevan la misma cruz. Como era de suponer, sigue una referencia a los turcos respecto de los cuales los cristianos no pueden alegar ninguna diferencia a favor<sup>24</sup>.

A partir de este momento varía la dirección del argumento: se introduce, en una serie de reflexiones de tono político, la relación de príncipes y pueblos, la ambición de poder y la expoliación, pobreza y desamparo que todos sufren por ella. Todo esto, junto con una exhortación a los Príncipes para que decidan de una vez el problema de las fronteras<sup>25</sup>.

¿Por qué, pregunta Erasmo, los cristianos no descargan este mal sobre los turcos? Si bien prefiere la persuasión, los beneficios, el ejemplo de una vida pura para convertirlos al cristianismo, si la guerra es inevitable se tratará de un mal menos grave que el que afecta a los cristianos que se desgarran entre ellos:

“Así el inglés odia al francés únicamente porque es francés. El bretón al escocés simplemente porque es escocés. El alemán no se entiende con el francés; el español está en desacuerdo con el alemán y con el francés. ¡Oh cruel perversión humana!”<sup>26</sup>.

Al margen de una serie de consideraciones de orden moral —“la guerra es el flagelo de los Estados, la tumba de la justicia”— Erasmo considera que trae consigo, entre tanto mal, la ruina económica de las comunidades políticas: “el príncipe agota el tesoro público, despoja al pueblo, agobia a los hombres de bien”; esto sin contar las grandes sumas de dinero que pasan por las manos de generales, proveedores de los ejércitos y sus empleados<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Ibid., págs. 153-54. ¿No habrá que reconocer en este texto el secreto de algunas efusiones de la historiografía francesa?

<sup>24</sup> Ibid., págs. 155-59.

<sup>25</sup> Ibid., págs. 160-63.

<sup>26</sup> Ibid., págs. 164-65.

<sup>27</sup> Ibid., págs. 168-69.

Hacia el final de su escrito vuelve Erasmo a insistir en lo indigna que es la guerra para los cristianos, siempre atentos, según se entiende, a desmentir en los hechos el mensaje de amor y paz del Maestro. ¿No son los cristianos los que inventaron el cañón? Si se quiere convertir a los turcos al cristianismo comencemos por hacernos cristianos a nosotros mismos: “¿Cómo, en esas condiciones, con qué coraje, los cristianos podrán predicar Cristo a los turcos?” Nada puede inspirarle más resolución que el ver la anarquía y el disenso que afecta a los cristianos, dado que nada es más fácil que vencer a los que están divididos: si los cristianos quieren ser temidos por los turcos deben unirse <sup>28</sup>.

El escrito termina resumiendo de algún modo no sólo la argumentación anterior sino también lo que Erasmo venía repitiendo desde los primeros años de su acción pública: que los teólogos prediquen el Evangelio de la paz; los obispos, los magistrados, los príncipes hagan lo mismo, sabiendo que la mayor parte del pueblo ama la paz y detesta la guerra. De este modo, todos vivirán en paz, gozarán plenamente de la respectiva condición; el pueblo será feliz y, finalmente, el nombre de cristianos se hará temible a los enemigos de la cruz <sup>29</sup>.

Como se ve, no hay que afilar demasiado el ingenio para advertir que toda la obra de Erasmo, en lo que hace al tema de la paz y la guerra, resulta de un merodeo teórico que prescinde de la realidad, que versan sobre el deber ser. En esa compleja Europa del siglo XVI, donde lo político y lo eclesiástico se cruzan en la persecución de metas comunes, Erasmo luce como alguien que se perdió en la selva por haber extraviado los senderos del bosque.

#### IV

Otro clima se vive al considerar la obra de Maquiavelo. En principio porque se advierte un pensamiento encarnado; no está declamando sino viviendo dolorosamente las circunstancias de su patria, dato esencial de que carece el intenso trajinar erasmiano. Y puede explicarse: el Secretario florentino medita sobre el destino —ilustrado por Petrarca y Lorenzo Valla, para abreviar— de una nación ilustre; detrás de Erasmo —que además sólo percibe la presencia de lo nacional para deplorarlo— sólo podría reconocerse una región excrecente de Germania. Como se ve, un problema de genealogía y de blasones.

Si los escritos pacifistas de Erasmo se concretan en la “Querela Pacis”, la ilusión de Maquiavelo culmina en el “Arte de la Guerra”, tí-

<sup>28</sup> Ibid., pág. 171.

<sup>29</sup> Ibid., págs., 173-74.

tulo ambiguo que convendrá aclarar. Uno de los descuidos tan habituales como frecuentes —quizá, como escribió Luigi Russo, porque los detractores de Maquiavelo suelen ser sus mejores discípulos— puede identificarse con la ignorancia del punto de partida. En su tiempo esto encontraría una excusa: el pensamiento europeo, durante muchos siglos, se había habituado a discurrir en abstracto en torno a sustancias posibles. En el plano político, obviamente, acerca del mejor régimen — sin descuidar la célebre “reduction ad unum” que había ilustrado con éxito Buenaventura. Todo era un remitirse a esencias ejemplares, una permanente y constante teoría del deber ser. Por supuesto, no por azar. Esa Europa segura de sí misma era un recinto en que unos —dueños de la educación y de sus medios— pensaban por otros: todo lo que podía interesar bajaba, como el mana, desde cenáculos escogidos hasta la multitud que debía escuchar. Desde luego se trata de una historia repetida. Hasta Maquiavelo —en este caso, se entiende, en términos de un análisis de situaciones políticas— el examen del material, de ningún material, había podido abrirse paso: todo era un exponer acerca del mejor régimen posible, fuera político, social, económico, cultural, y muy poco más.

La novedad —porque lo es— consistió en prescindir de lo que debía ser para atenerse a las verificaciones cotidianas: en el caso que nos ocupa, para reflexionar sobre el estado y situación de la Italia presente. Nació así un pensamiento encarnado que otros, luego, se empeñaron en tornar abstracto: fuera de la situación de Italia en el siglo XVI, el pensamiento de Maquiavelo resultaría incomprensible. Si hay deducciones —porque las hay— todo dependerá siempre de la inteligencia de quien se aboque a la cuestión. Con todo, para lo que aquí importa, el Maquiavelo que vale es el que logró trasponer los términos anecdóticos en el análisis de una precisa realidad, adelantándose —al margen de imprecisiones contemporáneas— a la idea de conscripción y ejército nacional. Este anhelo de reprimar el modo antiguo no se acomodaba bien con la realidad circundante: las milicias de los Estados nacionales —quizá con excepción de España, por razones muy especiales y complejas— descansaban en el reclutamiento mercenario. Desde la “guerra burgúndica” que destruyó el poder de Carlos el Temerario —Grandson, Morat, Nancy— los cuadros de “piqueros” suizos, junto con los “landsquenets” alemanes dominaban los campos de batalla; por lo menos hasta que los “tercios” españoles se adueñaron del escenario desde Ravena (1512) hasta Rocroi (1643). Con todo, donde Maquiavelo no se equivocaba era en advertir el papel decisivo de la infantería en la nueva táctica militar.

Al margen de estas observaciones preliminares —más allá de acier-

tos y errores derivados de la pasión que le inspiraba— es Maquiavelo quien acoge puntualmente el cuadro político de Europa a comienzos del siglo XVI. Las idílicas efusiones erasmianas suenan como cosas de otros tiempos, mientras el Secretario florentino comienza a interrogarse —acompañando las primeras páginas de la Historia de Italia de Francesco Guicciardini— acerca del por qué de la tragedia italiana, acerca del por qué esa Italia, maestra de Europa por su riqueza y experiencia económica, por su liderazgo cultural, pudo ser conquistada “con la tiza de los furieles”. Su respuesta comienza a partir de una verificación: la “maestra de Europa no estaba a tono con los cambios de la táctica y del poder militar. Su concepción de la guerra, entre caballeresca y cortesana, se revelaba fuera de época, advenía la “cattiva guerra”. Y así razona:

“Creían nuestros príncipes italianos, antes de probar los golpes de las guerras ultramontanas, que a un príncipe bastase saber en los escritorios pensar una respuesta aguda, escribir una hermosa carta, mostrar en el decir y hablar habilidad y prontitud, tejer un fraude, ornarse con oro y gemas, dormir y comer con mayor esplendor que los demás, dotarse de una buena dosis de lascivia, manejar a los súbditos con avaricia y soberbia, relajarse en el ocio, otorgar galones en el ejército por gracia, prescindir de los buenos consejos, concebir sus palabras como oráculos, sin advertir los mezcuninos que se disponían a ser presa de cualquiera que los asaltara”<sup>30</sup>.

Por donde puede deducirse que los Estados de Italia caen víctima de su anacrónica concepción de la guerra. En términos concretos, la “cattiva guerra” traída por los franceses era la verdadera guerra, resolutiva y exterminadora, que respondía a la política de Francia y de las otras monarquías que perseguían fines políticos y estratégicos bien precisos.

Esta realidad que Maquiavelo registra responde al cuadro de una Europa que se define por la convergencia de “repúblicas”, es decir de Estados nacionales que certifican su originalidad política y cultural, dando la imagen de una diversidad ausente en otros continentes. Lo que otros viven lamentando —la quiebra de la Cristiandad— reviste para Maquiavelo las características de una propia originalidad. La Europa desgarrada, dividida en pugnas cotidianas, es la Europa original e inédita en el registro de las experiencias históricas anotables:

<sup>30</sup> MACHIAVELLI, N., *L'arte della guerra*, en *Tutte le Opere di Niccoló Machiavelli*, a cura di F. Flora e C. Cordie, Milano, Mondadori, 1949, I, pág. 619.

“Según sabéis, en Europa muchos hombres alcanzaron renombre en la guerra, pocos en Africa, y menos aún en Asia. Esto se debe a que en estas dos últimas partes del mundo hubo uno o dos principados y pocas repúblicas; en Europa, en cambio, junto a algún reino se dieron infinitas repúblicas. Los hombres se tornan excelentes y muestran su virtud de acuerdo con el estímulo que reciben de su príncipe, sea rey o república. Por lo tanto, parece que ahí donde hay muchas potestades abundan los hombres de pro; escasean, por el contrario, allí donde hay pocas”.

Luego de un rápida reseña, en la que desfilan Nino, Ciro, Artajerjes, Mitridates y muy pocos más, vuelve Maquiavelo al corazón de su argumento:

“en Europa los hombres excelentes son innúmeros, y tantos más serían si les juntásemos los que perecieron por la malignidad del tiempo; porque el mundo fue siempre más virtuoso donde hubo muchos Estados que favorecieron la virtud, fuera por necesidad o por alguna otra humana pasión”.

Y más adelante completa la idea:

“En las repúblicas florecen más hombres distinguidos que en los reinos, porque en ellas suele honrarse la virtud que es temida en los reinos, de donde nace que en una los hombres virtuosos alcanzan nutrición, mientras que en el otro se extinguen. Por eso, quien considere las regiones europeas las encontrará llenas de repúblicas y principados, los cuales, por temor que uno tenía del otro, se veían obligados a mantener viva la organización militar y honran a todos aquellos que en ella prevalecen”<sup>31</sup>.

Valía la pena demorarse en estas líneas porque marcan el límite entre los recuerdos del pasado —unidad, concordia, paz— y la verificación, no sólo del estado de la Europa presente sino también, y muy especialmente, de una raigambre política y un estilo de vida. Todo aquello que se había deplorado desde Dante en adelante —incluyendo las jermiadas erasmianas— era justamente lo que Maquiavelo apreciaba como el rasgo más notorio de una definición de Europa. Con lo que venía a discernir, más allá de la ficticia formalidad de los grandes entes como Papado e Imperio, que el rostro político de Europa

<sup>31</sup> Ibid., págs. 506-07.

estaba y estaría signado por la jurisdicción de un Estado que, en términos de Bartolo de Sassoferrato, sería caracterizado como “superiorem non recognoscens”.

Este es un aspecto; el otro, que puede emparentarse de algún modo con su crítica a la vacua, retórica y superficial actitud de los príncipes italianos, se encuentra en su comprensión de la importancia creciente del arma de infantería, inseparable de esa nueva presencia que era el “soldado” en cuanto expresión, cada vez más activa, de una democratización de los cuadros. Por ende, del carácter despersonalizado, depredador y cruel de la guerra moderna. En tal contexto, la posible regeneración de su patria no era ajena a la calidad de los soldados a disposición:

“Los hombres, el hierro y el dinero y el pan son el nervio de la guerra; pero de los cuatro son más necesarios los dos primeros, porque los hombres y el hierro pronto encuentran el dinero y el pan, pero no a la inversa. El rico desarmado se convierte en premio del soldado pobre <sup>32</sup>.”

De acuerdo con lo que puede entenderse, la situación de Italia —en trance de salir de la conducción de la historia, al margen de las benevolencias de su cultura— se debe en gran medida a la deficiencia de los príncipes, que poco han aprendido aún luego de las desventuras derivadas de aquel trágico año 1494, cuando Carlos VIII paseó por Italia sin mayores contrastes. El tratado se cierra con un cierto aire de desesperanza que viene a corresponder con algunos de sus deslices fuera de la desusada realidad. El maestro de las “verdades de hecho” nunca se eximió, finalmente, de una definida cuota de idealismo.

La reflexión sobre la guerra, si bien justa en algunos aspectos, soslayaba —aunque parezca extraño en él— algunas verificaciones. Era adecuado desconfiar de aquellos que tomaban la guerra como “arte”, especialmente en quien soñaba con el ya extinguido ciudadano-soldado que volvía de la guerra a la rutina del quehacer cotidiano. Lo que no parecía advertir es que las milicias nacionales, en último término, también necesitarían de un encuentro profesional. Si no los soldados, la jerarquía se iría constituyendo paulatinamente en un estamento especializado con funciones propias no siempre bien controladas por el poder político central.

Hay un bullir de reformas, de cambios que irán profundizándose, que escaparon en todo a las reflexiones de Erasmo; en principio, por-

<sup>32</sup> Ibid., pág. 614.

que sólo tomó noticias del nuevo cuadro político de Europa viviéndolo como una tragedia; es decir, creyendo que se agotaba la cuestión con el vano chisporroteo de sus ironías. No es que Maquiavelo acertara en todo: su análisis, como fue observado, no se exime de cierta formalidad. Sin embargo, en cuanto testigo del naciente siglo XVI se revelaba muy superior a su coetáneo: vio agudamente la relación entre poder político y armas, entendiendo que una nueva concepción del Estado debía ser acompañada por una reforma de la milicia que fuera su correspondiente<sup>33</sup>. Apreció además, según vimos en el extenso texto transcrito más arriba, que la singularidad de Europa —que le permitía en ventajoso cotejo con Asia y Africa— consistía en ese activo y díscolo particularismo que desesperaba aún a hombres de su tiempo. Quizá porque la historia —obra de hombres, según apreciaba— estaba signada por una permanente movilidad<sup>34</sup>.

En función de lo que venimos anotando, su “Arte de la Guerra” es una suerte de corolario —tanto del “Príncipe” como de los “Discursos”— que revela su comprensión de los problemas políticos que se generaban en la naciente modernidad. Es más, de acuerdo con toda su concepción de la vida política, coincidiendo con su vigilante preocuparse por el destino de Italia, el problema de la milicia excede con amplitud el mero marco técnico que podía ser expresado por un jefe distinguido. Aquí va implícita la idea de un vínculo moral, profundo y agente, que sirviera para generar una suerte de consenso nacional frente al extranjero: se trataba del nuevo soldado, entrevistado por Maquiavelo como ciudadano en armas<sup>35</sup>.

## V

Como ya insinuamos, a la clarividencia acerca del futuro mapa político se une su aprecio del estado de la técnica militar. Como apun-

<sup>33</sup> MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, en *Tutte le Opere*, cit., I, págs. 38-39: “Los principales fundamentos que tienen todos los Estados, sean viejos, nuevos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas. Y dado que no pueden existir buenas leyes ahí donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas conviene que haya buenas leyes, dejaré el razonar en torno a las leyes y hablaré de las armas”. Sigue, de acuerdo con su pensamiento, una condena del “mercenarismo”.

<sup>34</sup> Cfr. especialmente *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 4 y 19.

<sup>35</sup> Útiles referencias se encontrarán en GILBERT, F., *Niccoló Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1964. Cfr., *L'arte della guerra*, págs. 192-229. Russo, L., *Machiavelli*, Bari, Laterza, 1949, págs. 46-51. SASSO, G., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, págs. 223-80. MOSSINI, L., *Necessità e Legge nell'opera del Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1962, págs. 243-62. BRUSCAGLI, R., *Niccoló Machiavelli*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, págs. 54-57. POCOCK, J. G. A., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, trad. de Alfonso Prandi, Bologna, Il Mulino, 1980. Espec. T. I. 7, *Machiavelli: i “Discorsi” e “L'arte della guerra”*, págs. 359-412.

ta en un párrafo de los “Discursos”, “Creería tener que generar mejores esfuerzos acerca de la mayor virtud de las infanterías en relación con la caballería si no hubiera suficientes testimonios contemporáneos que así lo acreditan”<sup>36</sup>.

Los acontecimientos, la pugna por el poder, el juego de la diplomacia, aún el peligro turco junto con el desafío de la inédita América irían relegando la vieja argumentación, recogida prolijamente en la obra de Erasmo, al rincón de los trastos viejos. No sólo la guerra adviene como una inevitable realidad de la vida europea, la guerra será teorizada como “*instrumentum regni*”; será, además, el último recurso ante el “bárbaro” o el “infiel”.

Como es común en sede histórica, con el crecer imperativo de la actividad militar se perfeccionaron los métodos: según vio Maquiavelo, impelida por el progreso táctico la milicia se democratizaba. La infantería, que venía a introducir como dato social la primacía del soldado, y el poder de fuego, desalojarían rápidamente al viejo caballero cuyo único progreso, en cuanto a movilidad, lo había constituido la “lanza”. En rigor, entre el último cuarto del siglo XV y principios del XVI los ejércitos habían cambiado de fisonomía; respondiendo, por otra parte, a las exigencias del Estado nacional, más el concurso de bien precisas políticas hegemónicas<sup>37</sup>.

Ante las circunstancias de ese inclemente siglo XVI la licencia del pensamiento erasmiano —formalista y endeble, además— se tornaba inevitable. Tanto es así que en sede española, singularmente predispuesta a la incursión teológica, sería elaborada su más completa y convincente refutación. No por azar: España como ningún otro Estado nacional enfrentaba desafíos muy precisos que se derivaban, no sólo de la compleja situación europea, donde era llamada al doble rol implicado en la Na-

<sup>36</sup> MACHIAVELLI, N., *Discorsi...*, op. cit., II, 18. Edic. cit., pág. 183.

<sup>37</sup> Sobre este problema puede verse: KOHLER, Ch., *Les Suisses dans les guerres d'Italie (1506-12)*, Genève-Paris, 1896. LOT, F., *L'art militaire et les armées au moyen age*, Paris, Payot, 1946. *Espec. T. II.* STEGEMANN, H., *La guerre. Son caractère et ses aspects à travers les siècles*, Paris, Payot, 1946. PIERI, P., *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Torino, Einaudi, 1952. *Ibid.*, *Guerra e politica negli scrittori italiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955. *Ibid.*, *L'evoluzione dell'arte militare nei secoli XV, XVI e XVII a la guerra del secolo XVIII*, en *Nuove questioni di Storia Moderna*, Milano, Marzorati, 1966, II, págs. 1123-79. PUDDU, R., *Esercito e monarchie nazionali nei secoli XV e XVI*, Firenze, La Nuova Italia, 1975. LENZI, M. L., *Il sacco di Roma del 1527*, Firenze, La Nuova Italia, 1978. CONTAMINE, Ph., *Guerre, état et société a la fin du Moyen Age*, Budapest, 1972. KIERNAN, V. G., *Mercenari stranieri e monarchie assolute*, en *Crisi in Europa (1560-1660)* a cura di Trevor Aston, Napoli 1968. LAPEYRE, H., *L'art de la guerre au temps de Charles Quint*, en *Charles Quint et son temps*, Paris, C.N.R.S., 1959. PARKER, G., *The army of Flanders and the Spanish road (1567-1659)*, Cambridge, 1972.

ción y el Imperio, sino también el marco transatlántico donde otra humanidad venía a replantear la exigencia retórica del “bárbaro” y el “infiel”. España, como lo vería luego Campanella, era invitada a cumplir un destino particular donde —quizá por última vez antes de Napoleón— se abría paso una simbiosis entre el añejo universo político y las exigencias particularistas de la Europa presente. Por eso el caso español merece atención particular.

El espíritu de misión y destino que había madurado durante los ocho siglos de la Reconquista, iría generando el concepto y la teoría de “guerra divinal” que venía a reactualizar —ahora en Hispania— aquel impulso de la “gesta Dei per Francos”. A partir de la política internacional de Fernando el Católico, pero con mayor agudeza desde la promoción de su nieto al trono imperial que prácticamente había coincidido con la rebelión luterana, España —sobre cuyas espaldas cargaría el peso mayor de las sucesivas guerras— se iría convirtiendo en el brazo armado de la ortodoxia católica. Lo decimos así porque este empeño, más de una vez, debió contrastar con la política y la rutina de una cúpula romana poco dispuesta al replanteo institucional que venía implícito en la exigencia de reunir el tantas veces postergado Concilio. Todo el siglo XVI, en gran medida, es testigo de esta puja de la monarquía española que deja de lado los intereses nacionales para abocarse a un servicio del que, obviamente, no participan los otros Estados nacionales; a la vez, entumecido y complicado por el vaivén irresoluto de la Curia romana<sup>38</sup>.

Este es el trasfondo donde se explican —prescindiendo del estéril formalismo erasmiano— las doctrinas de Francisco de Vitoria y Suárez. En principio, dato no desdeñable en la Europa moderna, el problema se plantea a partir de las instancias que debe resolver España: aunque no haya referencias concretas, aunque todo parezca mantenerse en el terreno doctrinario, no caben dudas. Ambos, en momentos históricos distintos por el correr de los años, están en la conceptualización de los “trabajos” que se impuso España.

Luego de pasar revista a los diversos argumentos contra la guerra, donde convergían próximos Erasmo y Lutero, Vitoria comienza por remitirse a las autoridades vigentes: Agustín, Tomás y aún la ley natural

<sup>38</sup> Este problema alcanza adecuada ilustración en: MENÉNDEZ PIDAL, R., *La idea imperial de Carlos V*, Bs. As., 1951. BENEYTO, J., *España y el problema de Europa*, Bs. As., 1950. SÁNCHEZ MONTES, J., *Franceses, protestantes, turcos. Los españoles ante la política internacional de Carlos V*, Madrid, 1951. *Estudios de Historia Moderna I: Relaciones internacionales de España con Francia e Italia*, Barcelona, 1951. MARINI, L., *La Spagna in Italia nell'età di Carlo V*, Bologna, 1961. JOVER, J. M., *Carlos V y los españoles*, Madrid, 1963.

que venía a coincidir con la escrita, dado que el Evangelio no contradice la naturaleza. Esto vale para la guerra ofensiva y defensiva, porque la guerra tiende a resolver la paz y la seguridad de la República en un sentido; del orbe en otro, poniendo atención a la actitud de santos y buenos varones que no vacilaron en acometer acciones guerreras en defensa de sus derechos; además, contra las ofensas intentadas o realizadas por algún enemigo<sup>39</sup>.

Años después, con mayor experiencia acumulada de los hechos, Francisco Suárez volverá a meditar sobre el problema de la guerra. A propósito de esto es interesante advertir que, fuera de Erasmo, aquí se está teorizando no sobre la necesidad de la paz sino acerca del posible justificativo de la guerra. Es decir se acogía una realidad contemporánea que Erasmo había soslayado en nombre del deber ser. No porque haya indiferencia acerca de determinadas aplicaciones de la guerra, que pueden ser absurdas y arbitrarias, sino porque "in extremis" esa era la realidad del mapa político en Europa. Por eso, con mejor perspectiva contemporánea, Suárez confirma y aún amplifica los argumentos de Vitoria.

Comienza preguntándose si la guerra es intrínsecamente mala. Al respecto, acota, hay dos teorías erróneas; la primera que piensa en la guerra como algo intrínsecamente malo y contrario a la caridad; la segunda, que es lícita cuando se da entre cristianos, y aún contra cristianos por parte de otros. A partir de estos desafíos conceptuales, Suárez desarrolla su argumentación:

- 1) La guerra, en cuanto tal, no es intrínsecamente mala, ni está prohibida a los cristianos. 2) La guerra defensiva es lícita y a veces obligatoria. 3) La guerra, aun agresiva, no es intrínsecamente mala, sino que puede ser honesta y necesaria. 4) Deben cumplirse algunas condiciones para que la guerra se haga lícitamente<sup>40</sup>.

No se trata, evidentemente de una justificación desprejuiciada y arbitraria de la guerra como medio de conquista, botín y aún rapiña, pero sí el reconocimiento de un rasgo inevitable de la relación entre los Estados; es decir, un anticipo de la idea posterior que se ve en el instrumento bélico una "continuación de la política por otros medios".

<sup>39</sup> VITORIA, F. DE, Relecciones de indios y del derecho de la guerra, Madrid, Espasa-Calpe, 1928, págs. 196-206.

<sup>40</sup> SUÁREZ, F., Guerra. Intervención. Paz Internacional, Estudio, traducción y notas por Luciano Pereña Vicente, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, págs. 51-58.

Además, y aquí hubiera asentido Maquiavelo, una verificación del cuadro competitivo en que se instalaba la Europa moderna, cuya peculiaridad se apoyaba justamente, de acuerdo con una idea grata al Secretario florentino, en el juego cuasi dialéctico de idiosincrasias y talentos, de continuas tensiones, que la tenían permanentemente activa y despierta.

Vemos así, por lo menos toda vez que se considera la experiencia política que transita entre los siglos XIII y XVI, el paso que va desde el elogio de la unidad, la concordia y la paz en cuanto resguardos del cuerpo de la Cristiandad, a una realidad que ya no se abochorna con la quiebra; es más, que la pone como dato esencial para la inteligencia de las nuevas situaciones políticas.

Aquel inalcanzable equilibrio entre poder espiritual y temporal, que había dibujado el argumento de los siglos anteriores, venía finalmente a desnudar su verdadera condición: en aquel caso, en este caso, en todo caso, la discusión versa sobre el ejercicio del poder. En última instancia, el desencuentro jurisdiccional termina indicando un pleito de hegemonías: desde el Edicto de Milán (313) que apartaba de hecho a la Ecclesia del Estado —dato inédito que perturba los dos últimos siglos de la vieja Roma— todo fue un trajinar inagotable por el gobierno de las conciencias. En esta línea, la Europa de las Naciones —heredera del particularismo bárbaro— no hizo más que diversificar, complicando, el tema secular: paz y guerra, en fin, pueden ser expresiones conceptuales, o simplemente literarias, en que se habla de lo igual y lo distinto. Si es así, la Europa de las naciones, en la que florece el Estado como organización política de lo particular, inicia el camino del pluralismo. Ese pluralismo, cabe indicarlo, que comenzó por concretarse y admitirse en el cotejo entre comunidades históricas, que tendría que batallar largamente para ser admitido en el propio seno de cada comunidad política particular.

En el fondo, en el último fondo del problema, paz y guerra pueden signar la conformidad, el asentimiento o la disidencia. Inesperadamente, el concepto de guerra puede estar signando la lucha por el ser propio, por lo individual que se afirma en el ineludible combate por la libertad. Por eso puede ser que en la niebla del tiempo histórico asome el rostro preocupado del hombre de Florencia: quizá la guerra, de pronto, puede ser el espejo de una dignidad nacional.