

# Redención de la virtud. La primera traducción castellana del *Arte della Guerra* de Maquiavelo

EVA BOTELLA ORDINAS \*

## RESUMEN

*La primera traducción al castellano del Arte della guerra de Maquiavelo, publicada en 1536, nunca fue prohibida por la inquisición. En este artículo se argumenta que la razón es que Diego de Salazar con su traducción realizó una conversión del lenguaje político del humanismo cívico al de derechos de matriz teológica.*

## ABSTRACT

*The first castillian translation of Machiavelli's Arte della guerra, published in 1536, was never prohibited by the inquisition. It will be shown along this paper how Diego de Salazar, the translator, made this possible by doing a transformation of the original civic humanism political language into a theological-based rights one.*

«Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili, stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. (...) E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi reduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'universalità degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendarle. E benchè paia che sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più sanza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù».

MACHIAVELLI, N., *Discorsi*, II, 2.

---

\* Universidad Autónoma de Madrid.

«Para que el acto de esfuerço se diga virtuoso, y el que lo façe esforçado: conviene que sea sobre cosa justa, y se haga justamente. Que si la cosa es injusta; o se hace iniustamente: aunque le haga a favor d. la republica y sobre cosa grâde, difficile, terrible y peligrosa: no se dira acto de esfuerço (...)».

LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *Tractado del esfuerço bellico heroyco*. Salamanca. Gaspar de Rosiñolis. 1524.

## I. LA VIRTUD DE LAS COSAS OBSCURAS

Sobre estas letras dos citas en suspenso regañan; manifiestan dos cosmovisiones opuestas casi en un mismo momento. Una es florentina y la otra castellana. Sus autores son nuestras autoridades, en general se les reconoce como padres fundadores de algo que ahora late, son individuos pero pertenecen a una cultura, o a dos, de manera que al menos parte de sus discursos era inteligible para sus contemporáneos con quienes compartían conceptos fundamentales. Lo que afirma Maquiavelo no puede de ningún modo reconciliarse con lo expresado por Palacios Rubios, sin embargo en Castilla se traduce a Maquiavelo y a otros *humanistas cívicos* florentinos. Algunas de estas traducciones circularon por Castilla sin ser enmendadas o prohibidas. O los censores no pudieron o no supieron ver el «maquiavelismo» en las mismas, o tal cosa en ellas no existió. En el presente artículo nos vamos a ocupar de un par de traducciones de ese tipo, ambas del mismo año, y realizadas por el mismo hombre, un capitán castellano.

De Diego de Salazar se sabe que nació en Toledo y que luchó en Italia bajo las órdenes de Gonzalo Fernández de Córdoba, donde pudo aprender la lengua toscana. En 1509 era Jefe de las gentes de Toledo que organizó Cisneros para la conquista de Orán. En 1523 el entonces Capitán parece ser que ya no tomaba parte activa en el ejército, sin embargo intentaba poner en marcha un sistema de regadío mediante la desviación del curso de los ríos<sup>1</sup>. Retirado de la carrera militar se dedicó a escribir, como tantos otros tratadistas militares del siglo XVI<sup>2</sup>. Tradujo obras italianas, las primeras conocidas se publican en 1536 con los títulos de *Tratado De re militari* e *Historia de todas las guerras civiles que hubo entre los Romanos*, ambas impresas en Alcalá de Henares

<sup>1</sup> REYES CANO, R., «La Arcadia de Sannazaro en España». *Anales de la Universidad Hispalense*. Serie: Filosofía y Letras. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, n.º 16, 1973, pp. 80-82.

<sup>2</sup> GONZALEZ CASTRILLO, R., *El Arte Militar en la España del siglo XVI*. Edición Personal, 2000, pp. 13-24.

por Miguel de Eguía, impresor de la Universidad Complutense que había sido procesado por la Inquisición a principios de dicha década <sup>3</sup>. Posteriormente tradujo el verso de la *Arcadia* de Sannazaro <sup>4</sup>, obra publicada en 1547 en Toledo por Blasco de Garay (Racionero de la Catedral de Toledo y autor de una obra que le vinculó al *erasmismo*) <sup>5</sup> y el del *Filocolo* de Boccaccio <sup>6</sup>, publicado en la misma ciudad y por el mismo en 1546 y 1549 (cuyas prosas tradujo Diego López de Ayala, Canónigo y Vicario de la misma Catedral que el editor y hombre de confianza de Cisneros <sup>7</sup>).

Que una de ellas (el *Tratado De re militari*) fuera traducción de Maquiavelo puede llamarnos entonces la atención. Sin embargo hasta 1532-1534 para la Iglesia Católica no era precisamente Niccolò Machiavelli el más errado en cuanto a la fe, y aún entonces sólo comenzó Reginald Pole a advertir contra sus escritos. Sus obras se prohíben sólo en 1559, cuando entra en el Índice romano entre los *auctores primae classis*. Con

---

<sup>3</sup> Miguel de Eguía era Impresor de la Universidad desde 1523 y editó más de cien obras en ella hasta 1537. En 1525 comenzó a publicar obras de Erasmo (en 1525 el *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, en latín; en 1526 en romance, que volvió a editar en 1527. El mismo 1525 imprimió *De copia*, *De ratione studii* y *De componendis epistolis* (esta última vuelta a editar en 1529), *Precatio Dominica*, *Paraphrasis in tertium psalmum* y *De libero arbitrio*, las Paráfrasis sobre los cuatro Evangelios y las Paráfrasis de las Epístolas; en 1526 editó el *Contemplus mundi o Imitación de Cristo*; todo eso sólo en Alcalá, editando otras en Toledo y Logroño. También publicó el *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan de Valdés en 1529 en Alcalá. Si bien es cierto que también editó obras antierasmistas: Ciruelo P., *Expositio libri misalis...* Alcalá. 1528; Ciruelo P., *Arte del bien confesar, o sea, el Confesionario*. Alcalá. 1524, etc.) por lo que en 1530 fue procesado por la Inquisición, aunque estuviera absuelto en 1534 de modo que para cuando imprimió las dos traducciones de Salazar su fidelidad a la Iglesia de Roma estaba probada. Sobre todo esto trata GONZÁLEZ GAZTAMBIDE, J., «El Impresor Miguel de Eguía procesado por la Inquisición. (c. 1495-1546)», *Hispania Sacra, Instituto «Enrique Flórez»*, vol. I, 1948, (pp. 35-88), pp. 42-44, 46-47 y 57-58.

<sup>4</sup> *Arcadia de Jacobo Sannazaro gètilhombre napolitano: traduzida nuevamente en nuestra Castellana lengua hespañola, en prosa y metro, como ella estava en su primera lengua Toscana*. Toledo. 1547. Manejamos el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid con signatura R/ 952, anotado a pluma.

<sup>5</sup> La obra es: *Dos cartas en que se contiene como sabiendo una señora que su servidor se quería confesar: le escribe por muchos refranes*. Toledo. 1541. La edición de Venecia (1553) incluía otras dos cartas precedidas por un preámbulo que era la traducción de la oración de Erasmo *Ad Virginis Filium Jesum Humani generis assertorem*; todo en REYES CANO, R., «La Arcadia...», pp. 72-77. Según REYES el posible *erasmismo* de Garay provendría no tanto del empleo de refranes por su parte como de la cita de Erasmo y de la delicada materia confesional del argumento, la cuestión es que las posteriores ediciones suprimen la oración de Erasmo.

<sup>6</sup> *Trece cuestiones muy graciosas sacadas del Philoculo del famoso Juan Boccacio,, traducidas de lengua toscana en nuestro romance castellano con mucha elegancia y primor*. Toledo. 1546 (el Catálogo del Patrimonio Bibliográfico Español señala la existencia de un ejemplar de la edición de 1549 en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid), volviéndose a imprimir en Venecia en 1553.

<sup>7</sup> REYES CANO, R., «La Arcadia...», p. 58.

respecto a los *índices* hispanos, Maquiavelo no tiene cabida en ellos hasta el de Quiroga (1583-1584), pero éste prohíbe tanto sus obras como la traducción castellana de los *Discorsi*, queda a salvo *el De re militari* de Salazar, pese a que éste declaraba en el prólogo su deuda con el autor. De hecho la obra vuelve a imprimirse en 1590 en Bruselas<sup>8</sup>. Más rigurosos son los *índices* posteriores (1612 y siguientes) pero tampoco incluyen la traducción de Salazar<sup>9</sup>. Realmente es poco probable que estuvieran leyendo a Maquiavelo sin saberlo, entre otras cosas porque cuando Maquiavelo se prohíbe no es por capricho: obedece a una lógica que fuerza a censurar ciertas manifestaciones que se consideran perjudiciales a la confesión católica, independientemente del autor del que provengan.

Con respecto al *Filocolo* de Boccacio, la labor del capitán no es tanto de traducción como de interpretación, o mejor dicho, de conversión: recopila en verso, mediante unos «sumarios» que son formulación y respuesta de las cuestiones planteadas, haciéndolo en octosílabos y mediante estrofas propias de la poesía cancioneril, inventándose incluso algunos versos adaptando la obra al nuevo auditorio. Al traducir los de *La Arcadia* opera de un mismo modo: no respeta la métrica ni el tono culto del original pues tanto latinismos como italianismos son escasos<sup>10</sup>. En el *Tratado De re militari* aunque muchas veces la traducción es a la letra otras tantas sintetiza, resume y por supuesto recorta y añade<sup>11</sup>. Si resume el original, lo retoma y comienza de nuevo la obra; si la traduce se apropia de ella, pero en su adaptación al nuevo auditorio resumiendo lo que hace es convertirla. Cuando Salazar vertió del toscano al castellano tanto el *Arte della Guerra* de Maquiavelo como la *Historia de las Guerras Civiles* de Apiano, realizó una complicada labor de traducción de lenguajes políticos, del de virtud republicana a uno de derechos de matriz teológica. Para mostrar cómo reformó esos textos comenzaremos por la *Historia* de Apiano y concluiremos con el *Arte* de Maquiavelo.

<sup>8</sup> *Tratado De Re Militari, hecho a manera de dialogo, que paso entre los Illvstrissimos Señores Don Gonçalo Fernández de Cordoua llamado Gran Capitán, Duque de Sessa, &c. Y Don Pedro Manrique de Lara, Duque de Najara: en el qual se contienen mvchos exemplos de grandes Principes, y Señores: y excellentes auisos, y figuras de guerra muy prouechoso para Caualleros, Capitanes, y Soldados.* En Bruselas. En casa de Roger Velpius, en l'Aguila dorada, çerca del Palacio, 1590. Con Licencia del Rey. Hemos manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid con signatura R/ 4558. La nueva edición, ya sin letra gótica, sufre escasas modificaciones con respecto a la primera: se corrigen ciertos italianismos y la puntuación varía.

<sup>9</sup> PUIGDOMENECH, H., *Maquiavelo en España*. Madrid, FUE, 1988, pp. 23-78.

<sup>10</sup> REYES CANO, R., «La Arcadia...», pp. 83 y 147-148.

<sup>11</sup> PUIGDOMENECH, H., *Maquiavelo en...*, pp. 95-96.

## II. LA CONVERSIÓN DE LA VIRTUD PAGANA

En 1536 Diego de Salazar publicó la *Historia de todas las guerras civiles que vuo entre los romanos: segû que lo escrivio el muy eloquête historiador Appiano Alexandrino: agora nuevamête traduzido de latin en ntro vulgar castellano. Dirigida al muy illustre y magnifico señor: dô luan d Tovar Marques de Berlâga. Con privilegio*. En casa de Miguel de Eguia. Alcalá de Henares. 1536 <sup>12</sup>. La historia de Apiano Alejandrino (aprox. 95 d.c-165 d.c.), escrita en griego y compuesta en torno al 160 d.c., dividía el periodo tratado (desde los orígenes de Roma hasta el 35 a.c.) en dos partes: las guerras de Roma con otras naciones y las que hubo entre los propios romanos. Que los libros sobre las *Guerras Civiles* manifiestan con bastante claridad una intención moralizadora, presentándose como viles enfrentamientos en la República que acaban felizmente con el surgimiento de la Monarquía, es lo que afirma la interpretación clásica <sup>13</sup>. En los capítulos introductorios del libro I, Apiano expresó con claridad la relación causal entre las luchas civiles de la República y el posterior advenimiento de la Monarquía. Pero la de Apiano era una obra escrita en griego y en el título de esta traducción castellana Salazar afirma depender de una latina. El humanista Pier Candido Decembrio realizó la primera versión latina de la obra griega de Apiano por encargo del Papa Nicolás V entre 1450 y 1455, aunque acabó dedicando las *Guerras Civiles* a Alfonso de Aragón <sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Manejamos el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM) con signatura R/ 542 que está mejor conservado que el R/ 2547, aunque este último está anotado a pluma desde la portada en la que se apunta que el autor del libro es el Capitán Diego de Salazar. La fecha de impresión, imprenta y lugar se encuentran en la última página.

<sup>13</sup> APIANO, *Historia Romana*. Gredos. Madrid. 1980, (2 vols.). Los libros de las *Guerras Civiles* se ordenan según los principales caudillos de las guerras rompiendo con ello la tónica general de organización etnográfica de la obra, cuyo precedente se encuentra en Herodoto según la «Introducción General» de Antonio SANCHO ROYO, que se encuentra en el primer volumen (pp. 7-42). La interpretación clásica es la de GABBA, E., *Appiano e la storia delle Guerre Civili*. La Nuova Italia, Firenze. 1956, que también recoge a SANCHO ROYO, op.cit.

<sup>14</sup> SANCHO ROYO, A., op. cit. p. 38, y en p. 31 el grupo de manuscritos de los que este partió para realizar su traducción, que posiblemente tomó en diciembre de 1450 de la Biblioteca de San Marcos. MOLL, A., «Pier Cándido Decembrio y España: Estado de la cuestión», *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 9 de octubre de 1987)*, Alcalá de Henares, 1992, vol. II, (pp. 465-474), p. 470 da como fecha de composición entre 1450 y 1455. En KRISTELLER, P.O., *Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul*. Cornell U.P. Ithaca, New York, 1966, p. 538, se encuentra una sumaria biografía: nació posiblemente en Pavia en 1392 y era hijo del humanista Uberto Decembrio. Fue secretario del Duque de Milán Filippo María Visconti desde 1419 hasta la muerte de éste (1447) para pasar a ser secretario de la Cancillería (de septiembre de 1448 a febrero de 1450) de la *Repubblica Ambrosiana* (1447-1450), periodo en el que escribió según P.O. KRISTELLER como un «humanista cívico». No contó con el apoyo de los Duques Sforza por lo que desde 1450 y hasta 1456 vivió como *magister brevium* en la curia papal, entre 1456 y 1459 fue secretario de los reyes Alfonso y Ferrante

Había tenido contactos en la península Ibérica: además de relacionarse con la corte de Alfonso de Aragón, dedicó dos trabajos a Juan II de Castilla (*Iliada y Vita Homeri*) mantuvo correspondencia con Alonso de Cartagena, Obispo de Burgos, con el que trató en los Concilios de Basilea y por él se interesó el Marqués de Santillana <sup>15</sup>. Según Di Camilo, Pier Candido Decembrio fue uno de los primeros humanistas italianos con quien trató el Obispo de Burgos (hay que añadir su relación con el milanés Piz-zolpasso), relación comprensible puesto que éste apoyaba la Monarquía, a diferencia de los florentinos. Mientras Cartagena estuvo en Basilea (1434-1440), en la disputa que éste y Bruni mantuvieron sobre la traducción del último de la *Ética* de Aristóteles, Decembrio tomó partido por el segundo, si bien la amplísima correspondencia posterior entre Cartagena y Decembrio muestra que llegaron a entenderse <sup>16</sup>. Hay que tener en cuenta que su traducción de la *República* de Platón es de 1439 <sup>17</sup> y que durante el trabajo solicitó la opinión de Cartagena <sup>18</sup>.

La traducción de Apiano es una obra realizada por encargo de un Monarca (el Papa) que acabó siendo dedicada a otro Monarca en un momento en el que Decembrio no tenía el favor de los Sforza y pretendía recuperarlo,

---

de Nápoles y entre 1466 y 1474 fue pensionado por los príncipes de Este de Ferrara. En Milán, donde pasaba largos periodos, murió en 1477. Una más amplia en la voz «Decembrio» de P. VITI en la *Enciclopedia Italiana*. Instituto della Enciclopedia Italiana. Roma, 1987.

<sup>15</sup> GÓMEZ MORENO, A., *España y la Italia de los Humanistas. Primeros Ecos*. Madrid. Gredos, 1994, pp. 70, 141 y 207. El escudero del primer Marqués de Santillana, Martín de Ávila, tradujo para él alguna obra de Decembrio. Pier Candido al morir el Marqués le escribió un epitafio.

<sup>16</sup> DI CAMILO, O., *El humanismo Castellano del siglo xv*, Valencia. 1976, pp. 131, 203 y ss. Piz-zolpasso, Obispo de Milán, que pronunció un discurso en 1432 en Basilea favorable a Juan II de Castilla y defendió a Cartagena de los ataques de Bruni y Decembrio, reprendió al segundo por su tono, cosa que también hizo Poggio. Más explícita sobre el asunto resulta MOLL, A., «Pier Cándido Decembrio...», p. 472. Para una perspectiva general del humanismo hispano interesan LAWRENCE, J., «Humanism in the Iberian Peninsula» (GOODMAN, A. y MACKAY, A. eds.) *The Impact of Humanism on Western Europe*. Londres, 1990 (pp. 220-258); y DI CAMILO, O., «Humanism in Spain», *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, (RABIL, A. ed.). Pennsylvania U. P. Philadelphia, 1988, vol. II, part. 3 (pp. 55-108), indicaciones que debo al profesor J. M. IÑURRI-TEGUI RODRÍGUEZ.

<sup>17</sup> HANKINS, J., «Humanism and modern political thought», en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Kraye J. ed.) Cambridge U.P. 1996, p. 124: La *República* se tradujo cuatro veces en el siglo xv: lo hizo el padre de Pier Candido (Uberto Decembrio) en 1402, el mismo Pier Candido Decembrio en 1439, y después Antonio Cassarino (1447) y Marsilio Ficino (1466-1469).

<sup>18</sup> MOLL, A., «Pier Cándido Decembrio...», p. 466. La filiación platónica de Decembrio la trata KRISTELLER, op.cit., al comentar su tratado *De immortalitate humani animi*, compuesto en torno a 1460 (por lo que no estaría influido por el posterior platonismo florentino). Según KRISTELLER la intención de Decembrio en el tratado sobre la inmortalidad del alma era mostrar cómo la religión cristiana era compatible con el platonismo, empleando para ello como fuente principal un tratado del siglo xii que él creía de San Agustín y sin hacer uso de terminología escolástica.

y las *Guerras Civiles* en concreto, si tenemos en cuenta lo que afirman los especialistas en Apiano, se prestaban bastante bien a una interpretación en clave monárquica<sup>19</sup>. La frase que se emplea como punto fuerte de la interpretación de la intención de Apiano de escribir la historia ensalzando la monarquía la traduce Decembrio en el mismo sentido: «In hunc igitur modum variis ex dissensionibus Romanorum Respublica ad concordiam tandem monarchiamque pervenit»<sup>20</sup>. Parece que esa lectura de los hechos narrados que se atribuye a Apiano, Decembrio la mantiene. Por lo que vamos a ver a Salazar probablemente le hubiera resultado más cómodo verter la traducción de Decembrio, pero dos evidencias muestran que Salazar tradujo las *guerras civiles* sin pasar por el latín. La primera deja su rastro en el prólogo dedicado a Don Juan de Tovar, Marqués de Berlanga, traducción parcial del prólogo de la versión toscana de las *Guerras Civiles*. La segunda se manifiesta en que el prólogo del propio Apiano a las guerras, traducido al toscano y remodelado por Alessandro Braccesi, desaparecía de la traducción de Salazar<sup>21</sup>. Por otra parte en la Biblioteca del Cabildo Toledano se conserva la traducción de Apiano de Braccesi en un códice con letra del siglo XVI<sup>22</sup>. Primero nos ocuparemos de la traducción de Braccesi y posteriormente de la de Salazar.

Antes de que Niccolò Machiavelli fuera segundo canciller de la República Florentina, lo fue Alessandro Braccesi, un humanista que trabajó como oficial de la República florentina al menos desde 1467<sup>23</sup>. La fecha

---

<sup>19</sup> No hemos tenido acceso a la Tesis Doctoral de MOLL, en que se nos prometía precisamente la interpretación especializada. En cualquier caso SKINNER, Q., *Los Fundamentos...*, p. 141, da cuenta de un escrito de Decembrio (*Elogio a la ciudad de Milán*, 1436) en el que ensalza la monarquía frente a la república.

<sup>20</sup> La traducción del latín de todo el párrafo que amablemente ha realizado para nosotros CLOTILDE MEDINA recoge la frase: «En resumen de ese modo desde las diversas disputas el Estado de los Romanos llegó finalmente a la monarquía y concordia»; la traducción de SANCHO ROYO a la que antes nos hemos referido del texto griego de Apiano es: «Así, el Estado Romano pasó desde las luchas civiles de muy diverso tipo a la concordia y monarquía». El «Estado Romano» es la *respublica*, la cosa pública, autoridad pública, por eso se traduce de ese modo habitualmente, pero se dice también de hecho que la república devino monarquía.

<sup>21</sup> Lo muestra de forma convincente (aunque sin pasar por los prólogos) BRAVO GARCÍA, A., «Apiano en España: notas críticas», en *Cuadernos Bibliográficos*, XXXII. C.S.I.C., Madrid, 1975, (pp. 29-39), pp. 34-39. Es interesante que en la Biblioteca del Cabildo toledano se conserve un códice, con letra del siglo XVI, de la traducción italiana de la versión latina de Decembrio, lo que Bravo considera una prueba para mostrar cómo los traductores españoles pudieron inspirarse también en la versión italiana (p. 32). Y resulta interesante por la vinculación de Salazar con Toledo y su amistad con López de Ayala, aunque sobre esto volveremos más tarde.

<sup>22</sup> BRAVO GARCÍA, A. «Apiano en España...», p. 32.

<sup>23</sup> En esas tempranas fechas Braccesi trabajó como notario para la cancellería de la república (en contacto directo con el Canciller Bartolomeo Scala) y como diplomático siendo secretario de los embajadores florentinos en Nápoles y en Roma en 1470 y 1471 para tratar sobre la constitución de

más probable de su traducción de las *Guerras civiles* es 1491, pues una carta de Braccesi (desde Siena) a Niccolò Michelozzi (9 de diciembre de 1491) informa de que lleva consigo la traducción para dedicársela a Gentile Virgilio Orsini<sup>24</sup>. El tratado se publicó póstumamente de modo que las últimas correcciones siempre pudo hacerlas hasta su muerte, en verano de 1503. La dedicatoria efectivamente se dirige al «capitán del ejército de Fernando Rey de Nápoles» y alaba su labor como gobernador de la gente de armas de Giovan Galeazzo, príncipe de Milán, y de la república Florentina confederada con Fernando que hacía la guerra a Inocencio VIII (murió en 1492)<sup>25</sup>.

A fines de 1491 Braccesi se encontraba en Siena como embajador y allí permaneció hasta noviembre de 1494. Cuando cayeron los Médici se le llamó para que volviera a su patria aunque pronto se ocupó de otra misión diplomática, en Perugia (desde principios de 1495 hasta julio de 1496) para obstaculizar la invasión de Siena (aún fiel a los Médici). En marzo de 1497 se le envió como mandatario secreto de apoyo al

---

una liga italiana contra el Turco. Pronto comenzó a escribir versos (tanto en latín como en vulgar) y a comienzos de 1477 recopiló su poesía latina, dividiéndola en tres libros: el primero, *Amorum libellus*, dedicado al comerciante Francesco Sassetti; el segundo *Secundus libellus elegiarum ad amicos* (con poemas dedicados a ilustres florentinos del periodo mediceo, como Poliziano o Ficino) y el tercero, *Epigrammatum libellus*, dedicado a Lorenzo de Medici. En 1478 o 1479 tradujo al vulgar la *Historia de duobus amantibus* de E. S. Piccolomini, dedicando la traducción a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici, si bien volvería a redactarla antes de que se imprimiera en Milán entre 1481 y 1483. En diciembre de 1479 fue elegido *Secundus Cancellarius Dominorum*, en marzo de 1480 *Cancelliere dei Dieci di Balìa* y en julio y octubre del mismo año notario y escribiente de los *Otto di Pratica*. Cuando se reorganizó la Cancillería a fines de 1483 fue nombrado uno de los seis secretarios de la república, oficio en el que fue confirmado por otro año más. Terminado éste se le destinó junto a Francesco Gaddi para dirigir la *Cancellaria degli Otto di Pratica*. En estos momentos comenzó a componer su vulgarización de la historia de Apiano cuyas *Guerre civili* tendría terminadas ya en septiembre de 1491 aunque no fueron impresas hasta 1519 por los herederos de Filippo di Giunta. Antes había traducido las «Guerras externas» y las publicó en vida, en 1502, dedicándoselas a Giovampaolo Orsini. Para la traducción se valió de la previa de Pier Candido Decembrio. Voz, «Braccesi, Alessandro», por A. PEROSA, en *Enciclopedia Italiana*. Instituto della Enciclopedia Italiana fundada da Giovanni Troccoli. Roma, 1971.

<sup>24</sup> Voz, «Braccesi, Alessandro», op.cit. Cartas de Machiavelli en 1502 sobre la embajada de Braccesi en NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Sansoni. Firenze, 1971, «Legazione al Duca Valentino» (n.º 21, 24, 29, 41 y 44) y «Lettere» (n.º 42 y 58). Orsini, Gentile Virginio, Señor de Bracciano, Conde de Albe y Tagliacozzo (?-1497), venció en Montorio (7 u 8 de mayo de 1486) a Roberto Sanseverino. Sobre él más información en *Enciclopedia Italiana*, vol. XXV, p. 608.

<sup>25</sup> La guerra a la que se refiere fue la que estalló en otoño de 1485 a raíz de la rebelión de los barones de Nápoles. Inocencio VIII apoyó a los barones y a su lado se alinearon Génova y Venecia. En Nápoles se aliaron Milán, Florencia y Hungría. Los desacuerdos entre Inocencio VIII y Ferrante de Nápoles perduraron hasta la firma de la paz en 1492. Sobre esto: «La Rebelión de los Barones de Nápoles», en *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, tomo XVII, vol. II (por SUAREZ FERNANDEZ y FERNANDEZ ÁLVAREZ). Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pp. 67-104.

embajador oficial (Ricciardo Bechi) en Roma, puesto que Alejandro VI buscaba la alianza con Florencia en un momento en que la influencia de Savonarola en Florencia era profunda: si se hacía algo por la restitución de Pisa y los florentinos abandonaban al rey de Francia, serían aceptados en la Santa Liga. Braccesi apoyó a Savonarola <sup>26</sup> y aunque se acabó mandando a otro emisario, este duró un mes, retornando Braccesi en enero de 1498. Tras la reforma constitucional de 1498 se le eligió (por dos años) Canciller de la Segunda Cancillería, dejando para ello de ser secretario de la Signoría. Cuando sobrevino la crisis, a la muerte de Savonarola, Braccesi fue depuesto y vuelto a enviar a Roma, y cuando se le llamó para presentarse ante la Signoría retrasó el hecho. Para cuando acudió (agosto) ya había otro canciller: Maquiavelo. En noviembre de 1502 la Signoría volvió a enviar a Braccesi a la Corte Pontificia para ayudar al entonces embajador florentino: Giovan Vittorio Soderini. Murió en la misión: el 7 de julio de 1503.

Para apreciar las alteraciones producidas en la obra de Apiano en esta traducción de segunda mano vamos a examinar el prólogo. La parte final del prólogo de Apiano según la traducción de Braccesi es:

«Costui dipoi fu morto p. op.a di Bruto et di Cassio ò p. invidia ò p. gelosia et timore della potentia sua, ò p. charita & amore della patria, veggendola posta in servitu, benche Cesare fusse da natura cittadino molto popolare & humano, onde era molto amato et desiderato dal popolo, p. la qual affectiõe la plebe pseguito in tutti li modi li autori della morte sua & feceli la põpa del mortorio nel mezo della piazza, & li rizo il tẽpio pssò al suo sepulchro, ordinãdoli isacrificii come á spirito deificato. Al fine poi tre cittadini divisono intra loro il Romano impio come si suole fare duna privata possessione, cioè. M. Antonio. M. Lepido et Ottaviano Augusto adoptato p. testamento nella stirpe di Iulio Cesare & fatto suo herede. Doppo q.sta partiõe della Romana republica qsti tre discordorono insieme & voltorono le armi lun contra laltro, come suole essere il costume di simili. Imperoche Ottaviano essendo & per ingegno & per experientia molto piu eccellente di Lepido, lo privo della dignita & portione sua, essendoli tocca la Africa p. sorte. Dipoi supero M. Anto. pssò al promontorio Actio in Albania. Per le quali ope fu appellato Augusto, & fu impodere di tutte le genti dello universo & in ogni impresa felice & tremendo. Ma î qual mô tutte qste cose brevemente narrate da me, fussino administrate, ho descritto p. ordine, accioche con la industria mia fusse noto il fine che recha seco la effrenata cupidita del dominare, fusse considerata la patientia quasi intollerabile de Romani p. superare lun l altro, & le infinite forme et qualita de

---

<sup>26</sup> Braccesi pertenecía al círculo de amigos que tenía el fraile antes de su ascendencia según WEINSTEIN, D., *Prophecy and Humanism in late Fifteenth Century Florence. A study in the Relation between Savonarola and the Florentine Humanists.* Iowa University. UMI, 1957, p. 147.

mali et pericoli delle discordie & guerre civili, facessero piu cauti li cittadini & gli spaventassino dalle dissensionj.»<sup>27</sup>

En principio, de la traducción de Decembrio el florentino recorta un párrafo que describe las enormes luchas civiles tras la muerte de Cesar, pero lo significativo es que censura aquella frase en la que se establece una relación causal entre la caída de la república y el positivo advenimiento de la monarquía, que Decembrio incluye. De hecho Braccesi elimina la parte final en la que Apiano (y con él Decembrio) daba razón de su historia, le daba sentido. La historia de Apiano traducida por Decembrio

<sup>27</sup> BRACCESI, A., *Appiano Alexandrino delle guerre civili de romani, tradotto da Messer Alexádro Braccese Fiorentino*. Florencia, Heredi di Philippo di Giunta, 1526. En BNM, con signatura R 19 736-7 (1), fol. 8 v.º. El párrafo de Decembrio es:

«Hunc deinde Brutus, & Cassius, sine zelo principatus, ac potentiae, sive patriae charitate ducti in Senatu interficere popularem maxime, dominandique experientissimum. Ex quo populus eum prae caeteris coepit cōcupiscere & interfectores eius undique cōquirere. Funus etiam medio in foro aedidit, temploque constituto iuxta pyram veluti deo sacra exhibuit. Seditiones igitur denuo in maius adauctae ad summum pervenerunt. Caedes quoque & fugae, & damnatorum proscriptiones cum senatorū, tum equitum ex eorum multitudine crebro ab utriusque aeditae, sediciosi hostes se adinuicem praebentibus, & obid suos negligentibus, sive amicos, sive fratres, adeo nativam caritatem contentio adversa devicerat, ut Romanorum imperium veluti possessionem propriam hi tres potissimum inter se partirentur viri Antonius, & Lepidus, & cui Octavius proprius nomē fuit ex Caesaris stirpe, & ab illo testamēto positus, eamque ob rem Caesar appellatus. In hac igitur partitione rerum publicarum, non multo post inter se conversi, ut similiun moreset, Caesar Lepidū ingenio, & experientia longe praecellens, cui libya ex forte obvenerat, dignitate spoliavit. Postea Antonium circa Actium bello vicit, cui a Syria ad Ionium usque sinum ademit principiatum. Ad haec igitur praeterae tam ingentia, & admirāda, quae omnes fere in stuporem verterant classe pervectus aegyptū coepit, quae & diuturnitate, & potentia post Alexādrum longe inclyta regio ad ea, que nunc continet Romano imperio deesse videbatur. Ob has res Augustus quamquam in opere adhucesset vocitatus, & primus a Romanis eo nomine quo Caesar appellatus. Caio etiam potentiorem patriae fese exhibuit, gentibusque universis impio praefuit, nullius deinceps electionis aut creationis, aut obsequi indigus. Procedēte deinde tempore cum ad summum rerum pervenisset ad omnia foelix, ac tremēdus, genus ex se, & heredes, qui imperio praessent derelinquit. In hunc igitur modum variis ex dissensionibus Romanorum Respublica ad concordiam tandem monarchiamque pervenit. Haec omnia quemadmodum gesta sunt ex ordine descripti, quae admiratione potissimum digna habentur, in unum colligens, ut contentionem virorum maximā imperandi cupiditatem vehementissimam, & patientiam pene intolerabilem intelligere volentibus offerre, formas quoque malorum infinitas explicarem, maxime cum mihi aegyptiam historiam res antecedentes, deinde in eam finientes necessarium sit ante scribere. Aegyptus quippe per dissensionem capta est Antonio Cleopatras ferēte auxilia. Dividuntur haec autem ob multitudinem in hunc fere modum Quaecunq; supra Cornelium Syllam a Sempronio Graccho, deinde quae ab his ad Caii Caesaris interitum. Reliqui civilium bellorum libri quaecūque Triumviri ad vicem, & in Romanos gessere, usque ad ultimum, & maximum eorum facinus a Caesare gestum circa Actiū contra Antonium simul, & Cleopatram continēt, quod principium aegyptiae erit hystoriae.» Decembrio, P.C., *Appianus Alexandrinus, De Bellis civilibus Romanorum, cum libro per quam eleganti, qui illyrius. Et altero qui celticus inscribitur*. Prostat in via Iacobeae, apud aedes Ioannis Parvi, sub intersignio Lillii aurei. Cum Privilegio. Paris, 1521, Petri Vidoue. Ejemplar de la B. N. M. con signatura R 3878, fols. V. r.º y V v.º. Una traducción autorizada del fragmento del texto griego al castellano es la de SANCHO ROYO A., en Apiano, *Historia Romana*. Madrid, Gredos, 1980 (2 vols.), vol. II, pp. 18-21.

parece ejemplificar los beneficios de la monarquía tras unas guerras civiles producidas durante la república. De lo que por ahora vamos observando de la traducción de Braccesi, el mismo libro se presenta, al contrario, como ejemplo para ciudadanos que deben de moderar sus apetitos y así evitar que se llegue a corromper su república y convertirse de ese modo en tiranía: no era la concordia a lo que se llegaba con la caída de la república, sino a la pérdida total de la virtud cívica. No en vano parece ser que se refirió más tarde al gobierno bajo Savonarola como aquel que conjugaba la libertad con la armonía cívica <sup>28</sup>.

Alessandro Braccesi parece emplear el lenguaje político del *humanismo cívico*. El lenguaje empleado por los humanistas cívicos hace uso de un vocabulario republicano, de *virtud*. Existían dos vocabularios, que se dicen políticos porque amueblan las manifestaciones sobre política, discontinuos: no pueden presentarse como continuación uno del otro, como dos formas de hablar distintas que se complementen, puesto que partían de presupuestos diferentes. Estos dos vocabularios arrancan de distintos valores, se enfrentan a problemas diferentes y emplean diversas estrategias de discurso y argumento. Aunque ambos hacen uso de la palabra «libertad», su significado cambia en un caso y otro. Un vocabulario era *de derechos* y su libertad era negativa: se pretendía asegurar derechos y libertades al sujeto del que se trataba; por eso cuando un ciudadano adquiría *libertas* lo que obtenía era libertad para ejercer sus derechos, para llevar a cabo sus propios asuntos protegido por sus derechos e inmunidades. La jurisprudencia estaba interesada por la administración de las cosas y el ciudadano en este caso se definía según el *ius ad rem* y el *ius in re*. Ese concepto de libertad no bastaba para ser ciudadano desde el otro planteamiento, el republicano, que es el que ahora nos interesa. En sentido griego un ciudadano era el que gobernaba y era gobernado y la libertad para él no era el fin de la política, sino la política misma <sup>29</sup>. El vocabulario republicano que empleaban los humanistas, el llamado *humanismo cívico* <sup>30</sup> o *republicanis-*

---

<sup>28</sup> WEINSTEIN, D., *Prophecy...*, p. 222.

<sup>29</sup> Sobre estos conceptos es fundamental ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997 (1993), así como su *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona, 1996 (1954), especialmente el capítulo IV; resulta muy didáctico PO-COCK, J. G. A. en «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», *Queen's Quarterly*, vol. 99, 1992, n.º 1, pp. 33-55. También se puede consultar SKINNER, Q., *Liberty before liberalism*. Cambridge, 1998, así como una revisión de los conceptos de libertad que ahora manejamos en PETTIT, P., *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1999 (1997), especialmente en su capítulo primero.

<sup>30</sup> El término *humanismo cívico* fue acuñado por HANS BARON aludiendo a una comprensión de lo que había ocurrido en el humanismo temprano a la que tanto él como GARIN habían llegado:

mo clásico, articulaba una concepción positiva de la libertad: *homo (animale politicum)* sólo completaba su naturaleza con una *vita activa* practicada en un *vivere civile*. La libertad era la posibilidad de realizar tal vida, participando en el *imperium* de la ciudad cuando gobernaba y era gobernado. La virtud en el sentido de gobernar y ser gobernado implicaba un criterio de igualdad: todos los ciudadanos igualmente participaban en la posesión de la personalidad pública, y eso trasciende al derecho puesto que no se estaba hablando de cómo se producía la distribución de la participación sino de que se debía participar, y desde luego no se podía restringir la participación ya que distribuir la autoridad pública como un asunto de derecho privado era para ellos la definición clásica de corrupción. La desigualdad no significaba desigualdad de riquezas ni de autoridad política sino un estado en el que unos individuos se preocupaban más por lo que los otros hacían que por hacer cada cual lo que debía por el bien público. El trasfondo del asunto era la propia virtud entendida como naturaleza: participar políticamente, conformar la república, ser ciudadano, era la naturaleza del hombre como animal político, y la naturaleza no es distribuible. Por ese motivo también las leyes de una república eran menos *regulae juris* o formas de resolución de conflictos que *ordini*: la estructura formal desde la cual la naturaleza política desarrollaba su fin inherente; de hecho para el clasicismo griego legislar era una actividad prepolítica. El humanismo cívico de Braccesi se percibe de forma más nítida en su propio proemio dedicado a Gentile Orsini. En él comienza estableciendo que la república se mantiene en

---

debía existir una conexión entre humanismo y política florentina. Los «*studia humanitatis*» mediante la crítica filológica habían capacitado al hombre, al humanista, para establecer una distancia entre pasado y presente; el humanismo cívico había glorificado la vida civil predicando la acción frente a la contemplación. Eso produce una transformación de la *Weltanschauung* creándose una discontinuidad que habría sucedido a principios del cuatrocientos florentino, de modo que el humanismo cívico no podría separarse de la tradición política florentina. Las causas de la transformación están siendo debatidas. BECKER aporta ciertas consideraciones al respecto planteando que no serían tanto motivos externos (como BARON apuntaba) como internos los que produjeron la torsión, MARTINES se refiere también a su aparición y considera que en la evolución del humanismo cívico a lo largo del siglo xv la aparición de la Academia Platónica de Ficino no es casual, SKINNER atiende a los siglos previos para observar cómo distintas tradiciones de pensamiento que defienden la libertad republicana acaban siendo fundamento del humanismo cívico. Para una visión de conjunto del estado de la cuestión se puede ver: RABIL, A., «The significance of «Civic Humanism» in the interpretation of the Italian Renaissance», en *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*. (ed. A. RABIL). Pennsylvania U. P. 1988, vol. I, part. 2, pp. 141-174. Exposiciones más minuciosas y de conjunto son la clásica de SKINNER, Q., *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, (2 vols.), F.C.E. México. 1993 (1978), en cuyo título se percibe en parte la intención de la obra, también POCOCK J. G. A., *El Momento Machiavelliano. El Pensiero Político Fiorentino e la Tradizione Repubblicana Anglosassone*. Il Mulino, Bologna, 1980, vol. I, «Introduzione all'edizione italiana», pp. 13-72 y el reciente NAUERT, JR. CH. G., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. Cambridge, 1998 (1995).

concordia y tranquilidad mientras en ella se observa «la retta disciplina del vivere»; las discordias y sediciones surgen si es administrada por ciudadanos ambiciosos, avariciosos «et postergandi li commodi della patria, sono tutti occupati nel procurare la privata loro utilita la q.l cosa fa in essi il giudizio corrotto (...)». De ahí se derivan todos los males, injusticias, violencias, usurpaciones y turbulencias que nacen en la república. La historia romana lo ilustra, pues en ella «mentre furono moderati et continenti, et amatori del publico commodo et beneficio, ne si lasciorno invescare dalla propria utilita, sempre vissono sotto la obediètia delle legi i somma còcordia (...)», mas cuando en ellos prevaleció el apetito inmoderado y la intemperancia, se corrompió la justicia, de modo que «la religione vène in ludibrio, la civilita si muvo in tirànide (...)». La vida civil devino en tiranía y la concordia en odio. Eso produjo guerras civiles y como resultado «la romana repu. fu totalmente estinta et còvertita î apta tirànide sotto il nome Impatorio(...)». El fin al que condujo la corrupción moral fue a la completa pérdida de virtud, esto es, a la tiranía. El humanismo cívico consideraba que las instituciones de la república dependían del estado moral en ella y que sus leyes por tanto funcionarían bien si la gente no fuera corrupta, pero si lo fuese se produciría el efecto inverso. La corrupción se entendía como un modo generalizado de decadencia moral cuyos comienzos eran difíciles de prever y su progreso imposible de resistir, afectando tanto al poderoso como al dependiente. Su origen es puramente moral: un cambio de las costumbres a peor. Sin una autoridad verdaderamente pública no existía república y si la república se perdía la virtud lo hacía con ella. Por eso la república era una estructura de virtud <sup>31</sup>. Se puede observar cómo Braccesi emplea un vocabulario de virtud y cómo entiende que la corrupción es la pérdida de la república.

Además, tras la alabanza a Gentile Orsini, Braccesi introducía su propio plan de la obra. Afirmaba que los escritores habían dividido la duración del Imperio Romano en cuatro edades: infancia, bajo el gobierno de los reyes; adolescencia, con los primeros cónsules, tiempo en el que «il popolo Romano apparve ferocissimo nelle armi et abbòdo di molti preclari, et eccellenti capitani, et soldati» y el nombre romano comenzó a crecer; madurez (*virilità*), la edad de oro, sin mácula de vicio, que duró mientras temieron a los cartagineses, manteniendo «la antiqua & incorrupta disciplina militare»

---

<sup>31</sup> Pocock, J. G. A., *The Machiavellian...*, cap. VII, lo que exponemos sobre el lenguaje del humanismo cívico proviene del mismo. Intercalamos con el libro citado un extenso resumen del núcleo de Pocock, J. G. A., «Virtue, rights, and manners. A model for historians of political thought», en su *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge U.P. 1985.

reverenciando las santas leyes y el «vivere civile et morale»; y la vejez, con los emperadores, bajo los cuales el valor romano y libertad perdieron reputación y vigor, y como envejecido le mermaron las fuerzas, para acabar sobreviniéndole la muerte. La conclusión es que hubiera sido más útil a los romanos contenerse en sus límites italianos ya que fue su propia fuerza la que acabó volviéndose contra sí: la demasiada felicidad y abundancia con mucha probabilidad corrompieron las costumbres del pueblo romano y generaron las discordias y la ruina de la república por la relación causal expresada en el proverbio: *chi bene siede male pensa*. Así que lo que expone la historia de Braccesi es cómo llegó a corromperse la república romana, considerando que fue la expansión de ésta y la ausencia de enemigos lo que la hizo caer, al generarse un clima de corrupción moral.

Ya hemos advertido que cuando Diego de Salazar afirmaba en el mismo título de la publicación de su traducción de Apiano que estaba «nuevamête traduzido de latin en ntro vulgar castellano» mentía. Partió de la toscana de Braccesi, como vamos a ver, pero en su traducción de Apiano de tercera mano está más cerca del significado de la original que la italiana.

La ausencia de la traducción al castellano de la versión toscana de Alessandro Braccesi del prólogo de Apiano a las *guerras civiles* tiene sentido inmediato dados los recortes y transformaciones que el florentino realizó para darle a toda la historia un rumbo republicano. Esa perspectiva se deshecha y se mira hacia otro lado. Sin embargo el prólogo-dedicatoria del propio Braccesi podía resultar convertible, al menos en su parte moral. A saber.

«Ninguna cosa tiene la humana compañía mas necesaria al humano bivar q. La sciência y doctrina: q. Con ella se despreciâ los vicios i aman las virtudes mayormente la justicia como regla y balâça del derecho y homesto vivir (...)»<sup>32</sup>.

#### Era traducción del comienzo de Braccesi:

«Nissuna cosa e data alla humana societa ne piu salutare, ne piu necessaria allo uso del retto vivere che la eruditione, et la dottrina, pche. Sono quelle che insegnano alli uomini porre freno alle îmoderate cupiditas, domare ogni

<sup>32</sup> SALAZAR, D., *Historia de todas las guerras civiles que vuo entre los romanos: segû que lo escrivio el muy eloquète historiador Appiano Alexandrino: agora nuevamête traduzido de latin en ntro vulgar castellano. Dirigida al muy illustre y magnifico señor: dô luan d Tovar Marques de Berlâga*. Con privilegio. En casa de Miguel de Eguia, Alcalá de Henares. 1536. Manejamos el ejemplar de la BNM con signatura R 542 que está mejor conservado que el R 2547, aunque este último está anotado a pluma desde la portada en la que se apunta que el autor del libro es el Capitán Diego de Salazar; tampoco es necesario: la autoría se declara en la intimidad del propio libro. Fecha de impresión, imprenta y lugar en la última página.

libidine, havere fôdio li vitii, amare la giustitia come vero fondamêto, et conservatione di tutti li îperii, et finalmête essere officioso îverso ciascuno»<sup>33</sup>.

La primera frase puede marcar la ruptura entre lenguajes políticos. *Eruditione* no era *sciencia*. Y no lo era porque ni podía la erudición ser fundamento de la vida social del hombre ni de la vida honesta desde la perspectiva de un castellano de ese momento. El fundamento era la «*sciencia*», *scientia*: el conocimiento de la verdad<sup>34</sup>. Y la verdad era una y era cristiana. No había ciencia que no pasase por Dios. *Eruditione* sin embargo era la educación, el programa educativo humanista que en principio pretendía formar a aquellos que se iban a ocupar de los asuntos públicos. Se estudiaba retórica, historia, filosofía moral porque eran disciplinas que formaban al hombre para actuar políticamente<sup>35</sup>. Pero cambiando esta palabra y obviando el asunto de la moderación de las inclinaciones permanecía una palabra que servía a dos lenguajes políticos: *justicia*. En el de Braccesi implica un criterio de igualdad de todos los ciudadanos porque miran antes al bien común que al propio y actúan en la república; en el de Salazar, regla de vida honesta. En ambos casos hay referencia a las leyes, pero en el del florentino ésta es antes orden que derecho, la quiebra de la misma se produce cuando la moral se corrompe y se generan facciones; en el del castellano la justicia es ley, es derecho, *ius*, naturaleza calco de un orden sagrado anterior y superior. Más adelante Salazar hablaba de la importancia de la doctrina y de la vida bajo el yugo de las leyes en paz y concordia mirando de ese modo al bien común y no al particular. El bien público ahora pasaba por el tamiz de una vida honesta que en primer lugar ubicaba a cada cual en el lugar que le correspondía. Justicia era derecho y teología. La religión prescribía un orden social que el derecho recogía, y ese orden social se refería a la posición del hombre en el mundo respecto a su relación con las cosas, se distribuía el poder político según lo debido y eso era lo importante.

---

<sup>33</sup> BRACCESI, A., *op. cit.* fol. 2.

<sup>34</sup> El testimonio de la época: «*sciencia*. 7b. Actualis sciencia tiene tres partes: moral civil y gobierno de la casa; 120d abstracto; 182d Charitas por sciencia; 218d intellecto; 438d Sciencia es comprehension de las cosas que son: la que comprehende la verdad de las cosas que no se mudan. Sciencia es razon cierta en el bien solamente (...)», que es de Alfonso de Palencia, como se puede leer en HILL, J.M., «*Universal vocabulario*» de Alfonso de Palencia. *Registro de voces españolas internas*. Real Academia Española. Madrid. 1957, p.170. La obra de Palencia se publicó en 1490. Y el testimonio erudito lo aporta RICO, F., *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos es las polémicas del humanismo*. Universidad de Salamanca, 1978, pp. 33-38.

<sup>35</sup> NAUERT, Ch. G, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. Cambridge U.P. 1998 (1995), pp. 42-51.

El hombre de Braccesi era un ciudadano educado para la política, el de Salazar un súbdito enseñado por la religión a cumplir las leyes. Pero más allá Braccesi afirmaba que la historia romana era una buena muestra de cómo la corrupción invadía a un cuerpo político ya que iniciada ésta (cuando prevalecían los apetitos frente a la razón) la justicia se corrompió, la religión también, pero sobre todo: «la civilita si muvo in tirânide». Salazar tradujo: «la libertad i sosiego, se convirtio en tirania i servidumbre». *Civiltà no era libertad, ni siquiera la libertad era lo mismo para Salazar que para Braccesi*<sup>36</sup>, pero la traducción del capitán es perfecta para lo que parece que se pretende: el movimiento de un vocabulario de virtud cívico a uno basado en el *ius*. Para Braccesi se había perdido la política, la misma polis, la república, por eso la conclusión era la tiranía o monarquía: «la romana repu. Fu totalmête estinta et còvertita î ap.ta tirânide sotto il nome Impa.torio» y así se manifestó cuando «Al fine poi tre cittadini divisono intra loro il Romano im.po como si suo le fare duna privata possessione»: se habían repartido la autoridad pública como si fuera un asunto patrimonial; eso era corrupción en el lenguaje republicano. Pero, ¿qué era para Salazar la tiranía? La publicación del *vocabulario* de Alfonso de Palencia es casi contemporánea a la composición del libro de Braccesi y precede a la impresión del de Salazar algo más de cuarenta años, de modo que creemos que podemos emplear las voces que en él se contienen como fuente explicativa:

«Tirano. 420b. Rex...ninguna diferencia solian fazer entre rey y tyrano. Ya agora llamamos reyes a los moderados y temprados y *piadosos* y llamamos tiranos a los cureles y iniustos; 501b Tyranus...es tirano el rey que bive sin cierta ley o el que por fuerça violenta usurpa el señorío y es señor cruel»

«Piedad. 159b. Ferox es sin piedad indomable como bestia fiera; 205d *impio*; 361b Pietas piedad se suele entender propriamente honrar a dios. Hase de emplear tambien cerca de los padres y parientes y patria. Obrase entre los cercanos en sangre y el affecto entre estraños»

«Impio. 99b. *Cruel*; 205d Impius es quien carece de la piedad religiosa; es pius propriamente piadoso a dios y al padre y a la madre y a la patria: al contrario impius por infiel quando alguno se parte de la firmeza de la fe. El pecador se ensuzia por mala obra assi que todo impio es pecador mas no todo pecador es impio; 214d iniquitas...dizese impio por ser aieno de la piedad de la religion mas acata la piedad por respecto a dios y a su padre y madre y patria»

Recordemos, el tirano era un rey impío, injusto y cruel:

<sup>36</sup> Sobre los derivados de *civilita*, RUBINSTEIN, N., «The history of the word politicus in early-modern Europe», en *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (A. PAGDEN ed.), Cambridge UP, 1987, pp. 41-56.

«Cruel. 99b. Crudelis en sangre se dize de crudo quasi sangriento. Cru-  
delis es con los inferiores y fastidioso con los eguales y contumace con los  
superiores y ingrato con los amigos: y impio con los padres»<sup>37</sup>.

Lo primero en este esquema es también el significado moral, pero en este caso es teológico: el nexa de sociabilidad no es político sino religioso: el amor. Incumple con el derecho porque lo hace con Dios: no ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. El tirano no puede realizar la justicia distributiva porque no sabe dar a cada cual lo que es suyo mediante actos amorosos.

«Rey. (...) 414d Reges son dichos por regir...El que no corrige no rige: y fa-  
ziendo el rey lo devido de derecho tiene propriamente nombre de rey y pecan-  
do lo pierde; 420b Rex rey se dize el que debe regir la cosa publica (...)»<sup>38</sup>.

El tirano había sido un rey que por pecar cambió el nombre. Ir contra derecho y pecar se convertía en una misma cosa y la tiranía era antes un estado en que se rompían los vínculos caritativos que aquel en que la autoridad pública no era totalmente pública, cosa que por otra parte se atribuía al rey, al bueno.

Es perceptible que Salazar empleaba el vocabulario político de *ius* usado en la Cristiandad en la que un derecho, el *ius commune*, era operativo. El derecho común se concebía como un hecho de naturaleza, su razón era superior a las mismas instancias políticas, era indisponible. El derecho era *scientia* por desvelar una naturaleza, por eso se consideraba indisponible; descansaba en un ordenamiento anterior y superior al jurídico: el religioso. El *ius commune* era un fenómeno cultural dentro de una mentalidad que fundía religión, ética y derecho<sup>39</sup>. Así se subordinaban unos derechos a otros: el particular al común, éste al natural y el último al divino, componiéndose obligados a convivir sin contradecirse porque el derecho era la manifestación de la justicia en las normas de los hombres<sup>40</sup>. Pero la justicia estrictamente dicha sólo era la conmutativa (*iustitia commutativa*), entre iguales y no la distributiva (*iustitia distributiva*). Ese tipo de justicia (distributiva)

---

<sup>37</sup> HILL, J.M., «*Universal vocabulario*»..., p.185 (primera cita), p. 145 (segunda cita), p. 94 (tercera cita). La negrita es nuestra. Por otra parte su «patria» (p. 140) es: «Patria. 87b. 179b compatriota; 345d patria se llama por ser comun de todos que en ella nascen. Por ende deveve aun de preferir al proprio padre porque es mas universal et mucho mas durable.»; p. 46 (cuarta cita).

<sup>38</sup> HILL, J.M., «*Universal vocabulario*»..., p.163. Aclara estas concepciones HERPANHA A. M., «La senda amorosa del derecho. Amor y *iustitia* en el discurso jurídico moderno», *Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación* (C. Petit ed.). C. E. C. Madrid, 1997, (pp 25-73).

<sup>39</sup> CLAVERO, B., *Derecho común*. ..., pp. 40-44.

<sup>40</sup> GROSSI, P., *El Orden Jurídico Medieval*. Marcial Pons, Madrid, 1996, pp. 179 y ss.

butiva) reflejaba antes que otra el orden teológico contenido en la naturaleza por lo que constituía una obligación más primaria: la caridad, que se daba en las relaciones de igualdad asimétricas, proporcionales, en los que la justicia conmutativa, el derecho estricto, no intervenía. «Tampoco lo que se da gratuita o generosamente entra en el campo de la igualdad propia de la justicia (...), lo que no quiere decir que sea injusto. Las donaciones de todo tipo (...) pueden ser actos de caridad, superiores a los de justicia»<sup>41</sup>. El ordenamiento religioso era superior en jerarquía al jurídico y las virtudes, como el propio orden, aunque inseparables, también estaban jerarquizadas: primero la teologal (caridad) y después la moral (justicia). La escolástica no distinguía en el plano ontológico el mandato del amor del precepto de justicia ya que ambos se remitían al orden del mundo<sup>42</sup>. Las virtudes en este caso también constituían ordenamiento, pero este era eminentemente religioso, era un orden del amor no de la política, o si de política se trataba era una política cristiana<sup>43</sup>. Y tenía virtudes pero no *virtù*: virtudes teologales y morales pero no cívicas. De manera que la política que podía surgir en el mejor de los casos en aquellos discursos que empleaban un vocabulario de *ius* y que partían de esa concepción del mundo en la que derecho y religión sustentaban el orden del mismo, era una política concebida como medio para lograr un fin: el mantenimiento de ese universo posesivo; mientras que para el humanismo cívico que hacía uso de un vocabulario de *virtù* la política era un fin en sí misma<sup>44</sup>. Pero ocurría que en Castilla no era necesaria la política para mantener las cosas en su orden, el ordenamiento jurídico castellano había logrado asegurar a cada una de las partes sus cosas de tal modo que no era preciso discutir sobre ellas. Dicho ordenamiento (su derecho particular) lo elaboró el rey con el consentimiento nobiliario: la nueva legislación la realizaba el rey y no los estados en cortes y acabó siendo esencialmente *ius commune*<sup>45</sup>. El asentamiento del mayoralgo castellano, régimen de propiedad vinculada que se caracterizaba

<sup>41</sup> CLAVERO, B., *Antidora. Antropología católica de la Edad Moderna*. Giuffrè. Milán. 1991, sobre todo ahora pp. 62-65, interpretando el comentario de Francisco de Vitoria a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, es por tanto la que se expone una percepción más bien castellana. FINNIS, J., *Aquinas*. Oxford, 1998, p. 215-217 trata de la terminología tomista en relación con los tipos de justicia, denominaciones aristotélicas que el aquinate emplea de modo «inestable». La Justicia general sería el deber de los individuos hacia la comunidad; la justicia distributiva el deber de la comunidad o de un individuo respecto a otro individuo y la conmutativa el de los individuos entre sí.

<sup>42</sup> HESPANHA, A.M., «La senda amorosa del Derecho. Amor y iustitia en el discurso jurídico moderno»..., p. 52.

<sup>43</sup> BODEI, R., *Ordo Amoris...*

<sup>44</sup> ARENDT, H., *¿Qué es la política?...*, pp. 80-87 y de la misma *Entre el pasado...*, pp. 227-230.

<sup>45</sup> CLAVERO, B., *Institución Histórica del Derecho. Curso General de Historia del Derecho*. Marcial Pons, Madrid, 1992, temas VI y VII.

entre otras cosas por la imposibilidad de su enajenación, la inexistencia de dominio útil y su indivisibilidad, tenía como consecuencia que el titular del mismo fuera un mero administrador. El establecimiento de tal régimen propietario supuso una quiebra de las Cortes como órgano de representación del reino. De hecho la corona comenzó a definirse como mayorazgo <sup>46</sup>, de forma que el titular de la misma no podía enajenarla o dividirla <sup>47</sup> pero no porque tuviera dominio útil respecto del reino (que no gozaba de dominio alguno). También se daría la figuración de que Dios tenía el dominio directo: el símil propietario establecía de ese modo la dependencia entre el mantenimiento de un dominio útil del rey y el de la religión católica <sup>48</sup>. De modo que Castilla no es sólo que no fuera república sino reino y por tanto en ella no tuviera cabida una política más genuinamente aristotélica, sino que tampoco existía la política que Machiavelli reconocía en el reino de Francia con sus parlamentos y que de hecho existía en el reino de Aragón <sup>49</sup>. La relación que se decía que existía entre rey y reino era la del gobierno económico de un *pater familias* sobre su casa, ejerciendo su prudencia como el mejor de los gobiernos posibles; la figuración opera en toda Europa y remite a un orden moral y religioso antes que a uno jurídico, pero en Castilla describe con exclusividad las relaciones existentes entre rey y reino puesto que no se pretende que exista entre ambas partes un pacto que las obligue y la existencia de instituciones que permitan salvaguardar tal pacto y el derecho de las partes a lo que es suyo. La política no servía como medio para lograr el fin de mantener las cosas como estaban, puesto que previamente estas ya estaban aseguradas. La legitimación de la constitución de la propia Monarquía Católica se fundamentaba en dinastía y religión, puesto que en territorio no podía, a su figuración se le dotó de una historia lógicamente centrada en Castilla pero que miraba al orbe ubicada en un orden mayor: la *respublica christiana*, siendo una monarquía en Iglesia constitutivamente, por católica y por monarquía <sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> CLAVERO, B., *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla. 1369-1836*. S XXI, Madrid, 1989 (1974), pp. 143-144.

<sup>47</sup> FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P y PARDOS, J. A. «Castilla, territorio sin cortes», *Revista de las Cortes Generales*, 15. 1988, pp. 113-208.

<sup>48</sup> VIEJO YHARRASSARRY, J. «Ausencia de política. Ordenación interna y proyecto europeo en la Monarquía Católica de mediados del siglo xvii», *Monarquía, Imperio y pueblos en la España moderna. Actas de la IV reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. Coord.) Alicante. 1997, pp. 615 y ss.

<sup>49</sup> RUBINSTEIN, N., «The history of the word *politicus* in early -modern Europe», en *The Languages of political Theory in Early-Modern Europe*. (PAGDEN ed.), Cambridge U.P. 1987, pp. 52-53.

<sup>50</sup> VIEJO YHARRASSARRY, J., «El contexto de recepción de Grocio a mediados del siglo xvii en la Monarquía Hispana», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H.<sup>ª</sup> Moderna, t. 11, 1998, (265-280), p. 275. INURRITIGUI RODRÍGUEZ, J.M., «Monarquía y Constitución», *Historiar*, 1, (8-18), pp. 17 y 18. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *Fragmentos...*, pp. 60-72 así como 168-184.

Como apunta Pablo Fernández Albaladejo, los castellanos eran *católicos antes que ciudadanos*. Aunque en el mismo siglo xv incluso se reciba en Castilla el trabajo de los humanistas no se vierte éste sin más sino que se dirige a otro fin más interesante mediante la «manipulación de una serie de términos cruciales y su inmediata adaptación a una clave cristiana»<sup>51</sup>. Hubo interpretaciones aristotélicas pero no republicanas: llegó a considerarse al rey «como un primer y virtuoso ciudadano». Propuestas estas de Fernando de Roa o de Juan Ginés de Sepúlveda que fueron marginadas. La escolástica del quinientos no recibió al Aristóteles político porque la mejor arma contra Lutero no era precisamente el humanismo, como se puede observar en Francisco de Vitoria para el que el hombre se definía por ser religioso: la religión era lo que civilizaba<sup>52</sup>. Antes, a mitad del siglo xv, un humanismo platonizante había resultado más apropiado para explicar las relaciones políticas en el reino castellano. Cartagena, puede ser que de la mano de Decembrio<sup>53</sup>, se interesó por Platón, lo que acabó resultando crucial para la refundición que éste realizó cuando se decidía una solución constitucional en la Corona de Castilla. El discurso resultante sustentaba una monarquía despolitizada, en la que sin libertades, sin derecho territorial, sin reino como sujeto político, toda virtud cívica de tener cabida se entendía que se ubicaba en la cabeza: el rey era virtud. Renovando el lenguaje que empleaba podía hablar de virtudes lejos de la escolástica pero también del republicanismo cívico<sup>54</sup>.

Así pues si bien Salazar estaba empleando, como parece, un vocabulario de *ius*, éste manifestaba no sólo una concepción de la libertad negativa sino que más allá de ésta podía acabar negando cualquier tipo de libertad cargando el énfasis en la religión y vaciando el discurso de contenido político.

No debe sorprendernos entonces que Diego de Salazar finalizara su dedicatoria al Marqués de Berlanga alabándole por sus virtudes: por sus obras de «catholico christiano», por las que realizaba como espléndido señor y por amar la disciplina militar. Era un buen católico, buen padre y sus virtudes eran teologales: fe y caridad.

<sup>51</sup> FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., «Católicos antes que ciudadanos: Gestación de una *Política Española* en los comienzos de la Edad Moderna», *Imágenes de la diversidad. El Mundo Urbano en la Corona de Castilla (S. XVI-XVII)*, (FORTEA PÉREZ, J. I. Ed.), Santander, 1997 (pp. 103-127). Resulta indispensable esta magnífica exposición de la cultura política altomoderna con especial énfasis en el caso castellano.

<sup>52</sup> FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., «Católicos antes...». La cita proviene del mismo lugar.

<sup>53</sup> MOLL, A., «Pier Cándido Decembrio...», p. 466.

<sup>54</sup> PARDOS, J. A., «Virtud complicada», *Repubblica e virtù. Pensiero Politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, 1995, pp. 77-91.

### III. LA VIRTÙ MAQUIAVELIANA O EL VIRTUOSISMO POLÍTICO

No es extraño que en 1536 se imprimiera, a mitad de mayo, el *De Re Militari* de Salazar, una obra de doctrina militar escrita por un capitán que proponía un modo de organizar un ejército y dotarlo de ordenanzas. Y no lo es porque 1536 fue un momento importante en la reorganización del ejército hispano. A mediados de 1535 Carlos V conquistó la Goleta y Túnez y se produjo la alianza de Francia con Barbarroja. En esas circunstancias (entre 1534 y 1538) se formaron los tercios (*tercios viejos*), justo después de la reorganización por parte de Francisco I del ejército francés, que quedó dividido en legiones. Los preparativos de Francia para una guerra en 1535 eran un rumor extendido en el círculo de Carlos V. A principios de 1536 Francisco I había concentrado en Lyon a su ejército con el que en breve invadiría Saboya. En abril Carlos V entró en Roma con los tercios y a mitad de dicho mes, en la sala de tapices del Vaticano, pronunció su famoso discurso en castellano respondiendo a las acciones de Francisco I y solicitando la mediación del Papa en el conflicto. La tensión entre Carlos V y Francisco I se mantuvo hasta finales del mes de mayo, y durante ese tiempo los preparativos bélicos se agilizaron. En Asti el consejo de guerra discutió planes de campaña contra Francia: uno consideraba que lo recomendable era llevar a cabo una guerra local para recuperar Saboya, el otro, que fue el que se acabó adoptando, pretendía conquistar el puerto de Marsella. Esos son los acontecimientos que son contexto de la obra de Salazar, pero también lo son, entre otros, aquellos textos contemporáneos suyos que tratan sobre milicia o guerra.

Se afirma que el pensamiento militar hispano durante la primera mitad del siglo XVI<sup>55</sup> no se encauzó por las nuevas vías que se abrían al mismo en Europa. La aproximación más «científica» a la guerra y el alejamiento del código caballeresco no se produjo en la Península según González León<sup>56</sup>. Del contexto en el que Salazar escribía forman parte otras obras que trataban sobre materia militar y que después de todo no acaban resultando ni principalmente ni de interés exclusivo para esta materia.

---

<sup>55</sup> Repasa la producción previa JAVIER DURÁN BARCELÓ en su estupendo estudio preliminar a ALFONSO DE PALENCIA, *De perfectione Militaris Triumphi, La perfección del Triunfo*. Universidad de Salamanca, 1996.

<sup>56</sup> GONZÁLEZ LEÓN, F., «*Doctors of the Military Discipline: Technical Expertise and the Paradigm of the Spanish Soldier in the Early Modern Period*», *Sixteenth Century Journal*, XXVII, 1, 1996, (61-81), p. 62. Cita como ejemplos de tal «modernidad» a Niccolò Tartaglia, *Nuova Scienza*, 1537 y Machiavelli, *Arte della Guerra*, 1521.

En 1524 Juan López de Palacios Rubios publica su *Tractado del esfuerço bellico heroyco*. «A expensas de Gaspar de Rossi Solis. Salamanca. 1524»<sup>57</sup>. En este tratado se establecen con claridad los límites de la virtud militar y también de la cívica como se aprecia en la cita con que encabezábamos el artículo:

«Para que el acto del esfuerço se diga virtuoso, y el que lo façe esforçado: conviene que sea sobre cosa justa, y se haga justamente. Que si la cosa es injusta: o se hace iniustamente: aunque le haga en favor d. la republica y sobre cosa grâde, difficile, terrible y peligrosa: no se dira acto de esfuerço (...)»<sup>58</sup>.

Se desmarca de ese modo de un entendimiento puramente cívico y asienta la virtud sobre justicia, en una comprensión católica del mundo, en la que las virtudes son medio entre extremos y están vinculadas unas a otras. Su virtud se mueve en un mundo ordenado por un derecho de matriz religiosa. Un año antes de la publicación del libro de Salazar que ahora nos ocupa ve la luz el *De conuenientia militaris disciplinae cu chriatiana religione dialog., qui inscribitur Democrates*. Romae. Apud Antonium Bladu. 1535 de Juan Ginés de Sepúlveda<sup>59</sup>; su traducción al castellano es de 1541 y la realiza Antonio Barba<sup>60</sup>. En las primeras páginas de la traducción ya se aprecia cómo se entiende la disciplina militar en Castilla y cómo el humanismo se recibe a medias: *militaris disciplinae* se traduce sin mayores problemas como «Estado de la Cavalleria». Sin embargo Sepúlveda con este libro estaba respondiendo (no sabemos hasta qué punto de forma intencionada y seguramente de forma secundaria) precisamente a la crítica maquiaveliana de la religión cristiana por no promocionar la virtud militar y cívica, comprometida por una moralidad dominada por el perdón de las ofensas. Según Sepúlveda los cristianos podían y debían hacer la guerra, pero el imperativo era que ésta fuese justa<sup>61</sup>. Otros letrados castellanos de

<sup>57</sup> En la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentran varios ejemplares: R 16653, R 16861, R 12618, etc.

<sup>58</sup> LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *Tractado del esfuerço bellico heroyco*. Salamanca. Gaspar de Rossiñolis. 1524; hemos manejado el ejemplar de la B. N. M. Con signatura R/ 16653 (2), cap. XIX. fols. xix y xx. Con respecto a su concepción de la virtud, el matiz en fol. xxvii: «Todas las virtudes son medios entre extremos, salvo la justicia, que no consiste en medio de lo que se pide, sino en verdad de lo que se deve por vía de cômudacion o distribuciô (...)».

<sup>59</sup> Existe un ejemplar en la B. N. M. con signatura R / 9662.

<sup>60</sup> *Dialogo llamado Democrates* còpuesto por el doctor Juan de Sepulveda: capellâ y coronista de su S.L.L.M. del emparador: agora nuevamente impresso... Con preuilegio imperial. M.DXLi. Impresso en Sevilla. Juan Cròberjer. Acabose el 28 de mayo de 1541. Por el Prólogo del traductor se conoce su nombre.

<sup>61</sup> *Dialogo llamado Democrates...*, fols. xix v.º-xx r.º. En donde se muestra la licitud de enganar al enemigo y de emplear astucias, limitándose esta práctica por el debido cumplimiento de

principios del siglo xvi manifiestan el mismo substrato conceptual, como Fortún García de Ercilla en su *Tratado de la guerra y el duelo*, o Francisco Arias de Valderas en su *Libellus de belli iustitia iniustitiae* (Roma., 1533). También los autores militares de profesión, aunque no suelen declararse al respecto, cuando lo hacen adoptan la misma postura ante la justicia de la guerra (que no es sino una cuestión de intención, luego de conciencia, en definitiva), como Diego Montes en *Instrucción y regimiento de guerra* (Zaragoza, 1537) <sup>62</sup>. Ese es el contexto en el que Salazar publica su traducción de Maquiavelo y probablemente el contexto de su composición <sup>63</sup>, y si bien en él no se trata de la justicia de la guerra aparece su obra encuadrada junto a la mencionada de Palacios Rubios <sup>64</sup>.

Comencemos por los títulos, pues tiene tres. Dos de ellos figuran en la portada. En la parte superior de la misma (pero en posición inferior al axioma: INITIVM.SAPIENTIE.TIMOR.DOMINI): *Tratado de Re Militari*. En la inferior y a la vuelta de la misma: *Tratado de Cavallería* <sup>65</sup>. Y ya al comienzo del libro segundo y en la cabecera del resto de los libros: *Libro segundo del arte de la guerra*. La esquizofrenia de títulos tiene linaje. Desde mediados del siglo xv se manejaban dos sistemas de significantes para el campo semántico de una ciencia militar en proceso de revisión, y los podemos encontrar tanto en Alfonso de Cartagena como en Alfonso de Palencia. El primero en su *Doctrina e Institucion del Arte de Cavalleria*, Burgos. Juan de Burgos. 1497, traducía por *res militaris* tanto «materia militar» como «arte de caballería». El segundo, Alfonso de Palencia, en *La Perfeccion del Triunfo* (1459) traducándose a sí mismo, vierte por *militaribus gestis* «fechos de cavallería» (o por *militia*, caballería) pero a su vez traduce *militares viri* como «varones militares», o *militaris disciplina* como

---

concertos y promesas. Para una mejor y mayor comprensión de Sepúlveda es necesario leer a FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., «Católicos antes...», pp. 12 y 13. GONZÁLEZ LEÓN F., «*Doctors of the Military...*», p. 63, cita otro tratado hispano de este momento: FRANCISCO PEDROZA, *Arte y supliemento militar*. Nápoles. 1541.

<sup>62</sup> Todo esto en el excelente trabajo de GÓMEZ CASTRILLO, *El Arte Militar*, pp. 34-38 y 50.

<sup>63</sup> En el «Libro Segundo» del *Tratado De re militari* de Salazar, fol. xi r.º, afirma que un suceso había ocurrido hacia 40 años, mientras que Maquiavelo decía 25: es decir, en 1496 (25 años antes de 1521, en que se publicó la obra de Maquiavelo y 40 antes de 1536 en que se publicara la de Salazar). Salazar realiza también, en este mismo Libro, las conversiones de medida: de millas a leguas.

<sup>64</sup> En algunos ejemplares de la B. N. M., como son los que tienen las signaturas: R 16653 [en primer lugar la obra de Salazar y en segundo la de Palacios Rubios] o R 16861 [en primer lugar el tratado de Palacios Rubios; le sigue una traducción anónima del *Duelum de re militari* de Paris de Puteo, titulado *Libro llamado batalla de dos*, Sevilla. 1544; y al final el de Salazar]

<sup>65</sup> Sobre la mayor frecuencia del título «Tratado» respecto a otros en los libros militares de la época trata GONZÁLEZ CASTRILLO, R., *El Arte Militar...*, pp. 24 y 25.

«mititar disciplina»<sup>66</sup>. Cartagena y Palencia dominaban el latín, cosa que creemos que a Salazar no le ocurría. Pese a tener conocimientos de historia romana no parece que la filología fuera su fuerte. Sin embargo los títulos remiten a referentes para los que no hace falta dominar lenguas: si un libro se titulaba *De re militari*, reclamaba a un auditorio interesado por la literatura de los *scriptores veteres de re militari*, a saber: Vegetius, Frontinus, Aelianus y Modestus. No era el único que escribía para dicho auditorio, otro hombre al servicio del Gran Capitán en Italia, Francisco de Pedrosa, en su *Arte y suplimento Remilitar* (Nápoles, 1541) expresaba su admiración por la Roma clásica en su ejemplario<sup>67</sup>. Diego de Salazar en el prólogo declaraba seguir: « (...) el parecer d. Machavelo: porque imita el a Vejecio (...)». Se llamaba *Tratado de cavalleria* porque era cosa de caballeros, no tanto haciendo alusión a un modo de combatir como a un estado, a un orden que debía dirigir los asuntos bélicos por naturaleza y que probablemente era su auditorio. Y se llamaba *Arte de la guerra* como traducción literal del original, como título avergonzado, novedoso, inmerso en la obra junto al nombre del traductor, desnudándose tanto del barniz clásico autorizado como del medieval cristiano.

Su título original indica que el tratado más que de disciplina militar tal y como hoy podemos entenderla es de virtud (de *virtù*) Es militar porque el ejercicio militar, tal y como creemos que Maquiavelo lo presenta, es virtuoso, no porque él estuviera especialmente interesado por cuestiones militares como un departamento estanco entre los asuntos que afectan a la república. *Virtù* en Maquiavelo significa la virtud cívica mediante la cual la república o *polis* se mantiene estable mientras el tiempo transcurre y a la par desarrolla el material humano que la compone haciéndolo actuar en la vida política, fin del hombre. También se trata de una cualidad ordenadora, informadora, impuesta con su ejercicio sobre la fortuna, aquellos acontecimientos que suceden en el tiempo para los cuales no hay explicación y que se perciben como desordenados<sup>68</sup>. Se puede traducir como «virtuosismo» porque hace relación a las artes interpretativas en las que el logro está en la propia interpretación, en dicha acción, y no en un producto de ella, del mismo modo en que la grecia clásica comprendía la política<sup>69</sup>. El punto central *del Arte della Guerra* es que aun con el nombre de otros oficios o gremios éste en especial no debía ser una profesión organizada de

<sup>66</sup> DURÁN BARCELÓ, J., *Alfonso de Palencia. De perfectione...*, pp. 39 y 40.

<sup>67</sup> GONZÁLEZ CASTRILLO, R., *El Arte...*, pp. 51-56 y respecto a las traducciones al castellano de estos clásicos pp. 79-82.

<sup>68</sup> POCOCK J.G.A., *The Machiavellian...*, cap. VII, pp. 183-184.

<sup>69</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado...*, p. 165.

forma separada y empleada como medio de vida. Maquiavelo repudiaba a los mercenarios y exaltaba la milicia cívica, como muchos de sus pasados y contemporáneos <sup>70</sup>. Pero más allá su planteamiento estaba relacionado con la teoría aristotélica de la ciudadanía. El hombre que dedicaba todos sus esfuerzos a su profesión y ninguno a participar en asuntos públicos no sería (según la teoría clásica) un ciudadano y además debilitaría a sus conciudadanos. El hombre que lo hacía y además tenía como profesión (*arte*) la guerra constituía un peligro mucho mayor puesto que no sólo no tomaba parte en la vida pública sino que ejercitaba la coerción y la destrucción. Por eso era importante circunscribir la práctica de ese arte a la comunidad. El ciudadano con una profesión al que se llamaba a las armas deseaba que la guerra terminase para volver a su casa y como tenía un lugar en el cuerpo político comprendía que la guerra se libraba para preservarlo. Al mercenario le interesaba que la guerra se prolongara porque vivía de ella. En *el Arte della Guerra* se pueden apreciar las características morales y económicas del ciudadano guerrero. Debía tener una casa y una ocupación propia que no fuese la guerra para establecer la relación existente entre su propio bien y el de la *polis* y para no ser siervo de otro hombre. El mercenario era un instrumento en manos de otro hombre pero el ciudadano guerrero era algo más que un instrumento en manos públicas puesto que su *virtù* era propia. La cuestión es que la virtud militar necesitaba a la virtud política porque ambas podían presentarse en términos del mismo fin. La república era el bien común y el ciudadano actuando hacia ese bien dedicaba su vida a la república como el soldado su muerte. Éste desplegaba tanta virtud como el ciudadano, de hecho podía aprender a ser ciudadano y a desplegar virtud cívica mediante la disciplina militar. Ambos perfeccionaban la naturaleza humana al sacrificar los bienes particulares por un fin universal <sup>71</sup>.

La traducción de Salazar tiene sus añadidos y recortes extensos incluso, tanto más extensos cuanto menos subversivo es el texto de Maquiavelo, concentrándose estos en la materia puramente militar. Lo verdaderamente fundamental que puede explicar con bastante verosimilitud que nunca fuera prohibido, son los breves cambios que introduce precisamente cuando está

---

<sup>70</sup> Los humanistas del *quattrocento* consideraban que el mantenimiento de la república florentina en parte dependía de que su ciudadanía la defendiera militarmente, y así opáginaban Petrarca, Salutati, Alberti y Bruni, como muestra SKINNER Q., *Los fundamentos...*, pp. 97-99. Más tarde apoyarán el concepto de ciudadanía armada Patrizi (op. cit., pp. 189 y 199), Savonarola (op. cit., pp. 172-173), Mario Salamonio (op. cit., pp. 175-176), Giannotti (op. cit., pp. 198-199), Guicciardini (op. cit., pp. 189 y 198-199), así como Maquiavelo (op. cit., pp. 155 y 199-200).

<sup>71</sup> Continua siendo *The Machiavellian Moment...*, cap. VII, de J. G. A. Pocock.

siguiendo el texto original con mayor literalidad. Estos aparecen pronto: tanto en el prólogo como al comienzo del libro primero, y el giro en el sentido de la obra original es tan brusco que amputa éste de golpe, sirviendo mediante aquel uno nuevo.

#### IV. PER ANDARNE IN PARADISO...

Recordemos que *ordini*, cuya traducción castellana viene siendo *instituciones*<sup>72</sup>, para Maquiavelo como para los humanistas cívicos, significaba la estructura formal, el ordenamiento, de una formación política, la república, que permitía que el hombre actuara políticamente desarrollando de ese modo su naturaleza; no eran las leyes u ordenanzas. La traducción de Salazar amanece pervirtiendo el significado original en la primera página, junto a otros matices introducidos con el mismo fin. En el párrafo que sigue mostramos entre corchetes los añadidos de Salazar.

«Mas si se considerasen las antiguas órdenes, no se hallarían dos cosas más conformes ni más unidas, y que de necesidad tanto la una amase a la otra, como estas dos: porque todo lo que se ordena en un reino, o república para el bien común: y todas las ordenanzas que se hacen en ellos para el temor de Dios y obediencia de las leyes, serían ordenadas en vano si no se ordenase la manera de defenderlas: y si las defensas de estas leyes son bien ordenadas, sostienen los reinos y repúblicas aunque no sean bien ordenados. Y así las buenas ordenanzas sin la ayuda militar serían como bien labradas, y ricas casas sin tejados (...). Y si algunas leyes y ordenanzas se hacen por las cuales se deba temer a Dios [y al Rey]: con el favor de la milicia se dobla la autoridad, porque en cual hombre tendrá [el Rey, o] la patria confianza, que en aquel que le promete de morir por él?»<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Ver por ejemplo MAQUIAVELO, N., *Del arte de la guerra. Estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Diaz*. Madrid, Tecnos, 1988, seguiremos esta traducción de CARRERA DIAZ al referirnos al tratado *Libro del Arte della guerra* en castellano.

<sup>73</sup> Prólogo de la presente edición, sin numerar. Resulta imprescindible para la comprensión de las siguientes líneas transcribir el párrafo original de Maquiavelo, según MACHIAVELLI, N., *Arte della guerra e scritti politici minori*. A cura di Sergio Bertelli. Milán, Feltrinelli. 1961, p. 325-326 «Ma se si considerassono gli antichi ordini, non si troverebbono cose più unite, più conformi e che di necessità, tanto l'una amasse l'altra, quanto queste: perché tutte l'arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quella per vivere con timore delle leggi e d'Iddio, sarebbono vani, se non fussono preparate le difese loro; le quali, bene ordinate mantengono quegli, ancora che non bene ordinati. E così, per il contrario, i buoni ordini, senza il militare aiuto, non altrimenti si disordinano, che l'abitazioni (...). E se in qualunque altro ordine delle cittadi e de' regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifici, e pieni del timore d'Iddio, nella milizia si radoppiava, perché in quale uomo debbe ricercare la patria maggiore fede, che in colui che le ha a promettere di morire per lei? (...).». Emplearemos esta edición cuando nos refiramos al original de Maquiavelo.

En la primera frase Maquiavelo señala *gli antichi ordini* lo que modernamente se traduce como «las antiguas instituciones», mas Salazar lo vierte como «antiguas órdenes». Eso no tendría mayor importancia sin los cambios posteriores. Salazar traduce «reino, o república» por la *civiltà* de Maquiavelo, traducida actualmente como «sociedad». Ya hemos visto qué es *civiltà* para el humanismo cívico (*vivere civile*) y que Salazar en estos momentos también había traducido como «libertad y sosiego» frente a «tiranía». Pero siguiendo con su conversión Diego de Salazar traduce ahora *gli ordini* como «ordenanzas», leyes en definitiva, como más adelante aclara, lejos de lo expresado por Maquiavelo. La frase que sigue a esa, tal y como la traduce Salazar, carece de sentido si no se entiende de la misma que las leyes civiles requieren la fuerza para su cumplimiento, pero Maquiavelo parece expresar que el orden político se mantiene por la existencia del militar; la traduce Carrera Díaz como «el mejor de los regímenes», no como «buenas ordenanzas». De hecho cuando Maquiavelo expresa «in qualunque altro ordine delle cittadi e d'è regni»<sup>74</sup> habla de instituciones civiles antiguas existentes en formas de gobierno republicanas o monárquicas cuyo objetivo era que ciudadanos y súbditos se mantuvieran fieles y en paz, conservando así incluso la fe en Dios, esfuerzo que se duplicaba en el caso de la institución militar. Salazar traduce «y si algunas leyes y ordenanzas» se hacen para que se tema a Dios y al Rey, mediante la milicia se respetan más<sup>75</sup>. El párrafo queda recortado, se pasa de lo general a lo mucho más particular, y de las formas de gobierno al reino, de las instituciones civiles, es decir, de aquellos mecanismos que permiten la vida política, al derecho: de la libertad positiva a la negativa. Antes se ha de morir por el rey que por la patria. Maquiavelo casi desaparece. La traducción de *ordini* por ordenanzas, órdenes e incluso leyes está presente en toda la obra; *modi* también se traduce por órdenes, de forma que el discurso de Maquiavelo queda plano. Antes de declarar sus intenciones y de dejar de seguir la letra de Maquiavelo resume un párrafo:

«E iudicando io, per quello che io ho veduto e letto, ch'è non sia impossibile ridurre quella negli antichi modi, e renderle qualche forma della passata virtù»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> MACHIAVELLI, N., *Arte della guerra...*, pp. 325-326. La traducción actual de CARRERA DÍAZ en MAQUIAVELO, N., *Del Arte...*, p. 6: «Si en los demás aspectos de la vida ciudadana y nacional...»

<sup>75</sup> En el Libro Primero del *Tratado de Re Militari*, fol. vi v.°, Salazar lo hace aún más claramente: «Respondo que las armas de vuestros súbditos, y ciudadanos dadas a ellos por las leyes, y órdenes de la guerra (...).», donde Maquiavelo afirma: «a' suoi cittadini o sudditi, date dalla leggi e dall'ordine (...)», y «órdenes de guerra» substituye a *ordine*. Siguiendo el párrafo, se afirma que tales armas hacen que se mantenga algo, que en el caso de Salazar es «los reinos, y señorios, y repúblicas» y en el de Maquiavelo *le città*.

<sup>76</sup> MACHIAVELLI, N., *Arte della guerra...*, p. 326. Reducir, convertir la milicia al modelo antiguo para devolverle la *virtù*, reformando esta materia corrupta a aquella forma mejor. El resumen de

Para Salazar era imposible lo que para Maquiavelo no, por eso mezclaba antiguo con moderno y realizaba una compilación que dedicaba a un señor cuyas virtudes se podían apreciar en sus actos «de católico sabio, y espléndido señor», no precisamente políticos.

La primera página del Libro Primero de la obra de Salazar (recordemos que declara que sigue a Maquiavelo pero no que sea una traducción, no sin cierta razón) acaba por despojarnos de toda esperanza de encontrar política en el tratado. El libro comienza con una alabanza al Gran Capitán que es la traducción de la de Maquiavelo a Cosimo Rucelai. El párrafo ha sido citado para demostrar la literalidad de la traducción de Salazar y por tanto su plagio <sup>77</sup>, sin embargo no parece que sea así. Salazar consideraba que de Gonzalo Fernández de Córdoba se podía predicar lo mejor «habiendo conocido en él aquellas partes que en un espléndido señor, y buen amigo de sus parientes, y amigos, y servidores se pueden conocer, o desear». Maquiavelo por su parte encontraba otras palabras excelentes para Cosimo, que se había convertido «in uno bueno amico dagli amici, in uno cittadino dalla sua patria» <sup>78</sup>. Los elogios cambian con el sistema de referencia. Conocemos en parte el pensamiento de Maquiavelo, la trascendencia de la ciudadanía política en él, de la patria, su concepto de libertad positiva. En el mundo de Salazar (el reino de Castilla) hablar muy bien de alguien era llamarle señor (lo que significaba de por sí un estatus jurídico) espléndido (una cualidad que remite al orden moral): la jerarquía en primer lugar y en segundo la referencia a un orden debido. No estaba refiriéndose el capitán Salazar a unas relaciones políticas en las que primaba la patria sino a unas jurídicas que se entendían primariamente religiosas. En Castilla sólo se podía ser señor de súbditos y súbdito a su vez, padre de la casa e hijo amante del padre de la casa (porque otro tipo de relación que la del amor no cabría): se tenían parientes, amigos y servidores. A nadie excepto a Dios servía el padre de la gran casa (el Rey), al que todos servían por amor filial. No había espacio para la patria tal y como Maquiavelo podía entenderla. Si Maquiavelo decía de Cosimo Rucellai que emprendía cualquier empresa «dove quello avesse conosciuto il bene della sua patria» <sup>79</sup>, Salazar del Gran Capitán afirmaba que hacía un tanto de lo mismo pero «cuando en ella

---

Salazar en la primera página del *Prólogo* de la presente edición. Se producen otros cambios de interpretación, por ejemplo cuando Salazar afirma «los que daban leyes a los imperios» traduciendo a la letra a Maquiavelo, tanto BERTELLI (MACHIARELLI N., *Arte della guerra...*, p. 326, n. 3) como CARRERA DÍAZ (MAQUIAVELO, N., *Del Arte...*, p. 6, n. N.3) recuerdan que se refiere a las instituciones políticas que estaban por encima de las militares, en donde *imperii* se refiere al mando militar.

<sup>77</sup> PUIGDOMÈNECH, H., *Maquiavelo en España...*, p. 96, con el párrafo de Maquiavelo junto a él.

<sup>78</sup> MACHIARELLI, N., *Arte della...*, p. 328.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

hubiese conocido el servicio de su Rey, o bien de su patria». No es la primera vez que aparece la anulación de la patria por el Rey ni desde luego es la última en el tratado. Con este lenguaje cualquier castellano que leyera el libro no encontraría nada especialmente exótico. Y Salazar sabía lo que estaba leyendo, porque avanzando unas líneas traduce «vita civile» como «vida política», y más adelante <sup>80</sup> expondrá cómo con los vicios romanos se destruyó «su libertad y república», aunque para Maquiavelo se había acabado «la mia patria» <sup>81</sup>. En el fol. ii r.º de la obra de Salazar (pasaje clave en el tratado de Maquiavelo, más de ornamento que de carga conceptual en la traducción castellana que editamos) al tratar de lo que se debía imitar de los antiguos, cuando el florentino expone que se debían premiar la *virtù* y constreñir a los ciudadanos a que se amasen entre sí, «a vivere sanza sètte» y a atender más por lo público que por lo particular: es decir, a no corromperse en el sentido clásico, Salazar tranquilamente traducía por «virtù» *virtudes* y por «i cittadini» *súbditos* y cercenaba la referencia a las facciones. De ese modo los virtuosos súbditos se entiende que lo eran por buenos cristianos. Mientras los ciudadanos de Maquiavelo tenían que participar en política sin generar facciones que corrompiesen la misma, los súbditos de Salazar tenían sencillamente que amarse, obviando la política; sólo podían amarse entre sí y a su rey, era el religioso orden del amor el que se imponía <sup>82</sup>. Tratando ya de reinos (de los bien ordenados) los cambios son muy sutiles. La diferencia entre Maquiavelo y Salazar se encuentra en que el primero establece que salvo en caso de guerra el rey no puede actuar sin consejo, y el segundo que no acostumbra, esto es, lo que para el primero es cuestión constitucional para el segundo lo es de voluntad <sup>83</sup>. Salazar amolda el texto de Maquiavelo a Castilla, de forma que cuando Maquiavelo expresa que el soldado que él desea para su ejército debe vivir en tiempo de paz de su oficio (*arte*), Salazar añade «de su hacienda, o arte» <sup>84</sup> y en el mismo folio cuando Maquiavelo repite que en tiempo de paz es preciso que los

---

<sup>80</sup> En el fol. i v.º del *Tratado de Re...*

<sup>81</sup> De cualquier modo el negativo concepto de la libertad en Salazar, no se expresa sólo en que defina ésta en términos de derechos, en el Libro I, fol. ii r.º de la obra que nos ocupa traducida «licenziosamente» por «libertad» o en el mismo libro, fol. iii r.º, tratando del inconveniente de tener soldados profesionales advierte que aman «los robos, y la libertad».

<sup>82</sup> BODEI, R., *Ordo amoris...* En el tratado de Salazar, en el *Libro Primero*, fol. vi v.º, tratando del reclutamiento: «(...) se debe tomar el medio que no sea toda fuerza, ni toda voluntad, sino que sean convidados de un cierto amor, y respeto que tengan al Principe (...)», y lo del amor Maquiavelo no lo escribe.

<sup>83</sup> Una voluntad, eso sí, prudente. El párrafo en el fol. iii v.º de la presente edición; y para establecer la comparación: MACHIAVELLI, N., *Arte della...*, p. 339; MAQUIAVELO, N., *Del Arte...*, p. 20, el mismo párrafo.

<sup>84</sup> *Tratado de Re Militari*, Libro Primero, fol. iii r.º.

ciudadanos vuelvan a vivir a sus casas, Salazar añade «de sus bienes». En otros lugares cuando Maquiavelo habla tan sólo de repúblicas, Salazar incluye la palabra «reino», cuando Maquiavelo cita ambos modos de gobierno mantiene ambos unas veces y otras anula la república <sup>85</sup>.

En relación con la condena que Salazar hace de los ejércitos mercenarios siguiendo en parte a Maquiavelo consideramos que se debe distinguir entre una milicia cívica y una nacional. Ambas propuestas se oponen al empleo de ejércitos mercenarios, pero los motivos varían, por eso se puede defender la organización de una milicia nacional y rechazar a la vez la cívica desde la reivindicación del *status* (de caballero o noble) <sup>86</sup>. Así en Castilla se recogen quejas sobre el empleo de tropas mercenarias en la última década del siglo XVI, y los motivos aducidos son la desertión de éstas al faltarles la soldada o la dificultad de comunicarse con los extranjeros que la forman <sup>87</sup>. No en vano, cuando Salazar traduce a Maquiavelo en el párrafo en el que éste trata de la milicia cívica (pues habla de ciudadanos que forman una milicia propia) cuando Maquiavelo dice «propria», Salazar traduce «de sus propios súbditos» <sup>88</sup>.

En la traducción del capitán castellano del Libro Cuarto de Maquiavelo se producen modificaciones considerables. Además de introducir una extensa explicación acerca de la oportuna organización del ejército frente a otro ejército turco e introducir un par de ejemplos de su experiencia, altera el muy citado final del capítulo en el que el florentino escribía sobre la importancia de la retórica en la guerra y enfatizaba la importancia de los actos disuasorios como actos retóricos en la misma <sup>89</sup>. Lo que en el tratado de

<sup>85</sup> *Op. cit.*, Libro Primero, fol. v r.º; Salazar dice: «Claro está que cuando quien lo mandase fuese su Príncipe, o señor ordinario (...), y suprime lo que añade después Maquiavelo: «quando fuisse principato, o come cittadino e per qual tempo capitano, sendo una republica».

<sup>86</sup> SKINNER, Q., *Los fundamentos...*, vol. I, p. 275.

<sup>87</sup> GONZÁLEZ CASTRILLO, R., *El Arte Militar...*, pp. 105-108. Los escritores que cita son Ayala, Scarión, Bernardino Escalante y Bernardino de Mendoza. Del resto del siglo sólo nombra a Diego de Salazar.

<sup>88</sup> SALAZAR, D., *Tratado de Re militari*, Libro I, fol. vi v.º.

<sup>89</sup> Maquiavelo advertía sobre la necesidad de que el capitán fuese buen orador, Salazar traducía e introducía después una explicación: «porque la felicidad de la guerra consiste en la unión de los ánimos: y esta es menester que sea con el capitán, y que él la sepa adquirir. Y lo principal con que se adquiere es con el hablar» [fols. xliii v.º-xliiii r.º del *Tratado de Re...*] Maquiavelo exponía la utilidad del discurso del capitán, ya manteniendo mediante aquel la religión en los soldados, ya acudiendo a la misma para atemorizarlos. En esta cuestión Salazar matiza. Cuando Maquiavelo dice «altri modi religiosi», Salazar traduce «otros modos de la religión militar», del mismo modo que al terminar la frase el primero escribe «dove la religione si temesse e osservasse», el segundo: «cuando quiera que las militares religiones fueren temidas, y observadas». Sobre la retórica en el discurso maquiaveliano han escrito: VIROLI, M., *Machiavelli*. Oxford U.P., 1998, pp. 4-5, 73-76 y 84-86, al tratar de *El Principe*. Artículo esencial no sólo respecto a *El Principe* es el de Cox V.,

Maquiavelo resulta excesivo para una mentalidad castellana es la comparación implícita que establece entre la religión pagana y la cristiana. Maquiavelo parece no necesitar de instancias atemporales para concebir la existencia de un *vivere civile* y la virtud cívica. De hecho concebía a la iglesia como un principado temporal y a la religión católica como un orden de costumbre, una religión entre otras fundada como las otras por la acción del hombre. Si la religión le resultaba importante era precisamente por ser un prerequisite para la virtud cívica, era sólo una parte de lo que la constituía: aquí es donde se produce la posibilidad de una subordinación de la religión a la política, el fin del hombre no era Dios sino desarrollar su naturaleza política. Su mejor parte no era el alma. Los hombres aprendían a ser animales políticos mediante la disciplina militar y la religión civil: el cristianismo no servía para su fin pues enseñaba a darse a sí más que a la ciudad y a amarse a sí más que a la patria. La religión pagana era preferible pues perseguía el mismo fin que la república: potenciar la virtud militar y el control de la fortuna <sup>90</sup>. El texto de Maquiavelo muestra cómo en un discurso un capitán podía mostrar haber tenido experiencias místicas (independientemente de la religión que profesase) que anunciaban la victoria de una batalla, «cosa muy útil a la hora de animar a su auditorio guerrero:

---

«Machiavelli and the *Rhetorica ad Herennium*: Deliberative Rhetoric in The Prince», *Sixteenth Century Journal*, XXVIII/ 4, 1997, (pp. 1109-1141). Aporta una perspectiva general MONFASANI J., «Humanism and Rhetoric», *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*. (Ed. A. RABIL). Pennsylvania U. P. 1988, vol. III, part. 4, (pp. 171-235). WIETHOFF, W.E., «The Martial Virtue of Rhetoric in Machiavelli's *Art of War*», *The Quarterly Journal of Speech*, 64, 1978, (pp 304-312). KAHN V., *Machiavellian Rhetoric. From Counter-Reformation to Milton*. Princeton U.P., 1994, pp. 3-12. WILLIAM E. WIETHOFF en «A Machiavellian perspective on the rhetorical criticism of political discourse», *Quarterly Journal of Speech*, 77, 1991, pp. 309-326. EZIO RAIMONDI en su estudio «Machiavelli and the Rhetoric of the Warrior», *Modern Language Notes*, 92, 1977, pp. 1-16. SPACKMAN, B., «Politics on the Warpath: Machiavelli's *Art of War*», en *Machiavelli and the Discourse of Literature* (A. RUSSELL ASCOLI y V. KAHN eds.), Cornell U.P., 1993, cap. VII.

<sup>90</sup> Otra reciente perspectiva sobre el modo en que Maquiavelo entendía la religión o mejor dicho, un modo de interpretar a Maquiavelo desde sus concepciones religiosas, es el expuesto por SULLIVAN V. B., *Machiavelli's Three Romes. Religion, human liberty, and politics reformed*. Northern Illinois U. P., 1996. Partiendo del conocimiento de lo expuesto tanto por Sullivan como por PAREL, A J., *The Machiavellian Cosmos*. Yale UP, New Haven and London, 1992, se apuntan nuevas perspectivas sobre la relación que Maquiavelo tenía con la religión: GEERKEN J. H., «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, octubre 1999, pp. 579-595; COLISH M. L., «Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment», en el mismo número de la citada revista, pp. 597-616; NEDERMAN C. J., «Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought», también en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, octubre 1999, pp. 617-638; FONTANA B., «Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, octubre 1999, pp. 639-658; por último y en el mismo número de la revista en la que se publican estos artículos, NAJEMI J. M., «Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion», pp. 659-681.

«Sertorio si valse di questa, mostrando di parlare con una cervia la quale, da parte d'Iddio, gli prometteva la vittoria. Silla diceva di parlare con una immagine ch'egli aveva tratta dal tempio di Apolline. Molti hanno detto essere loro apparso in sogno Iddio, che gli ammoniti al combattere. Ne tempi de' padri nostri, Carlo VII re di Francia, nella guerra che fece contro agli Ing-hilesi, diceva consigliarsi con una fanciulla mandata da Iddio (...)»<sup>91</sup>.

Maquiavelo se distancia de la cuestión de la verdad o falsedad de tales manifestaciones, no explicita si era cierto que dichos hechos se habían producido, ni distingue entre paganos y cristianos. Salazar sí. Primero declara el engaño de los paganos:

«Sertorio se aprovechó de este hablar fingiendo de hablar con una cierva: la cual decía que de parte de los Dioses le prometía la victoria. Silla, decía que hablaba con un ídolo que había sacado del templo de Apollo. Muchos otros decían que les aparecían los Dioses en sueños, y les prometían vencimiento»<sup>92</sup>.

Presupuesto el engaño pagano y antes de pasar a la experiencia cristiana del rey francés, introduce un párrafo en el que marca la distancia entre la mentira y la verdad, de forma que lo que Maquiavelo planteaba como declaración útil en un discurso contemporáneo, se vuelve en el de Salazar verdad útil en virtud del propio acto divino:

«y aún entre nuestros Cristianos ha habido quien decía que se les aparecían en sueños Santiago, y otros santos. Como el Cid Ruy Díaz, y otros que podría ser así como lo dicen las historias que para más que aquello basta la providencia, y poder de Dios»<sup>93</sup>.

Aquí ya no hay retórica cívica sino ayuda de Dios en batalla, la argucia no se importa desde el mundo pagano al cristiano, ni importa que ésta fuere útil; frente a ese recurso humano se considera la posibilidad del apoyo divino y no es tanto el discurso del capitán como el acto retórico de Dios lo que toma fuerza.

Otro cambio fundamental se produce en la traducción del castellano justo en el bellísimo final de capítulo de Maquiavelo. En él el secretario declaraba que el mejor modo de lograr que los soldados actuaran virtuosamente en la batalla era que se les pusiera en situación de necesidad: vencer o morir. Sin embargo tenía en cuenta antes otras cosas, entre ellas el

---

<sup>91</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della guerra...*, p. 441.

<sup>92</sup> Fol. xiiii r.º del *Tratado de Re Militari*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

amor al capitán por su *virtù* y a la patria por naturaleza <sup>94</sup>. Salazar añadía un tercer elemento:

«la cual furia y confianza crece con el amor del capitán, o del príncipe, o de la patria» <sup>95</sup>.

El príncipe entraba en la escena republicana de Maquiavelo, que devenía monárquica y más especialmente castellana porque el nexo que unía recíprocamente al rey con los súbditos era el amor y no el contrato. Por otra parte el amor a la patria no era tanto una causa natural como social:

«El amor de la patria es común, por naturaleza.»

La *virtù* del capitán se convertía en virtudes, por las que se le amaba, pero además el amor al príncipe (ausente en Maquiavelo) también se explicaba:

«El amor del Príncipe es causado de la buena justicia, y liberales galardones» <sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della guerra...*, p. 442: «La quale ostinazione è accresciuta dalla confidenza e dall'amore del capitano o della patria. La confidenza la causa l'armi; l'ordine, le vittorie fresche e l'opinione del capitano. L'amore della patria è causato dalla natura; quello del capitano dalla virtù piú che da niuno altro beneficio. Le necessitadi possono essere molte, ma quella è piú forte, che ti costringe o vincere o morire.». Maquiavelo podía en el *Arte della Guerra* afirmar que el amor a la patria lo causaba la naturaleza. *Virtù* era la disposición para hacer lo necesario por el bien de la patria, no era una virtud moral tradicional, éstas quedaban subordinadas a aquella. Se explica leyendo a PAREL A.J., *The Machiavelian Cosmos...*, *op. cit.*: Para luchar contra lo fortuito (*fortuna*) la prudencia tradicional no servía. La *recta ratio* (acción acorde con la recta razón que capacita al hombre para realizar un juicio sobre lo que se debe hacer contando con circunstancias, personas, carácter y el tiempo) no dirigía acertadamente los pasos del hombre. Humor y temperamento constituyen su naturaleza particular (*natura*) y por tanto no puede oponerse a ellas, no están subordinadas a la razón. Dicha naturaleza particular la concedía la fortuna actuando en un tiempo cuya cualidad también dirigía, de modo que la libertad del hombre era la libertad para actuar según sus inclinaciones. La virtud, entendida como naturaleza, era activa, el hombre desarrollaba su naturaleza porque actuaba en la *polis*, era un animal político: inclinación primaria y más genérica. El concepto de virtud tradicional jerarquizaba: primero el alma, después el cuerpo. Si el segundo se veía sometido a los movimientos celestes produciendo inclinaciones o apetitos, la primera no. Pero Maquiavelo prescindía del alma: su hombre era parte de la naturaleza material como otras bestias, contaba con su temperamento humoral y con su ánimo (facultad para realizar acciones virtuosas, maquiavelianamente entendidas): el humor determinaba el temperamento que determinaba las inclinaciones que determinaba el comportamiento. La virtud basada así en los humores prescindía de la moral en el sentido tradicional, de forma que el *summum bonum* que perseguía la naturaleza particular de un hombre era el amor a la gloria y riquezas dentro de los límites del amor a la patria.

<sup>95</sup> Fol. xiiii r.º del *Tratado de Re Militari*.

<sup>96</sup> *Ibidem*, fol. xiiii v.º tanto para la cita anterior como para ésta.

Porque el príncipe hacía justicia se le amaba, virtuoso entre virtuosos, mejor dicho: la virtud misma (que tenía que ver primariamente con la justicia, esencialmente con la distributiva). Por amor el rey daba a cada cual lo que merecía, y se le amaba por ello. No era la política de Maquiavelo lo que asomaba y tratándose de virtudes, de lo que Salazar entendía que eran virtudes (que no coincidía con la *virtù* maquiaveliana), e incluso de las que podría haber entendido que eran sobre todo teologales (como la caridad), se acordaba del rey, y de la justicia <sup>97</sup>. No es sólo que Salazar gire en este punto de un lenguaje de virtud a uno de derechos, sino que además su propio lenguaje virtuoso, inseparable de aquel de los derechos, tenía consistencia política de por sí: en Castilla. El ordenamiento castellano se explicaba bien en términos de virtudes cristianas sin precisar tanto del derecho como de la religión para ello, no daba cabida a la política clásicamente entendida, pero con él se gobernaba.

El último libro del tratado es sustancial tanto en el original de Maquiavelo como en la traducción de Salazar. Es donde éste realiza más cerceamientos del texto original y más modificaciones de contenido. Desde el primer folio del libro séptimo añade constantemente apreciaciones propias y, como viene siendo constante en su traducción, resume lo escrito en el *Arte della guerra* al igual que aporta ejemplos más castizos. Entre unas y otras cosas emergen conceptos enraizados en mentalidad castellana. Hay un párrafo en el que Maquiavelo trata de mantener el orden en una ciudad que se defiende frente a ataques enemigos. Intenta evitar tumultos y prevenir los accidentes que pudieren surgir, para lo cual propone que aquellos que no pueden luchar se queden en sus casas, para dejar a los que son capaces para ello espacio suficiente y que así puedan organizar la defensa en conjunto de forma que cada uno de los grupos que defiendan un lugar atiendan a la actuación del conjunto <sup>98</sup>. Salazar incluye algo más que un matiz en su traducción:

«Debe también el que defiende una ciudad proveer que ninguna cosa se haga tumultuariamente [ni en comunidad] ni desordenadamente, y tener ordenado que en cada accidente cada uno sepa lo que tiene de hacer, y el modo o manera es esta. Que las mujeres, y los niños, y los viejos estén en sus casas, y todos los enfermos o lisiados, y dejen el pueblo libre a los mancebos, y dispuestos: los cuales armados se repartan para la defensa de ella, estando parte de ellos en los muros, y parte en las puertas, y parte en las partes principales de la ciudad para remediar a los inconvenientes que pudiesen nacer, y ninguna parte no sea obligada a

<sup>97</sup> HESPANHA A. M., *La Gracia del Derecho*, 1993.

<sup>98</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della guerra...*, p. 501.

otra, mas aquella parte esté para socorrer a todos requiriéndolo la necesidad: y estando las cosas ordenadas así, [y estando sujetos a una cabeza] con dificultad nacen tumultos, [ni behetrías] que os puedan [en ningún modo] desordenar»<sup>99</sup>

Para evitar tumultos Maquiavelo proponía en primer lugar una distribución de la población que se dividía en capaces e incapaces para luchar, y en segundo el empeño de que cada parte atendiera a la seguridad de las otras y del conjunto, esto es, que se atendiera al bien común. Un tumulto para Diego de Salazar comenzaba siendo una actuación comunitaria en sentido amplio<sup>100</sup>, por lo que el orden pasaba por la sujeción del conjunto a una cabeza. Por eso identificaba, ahora más propiamente, tumulto con behetría, mejor ordenamiento era el mayorazgo<sup>101</sup>. También la república podía un castellano concebirla como algo desordenado.

Salazar entendía mal que en la guerra se realizaran acciones frente al enemigo que, como discursos para persuadirle de algo y así provocar una actuación en él, importasen más por su fuerza retórica que por el inmediato efecto no en la psicología del mismo sino en el campo de batalla. Salazar traduce:

«Hácese también fácil de tomar una ciudad espantando a los defensores con nuevas victorias habidas o con muchos socorros que vienen a favor de los cercadores»<sup>102</sup>

Pero Maquiavelo hablaba de hacer al enemigo entender que tal cosa ocurría, no que efectivamente ocurriera<sup>103</sup>. La ausencia de retórica se vuelve a manifestar en el ejemplo de Anibal en el que frente al «persuase» de Maquiavelo, Salazar emplea «concertó». Tampoco le entusiasmaba la idea de que un soldado propio haciéndose fugitivo se ganase la confianza y autoridad del enemigo para traicionarla luego, tal cosa se suavizaba afirmando en la traducción:

---

<sup>99</sup> De la edición que utilizamos del *Tratado*: fols. ixi r.º-ixi v.º. Entre corchetes los añadidos de Salazar respecto del texto de Maquiavelo.

<sup>100</sup> Para entender «comunidad» en sentido estricto en Castilla es necesario FERNÁNDEZ ALBALADEJO P. y PARDOS MARTÍNEZ J. A., «Castilla, territorio sin cortes (S. XV-XVII)», *Revista de las Cortes Generales*, n.º 15, 1988, (pp. 113-207), «II. Comunidad, *persona invisibilis*.»

<sup>101</sup> Y para comprender lo que significó la behetría: CLAVERO B., «Behetría, 1255-1356. Crisis de una institución de señorío y de la formación de un Derecho regional de Castilla», *A.H.D.E.*, 1974, pp. 201-342, así como *Mayorazgo...* Sobre el empleo de la voz behetría despectivamente basta con leerla en el *Thesoro de la Lengua...* de S. de COVARRUBIAS.

<sup>102</sup> Fol. ixii v.º del *Tratado*....

<sup>103</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della guerra...*, p. 506: «con significare loro una vittoria avuta...».

«(...) enviando uno suyo so color de fugitivo que trate con alguno de dentro (...)»<sup>104</sup>.

Mas es el final de este libro séptimo el que contiene la semilla del discurso maquiaveliano, presente en *Il Principe* y en los *Discorsi*, traducido por Salazar solamente en aquellas partes que con pequeños añadidos resultaban adaptables a su auditorio. Establecía ahora, de forma parecida a lo que había hecho en los *Discorsi* con las repúblicas<sup>105</sup>, que se podía ordenar un ejército perfecto de dos maneras. Una, partiendo de la propia virtud del ordenamiento y por tanto de quienes por su virtud lograban que continuara en dicho estado (y el ejemplo era el de la ciudadanía romana). Tal cosa apenas tenía mérito para el que lo dirigía como sabemos (ahora capitán, en *Il Principe* o en los *Discorsi* el «ordenador» u «ordenadores» de la república) puesto que sólo tenía que mantenerlo. Merecía mayor alabanza el reformador que partiendo de algo imperfecto debía perfeccionarlo, para lo que requería tanto de prudencia como de que los súbditos a quienes pretendía reformar no estuviesen totalmente corruptos, cosa que ocurría en el caso de emplear (dar «forma») mercenarios, más exactamente, gentes («materia») ajenas al territorio: desvinculados de interés por dicha patria, por su bien común, carentes de fe, imposibles para la fidelidad<sup>106</sup>. Esta parte es traducida por Salazar con sus reservas. Ya sabemos qué es corrupción para Maquiavelo; Salazar omite la palabra y sin embargo define, añadiendo un párrafo de su factura, el estado en que tal gente se encuentra: han huido del dominio del padre y de la justicia y persiguen la libertad que les da la milicia, son viciosos en el sentido cristiano más que corruptos en el sentido clásico y maquiaveliano. Avanzando en el texto de Maquiavelo se vuelve a percibir lo mismo: el estado en el que se encontraba Italia a causa de su defectuoso origen y a la ausencia de una reforma:

«(...)que por no haber tenido buenos principios [i principi savi] no han logrado una buena organización [alcuno ordine buono] (...) Los pueblos no son culpables, sino sus gobernantes [i principi loro], que han sufrido las consecuencias y el castigo que merecía su ignorancia, perdiendo el poder [lo stato] sin haber llevado a cabo nada meritorio [sanza alcuno esemplo virtuoso] (...)»<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Fol. ixii v.º del *Tratado*. Y en éste y en el folio siguiente se producen varios recortes del texto de Maquiavelo en el que el florentino propone otros engaños para generar la respuesta deseada en el enemigo y así vencerlo.

<sup>105</sup> POCOCK J.G.A., *The Machiavellian Moment...*, pp. 186-187 y para el *Arte* también 181-182.

<sup>106</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della guerra...*, pp. 515-516.

<sup>107</sup> MAQUIAVELO N., *Del arte...*, p. 198; entre paréntesis las palabras originales, que se pueden ver en MACHIAVELLI N., *Arte della...*, p. 517.

Reforma que sólo podía aplicarse, incluso si tan sólo de la reforma de la milicia estuviese hablando, sobre materia incorrupta, amorfa, no pulida, sobre aquellos «hombres sencillos, rudos [*rozz*], obedientes [*propri*], no a los malvados, revoltosos y extranjeros»<sup>108</sup>. Observamos el empleo del concepto aristotélico de «forma» asociado a un concepto de «virtud»<sup>109</sup>; su definición de corrupción y su rechazo por el «ozio», que contrapone también a *virtù*. Los gobernantes italianos entregados a él, con prácticas perversas que incluían otorgar graciosamente los ascensos del ejército, habían provocado la invasión de la península. Todo esto desaparece en Salazar: no creemos que pudiera considerar un error otorgar ascensos por «grazia» (gracia), palabra que para él probablemente denotara suma justicia, ni la posibilidad de crítica a los reyes o príncipes entre otras cosas por «volere che le parole loro fussero responsi di oraculi»<sup>110</sup>.

Al principio de la traducción del libro primero *del Arte della guerra* Diego de Salazar alteraba la alabanza que Nicolás Maquiavelo hacía a Cosimo afirmando que éste era buen ciudadano; en la del toledano el Gran Capitán era un buen señor. Lo mismo hizo en su traducción de Braccesi. Ambos florentinos escribieron sobre una virtud republicana que parece desvanecerse en la traducción castellana. Si las traducciones se permitieron es porque en ellas resultó la virtud redimida.

---

<sup>108</sup> MAQUIAVELO N., *Del arte...*, p. 198. Todo el párrafo que sigue, en el que aparece la metáfora del escultor, queda suprimido en Salazar.

<sup>109</sup> De nuevo Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment...* explica que hay dos significados de *virtù* en los *Discorsi* y el *Arte della Guerra*. Ambos están relacionados con el devenir temporal de los cuerpos políticos y con el concepto aristotélico de *forma*.

<sup>110</sup> MACHIAVELLI N., *Arte della...*, p. 518.