

2. El Consejero de príncipes

El contexto florentino

A principios de 1513 la familia Médici obtuvo su más brillante triunfo. El día 22 de febrero el cardenal Giovanni de Médici partió para Roma después de enterarse de la muerte de Julio II, y el 11 de marzo salió del cónclave de cardenales elegido papa con el nombre de León X. En cierto sentido ello representaba un nuevo golpe asestado contra las esperanzas de Maquiavelo, al aportar una desconocida popularidad al nuevo régimen establecido en Florencia. Giovanni era el primer florentino que llegaba a ser papa, y, de acuerdo con Luca Landucci, el cronista contemporáneo, la ciudad lo celebró con fogatas y salvas de artillería durante casi una semana. Pero en otro sentido, este curso de los acontecimientos supuso un inesperado golpe de Fortuna, pues impulsó al gobierno a decretar una amnistía como parte del general regocijo, y Maquiavelo fue puesto en libertad.

Tan pronto como salió de la prisión, Maquiavelo comenzó a buscar la forma de autorrecomendarse a las auto-

ridades de la ciudad. Su antiguo colega, Francesco Vettori, había sido nombrado embajador en Roma, y Maquiavelo le escribió repetidas veces urgiéndole a utilizar su influencia «a fin de poder obtener un empleo de nuestro señor el papa» (C 244). A pesar de ello, se dio cuenta pronto de que Vettori era incapaz o quizás se resistía a ayudarlo. Muy descorazonado, Maquiavelo se retiró a su pequeña granja en Sant'Andrea, para —según escribió a Vettori— «permanecer lejos de cualquier rostro humano» (C 516). A partir de este momento comenzó por vez primera a contemplar la escena política menos como participante que como analista. Envío en primer lugar largas y bien razonadas cartas a Vettori sobre las implicaciones de la renovada intervención de españoles y franceses en Italia. Posteriormente —como explicó en una carta del 10 de diciembre— comenzó a distraer su forzado ocio con la reflexión sistemática sobre su experiencia diplomática, sobre las lecciones de la historia, y consecuentemente sobre el papel del gobierno.

Tal como se queja en la misma carta, se ve reducido «a vivir en una casa pobre con un menguado patrimonio». Pero está haciendo que su retiro resulte soportable reclusándose cada tarde a su estudio y leyendo historia clásica, «entrando en las antiguas cortes de los antepasados» a fin de «conversar con ellos y preguntarles por las razones de sus actos». Ha estado también ponderando los puntos de vista que ha ido adquiriendo «en el curso de los cincuenta años» durante los cuales «se vio implicado en el estudio del arte de gobernar». El resultado, dice, es que «he compuesto un pequeño libro *Sobre los Principados*, en el que me sumo, tan profundamente como puedo, en disquisiciones acerca de este asunto». Este «pequeño libro» era la obra maestra de Maquiavelo *El Príncipe*, que fue perfeccionado —como indica esta carta— en la segunda mitad de 1513, y completado en la Navidad del mismo año (C 303-5).

La mayor esperanza de Maquiavelo, como confiesa a Vettori, era que este tratado pudiera darle notoriedad ante «nuestros señores los Médici» (C 305). Una razón para

atraer de este modo la atención sobre sí — como lo muestra la dedicatoria de *El Príncipe* — era el deseo de ofrecer a los Médici «algún tipo de prueba de que soy un súbdito leal» (10). Su inquietud por la inquina de éstos ha afectado negativamente a sus modos de razonamiento normalmente objetivos, pues en el capítulo 20 de *El Príncipe* mantiene con gran entusiasmo que las nuevas autoridades pueden esperar hallar «más lealtad y apoyo por parte de aquellos que al principio de su gestión eran considerados como peligrosos que de aquellos otros que lo eran como personas de confianza» (79). Puesto que esta afirmación quedará completamente contradicha en los *Discursos* (236), resulta difícil no advertir que un elemento de especial imploración interviene en este punto de los análisis de Maquiavelo, sobre todo cuando repite ansiosamente que «No cesaré de recordar a todo príncipe» que «más provecho» se puede esperar siempre de «aquellos que estuvieron satisfechos con el anterior gobierno» que de cualquier otro (79).

No obstante, la principal preocupación de Maquiavelo era, naturalmente, dejar claro ante los Médici que él era un hombre digno de un cargo, un experto al que sería insensato preterir. Insiste en su *Dedicatoria* en que «para discernir claramente» la naturaleza de un príncipe, el observador no debe ser él mismo un príncipe, sino «uno del pueblo». Con su confianza usual añade que sus propias reflexiones son, por dos razones, de valor excepcional. Hace hincapié en «la amplia experiencia en los recientes asuntos» que ha adquirido a lo largo de «muchos años» y a través de «muchas inquietudes y peligros». Y señala con orgullo el dominio teórico que del gobierno ha adquirido al mismo tiempo a través de la «continua lectura» de las antiguas historias — indispensable fuente de sabiduría «sobre la que he reflexionado con profunda atención durante largo tiempo» (10-11). ¿Qué podía, por tanto, enseñar Maquiavelo a los príncipes en general, y a los Médici en particular, como resultado de su estudio y su experiencia? A quienquiera que acometa la lectura de *El Príncipe* por el principio podrá parecerle que éste tiene poco más

que ofrecer que un seco y muy esquematizado análisis de los tipos de principado y los medios «para adquirirlo y mantenerlo» (46). En el capítulo primero comienza aislando la idea de «dominio» y establece que todos los dominios son «repúblicas o principados». Inmediatamente da de lado el primer término, recalando que por el momento quiere omitir cualquier tipo de discusión sobre las repúblicas e interesarse exclusivamente por los principados. Hace seguidamente la trivial observación de que todos los principados son o hereditarios o de nueva creación. Descarta nuevamente el primer término, arguyendo que los gobernantes hereditarios encuentran menos dificultades y consecuentemente necesitan menos de sus consejos. Centrándose en los principados de nueva creación, distingue ahora los «totalmente nuevos» de aquéllos que «son como miembros unidos a la condición hereditaria del príncipe que los conquista» (11-12). Se muestra aquí menos interesado en la última clase, y después de tres capítulos dedicados a «los principados mixtos», continúa, en el capítulo 6, con el tema que evidentemente le fascina más que ningún otro: el de los «principados completamente nuevos» (24). Vuelve a hacer aquí una ulterior subdivisión de su material, y al mismo tiempo introduce la que es quizás la más importante antítesis en toda su teoría política, antítesis en torno a la cual gira el argumento de *El Príncipe*. Los nuevos principados, manifiesta, son o bien adquiridos y mantenidos «por medio de las propias armas y de la propia virtud», o bien «por medio de las fuerzas de otro o gracias a la Fortuna» (24, 27).

Volviendo a esta dicotomía final, Maquiavelo muestra menos interés en la primera posibilidad. Afirma que aquellos que han conseguido el poder a través de «su propia virtud y no a través de la Fortuna» han sido «los gobernantes más admirables», y pone como ejemplos a «Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros como ellos». Pero no puede poner ningún ejemplo italiano de la actualidad (con la posible excepción de Francesco Sforza) y su análisis implica que tal sobresaliente virtud muy escasamente puede esperarse en medio de la corrupción del mundo moderno

(25). Se centra, por tanto, en el caso de los principados adquiridos gracias a la Fortuna y con la ayuda de armas extranjeras. Aquí, por contraste, encuentra a la moderna Italia llena de ejemplos, siendo el más instructivo el de César Borgia, quien «adquirió su posición gracias a la Fortuna de su padre», y cuya carrera es «digna de imitación por parte de todos aquellos» que han llegado a ser príncipes «debido a la Fortuna y por medio de las fuerzas de otro» (28, 33).

Este análisis marca el fin de las divisiones y subdivisiones que Maquiavelo establece, y nos lleva al tipo de principados en los que está preferentemente interesado. A esta altura aparece claro que, aunque ha tenido cuidado de presentar su argumento como una secuencia de tipologías neutras, ha organizado astutamente el tratamiento de manera que se destaque un tipo particular y lo ha hecho así por su especial significación local y personal. La situación en que la necesidad del consejo de un experto se muestra especialmente urgente es aquella en que un gobernante ha llegado al poder por obra de la Fortuna y de las armas extranjeras. Ningún contemporáneo lector de *El Príncipe* pudo dejar de advertir que, en el momento en que Maquiavelo exponía esta pretensión, los Médici habían reconquistado su anterior ascendencia en Florencia por obra de un asombroso golpe de Fortuna, combinada con la imparable fuerza de las armas extranjeras proporcionada por Fernando de España. Esto no implica, naturalmente, que el argumento de Maquiavelo deba ser desechado por no tener más que una importancia provincial. Pero está claro que lo que pretendía era lograr que sus lectores originales centraran la atención en un lugar y en un tiempo determinados. El lugar era Florencia; el tiempo era el momento en que *El Príncipe* se estaba gestando.

La herencia clásica

Cuando Maquiavelo y sus contemporáneos se vieron impelidos —como en 1512— a reflexionar sobre el inmenso

peso de la Fortuna en los asuntos humanos, se volvieron generalmente hacia los historiadores y moralistas romanos para proveerse de un autorizado análisis sobre el carácter de la diosa. Estos escritores habían dejado asentado que si un gobernante debe su posición a la intervención de la Fortuna, la primera lección que debe aprender es temer a la diosa, aún cuando se presente como portadora de favores. Livio suministró una exposición particularmente influyente de este aserto en el Libro 30 de su *Historia* a lo largo de la descripción del dramático momento en que Aníbal capitula finalmente ante el joven Escipión. Aníbal comienza su discurso de rendición recalcando admirablemente que este conquistador ha sido en gran medida «un hombre a quien la Fortuna nunca ha defraudado». Pero esto le induce únicamente a formular una grave advertencia sobre el lugar que ocupa la Fortuna en los asuntos humanos. No solamente es «inmenso el poder de la Fortuna», sino que «la mayor Fortuna es siempre muy pequeña como para fiarse de ella». Si dependemos de la Fortuna para elevarnos, estamos expuestos a caer «de la manera más trágica» cuando se vuelva contra nosotros, como es casi seguro que sucederá al fin.

No obstante, los moralistas romanos nunca habían pensado que la Fortuna fuera una fuerza maligna inexorable. Por el contrario, la describían como una buena diosa, *bona dea*, y como un aliado potencial del que bien vale la pena atraer la atención. La razón para procurar su amistad es, naturalmente, que ella dispone de los bienes de Fortuna, que todos los hombres se supone que desean. Bienes que son descritos de diversas maneras: Séneca destaca «los honores, riquezas e influencias»; Salustio prefiere señalar «la gloria, el honor, el poder». Estaban de acuerdo, en general, en que, de todos los bienes de la Fortuna, el más grande es el honor y la gloria que le acompaña. Como Cicerón señalaba repetidamente en *Los Deberes*, el más señalado bien del hombre es «la consecución de la gloria», «el acrecentamiento del honor personal y la gloria», el logro de «la más genuina gloria» que pueda alcanzarse.

La cuestión clave que, en consecuencia, todos estos

escritores habían suscitado era ésta: ¿cómo persuadir a la Fortuna para que mire hacia nosotros, que haga que los bienes fluyan de su cornucopia sobre nosotros más bien que sobre los demás? La respuesta es que, aunque la Fortuna es una diosa, también es una mujer; y puesto que es una mujer, se siente ante todo atraída por el *vir*, el hombre de verdadera hombría. Una cualidad que le gusta recompensar de manera especial es el valor viril. Tito Livio, por ejemplo, cita repetidas veces el adagio «La Fortuna favorece a los audaces». Pero la cualidad que ella más admira entre todas es la *virtus*, el atributo epónimo del hombre verdaderamente viril. La idea que subyace a esta creencia está expresada con total claridad en *Las Tusculanas* de Cicerón, en las que establece que el criterio para llegar a ser un verdadero hombre, un *vir*, es la posesión de la *virtus* en su más alto grado. Las implicaciones del argumento son exploradas extensamente en la *Historia* de Livio, en las que el éxito alcanzado por los romanos se explica siempre por el hecho de que la Fortuna gusta de seguir e incluso de servir a la *virtus*, y generalmente sonrío a aquellos que muestran tenerla.

Con el triunfo del Cristianismo, este análisis clásico de la Fortuna fue totalmente abandonado. El punto de vista cristiano, expresado en su forma más ceñida por Boecio en *La Consolación de la Filosofía*, se basa en la negación del supuesto de que la Fortuna esté dispuesta a dejarse influir. La diosa se pinta ahora como «un poder ciego», completamente indiferente, por tanto, e indiscriminado en el reparto de sus dones. No se ve ya como un amigo potencial, sino sencillamente como una fuerza sin piedad; su símbolo no es ya la cornucopia sino la rueda que gira inexorablemente «como la pleamar y la bajamar de la mar».

Esta nueva visión de la naturaleza de la Fortuna vino acompañada de un nuevo sentido de su importancia. Por su descuido e indiferencia ante el mérito humano en la distribución de sus recompensas, se dice que nos recuerda que los bienes de la Fortuna son completamente indignos de nuestro empeño, que el deseo del honor y la gloria

mundanos es, como Boecio lo señala, «realmente nada». Ella sirve, en consecuencia, para apartar nuestros pasos de los caminos de la gloria, animándonos a mirar más allá de nuestra prisión terrena para buscar nuestra verdadera mansión. Pero esto significa que, a pesar de su caprichosa tiranía, la Fortuna es genuinamente una *ancilla Dei*, un agente de la benevolente providencia de Dios. Forma por ello parte del designio de Dios el mostrarnos que «la felicidad no consiste en las fortuitas cosas de esta vida mortal», y hacernos así «menospreciar todos los negocios terrenales y regocijarnos con la alegría de los cielos por vernos libres de las cosas terrenas». Por esta razón, concluye Boecio, Dios ha dejado el gobierno de los bienes de este mundo en las manos volubles de la Fortuna. Su designio es enseñarnos que «la satisfacción no puede obtenerse a través de la riqueza, ni el poder a través de la realeza, ni el respeto a través del cargo, ni la fama a través de la gloria».

La reconciliación que hace Boecio de la Fortuna con la Providencia tuvo una duradera influencia en la literatura italiana: forma la base de la discusión que hace Dante de la Fortuna en el canto VII de *El Infierno* y suministra el tema del *Remedio contra próspera y adversa Fortuna*, de Petrarca. No obstante, con el redescubrimiento de los valores clásicos en el Renacimiento, esta concepción de la Fortuna como *ancilla Dei* se vio a su vez desafiada por el retorno a la antigua idea de que debe trazarse una distinción entre Fortuna y hado.

Este cambio dio origen a un nuevo punto de vista sobre la naturaleza de la peculiar «excelencia y dignidad» del hombre. Tradicionalmente se había dado por sentado que descansaba en la posesión de un alma inmortal, pero en la obra de los sucesores de Petrarca encontramos una tendencia creciente a cambiar de acento de modo que quede bien clara la libertad de la voluntad. Se tenía la sensación de que la libertad del hombre quedaba amenazada por la concepción de la Fortuna como una fuerza inexorable. Encontramos también la tendencia correspondiente a rechazar la idea de que la Fortuna es simplemente un agente

de la Providencia. Un llamativo ejemplo nos lo proporciona el ataque de Pico della Mirándola a la supuesta ciencia de la astrología, ciencia que denuncia por implicar la falsa creencia de que nuestras Fortunas nos han sido determinadas ineluctablemente por las estrellas en el momento de nacer. Poco más tarde empezamos a encontrarnos con una llamada ampliamente difundida a una visión mucho más optimista, según la cual —como Shakespeare pone en boca de Casio dirigiéndose a Bruto— si fracasamos en nuestros esfuerzos por alcanzar la grandeza, la culpa debe estar «no en las estrellas, sino en nosotros mismos».

Al adoptar esta nueva actitud ante la libertad, los humanistas italianos del quinientos pudieron reconstruir la imagen totalmente clásica del papel de la Fortuna en los asuntos humanos. Así lo encontramos en Alberti, en el tratado de Pontano *Sobre la Fortuna*, y de una manera muy especial en el opúsculo de Eneas Silvio Piccolomini titulado *Sueño de Fortuna*. El escritor sueña que está siendo guiado a través del reino de la Fortuna, y que se encuentra con la diosa misma, que accede a responder a sus preguntas. Ella admite que es implacable en el ejercicio de sus funciones, por lo que cuando le pregunta durante cuánto tiempo suele mostrarse amable con los mortales, ella replica: «Con ninguno por mucho tiempo». Pero dista mucho de ser indiferente al mérito humano y no niega la idea de que «hay artes por medio de las que se pueden ganar vuestros favores». Finalmente, cuando se le pregunta qué tipo de cualidades le gustan y cuáles le disgustan, responde con una alusión a la idea de que la Fortuna favorece a los audaces, declarando que «aquellos a quienes les falta valor son más dignos de odio que cualesquiera otros».

Cuando Maquiavelo analiza «Los poderes de la Fortuna en los asuntos humanos», en el penúltimo capítulo de *El Príncipe*, su postura en este tema crucial nos lo revela como un típico representante de las actitudes humanísticas. Abre el capítulo invocando la creencia familiar de que los hombres «son controlados por la Fortuna y por Dios» y haciendo notar la evidente implicación de que «los hombres

no disponen de recursos contra las variaciones de la naturaleza», pues todo está providencialmente preordenado (89). En contraste con estos supuestos cristianos ofrece inmediatamente un análisis clásico de la libertad humana. Está de acuerdo, naturalmente, con que la libertad del hombre está lejos de ser absoluta, puesto que la Fortuna es inmensamente poderosa y «puede ser dueña de la mitad de nuestras acciones». Pero insiste en que suponer que nuestro destino está enteramente en sus manos significaría «anular nuestra libertad». Y puesto que se adhiere firmemente al punto de vista humanístico de que «Dios no hace nada que pueda quitarnos nuestro libre albedrío y la parte de gloria que nos pertenece», concluye que la mitad de nuestras acciones «o casi» pueden quedar perfectamente bajo nuestro control más bien que bajo el dominio de la Fortuna (90, 94).

La imagen de Maquiavelo que más gráficamente expresa este sentido del hombre es de nuevo de inspiración clásica. Deja sentado que «la Fortuna es una mujer» y en consecuencia es fácilmente atraída por las cualidades viriles (92). Así ve como una auténtica posibilidad el hacerse uno mismo aliado de la Fortuna aprendiendo a obrar en armonía con sus poderes, neutralizando su variable naturaleza y saliendo triunfador en todos los asuntos propios (83, 92).

Ello le lleva a la cuestión clave que los moralistas romanos se habían planteado: ¿Cómo podemos esperar aliarnos con la Fortuna, cómo podemos inducirla a que nos sonría? Responde a ello en los mismos términos que aquellos habían utilizado. Sostiene que «ella es el amigo» del audaz, de aquellos que son «menos cautos, más impetuosos». Y desarrolla la idea de que se siente más excitada y sensible a la *virtus* del verdadero *vir*. Desarrolla en primer lugar el aspecto negativo de la cuestión: que la Fortuna se siente impelida a la ira y al odio sobre todo por la falta de *virtú*. Lo mismo que la presencia de la *virtú* actúa como un dique frente a su embestida, del mismo modo siempre «dirige su furia allí donde sabe que no existen diques o presas para detenerla». Elega incluso a sugerir que

solamente muestra su poder cuando los hombres de *virtú* cesan de hacerle frente —sacando de aquí la conclusión de que admira de tal manera esta cualidad que nunca descarga su más letal rencor sobre aquellos que demuestran poseerla (90-2).

Al mismo tiempo que reitera estos argumentos clásicos, Maquiavelo les presta un sesgo erótico. Arguye que la Fortuna puede realmente experimentar un perverso placer al ser tratada con rudeza. No solamente sostiene que, porque es una mujer, «es necesario, para mantenerla sometida, pegarle y maltratarla»; añade que «con más frecuencia permite ser dominada por hombres que usan tales métodos que por quienes proceden friamente» (92).

La idea de que los hombres pueden de este modo sacar provecho de la Fortuna se ha presentado algunas veces como un punto de vista peculiar de Maquiavelo. Pero también aquí Maquiavelo no hace sino echar mano de un repertorio de recuerdos familiares. La idea de que se puede hacer frente a la Fortuna con violencia había sido puesta de relieve por Séneca, en tanto que Piccolomini había explorado en su *Sueño de Fortuna* las resonancias eróticas de tal creencia. Cuando pregunta a la Fortuna «¿Quién puede ofrecerte más que otros?», ella contesta que se siente atraída por encima de todo por los hombres «que con más energía mantienen en jaque mi poder». Y finalmente se atreve a preguntar «¿Quién resulta más aceptable de tu parte de entre los vivientes?», ella le dice que, en tanto que mira con desprecio «a aquellos que huyen de mí», se siente muy excitada «por aquellos que me impulsan a la huida».

Si los hombres se sienten capaces de domar a la Fortuna y alcanzar de esta manera sus más altos propósitos, la ulterior pregunta ha de ser qué objetivos debe proponerse a sí mismo el nuevo príncipe. Maquiavelo comienza poniendo una condición mínima, usando una frase cuyo eco resuena a través de todo *El Príncipe*. El propósito fundamental ha de ser *mantenere lo stato*, por lo que entiende que el nuevo jefe debe preservar el actual estado de los asuntos, y especialmente mantener el control del sistema

vigente de gobierno. Existen, no obstante, fines de mucha más envergadura que han de ser perseguidos tanto como la mera supervivencia, y al especificar cuáles son éstos, Maquiavelo se revela a sí mismo como un auténtico heredero de los historiadores y moralistas romanos. Presupone que todos los hombres desean por encima de todo alcanzar los bienes de Fortuna. Ignora totalmente de este modo el precepto ortodoxo cristiano (puesto de relieve, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino en el *Régimen de Príncipes*) según el cual un buen gobernante debe evitar las tentaciones de gloria y riquezas mundanas a fin de asegurarse el logro de las recompensas celestiales. Por el contrario, a Maquiavelo le parece evidente que los mayores galardones por los que los hombres están obligados a competir son «la gloria y las riquezas» —los más preciados dones que la Fortuna tiene en sus manos para otorgar (91).

Lo mismo que los moralistas romanos, Maquiavelo da de lado la adquisición de riquezas como ocupación fundamental, y arguye que el más noble empeño para un príncipe «prudente y virtuoso» debe ser introducir una forma de gobierno tal «que le procure honor» y le haga glorioso (93). Existe para los nuevos gobernantes, añade, la posibilidad de alcanzar una «doble gloria»: ellos no sólo tienen la oportunidad de «comenzar un nuevo principado», sino también de «fortalecerlo con buenas leyes, buenos ejércitos y buenos ejemplos» (88). La consecución del honor y gloria mundanos es por tanto el más alto de los fines para Maquiavelo no menos que para Cicerón y para Tito Livio. Cuando se pregunta en el capítulo final de *El Príncipe* si la condición de Italia es favorable al feliz éxito de un nuevo príncipe, trata la cuestión como si fuera equivalente a preguntarse «si en el momento presente las circunstancias se confabulan de manera que ofrezcan el honor de un nuevo príncipe» (92). Y al expresar su admiración por Fernando de España —el hombre de estado a quien más respecta entre los contemporáneos— la razón que da es que Fernando ha realizado «grandes cosas» de tal categoría que le confieren «fama y gloria» en muy alto grado (81).

Estos objetivos, piensa Maquiavelo, no son difíciles de alcanzar — al menos en su forma más elemental — cuando un príncipe ha heredado un dominio «habitual a la familia de un gobernante» (12). Pero resultan muy difíciles de alcanzar para un nuevo príncipe, en especial si éste debe su posición a un golpe de buena Fortuna. Este tipo de gobernantes «no pueden tener raíces» y están expuestos a ser barridos por el primer soplo que la Fortuna quiera enviarles (28). Y no pueden — o más bien, no deben — depositar confianza alguna en la continua benevolencia de la Fortuna, pues ello significa contar con la más falsa de las fuerzas en los asuntos humanos (28). Para Maquiavelo, la siguiente — y más crucial cuestión — es, por consiguiente ésta: ¿qué máximas, qué preceptos pueden ofrecerse a un nuevo príncipe tales que, si «los observa prudentemente» harán que parezca ser «un antiguo príncipe» (88)? El resto de *El Príncipe* va a tratar de una manera preponderante de responder a esta cuestión.

La revolución de Maquiavelo

El consejo de Maquiavelo a los nuevos príncipes se divide en dos partes principales. La tesis primera y fundamental que sustenta es la de que «los cimientos principales de todos los estados» son «las buenas leyes y los buenos ejércitos». Más aún, los buenos ejércitos son quizás más importantes que las buenas leyes, porque «no puede haber buenas leyes allí donde los ejércitos no son buenos», mientras que si hay buenos ejércitos, «debe haber buenas leyes» (47). La moraleja — expuesta con un típico toque de exageración — es que un príncipe prudente no debe tener «otro objetivo ni otro interés» que «la guerra, sus leyes y su disciplina» (55).

Continúa Maquiavelo especificando que los ejércitos son básicamente de dos tipos: mercenarios a sueldo y milicias ciudadanas. El sistema mercenario era en Italia de uso casi universal, pero Maquiavelo procede en el capítulo 12 a lanzar un enérgico ataque contra él. «Durante muchos

años» los italianos «han sido dirigidos por generales mercenarios» y los resultados han sido desastrosos: la península entera «ha sido invadida por Carlos, saqueada por Luis, violada por Fernando y agraviada por los suizos» (50). Y nada mejor podría haberse esperado, pues todos los mercenarios son «ineptos y dañinos». Son «desunidos, ambiciosos, indisciplinados, desleales» y su capacidad de arruinaros «queda pospuesta tanto como queda pospuesta el ataque a vos mismo» (47). Para Maquiavelo las implicaciones eran obvias, y las expone con toda firmeza en el capítulo 13. Los príncipes sensatos deben siempre «rechazar estos ejércitos y aplicarse a los propios». Tan vigorosamente percibe esto que incluso añade el casi absurdo consejo de que «prefieran perder con sus propios soldados que vencer con los otros» (52).

Tal vehemencia de tono necesita alguna explicación, especialmente a la vista del hecho de que muchos historiadores han llegado a la conclusión de que el sistema mercenario funcionó habitualmente con perfecta eficacia. Una posibilidad es que Maquiavelo en este punto estuviera siguiendo una tradición literaria. La afirmación de que la verdadera soberanía incluye el poseer ejércitos había sido puesta de relieve por Livio, Polibio, así como por Aristóteles, y mantenida por varias generaciones de humanistas florentinos después que Leonardo Bruni y sus discípulos hubieron hecho revivir el argumento. Sería muy extraño, empero, que Maquiavelo siguiera de una manera tan servil a sus más queridas autoridades. Parece más bien que, aunque dirige un ataque generalizado contra los soldados a sueldo, debe haber estado pensando en particular sobre las desgracias de su ciudad natal, que sin duda sufrió una serie de humillaciones a manos de sus jefes mercenarios en el curso de la prolongada guerra contra Pisa. No solamente fue un completo desastre la campaña de 1500, sino que un fracaso semejante acabó siendo la nueva ofensiva lanzada por Florencia en 1505: los capitanes de las compañías mercenarias se amotinaron tan pronto como comenzó el combate, y hubo de ser abandonada en el transcurso de una semana.

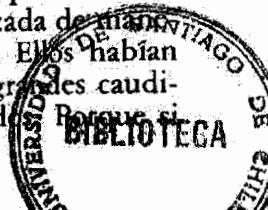
Como hemos visto, Maquiavelo quedó disgustado al descubrir, en torno a la débaque del 1500, que los franceses miraban a los florentinos con desprecio a causa de su incompetencia militar, y en especial por su incapacidad de reducir a Pisa a la obediencia. Después del renovado fracaso de 1505, tomó el asunto a pecho y diseñó un detallado plan para reemplazar las tropas florentinas a sueldo por una milicia ciudadana. El Gran Consejo aceptó la idea provisionalmente en diciembre de 1505, y se autorizó a Maquiavelo a que comenzara a reclutar en la Romagna Toscana. En febrero siguiente estaba listo para celebrar su primera parada en la ciudad, acontecimiento visto con gran admiración por el cronista Luca Landucci, quien dejó escrito que «fue conceptuado como el más bello espectáculo jamás ofrecido a Florencia». Durante el verano de 1506 Maquiavelo escribió *Una Provisión para la infantería*, subrayando «qué poca esperanza se puede poner en las armas extranjeras y a sueldo», y arguyendo que la ciudad debe, en lugar de con ellas, ser «pertrechada con sus propias armas y con sus propios hombres» (3). Al final del año, el Gran Consejo quedó finalmente convencido. Fue creado un nuevo comité del gobierno —los Nueve de la Milicia—; Maquiavelo fue elegido secretario del mismo, y uno de los ideales más acariciados por el humanismo florentino se hizo realidad.

Se podría suponer que el entusiasmo desplegado por Maquiavelo en favor de sus milicias debiera haberse enfriado como resultado de su desastrosa aparición en 1512, cuando fueron enviadas a defender Prato y fueron barridas sin esfuerzo por la infantería española. Pero de hecho su entusiasmo permaneció íntegro. Un año más tarde lo encontramos asegurando a los Médici al final de *El Príncipe* que lo que debían hacer «ante todo» era equipar a Florencia «con su propio ejército» (95). Cuando publicó su *Arte de la Guerra* en 1521 —la única obra de teoría política aparecida durante su vida— continuó reiterando los mismos argumentos. Todo el libro I está dedicado a vindicar «el método del ejército ciudadano» contra aquellos que habían dudado de su utilidad (580). Ma-

quiavelo concede, naturalmente, que tales tropas están lejos de ser invencibles, pero insiste aún en su superioridad sobre cualquier tipo de fuerzas (585). Concluye con la extravagante afirmación de que decir de un hombre que es sabio y que al mismo tiempo encuentra equivocada la idea de un ejército ciudadano es incurrir en contradicción (583).

Ahora podemos entender por qué Maquiavelo quedó tan impresionado por César Borgia como caudillo militar, y por qué afirmó en *El Príncipe* que ningún precepto mejor podía darse a un nuevo gobernante que el ejemplo del duque. Maquiavelo tenía presente, como hemos visto, la ocasión en que el duque tomó la cruel decisión de eliminar a sus lugartenientes mercenarios y sustituirlos por sus propias tropas. Esta atrevida estrategia parece haber causado un decisivo impacto en la formación de la idea de Maquiavelo. Vuelve a ella tan pronto como suscita la cuestión de la política militar en el capítulo 13 de *El Príncipe*, tratándola como una ilustración ejemplar de las medidas que cualquier nuevo gobernante debe adoptar. Borgia es alabado ante todo por haber reconocido sin dudarle un momento que los mercenarios son «inconstantes e infieles» y merecen ser implacablemente «aniquilados». Llega incluso a elogiarle de una manera aún más empalagosa por haber asimilado la elemental lección que un nuevo príncipe necesita aprender si quiere mantener su estado: debe dejar de confiar en la Fortuna y en las armas extranjeras, llegar a tener «soldados propios» y constituirse en «el único señor de sus tropas» (53, cf. 31).

Las armas y los hombres: estos son los dos grandes temas que Maquiavelo desarrolla en *El Príncipe*. La otra lección que quiere aportar a los gobernantes de su tiempo es que, además de tener un sólido ejército, un príncipe que quiera escalar las más altas cimas de la gloria, debe cultivar las cualidades propias del gobierno principesco. La naturaleza de estas cualidades había sido analizada de manera convincente por los moralistas romanos. Ellos habían establecido en primer lugar que todos los grandes caudillos necesitan en gran medida ser afortunados. Pero si



la Fortuna no sonríe, ninguna suma de esfuerzos humanos sin su ayuda puede pretender llevarnos hasta nuestros más altos propósitos. Pero, como hemos visto, sostuvieron también que un tipo especial de características —las propias del *vir*— tienden a atraer las miradas favorables de la Fortuna, y de este modo casi nos garantizan el logro del honor, la gloria y la fama. Los supuestos subyacentes a esta creencia fueron perfectamente resumidos por Cicerón en *Las Tusculanas*. Declara que, si actuamos por el ansia de *virtus*, sin pensamiento alguno de alcanzar la gloria como resultado, ello nos proporcionará la mejor oportunidad de alcanzar igualmente la gloria, con tal que la Fortuna nos sonría; porque la gloria es la recompensa de la *virtus*.

Este análisis fue asumido sin alteración por los hombres de la Italia del Renacimiento. A fines del quinientos había surgido un extenso *genre* de libros de consejos para príncipes y alcanzado una extensa audiencia sin precedentes a través del nuevo medio de comunicación que era la imprenta. Distinguidos escritores, como Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano y Francesco Patrizi escribieron todos ellos tratados destinados a servir de guía a los nuevos gobernantes, fundados en el mismo principio fundamental: que la posesión de la *virtus* es la clave del éxito del príncipe. Como Pontano proclama de una manera más bien grandilocuente en su tratado *El Príncipe*, cualquier gobernante que quiera alcanzar sus más nobles propósitos «debe animarse a seguir los dictados de la *virtú* en todos sus actos públicos. *Virtus* «es la cosa más espléndida del mundo», más espléndida incluso que el sol, porque «los ciegos no pueden ver el sol» mientras que «sí pueden ver la *virtus* con la máxima claridad».

Maquiavelo reitera con toda precisión las mismas opiniones acerca de las relaciones entre *virtú*, Fortuna y logro de los fines propios del príncipe. Se hace patente por vez primera esta lealtad a la tradición humanista en el capítulo 6 de *El Príncipe*, donde afirma que «en los principados totalmente nuevos, aquellos en los que el príncipe es nuevo, resulta más o menos dificultoso el mantenerlos, según que el príncipe que los adquiere sea más o menos

virtuoso» (25). Queda corroborada más tarde en el capítulo 24, cuyo propósito consiste en explicar «Por qué los príncipes italianos han perdido sus estados» (88). Maquiavelo insiste en que «no deben culpar a la Fortuna» de su desgracia porque ésta «solamente muestra su poder» cuando los hombres de *virtú* «no se aprestan a resistirla» (89-90). Sus pérdidas son simplemente debidas a no reconocer que «sólo son buenas aquellas defensas» que «dependen de ti mismo y de tu *virtú*» (89). Finalmente, el papel de la *virtú* queda subrayado nuevamente en el capítulo 26, la apasionada «Exhortación» a liberar a Italia con que concluye *El Príncipe*. En este punto Maquiavelo se vuelve nuevamente hacia los incomparables caudillos mencionados en el capítulo 6 por su «asombrosa *virtú*» (89) —Moisés, Ciro y Teseo—. Quiere dar a entender que no otra cosa sino la unión de sus asombrosas capacidades con la mejor buena Fortuna será capaz de salvar a Italia. Y añade —en un arrebatado de absurda adulación impropio de él— que la «gloriosa familia» de los Médici afortunadamente posee todas las cualidades requeridas: tiene un tremenda *virtú*; la Fortuna le favorece con prodigalidad; y es no menos «favorecida por Dios y por la Iglesia» (93).

Se ha lamentado con frecuencia que Maquiavelo no ofrezca definición alguna de la *virtú*, e incluso (como señala Whitfield) se muestra «ayunado de cualquier uso sistemático del vocablo». Pero ahora resultará evidente que hace uso del término con completa consistencia. Siguiendo a sus autoridades clásicas y humanistas, trata el concepto de *virtú* como el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la Fortuna, de atraer el favor de la diosa y remontarse en consecuencia a las alturas de la fama principesca, logrando honor y gloria para sí mismo y seguridad para su propio gobierno.

Queda aún, no obstante, por considerar qué características específicas hay que esperar de un hombre que tenga la condición de *virtuoso*. Los moralistas romanos nos han legado un completo análisis del concepto de *virtus*, describiendo al verdadero *vir* como aquel que est  en posesión de tres distintos aunque conexos grupos de cualidades.

Entendieron que está dotado, en primer lugar, de las cuatro virtudes «cardinales»: prudencia, justicia, fortaleza y templanza —las virtudes que Cicerón (siguiendo a Platón) comienza analizando por separado en las secciones que abren su *Deberes*. Pero le atribuían también una serie adicional de cualidades que más tarde habían de ser consideradas como específicamente «príncipescas» por naturaleza. La primera de ellas —la virtud central de *Los Deberes* de Cicerón— era la que éste llamó «honestidad», significando con ella la buena voluntad de permanecer fiel y comportarse honradamente con todos los hombres en todos los tiempos. Todo ello necesitaba completarse con dos atributos más, descritos en *Los Deberes*, pero que fueron analizados de un modo más extenso por Séneca, quien dedicó un tratado especial a cada uno de ellos. Uno era la magnanimidad, el tema desarrollado en el *De la Compasión*, de Séneca; el otro era la liberalidad, uno de los temas mayores analizados en *De los beneficios*. Finalmente, se decía del verdadero *vir* que debía caracterizarse por el decidido reconocimiento del hecho de que, si queremos alcanzar el honor y la gloria, debemos estar seguros de que nos comportamos lo más virtuosamente que podemos. Esta discusión —sobre que el comportamiento moral es siempre racional— se sitúa en el corazón mismo de *Los Deberes* de Cicerón. Observa en el libro II que muchos piensan «que una cosa puede ser moralmente recta sin ser conveniente, y conveniente sin ser moralmente recta». Pero esto es un engaño, pues sólo por métodos morales podemos esperar alcanzar los objetos de nuestros deseos. Cualquier apariencia en contrario es completamente falaz, pues «la conveniencia nunca puede entrar en conflicto con la rectitud moral».

Este análisis fue adoptado de nuevo en su integridad por los escritores de libros de consejos para príncipes del Renacimiento. Ellos hicieron que fuera un supuesto del ejercicio de su gobierno que el concepto general de *virtus* debe referirse a una lista completa de virtudes cardinales y príncipescas, lista que procedieron a ampliar y subdividir con tal atención a los matices que, en un tratado como *La*

educación del Rey de Patrizi la idea clave de *virtus* queda finalmente disociada en una serie de casi cuarenta virtudes morales que se espera que el caudillo posea. Seguidamente y sin vacilar respaldan la postura de que el rumbo racional de la actuación del príncipe debe ser únicamente el moral, argumentando en favor de ello con tal fuerza que al fin lograron que se convirtiera en proverbio la expresión «la honradez es la mejor política». Y por fin, ellos contribuyeron con una específica objeción cristiana a cualquier tipo de divorcio entre la conveniencia y el reino de la moral. Insistían en que, aunque consigamos hacer progresar nuestros intereses cometiendo injusticias en esta vida, podemos, no obstante, encontrarnos con estas aparentes ventajas anuladas cuando seamos justamente sancionados por el divino castigo en la vida futura.

Si examinamos los tratados morales de los contemporáneos de Maquiavelo, encontramos estos argumentos repetidos incansablemente. Pero al volvernos hacia *El Príncipe* hallamos este aspecto de la moralidad humanística drástica y visiblemente trastocado. El cambio comienza en el capítulo 15, momento en el que Maquiavelo empieza a tratar de las virtudes y vicios de los príncipes y nos avisa que aunque «muchos han escrito sobre esto», él va a «partir muy lejos de los métodos de los demás» (57). Comienza haciendo alusión a lugares comunes de la tradición humanista: que hay un grupo especial de virtudes príncipescas; que estas incluyen la necesidad de ser generoso, misericordioso y veraz; y que todos los gobernantes tienen la obligación de cultivar estas cualidades. Admite seguidamente —todavía dentro de la ortodoxia humanista— que «sería muy de loar en un príncipe» ser capaz de obrar en todo tiempo de esta manera. Pero en ese momento rechaza totalmente el supuesto humanista de que esas son las virtudes que un gobernante necesita adquirir si quiere alcanzar los más altos fines. El ve esta idea —nervio y corazón de los libros humanistas de consejos a príncipes— como un palmario y desastroso error. Está de acuerdo con ellos acerca de la naturaleza de los fines perseguidos: todo príncipe debe procurar mantener su estado y obtener gloria para sí

mismo. Pero objeta que, si es preciso obtener estos objetivos, ningún gobernante puede quizás «poseer o practicar íntegramente» todas las cualidades que son normalmente «consideradas buenas». La posición en que todo príncipe se encuentra es la de procurar proteger sus intereses en un mundo sombrío en el que la mayoría de los hombres «no son buenos». Se sigue de ello que si él «insiste en hacer que sus negocios sean buenos» en medio de tantos que no lo son, no solamente fracasará en la obtención de «grandes cosas» sino que «seguramente será destruido» (58).

La crítica que hace Maquiavelo del humanismo clásico y del contemporáneo es simple pero devastadora. Argumenta que si un gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, *no* siempre debe considerar racional el ser moral; por el contrario, hallará que cualquier intento serio de «practicar todas aquellas cosas por las que los hombres se consideran buenos», acabará convirtiéndose en una ruinosamente irracional política (66). Pero ¿qué hay de la objeción cristiana que dice que esta es postura demencial y pecaminosa, pues olvida el día del juicio, en el que finalmente todas las injusticias serán castigadas? Sobre esto Maquiavelo nada dice. Su silencio es elocuente; en realidad hace época; su eco resuena a través de Eutopa, recibiendo como respuesta un silencio consternado al principio, y luego un grito de execración que aún no se ha extinguido del todo.

Si los príncipes no deben conducirse de acuerdo con los dictados de la moral convencional, ¿cómo deben hacerlo? La respuesta de Maquiavelo —el núcleo de su positivo consejo a los nuevos gobernantes— se ofrece al principio del capítulo 15. Un príncipe prudente debe guiarse ante todo por los dictados de la necesidad: «para mantener su posición», «debe conseguir el poder de no ser bueno, y aprender cuándo usarlo y cuándo no», según que las circunstancias lo indiquen. Esta doctrina fundamental se repite tres capítulos más adelante. Un príncipe prudente «defiende lo que es bueno cuando puede», pero «sabe cómo hacer el mal cuando es necesario». Más aún, debe resignarse ante el hecho de que «se verá necesitado con frecuencia» a actuar «en contra de la verdad, en contra de la

caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión» si quiere «mantener su gobierno» (66).

Como hemos visto, Maquiavelo se dio cuenta de la importancia crucial de esta intuición en una etapa temprana de su carrera diplomática. Fue a raíz de su conversación con el cardenal de Volterra en 1503 y con Pandolfo Petrucci unos dos años después cuando se sintió impulsado a formular el que había de ser más tarde su pensamiento político central: que la clave de un gobierno pleno de éxito está en reconocer la fuerza de las circunstancias, aceptando lo que la necesidad dicta, y armonizando el propio comportamiento con los tiempos. Un año después de que Pandolfo le diera esta receta para el éxito de los príncipes, encontramos a Maquiavelo formulando por primera vez una serie semejante de observaciones como ideas propias. Durante su estancia en Perugia en 1506 observando el asombroso progreso de la campaña de Julio II, comenzó a meditar en una carta dirigida a su amigo Giovanni Soderini acerca de las razones del triunfo y del desastre en los asuntos militares y civiles. «La Naturaleza», afirma, «ha dado a cada hombre un talento e inspiración particulares» que «nos rige a cada uno de nosotros». Pero «los tiempos varían» y «están sujetos a frecuentes cambios», de manera que «aquellos que no aciertan a cambiar sus modos de proceder» se ven abocados a disfrutar de «buena fortuna en una ocasión y de mala en otra». La consecuencia es obvia: si un hombre quiere «gozar siempre de buena fortuna», debe ser «lo suficientemente prudente como para acomodarse a los tiempos». En realidad, si cada uno «dominara su naturaleza» de este modo, e «hiciera su camino al compás de su tiempo», entonces «resultaría ser verdad que el hombre prudente se convertirá en dueño de las estrellas y de los hados» (73).

Al escribir *El Príncipe* siete años más tarde, Maquiavelo copió prácticamente estos «Caprichos», como los llamó con desdén en el capítulo dedicado al papel de la Fortuna en los asuntos humanos. Todo el mundo, dice, quiere seguir su natural inclinación: uno «actúa con precaución, el otro impetuosamente; el uno por la fuerza, el otro por la ma-

ña». Pero entretanto, «tiempos y negocios cambian», de manera que un gobernante que no «cambie su modo de proceder» se verá obligado tarde o temprano a habérselas con la mala suerte. No obstante, si «pudiera cambiar su naturaleza con los tiempos y los negocios, la Fortuna no cambiará». Así el príncipe triunfador será siempre aquel «que adapta su modo de proceder a la naturaleza de los tiempos» (90-1).

Resultará evidente ahora que la revolución realizada por Maquiavelo en el *genre* de los libros de avisos de príncipes estaba basada en efecto en la redefinición del concepto central de *virtú*. El suscribía la acepción convencional de que *virtú* es el nombre de aquel conjunto de cualidades que hacen capaz a un príncipe de aliarse con la Fortuna y obtener honor, gloria y fama. Pero separa el sentido del término de cualquier conexión necesaria con las virtudes cardinales y principescas. En lugar de ello argumenta que la característica que define a un príncipe verdaderamente *virtuoso* debe ser la disposición a hacer siempre lo que la necesidad dicta —sea mala o virtuosa la acción resultante— con el fin de alcanzar sus fines más altos. De este modo *virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe: «él debe tener siempre su espíritu dispuesto a volverse en cualquier dirección al compás del soplo de la Fortuna y según lo requiera la variabilidad de los asuntos» (966).

Maquiavelo se esfuerza en hacer notar que su conclusión abre una sima infranqueable entre él y toda la tradición de pensamiento político humanista, y lo hace así en su estilo más rabiosamente irónico. Para los humanistas clásicos y sus innumerables seguidores, la virtud moral ha sido la característica que definía al *vir*, el hombre de la verdadera humanidad. De aquí que dar de lado la virtud no era solamente obrar irracionalmente; significaba también abandonar el propio status de hombre y descender al nivel de las bestias. Tal como Cicerón lo había dejado expresado en el libro I de *Los Deberes*, de dos maneras distintas se puede hacer el mal, por la fuerza o por el engaño. Ambas, declara, «son propias de las bestias» y «to-

almente indignas del hombre»: la fuerza porque tipifica al león y el engaño porque «parece pertenecer a la astuta zorra».

En contraste con ello, a Maquiavelo le parecía que la virilidad no es suficiente. Hay realmente dos maneras de obrar, dice al comienzo del capítulo 18, de las que «la primera es propia del hombre y la segunda de los animales». Pero «puesto que la primera con frecuencia no es suficiente, el príncipe debe acudir a la segunda» (64). Una de las cosas que, por tanto, el príncipe debe saber es a qué animales imitar. Famosa es la advertencia de Maquiavelo de que llegará a ser el mejor si «elige entre los animales la zorra y el león», complementando los ideales de la caballerosidad con las artes indispensables de la fuerza y el engaño (65). Esta concepción queda subrayada en el capítulo siguiente, en el que Maquiavelo discurre sobre uno de sus favoritos tipos históricos, el emperador romano Septimio Severo. En primer lugar, nos asegura que el emperador era «un hombre de muy gran *virtú*» (72). Y luego, ampliando el juicio, añade que las grandes cualidades de Septimio Severo eran las propias de «un ferocísimo león y una astutísima zorra», a resultas de lo cual fue «temido y respetado por todos» (73).

Prosigue Maquiavelo sus análisis indicando las líneas de conducta que son de esperar de un príncipe realmente *virtuoso*. En el capítulo 19 plantea la cuestión negativamente; asentando que un gobernante así no debe hacer nada digno de desprecio, y debe tener siempre el mayor cuidado «en impedir todo lo que le haga odioso» (67). En el capítulo 21 se exponen las implicaciones positivas. Un príncipe tal debe siempre actuar «sin duplicidades» para con sus aliados y enemigos, manteniéndose decididamente «como un vigoroso defensor de su propia causa». Al mismo tiempo procurará presentarse a sí mismo ante ellos con la mayor majestad que le sea posible, realizando «cosas extraordinarias» y manteniéndolos «siempre suspensos y perplejos, atentos al resultado final» (81-3).

A la luz de esta referencia, es fácil entender por qué Maquiavelo sintió tal admiración por César Borgia y quiso

elevanto — pese a sus obvias limitaciones — a modelo de *virtú* para otros nuevos príncipes. Porque Borgia demostró, en una circunstancia espeluznante, que había entendido perfectamente la suma importancia que tiene el evitar el odio del pueblo y al mismo tiempo mantenerlo en el temor. La ocasión se presentó cuando constató que su gobierno de la Romagna, en las manos capaces aunque tiránicas de Rimirro de Orco, estaba cayendo en el mayor de todos los peligros, el de convertirse en objeto de odio por parte de todos los que vivían bajo su mando. Como hemos visto, Maquiavelo fue testigo ocular de la cruel solución que dio Borgia al dilema: la muerte fulminante de Rimirro y la exhibición de su cuerpo en la plaza pública, como un sacrificio ofrecido a la ira del pueblo.

La creencia de Maquiavelo en la imperativa necesidad de impedir el odio y el desprecio populares quizás date de este momento. Pero si la acción del duque sirvió simplemente para corroborar su propio sentido de las realidades políticas, no cabe duda de que el episodio lo dejó profundamente impresionado. Cuando se aplica a examinar las consecuencias del odio y el desprecio en *El Príncipe*, es precisamente este incidente el que evoca para ilustrar su punto de vista. Deja perfectamente claro que la actuación de Borgia se presentó a su reflexión como profundamente cuerda. Fue decidida, supuso valentía y logró exactamente el efecto deseado, al tiempo que eliminaba sus «motivos de odio». Al resumirlo en el más gélido de los tonos, Maquiavelo recalca que la conducta del duque le parece, como siempre, ser «digna de mención y de ser imitada por los demás» (31).

La nueva moralidad

Maquiavelo es totalmente consciente de que sus novedosos análisis de la *virtú* principesca suscitan algunas dificultades. Plantea el dilema principal en el curso del capítulo 15: por un lado, un príncipe debe «adquirir el poder de no ser bueno» y ejercerlo siempre que la necesidad lo

exija; pero, por otro, debe tener cuidado de no adquirir la reputación de ser un hombre perverso, porque ello tendería a «arrebatarle su propia posición» en lugar de consolidarla (58). El problema consiste, por tanto, en evitar aparecer como perverso aún cuando no se pueda impedir comportarse perversamente.

Más aún: el dilema es más agudo que lo que esto implica, porque el propósito principal de un príncipe no es simplemente asegurar su posición, sino también alcanzar honor y gloria. Como Maquiavelo indica al referir la historia de Agatocles, el tirano de Sicilia, éste ofrece en imagen aumentada el trance en que se encuentra todo nuevo príncipe. Agatocles, se nos dice, «llevó una vida perversa» en cada etapa de su carrera y era conocido como hombre de «feroz crueldad e inhumanidad». Estas cualidades le procuraron un éxito inmenso, haciéndole capaz de remontarse desde «una humilde y despreciable condición» hasta ser rey de Siracusa y mantener su principado «sin oposición alguna por parte de los ciudadanos». Pero, como Maquiavelo nos advierte con una frase profundamente reveladora, estas desvergonzadas crueldades pueden proporcionarnos «poder pero no gloria». Aunque Agatocles fue capaz de mantener su estado por medio de estas cualidades, «ellas no pueden llamarse *virtú*» y «no le permiten ser honrado entre los hombres más nobles» (35-6).

Finalmente, Maquiavelo se niega a admitir que el dilema pueda resolverse poniendo límites estrictos a la maldad principesca y, en general, comportándose honradamente con los propios súbditos y con los aliados. Esto es exactamente lo que no se debe hacer, porque todos los hombres en todos los tiempos «son desagradecidos, cambiantes, simuladores y disimuladores, huidizos en los peligros, ávidos de privilegios», de modo que «un príncipe que se apoya enteramente en su palabra, si le faltan otras disposiciones, caerá». La implicación es que «un príncipe, y sobre todo un príncipe que sea nuevo» debe siempre —no sólo ocasionalmente— verse forzado por la necesidad a actuar «contrariamente a la humanidad» si quiere mantener su posición y evitar ser engañado (66).

Estas son dificultades graves, pero pueden ser superadas. El príncipe necesita recordar solamente que, aunque no es necesario poseer todas las cualidades generalmente consideradas como buenas, es «muy necesario aparentar tenerlas» (66). Bueno es que se le considere generoso; es sensato el parecer misericordioso y no cruel; es esencial en general ser «considerado como persona de grandes méritos» (59, 61, 68). La solución consiste en llegar a ser «un gran simulador y un gran disimulador», aprendiendo «a confundir las cabezas de los hombres con patrañas» y hacer que se crean vuestros engaños (64-5).

Maquiavelo recibió una pronta lección sobre el valor que tiene el confundir las mentes de los hombres. Como hemos visto, estuvo presente en la lucha que tuvo lugar entre César Borgia y Julio II en los meses finales de 1503, y es evidente que las impresiones que sacó de esta ocasión estaban todavía muy presentes en su mente en el momento de escribir en *El Príncipe* acerca de la cuestión del disimulo. Inmediatamente se refiere al episodio del que fue testigo, haciendo uso de él como de su principal ejemplo sobre la necesidad de mantenerse en guardia contra la duplicidad principesca. Julio, recuerda, se las apañó para ocultar su odio por Borgia de un modo tan inteligente que logró que el duque cayera en el enorme error de creer que «los hombres de alto rango olvidan las viejas injurias». Era capaz de disponer de sus poderes de disimulo para un uso decisivo. Habiendo ganado la elección papal con el apoyo de Borgia, rápidamente reveló sus verdaderos sentimientos, se volvió contra el duque y «fue causa de su ruina final». Borgia, sin duda, se equivocó en este punto, y Maquiavelo piensa que se mereció el severo castigo de este error. Debiera haber sabido que el talento para confundir las mentes de los hombres es parte del arsenal de un príncipe afortunado (34).

Maquiavelo no puede, empero, haber sido inconsciente de que, al recomendar las artes del engaño como clave del éxito, corría el peligro de parecer demasiado locuaz. Otros moralistas ortodoxos habían estado siempre dispuestos a pensar que la hipocresía podía emplearse como un atajo

para la gloria, pero habían acabado siempre desechando tal posibilidad. Cicerón, por ejemplo, había escudriñado explícitamente la cuestión en el libro II de *Los Deberes*, sólo para abandonarla como un absurdo. Cualquiera que, declara, «desea gloria duradera con el engaño» «está muy equivocado». La razón es que «la verdadera gloria echa raíces profundas y despliega anchas ramas» allí donde «todos los disimulos caen pronto al suelo como frágiles flores».

Maquiavelo responde a esto, lo mismo que antes, rechazando tales sentimientos primitivos con su más irónico es-tilo. Insiste en el capítulo 18 en que la práctica de la hipocresía no es indispensable únicamente para el gobierno del príncipe, sino que puede mantenerse sin mucha dificultad tanto tiempo como se requiera. Dos razones se ofrecen para esta conclusión deliberadamente provocativa. Una es que la mayoría de los hombres son tan cándidos, y sobre todo tan proclives al autoengaño, que normalmente toman las cosas según su valor aparente de una manera totalmente acrítica (65). La otra es que, cuando se trata de valorar el comportamiento de los príncipes, incluso los más perspicaces observadores están en gran manera condenados a juzgar según las apariencias. Aislado del pueblo, protegido por «la majestad del gobierno», la posición del príncipe es tal que «cada cual ve lo que aparentáis ser», pero «pocos perciben lo que sois» (67). Por tanto, no hay razón para suponer que vuestros pecados os descubran; por el contrario, «un príncipe que engaña, siempre encuentra hombres que se dejan engañar a sí mismos» (65).

La última cuestión que Maquiavelo analiza es qué actitud debemos tomar frente a las nuevas normas que ha querido inculcarnos. A primera vista parece adoptar una postura moral relativamente convencional. En el capítulo 15 se muestra de acuerdo en que «sería muy de alabar» en los nuevos príncipes el exhibir aquellas cualidades que normalmente son consideradas buenas, y equipara el abandono de las virtudes principescas con el proceso de aprender a «no ser bueno» (58). La misma escala de valores se repite en el conocido capítulo sobre «Cómo el príncipe debe mantener sus promesas». Maquiavelo comienza

por afirmar que todo el mundo constata cuán digno de alabanza es el que un caudillo «viva con sinceridad y no con engaño», y continúa insistiendo en que un príncipe no debe simplemente aparecer convencionalmente virtuoso, sino que debe «serlo realmente» cuanto esté en su mano, «observando lo que es recto cuando pueda» y dando de lado las virtudes cuando lo dicte la necesidad (64, 66).

No obstante, en el capítulo 15 se introducen dos argumentos muy distintos, cada uno de los cuales es desarrollado seguidamente. Ante todo, Maquiavelo se muestra un tanto burlón acerca de si se puede decir con propiedad que aquellas cualidades que se consideran buenas, pero que son sin embargo ruinosas, merecen realmente el nombre de virtudes. Puesto que son proclives a acarrear la destrucción, prefiere decir que «parecen virtudes»; y puesto que sus opuestas aparecen más aptas para aportar «seguridad y bienestar», prefiere decir que «parecen vicios» (59).

Los dos capítulos siguientes se dedican a esta cuestión. El capítulo 16, titulado «Liberalidad y mezquindad» recoge un tema tratado por todos los moralistas clásicos, y le da completamente la vuelta. Cuando Cicerón en *Los Deberes* analiza la virtud de la liberalidad, la define como un deseo de «impedir cualquier sospecha de mezquindad»; y, al mismo tiempo, como la toma de conciencia de que no hay vicio más nocivo para un líder político que la mezquindad y la avaricia. Maquiavelo replica que, si esto es lo que entendemos por liberalidad, éste no es el nombre de una virtud sino de un vicio. Argumenta que un gobernante que quiera evitar la reputación de ruindad hallará que «no puede descuidar ninguna forma de prodigalidad». Como resultado de ello, se encontrará teniendo que «agobiar excesivamente a su pueblo» para pagar su generosidad, política que pronto le hará «odioso para sus súbditos». Por el contrario, si comienza por abandonar cualquier deseo de actuar con magnificencia, podrá ser tildado de miserable al principio, pero «en el curso del tiempo será considerado más y más liberal», y practicará de hecho la verdadera virtud de la liberalidad (59).

Una paradoja semejante aparece en el siguiente capítulo, titulado «Crueldad y misericordia». También éste fue un tema favorito en los moralistas romanos, siendo el ensayo de Séneca *De la Compasión* el más célebre de los tratados sobre el tema. Según Séneca, un príncipe que sea misericordioso, siempre hará ver «cuán renuente es a mover su mano» para el castigo; acudirá a éste solamente «cuando haya colmado su paciencia un agravio grave y repetido»; y lo infligirá solamente «después de sentir gran disgusto por ello» y «después de una larga dilación», al mismo tiempo que con la mayor clemencia posible. Enfrentándose con esta postura ortodoxa, Maquiavelo insiste una vez más en que representa una concepción completamente falsa de la virtud implicada. Si comenzáis tratando de ser misericordioso, de modo que «los males se propaguen» y acudís al castigo solamente después de que «los crímenes o los saqueos» empiecen, vuestra conducta será mucho menos clemente que la de un príncipe que tenga la valentía de empezar por «unos cuantos ejemplos de crueldad». Maquiavelo cita el ejemplo de los florentinos, que querían evitar «ser llamados crueles» en una determinada ocasión, y obraron en consecuencia de tal manera que de ello resultó la destrucción de toda una ciudad —un resultado mucho más cruel que cualquier crueldad que ellos pudieran haber ideado. Este modo de proceder se contrapone al comportamiento de César Borgia, que «era considerado cruel», pero usó «su bien conocida crueldad» de tal modo que «reorganizó la Romagna», la unió y «restableció en ella la paz y la lealtad», alcanzando todos estos benéficos resultados por medio de su supuesto carácter vicioso (61).

Ello conduce a Maquiavelo a una cuestión íntimamente conexa que plantea más adelante —con un aire similar de paradoja autoconsciente— en el mismo capítulo: «¿es mejor ser amado que ser temido, o viceversa?» (62). Una vez más la respuesta clásica había sido proporcionada por Cicerón en *Los Deberes*: «El miedo es una débil salvaguarda de un poder duradero», en tanto que el amor «puede dar seguridad de mantenerlo a salvo para siempre». De nuevo

Maquiavelo manifiesta su total desacuerdo. «Es mucho más seguro», replica, «para un príncipe ser temido que amado». La razón es que muchas de las cualidades que hacen que un príncipe sea amado tienden también a atraerle el desprecio. Si vuestros súbditos no «tienen miedo al castigo» aprovecharán cualquier ocasión para engañaros en su propio provecho. Pero si os hacéis temer, dudarán en ofenderos o injuriaros, a resultas de lo cual se os hará mucho más fácil mantener vuestro estado (62).

La otra línea de argumentación de estos capítulos refleja un rechazo aún más decisivo de la moralidad humanista convencional. Maquiavelo sugiere que, aún cuando las cualidades normalmente consideradas como buenas sean realmente virtudes —de manera que un caudillo que se mofe de ellas caerá sin duda en el vicio— no debe preocuparse de tales vicios si los juzga tanto útiles como indiferentes para la conducción de su gobierno. (58).

El principal interés de Maquiavelo en este punto consiste en recordar a los nuevos caudillos sus deberes fundamentales. Un príncipe prudente «no debe lamentarse de recibir reproches por esos vicios sin los cuales difícilmente podría mantener su posición»; deberá ver que tales críticas son simplemente una inevitable carga que debe soportar en el desempeño de su obligación fundamental, que es mantener su estado (58). Las implicaciones de esto son desplegadas en primer lugar en relación con el supuesto vicio de la ruindad. Una vez que un príncipe prudente advierte que la mezquindad es «uno de los vicios que le permiten reinar», juzgará que «es de poca importancia el atraerse el apelativo de hombre mezquino» (60). Esto mismo se aplica en el caso de la crueldad. La disposición para actuar con severidad ejemplar es crucial para el mantenimiento del orden tanto en los asuntos militares como en los civiles. Esto significa que un príncipe prudente no «se preocupa por el reproche de crueldad», y que «es esencial también no preocuparse de que le llamen a uno cruel» si se es jefe de armas, porque «sin tal reputación» no podréis esperar jamás mantener vuestras tropas «unidas o listas para acción alguna» (61, 63).

En último lugar, Maquiavelo somete a consideración si es asunto importante para un caudillo rehuir los vicios menores de la carne si se quiere mantener su estado. Los escritores de libros de consejos para príncipes afrontan esta cuestión con un espíritu estrechamente moralista, haciéndose eco de la insistencia de Cicerón en el Libro I de *Los Deberes* en que el decoro es «esencial para la rectitud moral», y por ello toda persona que ocupe puestos de autoridad debe evitar cualquier fallo de conducta en su vida personal. En contraposición a esto, Maquiavelo responde con un encogimiento de hombros. Un príncipe prudente «se protege contra estos vicios si puede»; pero si encuentra que no le es posible, entonces «pasa sobre ellos sin darles demasiada importancia», «no molestándose por unos sentimientos tan vulgares» (58).