

LA FILOSOFÍA DE MAQUIAVELO¹.

Un buen conocedor de la obra de Maquiavelo ha escrito que "Si Maquiavelo (con su vida, su obra y todos los debates alrededor de su obra) no hubiese puesto el problema envenenado del fin y de los medios, el problema de las relaciones entre toda política y toda moral, tal vez no valdría una hora de esfuerzo"². Hay dudas razonables de que sea ese el mérito o atractivo principal del pensamiento del florentino; en todo caso, sí parece acertado convenir en que la versión trivializada de Maquiavelo, lo que todo el mundo "sabe" del mismo, es su abominable tesis "el fin justifica los medios". Por tanto, hemos de comenzar por el análisis de la misma.

1. *Maquiavelo y el maquiavelismo.*

La verdad es que Maquiavelo nunca escribió esa frase (la cual, dicho sea de pasada, ni es filosóficamente trivial ni políticamente aberrante); las expresiones del florentino más cercanas a esa sentencia podrían traducirse más propiamente como "las consecuencias justifican los medios", tesis sin duda más audaz y también más discutible. En todo caso, Maquiavelo no es eso, o no es solamente eso. El interés actual del florentino refiere inmediatamente a la política contemporánea. Tuvo el acierto de abrir un nuevo continente a la reflexión política, en su tiempo limitada a describir "espejos de príncipes", cual modelos (de virtudes cristianas) a imitar; giró la mirada y descubrió que el trabajo apasionante de la política no consistía en el "arte de gobierno" de pueblos en situaciones normales, sino en la capacidad de fundar estados nuevos o restablecer los que han entrado en crisis. Maquiavelo comprendió -un poco por experiencia y conocimiento histórico, otro poco por inferencia desde las concepciones cíclicas de la historia en que se inspiraba- que todos los estados pasaban por el momento de la crisis, de la destrucción; y dedicó su esfuerzo a

¹ Texto original del libro Maquiavelo (1469-1527. Madrid, Ediciones del Orto, 1996, ISBN: 84-7923-083-5.

² G. Mounin, *Machiavel*. Paris, Seuil, 1958, 7.

pensar esas situaciones excepcionales, en que las leyes y costumbres ya no sirven, por ineficaces e inapropiadas, y el modo de salvar el ciclo, evitar la disolución y prorrogar la vida de la república.

En su tiempo, época de fronteras débiles, el problema parecía de urgencia; en nuestros días, con las fronteras consolidadas, parece que el peligro del fin del estado se ha alejado del horizonte (al menos en el mundo occidental). Parecería, por tanto, que la reflexión de Maquiavelo fuera ajena a nuestro momento, en que la fijación y solidez de las fronteras y la vigencia del orden internacional parecen haber alejado del horizonte cualquier situación excepcional. De hecho, las reflexiones del florentino sobre temas militares, tan abundantes, apasionadas y, a veces, peregrinas, carecen de todo interés actual, más allá del erudito. Ahora bien, la desaparición de una república por vía militar no es más que una forma posible, relevante en un periodo histórico, de la desaparición de una república. Aceptando el propio concepto maquiaveliano de situación excepcional, caracterizada por la "corrupción" de las leyes y costumbres, la pérdida de unidad como pueblo, de respeto institucional, en fin, de vida ética, habría muchas razones para ver en nuestros países occidentales síntomas de crisis. Podría decirse que los *estados* de nuestro tiempo ya no son *repúblicas*; son colecciones de individuos, sujetos de derechos individuales, que contratan entre sí, libremente, en el marco de unas reglas aceptadas; pero no son propiamente una comunidad. Podemos preferir este orden "social", donde la política es eficazmente sustituida por la gestión, a una república, a una comunidad, como la pensada por Maquiavelo, en la que la vida ética se antepone a la autonomía moral y a los derechos; pero nuestras preferencias no eliminan la verosimilitud del carácter excepcional -desde una perspectiva como la del florentino- de nuestra situación política; ni la sospecha de que, tal vez por ello, el "maquiavelismo" sea una cualidad intrínseca a la práctica política de nuestro tiempo.

Esta es la perspectiva que nos interesa, y la que guiará nuestra lectura del florentino. Que Maquiavelo, un hombre discreto, prudente, humanista y moralista, prestara su nombre a la "doctrina del mal", no deja de ser una contingencia que la historia, especialmente la historia de la Iglesia romana, permite explicar. La "doctrina

del mal", entendida como defensa consciente, estratégica, cínica, del recurso al mal para conseguir unos objetivos particulares y egoístas, es tan antigua como el mundo, aunque desde el Renacimiento pasara a llamarse "maquiavelismo". Podemos asegurar sin la menor duda que Maquiavelo nunca defendió ese recurso al mal a nivel individual, como "moralidad privada", o como "inmoralidad" individual; ni siquiera defendió ese recurso al mal a nivel político, de forma generalizada; sólo admitió la legitimidad de recurrir al mal en situaciones excepcionales, para salvar un estado, para evitar que un pueblo deje de ser una comunidad de vida; es decir, sólo justificó el uso estratégico del mal en situaciones en que, en rigor, la propia distinción entre "bien" y "mal" pierde todo sentido por haber desaparecido las condiciones en que tiene sentido hablar de moralidad, a saber, la comunidad política. E incluso, en estos casos, sólo justificaría el uso del mal (de la crueldad, del engaño, del disimulo, de la mentira) cuando tuviera como resultado efectivo la reconstrucción de la república, de la comunidad de leyes y costumbres, en definitiva, de la vida ética del pueblo. Nunca el "fin", las intenciones, fueron para Maquiavelo fuente de legitimación; sólo las circunstancias (excepcionales) y los resultados (instauración o salvación de una comunidad política) le sirvieron de referente.

La interpretación de Maquiavelo como defensor de doctrinas perversas o transgresoras, de príncipes déspotas y crueles, del recurso indiscriminado al engaño y la mentira, de la conquista y el mantenimiento del poder a cualquier precio, es una invención que sólo la incuria y la ignorancia de los textos ha permitido mantenerse viva a lo largo de los siglos. Maquiavelo, en rigor, simplemente obliga a reflexionar sobre el gran problema filosófico político de todos los tiempos: el problema de la relación entre moral y política en situaciones excepcionales. Para el florentino estaba claro que, en situaciones normales, de paz, prosperidad, concordia y gloria de la república, el gobernante simplemente tiene que cumplir con su deber, que es el de respetar las leyes y costumbres vigentes y aceptadas. Su audacia consistió en preguntarse si ese respeto de las normas morales y de justicia es adecuado en ciudades corruptas, debilitadas, desintegradas, cuando están amenazadas de aniquilación su unidad, su identidad e incluso su existencia física; y su valor, en atreverse a contestar que, a veces, en determinadas circunstancias, hay que recurrir

a estrategias "inmorales" para salvar la posibilidad misma de la vida ética, es decir, la existencia de la comunidad, del pueblo constituido en república.

2. El proyecto y el método: el modelo de "Roma".

El proyecto teórico de Maquiavelo, de instauración de un nuevo discurso filosófico político, toma la forma de enseñar a interpretar y a usar la historia. Parte de una paradoja, que nos describe del siguiente modo: en el dominio del arte, del derecho, de la medicina y, en general, de las ciencias y la cultura, se constata una admiración e imitación por lo histórico; en cambio, en el dominio de la política, los estudiosos de esta disciplina ignoran la experiencia histórica, consiguiendo así que esta ciencia sea la más insegura y la menos desarrollada³. En el campo del derecho se acepta que "las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan a juzgar a nuestros jurisconsultos actuales"⁴. Y algo parecido ocurre en la medicina, cuyo conocimiento "no es otra cosa sino las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios"⁵. En general, en todo el campo del saber se aceptan los conocimientos históricos como experiencia acumulada y como fuente de inspiración para nuevos desarrollos; pero en el dominio de la política, paradójicamente, se abandona este método, se rechazan los conocimientos antiguos, se da la espalda a las experiencias y, de este modo, se camina de forma incierta, sin método ni sentido; cuando se trata de "ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, entonces no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos"⁶.

Tal paradoja tiene su explicación, según Maquiavelo. Esta peculiaridad de la política residiría en la creencia común en el carácter imprevisible, azaroso, gratuito,

³ Ver *Texto 1* en Apéndice I.

⁴ *Discursos I*. "Proemio".

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

de la conducta humana. Al pensar al hombre, a diferencia de los demás órdenes de la naturaleza, como seres dotados de libre albedrío, se renuncia al supuesto de una conducta homogénea, uniforme y atemporal, único supuesto desde el cual tiene sentido dar valor al pensamiento de los antiguos sobre los hombres. Al entender que las decisiones, objetivos y actitudes de éstos están al margen de las circunstancias, se cae en el error, según nuestro autor, de despreciar lo que los sabios antiguos pensaron sobre los hombres de su tiempo en circunstancias distintas. Maquiavelo, pues, ha de recuperar una idea del hombre no diluible ni en el libre albedrío ni en las meras circunstancias; al mismo tiempo, defenderá cierta uniformidad o regularidad de las circunstancias, dotando a éstas de un carácter eminentemente civil. De esta forma, con una idea de la naturaleza humana razonablemente resistente a las contingencias y con una idea de las circunstancias sociales razonablemente regulares, nuestro autor puede aspirar a una ciencia de la política que recoja como valioso las experiencias de las antiguas repúblicas y los conocimientos de los sabios clásicos.

Decidido el método, con la vista puesta en la historia, no era extraño que Maquiavelo eligiera a Roma como su lugar preferido de reflexión. Como humanista italiano, la cultura clásica romana le era bien conocida y gozaba de un severo prestigio; nada era más fácil ni más previsible que, vuelto a la historia, centrarse de forma preferente en la tradición latina. De todos modos, hay razones teóricas sustantivas, esgrimidas por el propio Maquiavelo, que justifican la elección de la experiencia de la república romana como lugar de inspiración. Su preferencia por Roma no se debe sólo a su amor humanista por la civilidad latina, sino a que Roma, la historia de Roma descrita en los libros de Tito Livio, le sirve de ejemplo para confirmar ciertos principios abstractos, ciertas conjeturas generales, que constituyen el armazón teórico de su pensamiento político. Roma le sirve para ilustrar y confirmar sus creencias políticas tanto como para inspirarlas.

En primer lugar, Roma es, por su origen, una ciudad *libre*. Y Maquiavelo -hay que decirlo bien fuerte, a gritos si fuere necesario- piensa una teoría política de y para repúblicas libres. "Quiero dejar a un lado el razonamiento sobre las ciudades que han estado, en sus orígenes, sometidas a otro, y hablaré de las que han tenido un

origen alejado de toda servidumbre externa, aunque a continuación se hayan gobernado, por su propio arbitrio, como república o principado, que tienen, junto a distintos principios, diversas leyes y ordenamientos"⁷. Es, pues, para el florentino, más importante la libertad de la ciudad que la forma política; en otras palabras, es más importante la libertad de la república que la libertad del ciudadano en ella.

Roma fue, por su origen y su historia, una ciudad libre. Como nos dice el florentino, sea cual fuere el mito sobre el origen de Roma que prefiramos, en ambos casos la ciudad nace libre y de la libertad: "Y quien, según esto, considere la fundación de Roma, si toma a Eneas por su padre fundador, la pondrá entre aquellas ciudades edificadas por los forasteros, y si a Rómulo, entre las edificadas por los nativos; pero, en cualquier caso, la verá siempre con un origen libre, sin depender de nadie..."⁸. No debemos olvidar nunca este aspecto: Maquiavelo sólo piensa para repúblicas libres. Su teoría es, más que ninguna otra, una defensa de la libertad política, que es, ciertamente, la libertad de la ciudad, y no la libertad de los individuos de la ciudad.

En segundo lugar, Roma es una ciudad que debe su historia a sus leyes. Hay un espléndido pasaje donde Maquiavelo plantea el papel de las leyes en la conducta de los hombres⁹. En el mismo analiza algo tan tópico como si es más conveniente edificar la ciudad en una zona fértil o en un lugar pobre. Para nuestro autor está en juego algo más que la riqueza. La fertilidad del lugar, nos dice, la riqueza de la ciudad, garantiza, entre otras cosas, la "libertad de elección"; por otro lado, sigue argumentando, la pobreza del lugar, al forzar a los hombres a actuar estrictamente según la "necesidad", evitaría los vicios anejos al ocio y garantizaría las virtudes derivadas de la austeridad, la colaboración, etc. Por tanto, el problema de la elección de la ciudad se convierte en un tema filosófico moral. Maquiavelo, con agilidad, lo enfoca desde su dimensión política. Desde este punto de vista, el aspecto relevante es la defensa de la ciudad; y, en este sentido, es preferible una ciudad rica a una pobre. Maquiavelo ha comprendido que las guerras no se ganan simplemente con el

⁷ *Discursos*, I, 2.

⁸ *Discursos*, I, 1.

⁹ Ver *Texto 2*.

valor o el coraje de quienes luchan por sobrevivir, sino que se necesitan ejércitos organizados, bien armados y equipados, con suministros ágiles y abundantes; y todo ello lo aporta la riqueza.

Por otro lado, y es también una visión política del problema moral, no es cierto que las virtudes, especialmente las virtudes cívicas, exijan la miseria; no es cierto, siempre según nuestro autor, que de la abundancia se derive el ocio y el vicio. La historia enseña -y Roma es el gran modelo- que las leyes consiguen hacer compatible la riqueza con la virtud. Aunque Maquiavelo siempre es fiel a la idea de que la "libertad de elección" es un riesgo, mientras que la "necesidad" es garantía del recto obrar, entenderá que la necesidad no se deriva únicamente de la escasez, sino también de las leyes. Estas ponen la necesidad en la conducta y en la vida de los hombres, ponen la posibilidad de la virtud, en medio de la riqueza, que es un factor esencial de la defensa y estabilidad de la república.

Y un tercer argumento. Roma, su constitución, su ordenamiento legal, constituye un bello ejemplo de perfección política. Para Maquiavelo, como para todo pensador clásico, la perfección de un ser se mide por su potencia de obrar, por su capacidad de "perseverar en el ser", como diría Spinoza. Por eso los filósofos antiguos veían la perfección ontológica en la aparente eternidad de los astros o en la ideal eternidad de los números o de las ideas platónicas. El ser político, la república, expresaría su perfección en su capacidad para desafiar al tiempo. Roma, por tanto, era un espléndido modelo de estado a los ojos del florentino, por haber mantenido su poder, su gloria, su autosuficiencia, su unidad, a lo largo de una larguísima y fecunda historia. Y como Maquiavelo estaba convencido -y es una característica muy moderna del florentino- de que la "perfección" política no era subsidiaria de las circunstancias externas a lo social, sino de "gli ordini", es decir, del ordenamiento constitucional; más aún, como entendía que la perfección de este ordenamiento se manifestaba en gran medida en su capacidad para dar respuestas adecuadas a las circunstancias cambiantes; por todo ello, pues, Maquiavelo buscó en la república romana, en su ordenamiento legal, los principios de su perfección, es decir, de su éxito expresado en una larga y envidiable historia de poder y de gloria. Y elevó esos principios a fundamentos universales de las repúblicas.

Elige, pues, Roma porque, como su historia muestra, en sus leyes reside la perfección política. Pero, ¿por qué no eligió Esparta, ciudad que gozó de semejante perfección, logrando sobrevivir "ochocientos años sin corromperlas [sus leyes] y sin ningún tumulto peligroso?"¹⁰ En cierto sentido, Maquiavelo reconoce a la república espartana mayor perfección que a la romana. Efectivamente, Esparta recibió su constitución de un sólo legislador, Licurgo, gozando la misma por esta razón de gran coherencia y estabilidad (Maquiavelo siempre ha sido partidario del "legislador único" y personal). No obstante, elige Roma; y lo hace no sólo por razones de afinidad cultural, sino porque la perfección de la república de Roma es más apasionante. Roma se encuentra entre las ciudades que, a diferencia de Esparta, "adquirieron [sus principios constitucionales] poco a poco y la mayoría de las veces según las circunstancias, como pasó en Roma"¹¹. Roma, a diferencia de Esparta, llevó una vida accidentada, llena de situaciones peligrosas, de crisis; pero supo sobrevivir, fue capaz de rectificar su ordenamiento institucional y dar la respuesta adecuada a las cambiantes circunstancias. No contó en su origen con un Legislador omnisciente que la dotara de una legislación perfecta; pero sí se constituyó mediante un ordenamiento dentro del camino recto, tal que, ante las nuevas circunstancias que ponían en peligro su existencia, pudo "reorganizarse a sí misma", salir de la crisis, salvar el peligro de desintegración. En cualquier caso, y es cuanto aquí y ahora nos interesa subrayar, Roma presenta el atractivo de una república que ha sobrevivido no tanto por la perfección originaria de su constitución cuanto por su capacidad de reformarse y dar respuestas exitosas a las nuevas situaciones. La perfección de Roma, por tanto, la encuentra Maquiavelo en la capacidad de adaptación de su propia constitución a las circunstancias. Maquiavelo puede renunciar a los órdenes eternos y absolutos porque opera con un concepto de la realidad social, de las "cosas civiles", al que le es intrínseca la degradación.

¹⁰ *Discursos*, I, 2.

¹¹ *Ibid.*, I, 2..

3. *Circularidad y corrupción de las cosas civiles.*

Uno de los rasgos del pensamiento de Maquiavelo es su pesimismo. Para el florentino, todas las cosas, y en particular las cosas civiles, están sometidas a la inexorable ley de la degeneración. Y entiende que esta visión de las cosas debe ser asumida por el legislador o por el "organizador de una república". En efecto, haciéndose eco de la clásica teoría de las tres formas de gobierno (monárquico, aristocrático y popular), y tras inclinarse por la opinión de los "más sabios", que opinan que en rigor las formas de gobierno son seis, "de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas", confesará con resignación que las tres buenas, las antes mencionadas, son inevitablemente inestables y precarias, pues "el principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad evoluciona en oligarquía, y el gobierno popular se convierte en licencioso sin dificultad"¹². No hay, pues, razón alguna para el optimismo. El político, el forjador de un estado, debe tener presente en su acción ese carácter intrínseco, ontológico, de las cosas humanas. "De modo que si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque irremediabilmente degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen en este asunto la virtud y el vicio"¹³.

El pesimismo de Maquiavelo se refleja en la rápida y tópica descripción del "círculo en que giran todas las repúblicas"¹⁴, pasando inevitablemente de la monarquía a la anarquía a través de la tiranía, la aristocracia, la oligarquía y el gobierno popular. En la misma, la necesidad rige el ciclo de manera inexorable; no se trata de errores históricos corregibles, sino de una ley inscrita en las cosas humanas.

De todas maneras, el orden de la decadencia no tiene un fundamento cósmico, cuasi divino, como en Polibio, en quien se inspira; el florentino pone la ley de la degeneración en el límite de lo humano, en la frontera entre lo cósmico-divino y lo

¹² *Ibid.*, I, 2.

¹³ *Ibid.*, I, 2

¹⁴ Ver *Texto 3*.

natural-humano. De esta forma, aunque el cincuenta por ciento siga siendo obra de la "*fortuna*", de la necesidad, la suerte o el hado, el otro cincuenta queda en manos de la "*virtù*", de la habilidad, talento y oportunidad del hombre, de esos hombres especiales, forjadores de estados, como Moisés, Rómulo, Solón o Fernando el Católico.

La política debe asumir la perspectiva de la degeneración de las cosas civiles, mal expresada en términos de circularidad de la historia. Aunque Maquiavelo, por inercia teórica, habla de "circularidad", en el fondo la niega, rechaza el eterno retorno; lo que hay es nacimiento, crecimiento, degeneración y muerte; hay ciclos circulares, no una historia cíclica: "pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado"¹⁵.

Lo que está defendiendo Maquiavelo es la idea de la inexorable degeneración de las cosas civiles. Desde la misma, la crisis de las repúblicas, su desembocadura en una situación de excepción, amenazada de desaparición, aparece como inevitable. Esa situación crítica deja de ser una contingencia para convertirse en una fase de la vida de las repúblicas; y, por tanto, la nueva ciencia de la política, hasta ahora ocupada en el gobierno de las ciudades en situaciones normales, de paz y seguridad, debe reconvertirse y ocuparse -incluso de forma primordial- de las situaciones excepcionales, de esos momentos en que la degeneración pone a un pueblo ante el horizonte de su desaparición como pueblo.

El pesimismo de Maquiavelo apenas queda atemperado por sus escasas esperanzas de que una república que llegue a ese extremo pueda sobrevivir y reiniciar un nuevo ciclo; ello es muy difícil, si bien no imposible. Las vidas de las repúblicas, incluso de las buenas, son "muy breves"; pero el legislador tiene en sus manos la ampliación de esa vida, mediante regímenes mixtos, como hiciera Licurgo. Roma gozó de ese privilegio. Si bien su primera constitución, monárquica, era

¹⁵ *Discursos*, I, 2.

defectuosa, estaba en el camino recto y pudo, por ello, reformarse. La combinación de los "cónsules" (elemento monárquico) con el "senado" (elemento aristocrático) y los "tribunos de la plebe" (elemento popular) logró un orden mixto en el que descansa buena parte del secreto de su éxito¹⁶.

4. *Los límites de la acción política.*

El pesimismo de Maquiavelo, fundado en su teoría de la degeneración o corrupción, pone en primer plano la posibilidad misma de la acción política y sus límites; y, especialmente, de esa acción política aplicada a situaciones excepcionales y orientada a constituir una república o, lo que es lo mismo, una comunidad libre. Hay dos o tres momentos en los *Discorsi* en que este pesimismo se manifiesta de modo alarmante. El primero es aquél en que desarrolla la tesis de que "un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por casualidad llega a ser libre, difícilmente mantiene la libertad"¹⁷. El "difícilmente" se sustenta en toda una concepción de la naturaleza humana. Aunque Maquiavelo siempre piensa al hombre con un fondo naturalista -como ser inevitablemente voluble, ambicioso, inconstante...-, admite algo así como la "segunda naturaleza" aristotélica, fruto de las costumbres. Desde esta perspectiva, sólo puede vivir en libertad quien ha aprendido a vivir en ella, quien ha forjado su (segunda) naturaleza en una vida libre, en los hábitos y virtudes propios de la misma.

Por tanto, un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, habituado a la sumisión, sólo sirve para vivir bajo el amo: "porque aquel pueblo es como un animal que, aunque de naturaleza feroz y silvestre, se ha alimentado siempre en prisión y servidumbre, y que, dejado luego a su suerte, libre en el campo, no estando acostumbrado a procurarse el alimento ni sabiendo los lugares en que puede refugiarse, se convierte en presa fácil para el primero que quiera ponerle de nuevo las cadenas"¹⁸. Igual, dice el florentino, pasa con el pueblo en las monarquías. Al no

¹⁶ Ver *Texto 4*.

¹⁷ *Discursos*, I, 16.

¹⁸ *Ibid.*, I, 16.

estar acostumbrado a deliberar, desconociendo los principios de la defensa y del gobierno, sin el alma moldeada en la vida política, acabará presa de un yugo más pesado que aquél del que se ha librado.

Es "dificilísimo", nos dice, que un pueblo pase del principado a la república, régimen de la libertad, aprovechando una contingencia. Y, como el mismo Maquiavelo aclara, ello es así en el supuesto más favorable, a saber, en el caso de un pueblo en el que no ha penetrado la corrupción, pueblos donde aún se encuentra más de lo bueno que de lo malo: "Porque un pueblo donde por todas partes ha penetrado la corrupción no puede vivir libre, no ya un breve espacio de tiempo, sino ni un minuto siquiera, como veremos más adelante"¹⁹.

Entramos así en la segunda tesis defendida por el florentino: "un pueblo corrompido que ha alcanzado la libertad, muy difícilmente se mantendrá libre"²⁰. Sirviéndose, como siempre, del ejemplo de Roma²¹, defenderá la diferencia entre aquellos pueblos en los que la corrupción se limita a la cabeza (a los gobernantes), manteniendo el cuerpo (el pueblo) sano, y aquéllos en que la corrupción se ha extendido por todas partes. "Cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes, que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse, es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud universal que sostenga las buenas leyes..."²². Y aunque la ciudad tuviera la fortuna de contar con ese hombre, se sigue cuestionando cualquier motivo de optimismo, porque no existe hombre alguno con una vida suficientemente larga para acostumbrar a una ciudad a nuevas leyes y costumbres, para fijar en sus hombres una nueva naturaleza. "Y si hay uno de larguísima vida -sigue diciendo-, o dos seguidos, no lograrán disponer la ciudad de

¹⁹ *Ibid.*, I, 16.

²⁰ *Ibid.*, I, 17.

²¹ Ver *Texto 5*.

²² *Discursos*, I, 17.

modo que cuando falten no caiga, como hemos dicho, en la ruina, si no la hacen renacer a costa de muchos peligros y mucha sangre. Pues la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad, y para establecer la igualdad es preciso recurrir a muchas medidas excepcionales, que pocos saben o quieren usar, como más adelante se verá con detalle"²³.

¿Cómo, pues, luchar contra la corrupción?. ¿Cómo hacerlo, si en el fondo deriva de la "desigualdad", sin que se resistan quienes de ella se benefician? El florentino ha comprendido con lucidez, desde su ferviente republicanismo civil, que sin igualdad no hay comunidad estable, no hay comunidad libre. Por eso la lucha por la igualdad civil, la lucha contra la corrupción, sus posibilidades y sus límites, es considerada por Maquiavelo como la clave de la ciencia política. La política, en última instancia, es lucha contra la corrupción y contra la desigualdad que la genera; o, en versión positiva, la política es lucha por constituir y mantener la comunidad política, la ciudad libre, por fortalecer su unidad, su autarquía, su independencia, su gloria y todo cuanto contribuye a su sobrevivencia.

Él mismo se hace la pregunta sobre la posibilidad de, en una ciudad corrompida, mantener un estado libre o establecerlo si no existe. Y su respuesta es elocuente: "Respecto a esto, diré que es muy difícil hacer tanto lo uno como lo otro"²⁴. Difícil, pero no imposible; o, al menos, no absurdo el intentarlo. En cualquier caso, dice el florentino, dependerá del "grado de corrupción". Poniéndose en situaciones extremas -las más óptimas para el pensamiento filosófico- de ciudades corruptísimas, las dificultades serán las máximas, "porque no hay leyes ni órdenes que basten para frenar una universal corrupción"²⁵.

La argumentación de Maquiavelo tiene el doble mérito de explicitarnos su idea de la corrupción al mismo tiempo que las posibilidades de su tratamiento político. La corrupción de las cosas civiles, en especial de las leyes y de las costumbres, no hace referencia a ninguna moral o idea de justicia abstractas; refiere directamente a

²³ *Ibid.*, I, 17.

²⁴ *Ibid.*, I, 18.

²⁵ *Ibid.*, I, 18.

su eficacia, a su vigencia, a su fuerza para conseguir la unidad e identidad de un pueblo. Cuando las leyes y las costumbres no son respetadas -no consiguen hacerse respetar- son consideradas corruptas por el florentino; es decir, han quedado sin funcionalidad, no son adecuadas a las circunstancias. Las leyes incapaces de imponer el respeto a las costumbres son tan corruptas como las costumbres incapaces de imponer el respeto a las leyes.

Por tanto, la corrupción es intrínseca a leyes y costumbres en la medida en que los pueblos tienen una historia, cambian las circunstancias, las necesidades, las virtudes, etc. La corrupción es inevitable: "los ordenamientos y las leyes hechos en una república en sus orígenes, cuando los hombres eran buenos, ya no resultan adecuados más tarde, cuando se han vuelto malo". Las circunstancias cambian; con ello, los ordenamientos, las constituciones, quedan desfasados, se vuelven impotentes, o sea se corrompen. Y si, ante esa tendencia de los ordenamientos constitucionales a no cambiar, a devenir anacrónicos, ineficaces y corruptos, se pretendiera completarlos con nuevas leyes, no se escaparía a la corrupción: "si las leyes cambian en una ciudad según los acontecimientos, los ordenamientos no cambian nunca, o raras veces, de donde resulta que las nuevas leyes no bastan, porque las invalidan los ordenamientos, que han permanecido inmutables"²⁶. Y si las nuevas leyes, para salvar la vida común, van más allá de los principios constitucionales, al devenir arbitrarias expresan otras formas de corrupción.

Maquiavelo no ve salida posible: una ciudad corrompida no tiene otra salida, si tiene alguna, que cambiar el ordenamiento. Pues -sospecha el florentino- el ordenamiento constitucional bueno para una república de ciudadanos libres y educados en el respeto a las leyes y costumbres no lo es para una ciudad corrompida o de súbditos acostumbrados a la servidumbre; nuevas circunstancias imponen nuevas cualificaciones de los político. Los dos ejemplos que nos ofrece, referidos a Roma, son explícitos²⁷. Para la elección de los magistrados, el ordenamiento romano otorgaba el cargo entre quienes lo solicitaban; este

²⁶ *Ibid.*, I, 18.

²⁷ Ver *Texto 6*.

procedimiento, válido cuando sólo aspiraban a las magistraturas los ciudadanos dignos, se volvió "perniciósísimo" una vez corrupta la ciudad, tal que solicitaban los cargos los que tenían poder en vez de los que tenían virtud. Un procedimiento bueno entre ciudadanos buenos, es pernicioso entre ciudadanos corruptos.

5. El "Príncipe" como figura política de excepción.

El mensaje final de Maquiavelo es claro: corrompida la ciudad, no basta con cambiar las leyes -que rigen la vida entre los ciudadanos- sino que deben cambiarse los ordenamientos constitucionales -que regulan el funcionamiento de las instituciones. Esto viene a ser equivalente a afirmar la necesidad de una revolución; pero una revolución que no podrá ser popular y republicana, por lo antes dicho, sino que provendrá de la capacidad personal de un hombre, un forjador de estado, un príncipe dotado de cualidades extraordinarias.

Efectivamente, el florentino, tras definir y describir las situaciones excepcionales y las exigencias en ellas de cambios radicales, no sólo en sus leyes sino en sus ordenamientos constitucionales, se pregunta por el modo de llevar a cabo ese cambio. Rechaza el cambio gradual, dirigido por un hombre prudente, y se inclina por un cambio "de golpe", el cual tampoco ve nada fácil. "En cuanto a renovar los ordenamiento de golpe, cuando todos reconocen que no son buenos, afirmo que esa falta de utilidad, que se conoce fácilmente, es difícil de corregir, porque para hacerlo no basta con recurrir a los procedimientos habituales, que ya son malos, sino que es preciso usar medios extraordinarios, como la violencia y las armas, y convertirse, antes que nada, en príncipe de la ciudad, para poder disponerlo todo a su modo"²⁸. Por primera vez nos encontramos con la referencia al "príncipe de gran *virtù*", capaz de reconstruir un pueblo -pues una ciudad corrupta ha dejado de ser un pueblo, una república de ciudadanos libres, respetuosos de las leyes y las costumbres, que comparten una vida ética- mediante el recurso a "medios extraordinarios". De momento, sólo queremos resaltar que este recurso, verdaderamente extraordinario, no es un ideal político general y abstracto; es la

²⁸ *Discursos*, I, 18.

única alternativa a un mal en unas circunstancias dadas, a una situación verdaderamente excepcional, en la que el pueblo ha perdido su identidad y vida ética y está abocado a la desintegración o a la conquista por el vecino.

Maquiavelo no defiende el "Principado" -y, mucho menos, un principado absoluto, despótico y tirano- como forma deseable de estado. Simplemente considera que es la única alternativa a una situación de excepción. En tales circunstancias, bien sea con un pueblo corrompido o con un pueblo que, no estando afectado por la corrupción, no está acostumbrado a vivir en libertad, una salida republicana, una revolución popular que instaure y conserve la libertad, no es posible; la única salida que ve a ese pueblo, para salvarse de su desaparición, es la monarquía, el principado: un "príncipe de *virtù* extraordinaria", que restaure la paz y la unidad, que imponga nuevas leyes y las haga cumplir y que ordene la ciudad de tal modo que, a su muerte, pueda prolongarse su obra hasta que la obediencia por miedo deje paso a la obediencia por costumbre; hasta que el odio al príncipe sea sustituido por simple temor y, a ser posible, por amor al príncipe; en fin, hasta que la lucha sea desplazada por la concordia y la cooperación.

Ahora bien, incluso esa salida de excepción, ese orden político sin libertad impuesto por un nuevo príncipe, no es cosa fácil. La *virtù* extraordinaria que se requiere permite pocas esperanzas. Se necesita un príncipe que, siendo bueno, sea capaz de hacer el mal; o, con más rigor, siendo de naturaleza bueno, actúe como si fuera malo²⁹. Un príncipe capaz de recurrir a la fuerza, a la simulación, al engaño; un príncipe capaz de ser temido, si el temor es útil para mantener la paz; un hombre capaz de aparentar crueldad sin ser cruel; capaz de mentir aparentando veracidad: "todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel (...). Debe, por tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales (...). Y de entre todos los príncipes, al príncipe nuevo le resulta imposible evitar la fama de cruel por estar los Estados nuevos llenos de peligros"³⁰.

²⁹ Ver *Texto 7*.

³⁰ *El Príncipe*, XVII.

El modelo de príncipe de Maquiavelo no es para tiempos de paz y gloria, sino para situaciones dramáticas, en que se requieren medios no habituales, contrarios a la moral común que rige en situaciones normales, siendo por ello tan difícil su aparición. "Y como el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una ciudad presupone uno malo, sucederá rarísimas veces que un hombre bueno quiera llegar a ser príncipe por malos caminos, aunque su fin sea bueno, o que un hombre malo que se ha convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la cabeza emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal"³¹. La ciudad que tenga la suerte de, en sus situaciones excepcionales -por las que necesariamente ha de pasar empujada por la inexorable corrupción de las cosas civiles-, contar con un príncipe bueno que tenga la *virtù* de reinstaurar el bien (la restauración de la república) con medios malos pero necesarios, prorrogará su existencia; la que no, desaparecerá como pueblo.

Maquiavelo, republicano convencido, amante de la libertad y de la igualdad civil, se ve llevado, por su teoría, a reconocer que en las situaciones de crisis políticas extremas los pueblos, para seguir siendo pueblos, no tienen otra alternativa que encontrarse con la fortuna de un príncipe de gran *virtù*; un príncipe que, en definitiva, sea capaz de comprender que la moralidad pertenece a la ciudad y que, por tanto, salvar la ciudad, instaurarla, es el acto más noble y útil para la vida moral, que es idéntica a la vida civil.

Las virtudes especiales de ese príncipe son requeridas por las características de las tareas que debe realizar. Maquiavelo insiste mil veces en que para consolidar un nuevo régimen se necesitan estrategias que sólo hombres excepcionales pueden llevar a cabo. En particular, y en primer lugar, se necesita "*ammazzare i figlioli di Bruto*" (matar a los hijos de Bruto)³². Maquiavelo alude al hecho que relata Tito Livio, referente a Lucio Junio Bruto, libertador y primer cónsul de Roma. Según el relato, los hijos de Bruto, que añoran el orden aristocrático abolido, conspiran contra su

³¹ *Discursos*, I, 18.

³² *Ibid.*, I, 16.

padre y pretenden restaurar a Tarquino; acaban juzgados y ajusticiados por orden de su mismo padre. Maquiavelo toma esa acción de Bruto como símbolo del valor, del coraje, de la *virtù*. Pero, sobre todo, destaca la actitud de los hijos, que preferían la vida desenfadada de los reyes a la austeridad impuesta por los cónsules, "de modo que para ellos la libertad del pueblo se convertía en esclavitud"³³. Se simboliza no tanto la lealtad de Bruto, capaz de ajusticiar a sus hijos, cuando la dura necesidad de eliminar radicalmente los restos del régimen anterior.

En cualquier caso, Maquiavelo eleva a categoría universal la necesidad de eliminar a cuantos conspiran y ponen en peligro la república³⁴; con ello plantea uno de los grandes conflictos entre moral y política. Sin entrar en las complejidades del problema, nos limitamos simplemente a llamar la atención sobre el siguiente hecho: la llamada a "matar a los hijos de Bruto" se hace en un contexto preciso, de máximo peligro para la república; se aplica en un contexto de conspiración contra la libertad del pueblo para recuperar, por unos pocos, los viejos modos de vida del despotismo y los privilegios. Aunque Maquiavelo lo eleva a norma general, al decir que "quien se hace cargo del gobierno de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del nuevo orden, constituirá un estado de muy corta vida"³⁵, debe entenderse siempre en el contexto de situaciones excepcionales.

Hemos de insistir en que no se trata de una política ideal. De hecho, Maquiavelo debió sentir una gran amargura al verse obligado a reconocer esta tesis, porque implica la imposibilidad de que una república, un "régimen de libertad", surja de una situación excepcional. Su reconocimiento de las ventajas de un principado viene dictado por su teoría, no por su ideología. Si pone alguna esperanza en el "Príncipe" es debido a que, desde su teoría, de una situación excepcional sólo se sale mediante políticas extraordinarias, llevadas a cabo por hombres extraordinarios.

Maquiavelo cede así a la necesidad impuesta por su teoría, y propone una

³³ *Ibid.*, I, 16.

³⁴ Ver *Texto 8*.

³⁵ *Discursos*, I, 16.

alternativa política contraria a sus sentimientos republicanos. Ha de reconocer que el príncipe de gran *virtù* puede y debe usar la fuerza, la crueldad, el temor, la simulación, el engaño, las promesas incumplidas: la situación lo exige y los resultados lo justificarán. De todas formas, no deja de expresarnos su ideología de fondo, al decir que "ciertamente me parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga"³⁶. Maquiavelo hace una llamada a usar sólo la crueldad necesaria, y a usarla de golpe, sin prolongarla, a fin de conseguir pronto recuperar la amistad del pueblo.

Pero el príncipe no sólo ha de "matar a los hijos de Bruto"; si sólo cumpliera esta consigna, si sólo lograra instaurar un estado y mantenerlo por el terror, eliminando a los disidentes, sería un tirano, pero no un príncipe de gran *virtù*. Ha de llevar a cabo otras tareas, tal vez más difíciles. En efecto, el príncipe ha de conseguir eliminar la corrupción y restaurar la libertad de la ciudad; es decir, el príncipe de gran *virtù* es el que instaura un principado y crea en su seno las condiciones para que devenga una república (de gobierno mixto); en definitiva, ha de negarse a sí mismo como príncipe. Si no fuera así, si necesitara del recurso constante a la fuerza, al temor, para mantener la obediencia, sería un tirano, pero no un príncipe de gran *virtù*.

Esta idea aparece bien expresada en un bello pasaje del capítulo XVII. Dice nuestro autor que "la corrupción y la poca predisposición a la vida libre" de las ciudades nace precisamente de "la desigualdad que existe en aquella ciudad". Y considera que esta desigualdad es la clave de la dificultad intrínseca a los estados corrompidos para reformarse, corregirse y recuperar la normalidad. Es la "clave" porque, como bien dice el florentino, para superarla habría que restituir la igualdad, para la cual cosa "es necesario usar medios extraordinarios" que pocos pueden poner en práctica³⁷.

No hay lugar a dudas, pues, que el recurso al príncipe no es una alternativa ideal o ideológica, sino meramente racional y estratégica; Maquiavelo sueña siempre con

³⁶ *Ibid.*, I, 16.

³⁷ *Ibid.*, I, 17.

esa "igualdad civil", condición de las repúblicas, cuya ausencia no sólo expresa la corrupción de las leyes sino que explica la poca disposición a la libertad, la naturaleza de súbdito, la "obediencia voluntaria" de la que hablan La Boétie y Rousseau. Restaurar la "igualdad civil", base de la moralidad y de la estabilidad de los estados, condición de la libertad (y del amor a la libertad) y de la moralidad (y del amor a las leyes y costumbres), ha de ser la otra gran tarea del príncipe. Si para mantener un principado nuevo se necesitan medidas excepcionales, como las de "matar a los hijos de Bruto", para corregir la corrupción y poner a un pueblo en el camino recto se requieren otras no menos excepcionales: "para instaurar la igualdad -dice Maquiavelo- es preciso usar medios absolutamente excepcionales, que pocos saben o quieren usar"³⁸. Debe ser así, porque restaurar la igualdad civil equivale a matar de nuevo a los hijos de Bruto, ahora al "hijo de Bruto" que cada hombre lleva dentro cuando su naturaleza se ha forjado en la desigualdad, en el goce de privilegios derivados de la pertenencia a una clase, estamento, gremio, etnia, sexo, religión o ideología, o simplemente de la formación cultural, técnica o científica. Y para esa tarea, para crear hombres aptos para vivir en un régimen de libertad, gozando de la igualdad civil, no basta un príncipe de gran *virtù*, cuya vida no es suficientemente larga; se necesitan al menos dos³⁹. Y si ya es difícil contar con uno, quedan pocas esperanzas de que un pueblo cuente con dos seguidos.

6. *Los discípulos de Quirón.*

Ya nos hemos referido a la justificación por Maquiavelo del uso de la crueldad por el príncipe en situaciones excepcionales, uno de los temas más polémicos y menos aceptables en nuestro tiempo. Otra estrategia, legitimada por el florentino, como arma indispensable del príncipe es el recurso a la simulación y la disimulación. Si la primera la simbolizaba en el ajusticiamiento por Bruto de sus hijos, ésta es recogida en la metáfora de Quirón. Tras reconocer "cuán loable es en un príncipe mantener la

³⁸ *Ibid.*, I, 17

³⁹ *Ibid.*, I, 20.

palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia"⁴⁰, pero también que sólo han hecho grandes cosas los príncipes "que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas", sabiendo burlar a los otros con astucia, nos dice⁴¹: "Debéis, pues, saber que existe dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre. Este punto fue enseñado veladamente a los príncipes por los antiguos, los cuales escriben cómo Aquiles y otros muchos de aquellos príncipes antiguos fueron entregados al centauro Quirón para que los educara bajo su disciplina. Esto de tener por profesor a alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra"⁴².

Esa "doble naturaleza" del príncipe es tal vez la clave del pensamiento de Maquiavelo, para quien la regla máxima de la política consiste en saber adecuar la estrategia a las circunstancias, con el objetivo constante de salvar la república, su unidad, su identidad, su libertad y su gloria. El príncipe debe saber usar las armas de la bestia, por si fuere necesario; y el príncipe nuevo -tema central del *El Príncipe*, por ser siempre excepcional la instauración de un estado, necesitará siempre el recurso a la bestia. Pero, dispuestos a combatir como bestias, es conveniente distinguir entre dos formas, ambas útiles y complementarias: la de la zorra y la del león, "porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos"⁴³. Es necesario ser, alternativamente, zorra y león, para protegerse de las trampas y para ahuyentar a los lobos.

En ese plano simbólico, la reflexión de Maquiavelo no parece inquietante; en el fondo, en la tradición cristiano occidental siempre se ha aceptado una moral especial para situaciones de guerra. Pero su discurso revuelve la conciencia común cuando

⁴⁰ *El Príncipe*, XVIII.

⁴¹ Ver *Texto 9*.

⁴² *El Príncipe*, XVIII.

⁴³ *Ibid.*, XVIII.

se concreta en uno de los temas más sagrados del orden moral y político occidental: el cumplimiento de las promesas. "Un señor prudente, por tanto, no puede -ni debe- guardar fidelidad a su palabra cuando la fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa"⁴⁴. La naturaleza de "león" parece a la conciencia occidental contemporánea más noble y soportable que la de "zorra"; la alabanza que hace el florentino de ésta atrae buena parte de los infinitos odios que ha suscitado.

Ahora bien, Maquiavelo no defiende luchar como bestias sino cuando las circunstancias (excepcionales) lo imponen; en condiciones normales, el príncipe debe combatir como hombre, con las leyes. De hecho, refiriéndose a este último consejo de no respetar las promesas cuando hacerlo sea contraproducente, dirá que "si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto"⁴⁵. Incluso va más lejos, y a las armas del león y de la zorra añade otra exquisitamente humana, la más sofisticada y perversa, la que hace a las otras armas realmente eficaces: la simulación. Los príncipes deben, si las circunstancias lo requieren, luchar como el león y la zorra; pero, además, han de enmascarar esa naturaleza de león y de zorra: "es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador"⁴⁶.

Una lectura rápida de este capítulo lleva fácilmente a ver en Maquiavelo una defensa cínica del dominio sin principios del príncipe sobre los súbditos; creemos que no sería una lectura correcta. Maquiavelo simplemente ha generalizado un principio, el de la supremacía de la comunidad política (de la vida ética) sobre cualquier idea de autonomía moral o derechos del individuo, totalmente ajena a su época. Y, desde esa convicción, y siempre refiriéndose a situaciones políticas en que está en juego la sobrevivencia de un pueblo, su identidad cultural y lingüística, su unidad e independencia política, su libertad e igualdad civil, defiende toda estrategia por sus consecuencias.

⁴⁴ *Ibid.*, XVIII.

⁴⁵ *Ibid.*, XVIII.

⁴⁶ *Ibid.*, XVIII.

Para Maquiavelo el hombre no es una idea a la cual subordinar el orden de la república y, por tanto, la política; para el florentino el hombre es, en primera instancia, "vulgo": "el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo"⁴⁷. El "vulgo" es la materia prima sobre la que la política -el príncipe- ha de trabajar; el vulgo devendrá hombre si es acostumbrado a vivir como hombre, en comunidad, respeto a las leyes y cumplimiento de las costumbres; en libertad y en ejercicio de la igualdad civil. El "príncipe" de Maquiavelo ya no es el "espejo" de virtudes a imitar, indiferente a las condiciones de vida de los súbditos; sino un "artesano" que tiene que edificar una ciudad y fabricar hombres; y que debe hacerlo con técnicas e instrumentos adecuados a su materia, que se justifican por su resultado y sólo por su resultado. Una concepción de este tipo es, sin duda, discutible en nuestro tiempo; pero en absoluto perversa o aberrante.

7. La república, lugar de la vida moral.

Junto a este carácter precario de las perfecciones y virtudes humanas, junto a la intrínseca tendencia a la degeneración, el político debe tener presente, a la hora de edificar una ciudad, el fundamento general de la vida en común. Los hombres, para el florentino, no llegan a la vida en común buscando alguna perfección intelectual, sino huyendo de la muerte, por motivos de defensa. Sólo con vistas a la sobrevivencia los hombres se dotan de un jefe, lo aceptan y lo obedecen. Una vez más es la necesidad, y no la libertad, la que pone su determinación, la que está en el origen de la ciudad.

Ahora bien, esa vida en común, forzada por la necesidad, puso las condiciones del conocimiento moral: "Aquí tuvo su origen el conocimiento de las cosas honestas y buenas y de su diferencia de las perniciosas y malas"⁴⁸. La vida moral, por tanto, según Maquiavelo, pertenece a la ciudad, es un don de la vida en común; no es un ideal del hombre, sino del hombre que vive en comunidad, del ciudadano. Sólo en la

⁴⁷ *Ibid.*, XVIII.

⁴⁸ *Discursos*, I, 2.

ciudad se adquiere el conocimiento moral y sólo en ella es posible la vida moral; la moralidad sólo puede ser prescrita a ciudadanos, es decir, a hombres en condiciones de libertad e igualdad políticas, de autonomía de su voluntad.

Esta nos parece una idea básica del pensamiento del florentino, aunque no esté suficientemente explicitada. Su defensa de la política, del estado, aunque sea saliéndose de la prescripción moral, o enfrentándose abiertamente a ella, adquiere un nuevo sentido si se interpreta desde esta perspectiva: todo está permitido para salvar la república, la vida de un pueblo como pueblo, porque sólo en ella tiene sentido hablar de vida moral; salvar la república es salvar la posibilidad de la moral. Esta concepción puede, ciertamente, ser objeto de crítica filosófica, especialmente desde la ontología individualista contemporánea; pero no nos parece susceptible de trivialización e ingenuo desprecio ideológico.

La ciudad no sólo es la condición del conocimiento y de la vida moral; como observa el propio Maquiavelo, esa misma vida en común fue la condición del "conocimiento de la justicia". La vida en común enseñó a los hombres el precio a pagar por sus acciones, el odio y las venganzas suscitadas por unas y la aprobación y reconocimiento por otras; y así, poco a poco, comprendieron la conveniencia de impedir unas y fomentar otras, de elaborar leyes que las regularan y castigos para quienes las violaran. De esta forma, conocieron la justicia, que el florentino identifica con las leyes que evitan o castigan lo que produce discordia, odio y escisión en la ciudad, o que propician la amistad, la compasión y la unidad en la misma.

Hay, sin duda, dos grandes posiciones en filosofía política. Una, tal vez la más arraigada en nuestra cultura occidental, es partir de un ideal moral, casi siempre concretado en una idea del individuo como sujeto de derechos, y entender la ciudad, la comunidad, como un instrumento al servicio de ese ideal, tal que su constitución, su legislación y sus prácticas son subsidiarios del mismo. La otra, más entendida en el mundo clásico, pone la república -su gloria, su autarquía, su honor, su duración- como fin en sí mismo, considerándola condición de posibilidad de la vida *humana*. En este caso, la bondad de las leyes o de las costumbres (atenienses, espartanas o romanas) no les viene de ningún fundamento abstracto, sino de ser creaciones de la

ciudad. Cuando Platón se oponía a la enseñanza de los Sofistas lo hacía sin el menor escrúpulo argumentando que no eran atenienses, que no conocían ni enseñaban las costumbres atenienses; y Platón quería salvar Atenas, su peculiaridad, su diferencia.

Maquiavelo, en esta alternativa, se sitúa obviamente inclinado hacia la vertiente clásica. Para nuestro autor, la pretensión del político, del legislador y del gobernante, ha de ser la de salvar la unidad e identidad de la república; es la única forma de salvar la vida moral, que no es otra cosa que vida según leyes, costumbres y sentimientos compartidos, cualidades que sólo están vigentes en pueblos que viven en paz, unidos y orgullosos de su identidad, y que desaparece cuando surge la escisión, el deterioro de las instituciones, el orgullo de pertenecer a una república y de compartir con los otros una misma cultura.

Desde esta perspectiva se valoran de forma diferente algunas de sus tesis políticas más duras, más contrarias a nuestra conciencia moral común. Por ejemplo, su justificación de Rómulo, tanto de haber matado a su hermano Remo como de haber consentido la del sabino Tito Tacio, con quien compartía el trono. Maquiavelo justifica a Rómulo, sin duda alguna, por sus resultados, pero también por exigencias de su teoría del legislador o del príncipe único en el origen de las repúblicas; defiende esta tesis por razones de coherencia política, al creer que una sola persona, sabia y razonable, garantiza más la unidad y consistencia de la constitución que si ésta fuese elaborada por varias. "De modo que es necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república"⁴⁹. Como vemos, el autoritarismo que en nuestros tiempos parece indisoluble del "legislador personal", en el florentino queda compensado y corregido por las cualidades exigidas a ese

⁴⁹ *Ibid.*, I, 9.

legislador personal, que pasa a ser una especie de espectador imparcial, sabio y prudente, capaz de interpretar la razón.

En este contexto Maquiavelo recurre a una expresión que, sin serlo literalmente, se acerca un tanto a esa idea del maquiavelismo como doctrina basada en el principio "el fin justifica los medios"⁵⁰. Efectivamente, Maquiavelo dirá que un legislador o fundador de estados -nótese que siempre sitúa su reflexión en el origen, en las situaciones excepcionales- que actúe de esa manera, olvidándose de sí mismo y orientado únicamente a salvar la república, siempre está justificado "ante los que entiendan de estas cosas". Pues "sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados; y cuando éstos son buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer"⁵¹. De entrada, constatar, como ya hemos advertido, que para el florentino los medios no se justifican por el fin, sino por las consecuencias, por la bondad de las mismas; en segundo lugar, que las consecuencias buenas son las que benefician a la República -y, en especial, las que fundan o salvan una república-, y nunca las que favorecen intereses individuales mezquinos.

Pero, por si hubiera alguna duda respecto a la nobleza política de los objetivos de Maquiavelo, además de resaltar su distinción entre la violencia para destruir y violencia para construir, siendo ésta la justificada, queremos reproducir este hermoso pasaje: "Además, si uno es apto para organizar, no durará mucho la cosa organizada si la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan de mantenerla. Porque del mismo modo que no conviene que sean muchos los encargados de organizar una cosa, porque las diversas opiniones impedirían esclarecer lo que sería bueno para ella, una vez que se ha establecido no será fácil que se aparten de ahí"⁵². Sus preferencias por el legislador personal son así compatibles con una concepción popular de la política. Al fin y al cabo, nos dice el florentino, si Rómulo merece

⁵⁰ Ver *Texto* 10.

⁵¹ *Discursos*, I, 9

⁵² *Ibid.*, I, 9.

excusa por la muerte de su hermano y de su compañero es porque lo hizo "por el bien común, y no por ambición"; por eso, enseguida, instauró un senado que le aconsejara, y no una tiranía. Como es obvio, las tesis maquiavelianas, una vez contextualizadas debidamente, adquieren un significado ajeno a lo "maquiavélico".

8. *La religión y su función política.*

Creemos que no es ninguna impostura afirmar que Maquiavelo es el último gran clásico de la filosofía política. Su concepción de la misma es, en ciertos aspectos, equivalente a la de Aristóteles, quien veía en la *Política* la disciplina filosófica práctica más eminente y directiva, a la cual se subordinaban las otras (ética, economía, religión, etc.), que reciben de la Política su función y su sentido. La eminencia de esta disciplina, como era habitual en el mundo clásico, procedía de la eminencia de su objeto: la comunidad política parecía al pensamiento clásico en general un objeto más digno que el individuo; no dudaban de que, con ser importante conseguir la perfección y la felicidad de un hombre, mucho más noble y digno era conseguir la de un pueblo entero.

También para Maquiavelo la Política como disciplina, y la comunidad política, como objeto, gozaban de la máxima eminencia. Al florentino le preocupaba más la ciudad que el individuo, porque no consideraba la individualidad ni la única ni la mayor perfección del hombre. En rigor, la "humanidad", la naturaleza verdaderamente humana, sólo podía desarrollarse y conseguirse en la ciudad; el verdadero hombre es el ciudadano, quien vive como ciudadano; su perfección le viene de la perfección de su ciudad; en el límite, la perfección humana consiste en ser (y vivir como) ciudadano de una república (o régimen político de libertad y de igualdad civil). Su filosofía política no pone su mirada en el hombre-individuo, sino en el hombre-ciudadano. Maquiavelo no concebía que ninguna perfección pudiera adquirirse fuera de la ciudad: ni en la selva ni en el cielo. En consecuencia, tanto las pasiones naturales como la religión sólo le preocupaban en tanto que instrumentos de la política, subordinados al fin de ésta, la creación y fortalecimiento de vida comunitaria. No es extraño, pues, que fuera odiado por todas las Iglesias.

Maquiavelo fue declarado "maquiavélico" por el clero; el rechazo del florentino y de su pensamiento nació de la iglesia de Roma, mientras que, de forma más o menos oculta, los príncipes y gobernantes de la época apreciaron su agudeza y realismo. Por ello nos parece muy relevante esclarecer la posición del florentino ante la religión, para explicar las razones de esa guerra eclesiástica contra Maquiavelo.

Nuestro autor no dudaba en conceder a la religión un papel importante en la constitución de un pueblo. Así, refiriéndose a Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, dirá que "encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo"⁵³. Sin duda alguna este uso político de la religión, la subordinación de ésta a una función cívica, está en contradicción con el ideal cristiano de autonomía -y primacía- de carácter absoluto de la dimensión religiosa; se comprende, por tanto, la santa ira de los apologetas contra el uso perverso de la religión por el florentino. Ahora bien, desde posiciones menos acaloradas se ha de reconocer la valoración positiva que de la religión tiene Maquiavelo, valor derivado de su eficacia en la constitución de un pueblo, sumo bien para el florentino. "Y puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos"⁵⁴. Hasta el punto de que Maquiavelo llega a considerar que Roma debía más agradecimiento a Numa, introductor de la religión, que a Rómulo, fundador de la república, "porque donde hay religión fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta"⁵⁵. Insiste Maquiavelo en que la religión fue la causa de la felicidad de Roma, porque "ella produjo las buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron

⁵³ *Ibid.*, I, 11.

⁵⁴ *Ibid.*, I, 11.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 11.

buena fortuna, y de la buena fortuna nació el feliz éxito de sus empresas"⁵⁶.

No hay, pues, vacilación alguna: "la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, y el desprecio es causa de su ruina"⁵⁷; "no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino"⁵⁸; "los que estén a la cabeza de una república o de un reino deben, pues, mantener las bases de la religión, y hecho esto les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido"⁵⁹. Maquiavelo se muestra reiterativo y contundente al atribuir a la religión un papel esencial en la constitución y mantenimiento de la república. Aunque, ciertamente, tiene en mente una idea de la religión de corte clásico, una religión civil, engendrada como cimentación ideológica de la colectividad; una idea de la religión por la cual ésta se justifica por su papel en la configuración de una ciudad particular. Nada más ajeno al pensamiento del florentino que una representación de la religión espiritual e intimista, de tipo universal y con pretensiones de verdad, como el cristianismo.

Desde su idea política de religión civil, Maquiavelo había de valorar el cristianismo, al menos en sus formulaciones contemporáneas, como la degeneración de la religión. Las repúblicas cristianas eran, para el florentino, los lugares menos religiosos⁶⁰. Italia, nos dice, ha perdido toda devoción y toda religión, y veía en esa pérdida el origen de sus "desórdenes", de sus conflictos políticos. "Los italianos -dice con ironía- tenemos con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados"⁶¹. Además, pensaba que esa irreligiosidad era la causa de la división del país y de su infelicidad. Por tanto, era la Iglesia y la irreligiosidad que había generado lo que era puesto por Maquiavelo como la causa de la destrucción de las repúblicas italianas. Se comprende que el clero declarara a Maquiavelo representante terrestre del demonio; pero es absolutamente arbitrario

⁵⁶ *Ibid.*, I, 11..

⁵⁷ *Ibid.*, I, 11.

⁵⁸ *Ibid.*, I, 12.

⁵⁹ *Ibid.*, I, 12.

⁶⁰ Ver *Texto 11*.

⁶¹ *Discursos*, I, 12.

atribuir al florentino desprecio por la religión. Su desprecio se dirigía a las iglesias, al tiempo que ponía la religión como apoyo inexcusable de las repúblicas.

9. *El republicanismo cívico.*

Nos parece una forma adecuada de completar el perfil filosófico político de Maquiavelo la de redescubrir, contextualizar y reflexionar sobre las imágenes del mal, seleccionadas y citadas con más frecuencia como pruebas de cargo contra el florentino. El mero hecho de situar sus frases más audaces y provocativas en el contexto en que las usara es ya un buen ejercicio de reinterpretación; en conjunto, la perversa doctrina del mal, la filosofía defensora del despotismo, la crueldad y el engaño, reaparece como expresión de un sobrio y clásico republicanismo civil, en el que la paz, la legalidad, la justicia y la libertad son los contenidos del ideal político. Desde esta nueva perspectiva resulta que el "maquiavelismo" no es el pensamiento de Maquiavelo; o, lo que es lo mismo, que Maquiavelo no fue "maquiavélico".

9.1. *El tirano y el príncipe.*

Uno de esos rasgos aparece cuando habla de los príncipes que llegaron al poder "por medio de crímenes"⁶², es decir, "por medio de acciones criminales y contrarias a toda ley humana y divina"⁶³. Maquiavelo toma como modelo a Agatocles, tirano de Siracusa, de condición "ínfima y despreciable", hijo de un ollero, que "durante toda su vida llevó una conducta criminal". Agatocles mostró mucha "virtud de ánimo y de cuerpo". Dedicado a la carrera de las armas, llegó a pretor; un día llevó a cabo un golpe de audacia: "convocó una mañana al pueblo y al senado de Siracusa, como si tuviera que deliberar asuntos concernientes a la república; y a la señal convenida hizo que sus soldados mataran a todos los senadores y a los más ricos de la población"⁶⁴. Así ocupó el principado, sin oposición alguna; tuvo éxitos militares y

⁶² Ver *Texto 12*.

⁶³ *El Príncipe*, VIII.

⁶⁴ *Ibid.*, VIII.

mantuvo la libertad de la ciudad. Agatocles, quiere resaltar el florentino, no llegó al poder ni por la fortuna ni por favores de nadie; llegó por su *virtù*; y se mantuvo, igualmente, por su audacia, acierto y buen ánimo.

Ahora bien -y aquí es donde se nos revela el verdadero sentimiento del florentino-, la "*virtù*" de Agatocles no es la propia de un príncipe fundador de estados: "no es posible llamar *virtù* a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria"⁶⁵. La *virtù* política no es, pues, simple habilidad para conquistar el poder y mantenerlo; la *virtù* requiere otras cosas. Maquiavelo es lúcido y claro al plantear la cuestión: por su capacidad para arrostrar y vencer los peligros y por la grandeza de ánimo en soportar y superar adversidades, nos dice, Agatocles no podía ser juzgado inferior a ningún otro; no obstante, "a pesar de todo, su feroz crueldad e inhumanidad, sus infinitas maldades, no permiten que sea celebrado entre los hombres más nobles y eminentes"⁶⁶.

Aunque no lo parezcan, son palabras de Maquiavelo; y, a nuestro juicio, del pensamiento profundo de Maquiavelo. Agatocles no puede ser considerado "príncipe de gran *virtù*"; o, en otros términos, su *virtù* era la del tirano, no la del buen cristiano, ni la del buen político. Al florentino le interesa esta última, la cual se mide por sus resultados cara a constituir una comunidad política. Como buen tirano, fue capaz de mantener su poder de forma prolongada sobre el miedo; como mediocre político, no consiguió dejar de ser odiado, no pudo renunciar al uso de la crueldad, no llegó a gobernar con el consentimiento del pueblo. Agatocles tenía la *virtù* del déspota, pero no la del príncipe nuevo, forjador de un estado; por eso consiguió el poder, pero no la gloria. La "*virtù* política", pues, en el pensamiento del florentino, va indisolublemente ligada al éxito en la consolidación de un estado.

⁶⁵ *Ibid.*, VIII.

⁶⁶ *Ibid.*, VIII.

9.2. Los "dos humores".

Otro rasgo del perfil filosófico político de nuestro autor aparece cuando reflexiona sobre el "principado civil"⁶⁷. Se trata de aquellos principados en que el poder no se consigue por la fortuna, por virtudes propias o por violencia y crimen, sino "con el favor de los ciudadanos". Depende, por tanto, de los otros, sea del pueblo, sea de los grandes; en cada caso, la situación es peculiar.

Maquiavelo desarrolla su reflexión de manera general. Habla de la existencia en cualquier tipo de ciudad de "dos humores", que resume así: "por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes; por otro, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estos dos apetitos contrapuestos nace en la ciudad uno de los tres efectos siguientes: o el principado, o la libertad o el libertinaje"⁶⁸. El florentino expresa así su visión de la política, la lucha por el poder y la base social de esa lucha.

En cualquier caso, y aparte de su ideología, para Maquiavelo es obvio que el principado civil, apoyado en el consentimiento del pueblo, es políticamente preferible, por ser más estable, al que se apoye en los grandes: "El que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene con más dificultad que el que lo hace con la ayuda del pueblo"⁶⁹. En última instancia, viene a decir Maquiavelo, los grandes desean dominar y oprimir y, en consecuencia, sus deseos no pueden ser satisfechos sin riesgos de subversión; el pueblo sólo quiere no ser oprimido ni dominado, cosa que hace fácil ganarse su voluntad. Con coherencia envidiable, nuestro autor concluye que "es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado"⁷⁰. Su preferencia por el pueblo, por su libertad e igualdad, se muestra inequívoca en su opción republicana; pero también en su opción por un "principado civil" con apoyo popular cuando la situación excepcional hace inviable la república.

⁶⁷ Ver *Texto 13*.

⁶⁸ *El Príncipe*, IX.

⁶⁹ *Ibid.*, IX.

⁷⁰ *Ibid.*, IX.

9.3. *El uso de la crueldad.*

Un tercer rasgo nos lo ofrece cuando, refiriéndose al "principado nuevo", defiende la necesidad de exigencias radicales, sin reparar en las exigencias de la moral común. Hemos de decir de entrada que la reflexión de *El Príncipe*, exceptuando los primeros capítulos, se refiere siempre a "principados totalmente nuevos". Este contexto es muy relevante, porque implica que sus reflexiones están dirigidas, aunque a veces de modo tácito, a situaciones excepcionales, pues un principado nuevo responde siempre a una situación extraordinaria.

Pues bien, Maquiavelo considera que la instauración de un principado nuevo, para que pueda tener éxito, exige la renovación de todas las leyes y ordenamientos; un cambio de estado requiere un cambio de la vieja constitución, cuya impotencia, derivada de sus inadecuaciones, es la causa de la crisis. Le parece una regla de oro que "siendo el príncipe nuevo, debe hacerlo todo nuevo en el estado"⁷¹. Opta por un gobierno nuevo, con nuevas leyes, nuevos hombres, nuevos fundamentos y nuevos criterios de autoridad: "hacer a los ricos pobres y a los pobres ricos". Incluso no duda en la conveniencia de traslados de población; es decir, el florentino aconseja medidas ciertamente excepcionales y contrarias a la moral común.

Maquiavelo parece muy consciente tanto del significado de esas medidas como de su conveniencia o necesidad. Reconoce que estos procedimientos "son muy crueles y contrarios a la forma de vivir no solamente cristiana, sino humana"⁷². Este reconocimiento es ya, en cierta forma, expresivo de su sensibilidad moral, aunque la situación de necesidad le aconseje cerrar los ojos; como mínimo expresa que sólo ante razones poderosas tales procedimientos son justificados. Pero va más allá al decir sin ambigüedades que todos los hombres deben evitar caer en ellos, contemplando la idea de que es preferible dejar de ser rey antes de ocasionar la ruina de tantos hombres⁷³. Por tanto, esas estrategias "inmorales" sólo se justifican, en el pensamiento de nuestro autor, en el marco de una situación de excepción

⁷¹ *Discursos*, I, 26.

⁷² *Ibid.*, I, 26.

⁷³ *Ibid.*, I, 26..

como es la fundación de un nuevo principado.

No es cierto, insistimos, en que el florentino subordine la ética a la política; toda su idea de la política gira en torno a la constitución y defensa de una comunidad de vida ética. Tampoco es cierto que oponga política y moral; aunque, ciertamente, no tiene una idea moderna, kantiana, de la moralidad, distingue los valores cristianos y humanos; pero su ideal de vida no es la del individuo moral, sino la comunidad ética. Para salvar ésta estará siempre dispuesto a todo.

En Maquiavelo la política siempre tiene la ética como referente; en situaciones normales, porque el gobernante debe ejercer su arte de gobierno en el más escrupuloso respeto de las leyes, usos y costumbres; en situaciones excepcionales, porque el príncipe debe ejercer su arte de fundador de estados de forma inequívocamente orientada a instaurar un principado que dé paso a una república o comunidad de vida ética. En rigor, para el florentino la política y la ética, como la religión y el derecho, son todos instrumentos que se legitiman por sus resultados, por su eficacia en la instauración, defensa y mantenimiento de la república, entendida ésta como la condición de posibilidad de una vida humana.

9.4. *El premio y el castigo.*

En sus reflexiones sobre el castigo el florentino nos ofrece otro aspecto de su filosofía política que, como los anteriores, no encaja en el imaginario personaje maquiavélico que goza con la crueldad y el terror. Maquiavelo se plantea la cuestión de si "para regir una multitud es más necesario el premio que el castigo"⁷⁴. Una vez más, su reflexión parte de la historia de Roma⁷⁵, que ofrece ejemplos de cómo unas veces el trato humano es más exitoso que el rigor y la crueldad, mientras que otras, como dice la sentencia de Cornelio Tácito, "Para gobernar a una multitud, más vale el castigo que el premio". Hay, pues, ejemplos en favor de la benignidad y ejemplos en favor del temor como estrategia del ejercicio del poder.

⁷⁴ *Ibid.*, III, 19.

⁷⁵ Ver *Texto* 14.

Maquiavelo, partiendo de esta situación, se eleva a consideraciones teóricas, que ayuden a pensar cada caso y decidir correctamente. Y encontrará que la regla fundamental pasa por distinguir a quien se está gobernando: a hombres acostumbrados a ser libres e iguales, o bien a hombres que han sido siempre súbditos. "Cuando se trata de iguales, no se puede emplear a fondo esa severidad y ese castigo que recomienda Cornelio: y como la plebe romana tenía en Roma derechos políticos similares a los de la nobleza, el que se encargaba de gobernarla temporalmente no podía tratarla con crueldad y dureza"⁷⁶.

Es decir, nuestro autor viene a distinguir entre las repúblicas (donde los hombres son libres e iguales) y las monarquías o principados (donde se carece de libertad e igualdad); y, en ese esquema, reconocerá que cada tipo de comunidad política exige peculiaridades en la forma de gobierno. En concreto, los hombres libres e iguales no pueden ser tratados como los súbditos; y no por razones morales -que también, pues sólo los hombres libres son propiamente humanos-, sino por razones política. Cada circunstancia exige una estrategia; la crueldad, los castigos rigurosos, el gobierno por el miedo, es siempre ineficaz e inconveniente en pueblos libres; por tanto, sólo se justifica en situaciones especiales.

Desde nuestra conciencia actual, dominada por el principio de la "igualdad natural" de todos los hombres, repugna esta doble estrategia que parece responder a una doble moral; para la concepción maquiaveliana, en la que "el hombre" era una idea a realizar y "los hombres" simple "plebe" o "vulgo" que los gobernantes deben convertir en hombres, la doble estrategia política parece razonable. Para el florentino el hombre sólo es libre y tiene derechos cívicos si vive en una república, si vive como ciudadano; y es así porque el hecho de vivir en una república quiere decir que esta forma de comunidad política es posible y, por lo tanto, que sus miembros son capaces de vivir como hombres (respetar leyes y costumbres, dialogar, cooperar, compartir valores y proyectos, defender lo común, luchar por la unidad y gloria de la ciudad...).

En la lógica del florentino la existencia del principado alude a una situación de

⁷⁶ *Discursos*, III, 19.

excepción de la que se acaba de salir; una situación transitoria, de un pueblo que aún es un pueblo de súbditos, que aún no sabe ni quiere ni puede vivir como una república. En este caso, el uso del castigo severo, del terror, como del engaño o de la simulación, no sólo le parecen eficaces, sino necesarios; en cierto sentido, los "medios maquiavélicos" no son eficaces en las repúblicas, sino en las principados; no se aplican a hombres-ciudadanos sino al vulgo, que aún no ha adquirido -o ha corrompido- su naturaleza humana. El mal, según una profunda creencia del florentino, sólo puede ser combatido con éxito con el mal. Pero incluso en esos casos, cuando el recurso al miedo y al castigo parece inevitable, nuestro autor aconseja que sea el mínimo, "porque hacerse odiar nunca trajo bien a un príncipe"⁷⁷.

9.5. *La dictadura legítima.*

Por último, hay numerosos pasajes en que Maquiavelo se nos muestra muy lejos de esa defensa de dictadores, simuladores y crueles tiranos que se atribuye a su doctrina. De hecho, el maquiavelismo siempre ha sido visto como un monstruo de doble rostro: el del ateísmo e inmoralismo y el del despotismo político. La primera faceta, como ya hemos dicho, merece muchas matizaciones; Maquiavelo es más "pagano" que ateo, y su inmoralismo sólo expresa distanciamiento respecto a la moral moderna, pero en absoluto ausencia de vocación ética. La segunda faceta es aún menos defendible; nada más extraño al florentino que una defensa del despotismo; si algo sorprende es, precisamente, la fidelidad al republicanismo civil en una época de creciente afirmación del absolutismo.

En los textos de Maquiavelo se encuentran, sin duda, pasajes de justificación y alabanza de dictaduras y tiranías. Ahora bien, estos elogios nunca se expresan de forma general, absoluta y abstracta, sino con referencia a aspectos particulares de dichos regímenes, a su ocasión y a sus circunstancias. Podemos verlo con la mayor claridad en uno de los textos más directos, cuando reflexiona sobre la figura romana del "Dictador". Maquiavelo hace un elogio de esta figura política, así como de su ejecución en los diversos momentos de la vida de Roma. Pero deja bien claro que la

⁷⁷ *Ibid.*, III, 19.

bondad de la "dictadura" no procede de una justificación abstracta de un poder absoluto del gobernante o algo parecido; su bondad procede simplemente de su "legitimidad", de estar perfecta y explícitamente contemplada en los textos constitucionales de la república. Por lo tanto, esta primera matización aleja al florentino de cualquier asociación con una ideología o pasión despótica.

Claro está que Maquiavelo no se para en una simple defensa "procedimental" de la dictadura; el florentino defiende, con otro tipo de razones, la bondad de las constituciones que prevén en sus ordenamientos la figura política del "dictador"⁷⁸. Lo hará, sin duda alguna, por simple previsión, por si deviniera una situación excepcional que hiciera necesario dotar a un ciudadano de poderes extraordinarios, como ocurre en nuestras constituciones democráticas, en las que se contemplan esas posibles situaciones (de emergencia, de excepción, de guerra, etc.); Maquiavelo siempre consideró perfección de las constituciones el que contemplaran estas contingencias, porque era una manera de garantizar la continuidad del estado en situaciones de crisis. Pero, en el caso de nuestro autor, esta previsión deja de ser meramente prudencial para ser teóricamente exigida, pues desde su teoría esas "situaciones" no son simples contingencias posibles, sino fases necesarias por las que, según la ley de la corrupción de las cosas civiles, pasan todas las naciones.

Ahora bien, en modo alguno Maquiavelo lleva a cabo una defensa de la dictadura como régimen político normal; la ve simplemente como estado de excepción y de acuerdo con lo constitucionalmente previsto. Por eso, cuando el "dictador" tiene otro origen, cuando la dictadura se impone por procedimientos ajenos a los constitucionalmente previstos, cuando se trata de un poder personal y arbitrario en vez de un poder constitucional, entonces el florentino la rechaza radicalmente porque viola las leyes de la república y porque es un mal para la misma⁷⁹. Maquiavelo, pues, defiende una idea muy clara: la dictadura puede ser benéfica, como lo fue para la república romana, por ser constitucional, pero no es así en otros casos: "resulta perniciosa para la vida civil la autoridad que se arrebató a los

⁷⁸ Ver *Texto* 15.

⁷⁹ *Discursos*, I, 34.

ciudadanos, pero no la que ellos otorgan por libre elección"⁸⁰. Es cierto que, prevista en la constitución, algún dictador personal puede intentar revestirse de legitimidad invocándola; pero, como dice realistamente Maquiavelo, "si en Roma no hubiera existido el título de Dictador, hubieran inventado otro, pues es la fuerza la que conquista fácilmente los nombres, y no al revés"⁸¹.

Por lo tanto, en una república en situación normal la instauración de la dictadura ni es legítima ni es posible. El florentino insiste reiteradamente en la imposibilidad de que surja y triunfe el dictador si la república no está corrompida y en crisis. Su argumento es sugerente, y merece ser resumido. Considera que para que un ciudadano normal llegue a acumular "autoridad extralegal" se necesitan unas condiciones sociales y políticas que no se dan en las repúblicas no corruptas. Un poder semejante requiere que dicho ciudadano sea "riquísimo" y tener muchos partidarios, piensa el florentino; y, con cierta ingenuidad, poco "maquiavélica", añade que tal cosa "no podrá suceder allí donde se cumplan las leyes, y si a pesar de todo los tuviese, hombres así resultan tan terribles que un voto libremente otorgado no recae nunca sobre ellos"⁸². Ciertamente, parece realmente ingenuo decir que un hombre "riquísimo" y con muchos partidarios no sería elegido en una república; pero es desde nuestra idea de democracia, muy lejana al ideal de comunidad política que nuestro autor entiende por "república". En *su* idea de república era anómalo que existieran hombres riquísimos y, sobre todo, si existían, que tuvieran muchos partidarios. Pensándolo bien, no es tan ingenuo. Claro que el florentino habla de repúblicas no corruptas, donde hay ciudadanos iguales, no súbditos; hombres libres, no vulgo; miembros de la comunidad, no simples socios. En verdad hablaba de otras cosas.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 34.

⁸¹ *Ibid.*, I, 19.

⁸² *Ibid.*, I, 19.

Apéndice I. *Selección de textos*

Texto 1. [Justificación de la conveniencia de recurrir a la historia, fuente de experiencias, en el método de la política].

“Considerando además cuánto honor se tributa a la antigüedad, y cómo, muchas veces, (por no hablar de otros muchos infinitos ejemplos) un fragmento de una estatua antigua ha sido adquirido a alto precio para tenerlo consigo, honrar la casa y hacerlo copiar por los que se complacen con aquel arte, y cómo éstos se esfuerzan luego, con gran industria, en representarlo en todas sus obras, y viendo por otra parte que las valerosísimas acciones que, como la historia nos muestra, llevaron a cabo en los reinos y repúblicas antiguas los reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y demás hombres que trabajaron por su patria, son más a menudo admiradas que imitadas, hasta el punto de que cada uno huye de los más significantes trabajos, sin que quede ningún signo de la antigua virtud, no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente. Y con mayor motivo cuando veo que en las disputas civiles entre ciudadanos, o en las enfermedades, se recurre siempre a los remedios que los antiguos juzgaron convenientes y ordenaron; porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan a juzgar a nuestros jurisconsultos actuales. Ni tampoco la medicina es otra cosa sino las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios. Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Esto procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra. De donde nace que muchos lectores se complacen en escuchar aquella variedad de sucesos que contiene, sin pensar de ningún modo imitarlos, juzgando la imitación no ya difícil, sino imposible, como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran variado sus movimientos, su orden y sus potencias desde los tiempos antiguos. Queriendo, pues, alejar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario, según mi conocimiento, de las cosas antiguas y modernas, para la mejor inteligencia de ellos, de modo que quienes lean esas aclaraciones más puedan más fácilmente extraer aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia”. (*Discorsi*, I, Proemio).

Texto 2. [Las leyes civiles, imponiendo la necesidad, hacen compatible la virtud y la abundancia].

“La virtud se conoce por dos señales: la elección del lugar y la ordenación de las leyes. Ya que los hombres obran por necesidad o por libre elección, y vemos que hay mayor virtud allí donde la libertad de elección es menor, se ha considerado si sería mejor elegir para la edificación de las ciudades

lugares estériles, para que así los hombres, obligados a ingeniárselas, con menos lugar para el ocio, viviesen más unidos, teniendo, por la pobreza del lugar, menos motivos de discordia, como sucedió en Ragusa y en otras ciudades edificadas en semejantes sitios; elección que sería sin duda la más sabia y útil si los hombres estuviesen satisfechos de vivir por sí mismos y no anduvieran buscando sojuzgar a otros. Por tanto, ya que los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder, es necesario huir de esa esterilidad de la tierra y asentarse en lugares muy fértiles, donde, pudiendo ensancharse, gracias al ubérrimo terreno, puedan también defenderse de los asaltantes, y someter a cualquiera que se oponga a su grandeza. En cuanto al ocio que pudiera traer consigo la abundancia del lugar, se deben ordenar las cosas de modo que las leyes impongan esa necesidad que el sitio no impone, imitando a aquellos que fueron sabio y vivieron en lugares amenísimos y fértiles, aptos para producir hombres ociosos e inhábiles para todo virtuoso ejercicio, que, para obviar los daños que podría causar la amenidad del país mediante el ocio, impusieron la obligación de ejercitarse a los que habían de ser soldados, de modo que, por tales órdenes, llegaron a ser mejores soldados que los de aquellos lugares naturalmente ásperos y estériles. Entre éstos se cuenta el reino de los egipcios, en el cual, aunque el país es amenísimo, pudo tanto aquella necesidad ordenada por las leyes, que nacieron hombres excelentísimos, y, si sus nombres no hubieran sido arrebatados por la antigüedad, veríamos cómo merecieron más alabanzas que Alejandro Magno y muchos otros de los que permanece fresco el recuerdo. Y quien hubiera observado el reino del Sultán, y el orden de los mamelucos y de su ejército antes de que fuera desbaratado por el Gran Turco Salf, hubiera visto cuánto se ejercitaban los soldados, y hubiera conocido en la práctica cuánto temían el ocio a que podía conducirles la benignidad del país, si no lo hubieran evitado con leyes severísimas” (*Discorsi*, I, 1).

Texto 3. [Descripción del círculo de las naciones, guiadas por la degeneración, a través de los diversos regímenes].

“Estas distintas clases de gobierno aparecieron entre los hombres por azar, porque, en el principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron por algún tiempo dispersos, semejantes a las fieras; luego, al multiplicarse, se reunieron, y, para poderse defender mejor, comenzaron a buscar entre ellos al más fuerte y de mayor coraje, le hicieron su jefe y le prestaron obediencia. Aquí tuvo su origen el conocimiento de las cosas honestas y buenas y de su diferencia de las perniciosas y malas; pues, viendo que si uno perjudicaba a su benefactor nacían en los hombres el odio y la compasión denostando al ingrato y honorando al que le había favorecido, y pensando cada uno que podía recibir las mismas injurias, para huir de tales perjuicios se sometieron a hacer leyes y ordenar castigos para que las contraviniese, lo que trajo consigo el conocimiento de la justicia. Como consecuencia de ello, cuando tenían que elegir a un príncipe ya no iban directamente al de mejores dotes físicas, sino al que fuese más prudente y más justo. Pero como luego se comenzó a proclamar a los príncipes por

sucesión y no por elección, pronto comenzaron los herederos a desmerecer de sus antepasados, y, dejando de lado las acciones virtuosas, pensaban que los príncipes no tenían que hacer otra cosa más que superar a los demás en su suntuosidad y lascivia y en cualquier clase de disipación, de modo que, comenzando el príncipe a ser odiado, y a tener miedo por ese odio, pasó rápidamente del temor a la ofensa y así nació la tiranía. Y de aquí surgió el germen de la ruina, las conspiraciones y conjuras contra los príncipes, no fraguadas por los tímidos y los débiles, sino por aquéllos que aventajaban a los demás en generosidad, grandeza de ánimo, riqueza y nobleza, los cuales no podían soportar la deshonesto vida del príncipe. La multitud, entonces, siguiendo la autoridad de los poderosos, se levantó en armas contra el príncipe, y, cuando éste fue arrojado del trono, obedeció, como a sus liberadores, a los jefes de la conjura. Estos, que recelaban hasta del nombre de un jefe único, constituyeron entre ellos un gobierno, y al principio, temiendo la pasada tiranía, se gobernaban según las leyes promulgadas por ellos, posponiendo todo interés propio a la utilidad común, y conservaban y gobernaban con suma diligencia lo público y lo privado. Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia y a la ambición, considerando a todas las mujeres como suyas y haciendo así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano, y la multitud harta de su gobierno se convirtió en dócil instrumento de cualquiera que quisiera dañar de alguna manera a los oligarcas, y pronto se levantó alguno que, con ayuda de las masas, los expulsó. Y como aún estaba fresca la memoria del príncipe y de los perjuicios que había causado, deshecha la oligarquía y sin querer volver al principado, la gente se inclinó a la democracia, ordenándola de manera que ni los poderosos ni un príncipe pudiesen tener ninguna autoridad. Y como todos los gobiernos al principio tienen cierto prestigio, este gobierno popular se mantuvo algún tiempo, pero no mucho, sobre todo después que se extinguió la generación que lo había organizado, pues rápidamente se extendió el desenfreno, sin respetar a los hombres públicos ni privados, de modo que, viviendo cada uno a su aire, se hacían cada día mil injurias, hasta el punto que, obligados por la necesidad, o por sugerencia de algún hombre bien intencionado, o para huir de tal desorden, se volvió de nuevo al principado, y desde ahí de grado en grado, se volvió de nuevo al desorden, de la manera y por las razones antedichas" (*Discorsi*, I, 2).

Texto 4. [Explicación de las razones que hacen de Roma un modelo de república perfecto y duradero].

“Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase, en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tantos los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho un legislador lo hizo el azar. De modo que, si Roma no fue favorecida con la mayor fortuna, sí fue afortunada de la otra forma que

decíamos más arriba, ya que, aunque su primera ordenación fue defectuosa, no la desvió del recto camino que podrá conducirla a la perfección. Pues Rómulo y los otros reyes hicieron muchas y buenas leyes, que permitían aún una vida libre, pero como su finalidad era fundar un reino y no una república, cuando la ciudad se liberó de la monarquía le faltaban muchas cosas que era necesario regular en defensa de la libertad y que no habían sido previstas por las leyes. Y así, aunque los reyes perdieron el poder por razones y motivos similares a los que hemos expuesto, los mismos que les habían depuesto crearon inmediatamente dos cónsules que ocupasen el lugar correspondiente al rey, desterrando de Roma el nombre, y no la potestad regia; de este modo, existiendo en aquella república los cónsules y el senado, venían a ser una mezcla de sólo dos de los tres gobiernos citados: monarquía y aristocracia. Sólo le quedaba dar su parte al gobierno popular, y entonces, habiéndose vuelto insolente la nobleza romana, por las causas que comentaremos más adelante, el pueblo se sublevó contra ella, de manera que, para no perderlo todo, se vio obligada a conceder su parte al pueblo, aunque el senado y los cónsules conservaron la suficiente autoridad como para mantener su posición en la república. Y así fueron creados los tribunos de la plebe, después de lo cual fue mucho más estable aquel estado, al participar de las tres formas de gobierno. Y tan favorable le fue la fortuna, que aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular, en la forma y por las causas descritas más arriba, no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para dársela a los nobles, ni se anuló enteramente la autoridad de los nobles para dársela al pueblo, sino que, permaneciendo mezcladas, compusieron una república perfecta, llegando a esa perfección gracias a la desunión entre la plebe y el senado, como se demostrará ampliamente en los dos capítulos siguientes” (*Discorsi*, I, 2).

Texto 5. [La libertad de las ciudades depende de la corrupción, de sus formas y grados].

“Creo que era forzoso que los reyes se extinguiesen en Roma o que Roma, en muy breve tiempo, se volviera débil y sin ningún valor: pues considerando a qué corrupción habían llegado aquellos reyes, hubieran seguido así sus dos o tres sucesores, y aquella corrupción que estaba en ellos hubiera comenzado a extenderse por los miembros, y una vez corrupto todo el cuerpo hubiera sido ya imposible reformarlo. Pero habiendo perdido la cabeza cuando el busto todavía estaba sano, pudo Roma reducirse fácilmente a una vida libre y ordenada. Y debe tomarse como un presupuesto certísimo que una ciudad corrompida que viva bajo un príncipe no podrá llegar a ser libre aunque ese príncipe desaparezca con toda su estirpe, por lo que conviene que un príncipe suceda a otro, pues no descansará hasta crear un nuevo señor, a no ser que la bondad de alguno, junto con su virtud, consigan mantenerla en libertad, una libertad que, sin embargo, durará tanto como la vida de aquél, como sucedió en Siracusa con Díón, y con Timoleón, cuya virtud, en distintas épocas, mantuvo libre aquella ciudad que, en cuanto murieron, volvió a la antigua tiranía. Pero no se puede ver mejor ejemplo de esto que la propia Roma, la cual, muertos los Tarquinos, pudo rápidamente alcanzar y

mantener la libertad, pero muerto César, muerto Cayo Calígula, muerto Nerón, extinta toda la estirpe de los Césares, ya no pudo, no mantener, sino ni siquiera comenzar la libertad. Y tal diversidad de acaeceres en una misma ciudad no nace de otra causa más que de no haberse corrompido todavía el pueblo romano en la época de los Tarquinos y estarlo en grado sumo en los últimos tiempos. Pues al comienzo, para mantenerlo firme y dispuesto a poner en fuga al rey, bastó con hacerle jurar que no consentiría nunca que alguien reinase en Roma, y en los otros tiempo no bastó la autoridad y severidad de Bruto con todas las legiones orientales para disponerlo a mantener aquella libertad que él, a semejanza del primer Bruto, le había devuelto. Y la causa de ello fue la corrupción que el partido de Mario había introducido en el pueblo, y César, haciéndose jefe de esa facción, consiguió ganarse a la multitud, que no se daba cuenta del yugo que ella misma se ponía en el cuello.

Y aunque este ejemplo de Roma era preferible a cualquier otro, quisiera añadir a este propósito algún otro de nuestra propia época. Y así, afirmo que ningún acontecimiento, por grave y violento que sea, podrá ya convertir en pueblos libres a Milán o a Nápoles, pues todos sus miembros están corruptos. Y así se vio, tras la muerte de Filipo Visconti, que queriendo Milán volver a la libertad, no pudo ni supo mantenerla. Por eso fue muy afortunada Roma, ya que sus reyes se corrompieron pronto y fueron expulsados antes de que su corrupción se contagiase a las vísceras de aquella ciudad. Y como ésta permanecía libre de corrupción, los numerosos tumultos que acaecieron en ella, encaminados a buen fin, no perjudicaron a la república, sino que la favorecieron.

Y se puede llegar a esta conclusión: cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes, que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes, y tan pronto como él muere, se vuelve a los malos hábitos del pasado, como sucedió en Tebas, que gracias a la virtud de Epaminondas, mientras él vivió pudo ser república e imperio, pero cuando murió volvió a su habitual desorden. La causa es que no puede haber un hombre de vida lo suficientemente larga como para acostumar bien a una ciudad por mucho tiempo mal acostumbrada. Y si hay uno de larguísima vida, o dos seguidos, no lograrán disponerla de modo que cuando falten no caiga, como hemos dicho, en la ruina, si no la hacen renacer a costa de muchos peligros y mucha sangre. Pues la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad, y para establecer la igualdad es preciso recurrir a muchas medidas excepcionales, que pocos saben o quieren usar, como más adelante se verá con detalle" (*Discorsi*, I, 17).

Texto 6. [El limitado poder de las leyes frente a la inevitable corrupción en la ciudad].

“Me parece que no queda fuera de propósito ni disconforme con el anterior discurso considerar si en una ciudad corrupta se puede conservar un gobierno libre ya existente o, en el caso de que no existiera, establecerlo. Respecto a esto, diré que es muy difícil hacer tanto lo uno como lo otro, aunque es casi imposible dar reglas, pues sería necesario proceder según el grado de corrupción; a pesar de todo, como es bueno razonar acerca de todas las cosas, no voy a dejar ésta de lado. Partiré del supuesto de una ciudad corruptísima, donde se incrementen al máximo las dificultades porque no hay leyes ni órdenes que basten para frenar una universal corrupción. Pues así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres. Además de esto, los ordenamientos y las leyes hechas en una república en sus principios, cuando los hombres eran buenos, ya no resultan adecuados más tarde, cuando se han vuelto malos. Y si las leyes cambian en una ciudad según los acontecimientos, los ordenamientos no cambian nunca, o raras veces, de donde resulta que las nuevas leyes no bastan, porque las estropean los ordenamientos, que han permanecido inmutables. Y para dar a entender mejor este problema, diré que en Roma el ordenamiento regulaba el modo de regir el estado, mientras que las leyes y los magistrados regulaban la vida de los ciudadanos. El ordenamiento de estado era la autoridad del pueblo, del senado, de los tribunos, de los cónsules, el modo de proponer y crear magistrados y el modo de hacer las leyes. Esas cosas cambiaron poco o nada con los acontecimientos. En cambio, sí cambiaron las leyes que regulaban la vida de los ciudadanos, como la ley del adulterio, la suntuaria, la que se oponía a la ambición y muchas otras, según los ciudadanos se iban volviendo cada vez más corruptos. Pero permaneciendo estables los ordenamientos del estado, que con aquella corrupción ya no eran apropiados, las leyes renovadas no bastaban para mantener buenos a los hombres; y hubieran sido más beneficiosas si, con la innovación de las leyes, se hubieran modificado también los ordenamientos.

Y hasta qué punto es cierto que tales ordenamientos no eran convenientes para la ciudad corrompida, se ve expresamente en dos asuntos de capital importancia: la creación de los magistrados y la de las leyes. El pueblo romano no otorgaba el consulado ni los otros altos cargos de la ciudad más que a los que lo pedían. Esto fue bueno al principio, porque no lo pedían sino aquellos ciudadanos que se juzgaban dignos de ello, y obtener la repulsa era ignominioso; así, para ser considerados dignos, todos obraban bien. Más tarde este procedimiento se volvió perniciosísimo, una vez corrupta la ciudad, porque solicitaban las magistraturas no los que tenían más virtud, sino los que ostentaban mayor poder, y los que no eran poderosos, aunque fueran virtuosos, se abstendían de demandarlas por miedo. A estos inconvenientes no se llegó de golpe, sino paso a paso, como sucede habitualmente. Pues después de que los romanos conquistaron África y Asia y redujeron casi toda Grecia a su obediencia, estaban seguros de su libertad y no creían que existiese ningún enemigo capaz de autorizarlos. Esta seguridad y la debilidad de los enemigos hizo que el pueblo romano, a la hora de otorgar el consulado, no se fijase ya en la virtud, sino en el favor, prefiriendo a los que mejor

sabían entretener a los hombres, no a los que mejor sabían vencer a los enemigos; después, se lo dieron no al más popular, sino al más poderoso, de modo que los buenos, por defecto del ordenamiento, quedaron completamente excluidos. Podía un tribuno o cualquier otro ciudadano proponer una ley al pueblo, sobre la cual todo ciudadano podía hablar en favor o en contra, antes de que se tomase una decisión sobre ella. Este procedimiento era bueno mientras fueron buenos los ciudadanos, pues siempre es beneficioso que todo el que piense que una cosa va a redundar en beneficio público, tras haberlo oído todo, pueda escoger lo mejor. Pero cuando los ciudadanos se volvieron malos, este procedimiento resultó pésimo, porque sólo los poderosos proponían leyes, no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder, y nadie podía hablar en contra por miedo a ellos, de modo que el pueblo resultaba o engañado, o forzado a decidir su ruina" (*Discorsi*, I, 18).

Texto 7. [Las virtudes del príncipe].

“Nos queda ahora por ver cuál debe ser el comportamiento y el gobierno de un príncipe con respecto a súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito de esto, temo -al escribir ahora yo- ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto me aparto -sobre todo en el tratamiento del tema que ahora nos ocupa- de los métodos seguidos por los demás. Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.

Dejando, pues, a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe, y discurriendo acerca de las que son verdaderas, sostengo que todos los hombres cuando se habla de ellos -y especialmente los príncipes, por estar puestos en un lugar más elevado- son designados con algunos de los rasgos siguientes que les acarrearán o censura o alabanza: uno es tenido por liberal, otro por tacaño (me sirvo en este caso de una palabra toscana porque en nuestra lengua *avaro* es aquél que por rapiña desea acumular, mientras llamamos *tacaño* a aquél que se abstiene en demasía de usar lo que tiene); uno es considerado generoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente; uno desleal, otro fiel; uno afeminado y pusilánime, otro fiero y valeroso; el uno humano, el otro soberbio; el uno lascivo, el otro casto; el uno íntegro, el otro astuto; el uno rígido, el otro flexible; el uno ponderado, el otro frívolo; el uno devoto, el otro incrédulo, y así sucesivamente. Yo sé que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión, de entre los rasgos

enumerados, de aquellos que son tenidos por buenos. Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente, ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían, si le es posible; pero si no le es, puede incurrir en ellos con menos miramientos. Y *todavía más*: que no se preocupe de caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque si se considera todo como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traerá consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo” (*El Príncipe*, XV).

Texto 8. [El recurso a la crueldad o "la necesidad de matar a los hijos de Bruto"].

“Por esto, como dije antes, le sucede al estado libre que ve surgir nuevos enemigos y no nuevos amigos. Y si se quiere poner remedio a estos inconvenientes y a los desórdenes que suelen traer consigo, no hay recurso más poderoso, válido y seguro, ni más necesario, que matar a los hijos de Bruto, los cuales, como demuestra la historia, no fueron inducidos por otros para conspirar, junto con algunos jóvenes romanos, contra la patria, sino que lo hicieron porque no se podían conducir de manera desenfrenada bajo los cónsules como lo hicieron bajo el rey, de modo que la libertad del pueblo se convertía, para ellos, en esclavitud. Y el que se hace cargo del gobierno de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del orden nuevo, constituirá un estado de muy corta vida. Ciertamente, nos parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales que les llevan a tener a la multitud por enemiga, porque el que tiene como enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemiga a la colectividad, no puede asegurarse, y cuanta más crueldad usa, tanto más débil se vuelve su principado. De modo que el mayor remedio, en este caso, es tratar de ganar la amistad del pueblo. (*Discorsi*, I, 16).

Texto 9. [El recurso a la astucia o el príncipe como discípulo de Quirón].

“Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.

Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre. Este punto fue enseñado verdaderamente a los príncipes por los

antiguos autores, los cuales escriben cómo Aquiles y otros muchos de aquellos príncipes antiguos fueron entregados al centauro Quirón para que los educara bajo su disciplina. Esto de tener por preceptor a alguien medio bestia medio hombre no quiere decir otra cosa sino que es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra.

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. Por tanto, no puede -ni debe- un señor prudente guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero -puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra- tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido sin ratificar y estériles por la infidelidad de los príncipes; y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador; y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

No quiero callarme uno de los ejemplos más frescos: Alejandro VI no hizo jamás otra cosa, no pensó jamás en otra cosa que en engañar a los hombres y siempre encontró con quien poderlo hacer. No hubo jamás hombre que asegurara con mayor rotundidad y con mayores juramentos afirmarse una cosa y que, sin embargo, la observase menos. Pero, a pesar de todo, siempre le salieron los engaños a la medida de sus deseos, porque conocía bien esta cara del mundo.

No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles; por ejemplo: parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe -y especialmente un príncipe nuevo- no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.

Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar; y ha de parecer, a quien lo mira y

escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay otra cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos; cada uno ve lo que parece, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos. Además, en las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. Los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse. Un príncipe de nuestros días, al cual no es correcto nombrar aquí, no predica jamás otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo y, de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado" (*El Príncipe*, XVIII).

Texto 10. [El sentido preciso de la sentencia "los resultados justifican los medios"].

“Debe tomarse como regla general que pocas veces, nunca, sucede que una república o reino esté bien ordenada desde el principio, o reordenada de nuevo fuera de los usos antiguos, si no ha sido ordenada por una sola persona. De modo que es necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república. Sucede que, aunque le acusen los hechos, le excusan los resultados, y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer. Si es prudente y virtuoso, también evitará dejar en herencia a otro la autoridad que ha conseguido, pues, como los hombres son más inclinados al mal que al bien, podría su sucesor usar ambiciosamente aquello que él ha empleado virtuosamente. Además, si uno es apto para organizar, no durará mucho la cosa organizada si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan de mantenerla. Porque del mismo modo que no conviene que sean muchos los encargados de organizar una cosa, porque las diversas opiniones impedirán esclarecer lo que sería bueno para ella, una vez que esto se ha establecido no será fácil que se aparten de ahí. Y que Rómulo sea de los que merecen excusa por la muerte de su hermano y de su compañero, y que lo hizo por el bien común y no por ambición, lo demuestra el hecho de que en seguida estableció un senado que le aconsejase y de acuerdo con el cual tomaría las decisiones. Y si examinamos con cuidado la autoridad que Rómulo reservó para sí, vemos que se limitaba

exclusivamente a mandar el ejército en caso de guerra y a convocar el senado. Lo que se vio después, cuando Roma quedó libre por la expulsión de los Tarquinos, pues los romanos no hicieron ninguna innovación en el orden antiguo, sino solamente que en lugar de un rey vitalicio pusieron dos cónsules anuales, lo que prueba que el orden antiguo de aquella ciudad era más adecuado para un régimen civil y libre que para uno absoluto y tiránico” (*Discorsi*, I, 9).

Texto 11. [Elogio de la religión y crítica de la Iglesia].

“Y como muchos opinan que el bienestar de las ciudades italianas nace de la Iglesia Romana, quiero contradecirles con algunas razones, sobre todo con dos muy poderosas que, a mi juicio, no se contradicen entre sí. La primera es que por los malos ejemplos de aquella corte ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque así como donde hay religión se presupone todo bien, donde ella falta sucede lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país. Y realmente un país no puede estar unido y feliz si no se somete todo él a la obediencia de una república o un príncipe, como ha sucedido en Francia y en España. Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma situación, y de que no haya en ella una república o príncipe que la gobierne, es solamente la Iglesia. Pues residiendo aquí y teniendo dominio temporal, no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su príncipe, pero tampoco ha sido tan débil que no haya podido, por miedo a perder su poder temporal, llamar a un poderoso que la defienda contra cualquiera que en Italia se vuelva demasiado potente, como se vio antiguamente en bastantes casos, como cuando, por mediación de Carlomagno, expulsó a los longobardos que casi se habían convertido en reyes de toda Italia. Y, en nuestros tiempos, destruyó la potencia de los venecianos con ayuda de Francia y luego expulsó a los franceses con ayuda de los suizos. No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad que la han conducido a ser presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte. Y eso nosotros, los italianos, se lo debemos a la Iglesia tan sólo. Y quien quiera por experiencia propia ver más clara la verdad, que sea tan poderoso que pueda mandar a la corte romana a vivir a Suiza, con todo el poder que tiene en Italia; y aunque los suizos son un pueblo que vive, por lo que respecta a la religión y a la organización del ejército, según las costumbres de los antiguos, dentro de muy poco tiempo habría más desórdenes en aquella provincia, gracias a las malas costumbres de la corte romana, que los que han tenido en toda su historia” (*Discorsi*, I, 12).

Texto 12. [Diferencias entre el tirano el príncipe de gran *virtù*, entre el mal y el buen uso de la crueldad].

“El siciliano Agatocles llegó a rey de Siracusa no sólo sin poseer ninguna condición previa relevante, sino a partir de un origen ínfimo y despreciable. Hijo de un ollero, llevó durante toda su vida una conducta criminal; sin embargo, combinó sus maldades con tanta virtud de ánimo y de cuerpo que, dedicado a la carrera de las armas, alcanzó el puesto de pretor de Siracusa pasando por todos los grados. Consolidado en este puesto y habiendo decidido convertirse en príncipe y conservar por la violencia y sin obligaciones hacia los demás aquello que de común acuerdo le había sido concedido - tras ponerse en connivencia con el cartaginés Amílcar, que por aquel tiempo se encontraba con sus ejércitos en Sicilia-, convocó una mañana al pueblo y al senado de Siracusa, como si tuvieran que deliberar asuntos concernientes a la república; y, a la señal convenida, hizo que sus soldados mataran a todos los senadores y a los más ricos de la población. Muertos éstos, ocupó y conservó el principado de aquella ciudad sin ningún tipo de oposición interna. Y aunque fue derrotado dos veces por los cartagineses e incluso asediado, no sólo pudo defender su ciudad, sino que -habiéndolo dejado parte de su gente en la defensa frente al asedio- pasó con el resto a África y en poco tiempo liberó Siracusa del asedio y puso a Cartago en tal peligro que se vieron obligados a pactar con él, limitándose a sus posesiones de África y dejando Sicilia a Agatocles.

Por tanto, quien examine sus acciones y su virtud, no verá cosas, o muy pocas, que se puedan atribuir a la fortuna; la razón, como ya hemos dicho, es que no llegó al principado por los favores de nadie, sino a través de los grados militares, ganados además con mil molestias y peligros. Y, alcanzado su objetivo, se mantuvo gracias a sus muchas decisiones animosas y arriesgadas. Sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medidas pueden hacer conseguir poder, pero no gloria. Porque, si se considera la virtud de Agatocles para arrostrar y vencer los peligros y la grandeza de su ánimo en soportar y superar las adversidades, no se ve motivo alguno por el cual tenga que ser juzgado inferior a cualquier otro nobilísimo capitán. Sin embargo, a pesar de todo, su feroz crueldad e inhumanidad, sus infinitas maldades, no permiten que sea celebrado entre los hombres más nobles y eminentes. No es posible, en conclusión, atribuir a la fortuna o la virtud lo que fue conseguido por él sin la una y sin la otra.

(...). Podría alguno preguntarse la razón de que Agatocles, y algún otro de la misma especie, tras infinitas traiciones y crueldades, pudieran vivir seguros en su patria durante tan largo tiempo y defenderse de los enemigos exteriores, sin que jamás tuvieran que enfrentarse a una conspiración interna promovida por los mismos ciudadanos; por el contrario, otros muchos no han podido mediante la crueldad conservar el Estado ni siquiera en tiempos pacíficos, por no hablar ya de los dudosos y arriesgados tiempos de guerra. Creo que esto es debido al mal uso o al buen uso de la crueldad. Se pueden llamar bien usadas (si del mal es lícito decir el bien) aquellas crueldades que se hacen de una

sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en lo más útiles posibles para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, con el curso del tiempo van aumentando en lugar de ir disminuyendo. Quienes observan el primer modo pueden encontrar algún apoyo a su situación con la ayuda de Dios y de los hombres, como en el caso de Agatocles; los demás, es imposible que se mantengan. Por todo ello el que ocupa un Estado debe tener en cuenta la necesidad de examinar todos los castigos que ha de llevar a cabo y realizarlos todos de una sola vez para no tenerlos que renovar cada día y para poder -al no renovarlos- tranquilizar a sus súbditos y ganárselos con favores. Quien procede de otra manera, ya sea por debilidad o por perversidad de ánimo, se verá siempre obligado a tener el cuchillo en la mano; jamás se podrá apoyar en sus propios súbditos, pues las injusticias -frescas y renovadas- impedirán que se sientan seguros con él. Porque las injusticias se deben hacer todas a la vez a fin de que, por gustarlas menos, hagan menos daño, mientras que los favores se deben hacer poco a poco con el objetivo de que se saboreen mejor. Y un príncipe debe, sobre todo, proceder con sus súbditos de forma que ninguna eventualidad, favorable o desfavorable, le obligue a cambiar su conducta, puesto que -cuando con los tiempos adversos llega la necesidad- ya no estás en condiciones de hacer el mal, mientras que el bien que haces ya no te sirve de nada porque todos lo estiman forzado y no te proporciona ninguna clase de agradecimiento” (*El Príncipe*, VIII).

Texto 13. [De la conveniencia de tener al pueblo como amigo, pues los grandes aspiran siempre a oprimir, mientras que el pueblo sólo quiere no ser oprimido].

“El principado es promovido o por los pueblos o por los grandes, según sea una parte u otra la que encuentre la oportunidad; porque los grandes, viendo que no pueden resistir al pueblo, comienzan a aumentar la reputación de uno de ellos y lo hacen príncipe para poder a su sombra desfogar su apetito. El pueblo, por su parte, viendo que no puede defenderse ante los grandes, aumenta la reputación de alguien y lo hace príncipe a fin de que su autoridad lo mantenga defendido. El que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene con más dificultad que el que lo hace con la ayuda del pueblo, porque se encuentra -aun siendo príncipe- con muchas personas a su alrededor que se creen iguales a él y a las cuales no puede ni mandar ni manejar a su manera.

Sin embargo el que llega al principado con el favor popular se encuentra solo en su puesto y a su alrededor hay muy pocos o ninguno que no estén dispuestos a obedecer. Además de esto, no se puede -con honestidad y sin causar injusticias a otros- dar satisfacción a los grandes, pero sí al pueblo, porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido. Además, si el pueblo le es enemigo, jamás puede un príncipe asegurarse ante él, por ser demasiados; de los grandes sí que puede, pues son pocos. Lo peor que puede esperar un príncipe del pueblo enemigo es verse abandonado por él, pero si sus enemigos son los grandes no solamente ha de temer que lo abandonen, sino incluso que se vuelvan en su contra, porque -

habiendo en ellos mayor capacidad de previsión y más astucia- no pierden el tiempo si se trata de salvarse e intentan conseguir los favores del que presumen será el vencedor. El príncipe, además, está forzado a vivir siempre con el mismo pueblo, pero puede pasarse sin los mismísimos grandes, pues está en condiciones de hacerlos y deshacerlos cada día y de darles o quitarles renombre según su propia conveniencia.

Para clarificar mejor estos puntos digo que los grandes adoptan con respecto a un príncipe nuevo dos actitudes fundamentales: o bien se vinculan completamente a tu suerte o no. En el primer caso es preciso -siempre que no sean aves rapaces- amarlos y recompensarlos; en el segundo caso hay que examinarlos de dos maneras: o hacen eso por pusilanimidad y falta natural de ánimo, y entonces deberás servirte especialmente de aquellos que son competentes en alguna disciplina, a fin de que en la prosperidad te honres en ellos y en la adversidad en nada les tengas que temer. Pero cuando no se te unen a propósito y por causa de su propia ambición, es señal de que piensan más en ellos mismos que en ti. El príncipe se deberá guardar de ellos y temerlos como si fueran enemigos declarados, porque en los momentos de adversidad contribuirán siempre a su ruina.

Quien alcanza el principado mediante el favor del pueblo debe, por tanto, conservárselo amigo, lo cual resulta fácil, pues aquél pide solamente no ser oprimido. Pero aquél que, contra el pueblo, llegue al principado con el favor de los grandes, debe por encima de cualquier otra cosa tratar de ganárselo, cosa también fácil si se convierte en su protector. Y dado que los hombres, cuando reciben el bien de quien esperaban iba a causarles mal, se sienten más obligados con quien ha resultado ser su benefactor, el pueblo le cobra así un afecto mayor que si hubiera sido conducido al principado con su apoyo. El príncipe se puede ganar al pueblo de muchas maneras, de las cuales no es posible dar una regla segura, al depender de la situación. Por eso las dejaremos a un lado, pero concluiré tan sólo diciendo que es necesario al príncipe tener al pueblo de su lado. De lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad" (*El Príncipe*, IX).

Texto 14. [El trato humano es más útil ante hombres libres; el castigo, ante súbditos acostumbrados a obedecer].

"Estaba soliviantada la república romana por las enemistades entre nobles y plebeyos, pero, como la guerra continuaba, enviaron fuera, con los ejércitos, a Quincio y a Apio Claudio. Apio, que era cruel y rudo mandando, no fue obedecido por los suyos, y casi derrotado tuvo que huir; Quincio, que era benigno y humano de carácter, mantuvo a sus soldados obedientes y alcanzó la victoria. Según esto, parece que, para gobernar una multitud, es mejor ser humano que soberbio, mejor ser piadoso que cruel. Sin embargo, Cornelio Tácito, al que muchos otros escritores dan la razón, afirma lo contrario en una sentencia que dice así: "*In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet*". Y pensando que ambas opiniones tienen su parte de razón digo que tú puedes mandar, o sobre hombres que habitualmente son tus iguales, o sobre hombres que te han estado siempre sujetos.

Cuando se trata de iguales, no se puede emplear a fondo esa severidad y castigo que recomienda Cornelio; y como la plebe romana tenía en Roma derechos de gobierno similares a los de la nobleza, el que se encargaba de gobernarla temporalmente no podía tratarla con crueldad y dureza. Y se ve por muchos ejemplos que casi siempre obtenían mejores frutos los capitanes romanos que se hacían amar por sus ejércitos y los dirigían con regalos que quienes se hacían temer extraordinariamente, a no ser que, además, fuesen excepcionalmente virtuosos, como Manlio Torcuato. Pero quien manda a súbditos, que es el caso que se plantea Cornelio, si no quiere que se vuelvan insolentes y que le menosprecien por su condescendencia, debe inclinarse más al castigo que al premio. Ahora bien, incluso en este caso el castigo ha de ser moderado, para no atraerse el odio, pues hacerse odiar nunca ha sido bueno para ningún príncipe. El modo de evitar el odio es dejar tranquilos los bienes de los súbditos, porque de la sangre, si no va acompañada de la rapiña, ningún príncipe está sediento si no le fuerza a ello la necesidad, y tal necesidad se produce en contadas ocasiones; pero cuando se mezcla la rapiña, siempre parece necesaria la sangre, y nunca falta el pretexto ni el deseo de derramarla, como demostramos extensamente en otro tratado sobre esta materia.

Mereció, pues, más alabanzas Quincio que Apio, y la sentencia de Cornelio, dentro de su contexto y en el caso concreto de Apio, también merece la aprobación. Y como hemos hablado del premio y del castigo, no me parece superfluo mostrar cómo un ejemplo de humanidad fue más poderoso que las armas para vencer a los faliscos” (*Discorsi*, III, 19).

Texto 15. [La defensa del dictador como institución republicana].

“Algunos escritores acusan a los romanos que pusieron los medios para instituir la dictadura en aquella ciudad, pensando que, con el tiempo, ésta fue causa de la tiranía en Roma, alegando que el primer tirano que surgió en la ciudad la dominó con el título de dictador, pues dicen que si no hubiera sido por esto César no hubiera podido dar apariencia de legalidad a su tiranía confiriéndole un título público. Los que así piensan, no analizan bien las cosas, y sostienen una creencia fuera de lo razonable. Pues no fue el nombre ni el grado de dictador el que hizo sierva a Roma, sino el arrebatarse la autoridad a los ciudadanos durante un tiempo muy largo; y si en Roma no hubiera existido el título de dictador, hubieran inventado otro, pues es la fuerza la que conquista fácilmente los nombres, y no al revés. Y vemos que la dictadura, mientras fue conferida según las leyes, fue siempre beneficiosa para la ciudad. Pues perjudican a las repúblicas los magistrados que se crean y las autoridades que se dan por procedimientos extraordinarios, no los que proceden por la vía ordinaria, como se comprueba por lo sucedido en Roma durante tan largo período de tiempo, en el que nunca ningún dictador causó a la república más que beneficios.

Y esto por causas evidentes. Primero, porque para que un ciudadano pueda resultar dañoso y hacerse con una autoridad extralegal, se necesita una serie de condiciones que casi nunca se encuentran en una república no corrupta, pues tal ciudadano ha de ser riquísimo y tener allegados y

partidarios, lo que no podrá suceder allí donde se cumplan las leyes; y si a pesar de todo los tuviese, hombres así resultan tan temibles que un voto libremente otorgado no recae nunca sobre ellos. Además, un dictador se nombraba para un período fijo, y no a perpetuidad, y estaba encargado solamente de solucionar aquel problema que había motivado su nombramiento, y su autoridad se extendía a poder decidir por sí mismo los remedios para aquel urgente peligro, a hacer cualquier cosa sin consultar y a castigar a cualquiera sin apelación, pero no podía hacer nada que fuese en detrimento del Estado, como hubiera sido arrebatar su autoridad al senado o al pueblo, o anular la antigua constitución de la ciudad y elaborar una nueva. De modo que, considerando a un tiempo la escasa duración de su dictadura y los limitados poderes que tenía, y que el pueblo romano no estaba corrompido, era imposible que se saliese de los límites impuestos y perjudicase a la ciudad; y vemos por experiencia que siempre le fue bien.

Y, ciertamente, entre las instituciones romanas ésta es una de las que merece una consideración detenida y ser contada entre las que causaron la grandeza de aquel imperio, porque sin semejante recurso los romanos muy difícilmente hubieran podido salir de las situaciones excepcionales, ya que los ordenamientos habituales en las repúblicas siguen procedimientos lentos; pues ningún consejo, ningún magistrado, puede obrar por sí mismo, sino que es preciso actuar conjuntamente, y el ponerse de acuerdo lleva su tiempo, de modo que resulta un modo de actuar peligrosísimo cuando se trata de poner remedio a una cosa que no admite demora. Y por eso las repúblicas deben prever en sus leyes una institución de este tipo; y la república veneciana, que, entre las modernas, es excelente, ha reservado a unos pocos ciudadanos autoridad para que, en las necesidades urgentes, puedan deliberar sin mayor consulta. Pues cuando a una república le falta un procedimiento así, es preciso que, o se venga abajo siendo fiel a las leyes, o viole las leyes para no venirse abajo" (*Discorsi*, I, 34).

Apéndice II. *Cuadro cronológico.*

1469. Lorenzo "el Magnífico" accede al poder en Florencia, a la muerte de su padre Piero de Medici. El 13 de Mayo nace en Florencia Niccolò Maquiavelli.

1478. Tras la conjura de los Pazzi, el régimen de los Medici refuerza sus controles y recorta las libertades.

1490. Savonarola predica su doctrina en Florencia con creciente éxito.

1492. Muere Lorenzo el Magnífico y le sucede su hijo Piero.

1494. Las tropas de Carlos VIII entran en Italia y acaban con el régimen de los Medici, que son expulsados de Florencia. En esta ciudad se instaura una República populista conforme a la línea doctrinal de Savonarola.

1498. Savonarola es detenido, condenado y quemado en la hoguera. Muere el rey francés Carlos VIII. Maquiavelo es nombrado secretario de la Segunda Cancillería de la República de Florencia.

1499. El hijo del Papa Alejandro VI, César Borgia, comienza su aventura conquistando tierras en la Romaña. Maquiavelo lleva a cabo sus primeras acciones diplomáticas ante Catalina Sforza y Iacopo de Appiano. Este mismo año redacta el *Discurso sobre Pisa*.

1500. Primera legación de Maquiavelo a Francia. Comienza a redactar *Del carácter de los franceses*. Luis XII de Francia y Fernando el Católico se reparten el reino de Nápoles.

1501. Contrae matrimonio con Marietta Corsini. Redacta el *Discurso sobre la Paz entre el Emperador y el Rey*.

1502. Cambios en la Constitución de Florencia. Piero Soderini accede al poder, siendo nombrado "gomfaloniero" de justicia. Maquiavelo conoce a César Borgia.

1503. Muerte de Alejandro VI; tras el breve papado de Pio III, sube al trono pontificio Julio II. Hundimiento de César Borgia y triunfo de las tropas españolas sobre las francesas en la disputa por Nápoles. Redacción de los opúsculos: *De la manera de tratar a los pueblos sublevados del valle de Chiana, La traición del Duque Valentino a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo y otros, Algunas palabras que decir acerca de la disposición del dinero*.

1504. Segundo viaje a la corte francesa. Escribe la *Primera década*.

1506. Primeras experiencias de Maquiavelo como organizador de la milicia florentina. Redacta escritos sobre el tema: *Cuál es el motivo de las ordenanzas, dónde se encuentra y qué es lo que se debe hacer y Ordenanzas de la milicia florentina*.

1508. Legación a Alemania, a la corte del emperador Maximiliano. Escribe el *Informe sobre los asuntos de Alemania*.

1509. Florencia reconquista Pisa; Venecia es derrotada por los ejércitos de la Liga de Cambrai (formada por el Papa y el rey de Francia). Segunda legación de Maquiavelo ante Maximiliano. Redacción de *Disposiciones para la reconquista de Pisa*, *Discursos sobre los asuntos de Alemania y sobre el emperador*, *Capítulo de la ambición* y *Segunda década*.

1510. Julio II y Venecia se alían contra Francia. Tercera legación de Maquiavelo a la corte francesa. Redacción de *Retrato de los asuntos de Francia*.

1511. El Papa, Venecia y España constituyen la Liga Santa contra Francia. Cuarta legación de Maquiavelo a Francia. Redacción de *Fantasía sobre Iacopo Savello*.

1512. Francia es derrotada por la Liga. En Florencia caen Soderini y la República, retornando los Medici. Maquiavelo es depuesto de sus cargos. Escribe *Retrato de los asuntos de Alemania*, *Sobre la distribución de la caballería de ordenanza florentina* y *Tomad buena nota de este escrito. A los Pallesechi*.

1513. Muere Julio II y León X Medici es elegido Papa. Maquiavelo es acusado de conjurar contra los Medici; es procesado y encarcelado. En el exilio del Albergaccio emprende la redacción de los *Discursos* y redacta *El Príncipe*.

1515. Muere Fernando el Católico. A instancia de Vettori, Maquiavelo escribe las *Fantasías sobre las ordenanzas*.

1516. Frecuenta las tertulias de los "Orti Oricellari".

1517. Escribe *El asno*.

1518. Escribe *La mandrágora*, *El diálogo sobre nuestra lengua* y *La novela de Belgafor*. Comienza a redactar el *Arte de la guerra*.

1520. Una estancia en Luca origina el *Sumario de los asuntos de la ciudad de Luca* y *Vida de Castruccio Castracane de Luca*. El *Studio florentino* lo nombra historiador; comienza a gestar las *Historias florentinas*.

1521. Muere León X. Se publica el *Arte de la guerra*.

1522. A instancias del Cardenal de Medici redacta *Minuta de disposiciones para la reforma del Estado de Florencia*.

1523. Guerra entre España y Francia. Clemente VII Medici es elegido Papa. Agostino Nifo, en su *De regnandi peritia*, plagia *El Príncipe*.

1524. Se edita en Roma *La mandrágora*. A finales de año redacta *Clizia*, inspirada en un texto de Plauto.

1525. Carlos V derrota en Pavía a los franceses. Maquiavelo es rehabilitado para ocupar cargos públicos. Termina de redactar las *Historias florentinas*; en Francia triunfa *Clizia*.

1526. Triunfo apoteósico de *La mandrágora* en Venecia. Maquiavelo vuelve a la actividad política. Visita los ejércitos de la Liga de Cognac (el Papa, Milán, Venecia y Florencia) que se enfrentan a las tropas españolas de Carlos V. Redacta *Informe sobre una visita efectuada para fortificar Florencia* y *Disposiciones para la institución de la magistratura de los cinco curadores de las murallas de la ciudad de Florencia*.

1527. "Saco de Roma" por las tropas imperiales. Cae el régimen de los Medici, que son expulsados de la ciudad. Restauración de la República. Maquiavelo escribe *Exhortación a la penitencia*. Muere el 21 de Junio, y al día siguiente es enterrado en Santa Croce.

Apéndice III. *Bibliografía.*

1. *Repertorios bibliográficos.*

BERTELLI, SERGIO, *Bibliografia machiavelliana*. Verona, Valdonega, 1979.

COCHRANE, E.W., "Machiavelli, 1940-1960", *Journal of Modern History* 14 (1961): 113-36.

GEERKEN, H.H., "Machiavelli Studies since 1969", *Journal of the History of Ideas* XXXVII (1976):351-368.

GILBERT, F.: "Machiavelli in modern historical scholarship", en *Machiavelli nel Vº centenario della nascita*. Biblioteca de Cultura, nº 2. Bolonia, 1973, 155-71.

GOFFIS, C.F., "Gli studi machiavelliani dell'ultimo ventennio", *Cultura e Scuola* 9/33-34 (1970): 34-55.

TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. III, 1. Frankfurt, 1977, 122-148.

2. *Principales ediciones de sus obras.*

MACHIAVELLI, N., *Tutte le opere di N. Machiavelli* (Edición de G. Mazzoni y M. Casella). Florencia, Barbera, 1919. La primera edición completa.

MACHIAVELLI, N., *Opere* (Edición de A. Penella). Roma, Rizzoli, 1938.

MACHIAVELLI, N., *Tutte le opere di N. Machiavelli* (Edición de F. Flora y C. Cordie). Milán, 1949-50. 2 vols. Es una reedición de la anterior corregida.

MACHIAVELLI, N., *Opere*. Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

MACHIAVELLI, N., *Opere*. 8 vols. (Edición de S. Bertelli y F. Gaeta). Milán, Feltrinelli, 1960-65.

MACHIAVELLI, N., *Tutte le opere*. (Edición de M. Martelli). Florencia, Sansoni, 1971.

MACHIAVELLI, N., *Lettere familiari*. (Edición de Alvisi). Florencia, Sansoni, 1883.

MACHIAVELLI, N., *Il Príncipe e altri scritti*. (Edición de G. Saso). Florencia, La Nuova Italia, 1963.

MACHIAVELLI, N., *Legazioni, commissarie, scritti di governo*. (2 vols. (Edición de F. Chiappelli). Bari, Laterza, 1971 y 1973.

3. *Traducciones al castellano más destacadas.*

Obras Políticas de Maquiavelo. (Traducción de Luís Navarro). Buenos Aires, Poseidón, 1913. Biblioteca Clásica, Vols. CXCI y CXCII.

Obras históricas de Maquiavelo. (Traducción de Luís Navarro). Buenos Aires, Poseidón, 1913. Biblioteca Clásica, Vols. CLVI y CLVII.

Obras festivas de Maquiavelo. (Traducción de Rafael Cansinos). Madrid, Mundo Latino, 1916. Reeditada bajo el título *Obras escabrosas de Maquiavelo* en Madrid, Ayuso, 1977. Contiene, entre otras piezas, *La mandrágora*, *El Padre Alberico*, *El Archidiablo Belgafor*, etc..

Maquiavelo. Obras. (Traducción de J.A.G. Larraya). Barcelona, 1961.

Historia de Florencia. (Traducción de Félix Fernández Murga). Madrid, Alfaguara, 1979.

Del arte de la guerra. (Traducción de Manuel Carrera Díaz). Madrid, Tecnos, 1988.

La Mandrágora y Andria Clizia. (Traducción de Esther Benítez). Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.

El Príncipe. (Traducción de L.A. Arocenas). Madrid, 1955. (Bilingüe).

El Príncipe. (Traducción de Miguel Angel Granada). Madrid, Alianza, 1981.

El Príncipe. (Comentarios de Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa Calpe, 1939 (1970/12ª).

El Príncipe. (Traducción de Helena Puigdoménech). Madrid, Tecnos, 1988.

Discursos sobre la primera década de Tito Livio. (Traducción de Ana Martínez Arancón). Madrid, Alianza, 1987.

Escritos políticos breves. (Traducción de M^a Teresa Navarro Salazar). Madrid, Tecnos, 1991.

4. Sobre la fortuna de Maquiavelo en el mundo.

AA.VV. *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento. Atti del Convegno di Perugia, 1969.* Florencia, 1970.

BARTHOUIL, GEORGES (ED.), *Machiavelli attuale. Atti del Terzo convegno internazionale di studi italiani di Avignon.* Ravenna, Longo, 1982.

BLEZNICK, DONALD W., "Machiavellianism and Spain", *Journal of the History of Ideas* 19 (1958): 542.550.

BOOKMANN, J.T., "Machiavelli scholarship: An essay and a list of works in English", *Phil. Res. Arch.* 9 (1983): 15-37.

CHEREL, F.: *La Pensée de Machiavel en France.* Paris. 1935

CURCIO, C.: *Machiavelli del Risorgimento.* Milán, 1953.

DIONISOTTI, D.: *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli.* Turín, Einaudi, 1980.

GAETA, F.: "Appunti sulla fortuna del pensiero politico di Machiavelli in Italia", en *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Actas del Congreso internacional celebrado en Sancasciano-Florenca, 28-29 Septiembre 1969. Florenca, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.

MARAVALL, J.A., "Maquiavelo y el maquiavelismo en España", en *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Actas del Congreso internacional celebrado en Sancasciano-Florenca, 28-29 Septiembre 1969. Florenca, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.

PRAZ, M.: *Machiavelli in Inghilterra*. Florenca, 1962.

PROCACCI, G., *Studi sulla fortuna del Machiavelli*. Roma, 1965.

PUIGDOMENECH, H., *Contribución al estudio de Maquiavelo en España*. Barcelona, 1977.

RAAB, FELIX, *The English face of Machiavelli: a changing interpretation, 1500-1700*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

RIDOLFI, R., *Vita di Niccolò Machiavelli*. Roma, 1964.

STUPARICH, GIANI, *Machiavelli in Germania*. Roma, Editori Riuniti, 1985.

USCATESCU, JORGE, "Actualidad de Maquiavelo", *Revista de Estudios Políticos* 165/166 (Mayo-Agosto 1969): 21-35.

5. Estudios generales sobre su vida y obra.

AA.VV., *Studies on Machiavelli* (M.P. Gilmore Ed.). Actas del congreso internacional sobre el pensamiento político de Machiavelli y su fortuna en el mundo. Florenca, Sansoni, 1972.

ANSELMINI, GIAN MARIO, *Machiavelli. L'Asino e le Bestie*. Bolonia, Clueb, 1984.

BARBERI SQUAROTTI, G., *Machiavelli o la scelta della letteratura*. Roma, Bulzoni, 1987.

BARBERI SQUAROTTI, G., *La forma tragica del "Principe" e altri saggi sul machiavelli*. Florenca, Leo S. Olschki Editore, 1966.

BARINCOU, EDMOND, *Machiavel par lui-même*. París, Seuil, 1957 (Westport (Conn.), Greenwood Press, 1975).

BENOIST, CHARLES, *Le machiavélisme de l' "antimachiavel"*. París, 1915.

BENOIST, CHARLES, *Le machiavélisme, avant, pendant et après Machiavel*. 3 vols.. París, Plon, 1907, 1915 y 1935.

BERNER, RUDOLF, *Machiavelli 2000: ich bin der Boss und will es bleiben*. Zürich, Organisator, 1985.

BIZZARRI, EDOARDO, *Machiavelli antimachiavellico*. Florenca, La Nuova Italia, 1940.

- BOCK, GISELA ET AL., *Machiavelli and republicanism*. Cambridge U.P., 1990.
- BORSELLINO, NINO, *Machiavelli*. Roma, Laterza, 1989.
- BUTTERFIELD, H., *The Statecraft of Machiavelli*. Nueva York, 1962.
- CADONI, GIORGIO, *Machiavelli: Regno di Francia e principato civile, con un'appendice su "Libertà e repubblica in Machiavelli"*. Roma, Bulzoni, 1974.
- CAMPBELL, WILLIAM R., *Machiavelli: an anti-study*. University of Rhode Island, 1968.
- COLONA D'ISTRIA, GÉRARD, *L'Art politique chez Machiavel*. París, Vrin, 1980.
- COPPINI, GIORGIO, *Analisi critica del contenuto filosofico del "Principe" di Machiavelli*. Florencia, Firenze Libri, 1990.
- CULLEN, DANIEL, *The Machiavellian roots of modernity*. Nueva York, 1977.
- CHABOD, F., *Machiavelli and the Renaissance*. Londres, Bowes & Bowes, 1958 (Nueva York, Harper Torckbooks, 1965).
- CHABOD, F., *Scritti sul Machiavelli*. Turín, Einaudi, 1964 (En castellano: *Escritos sobre Maquiavelo*. México, FCE, 1984).
- CHABOD, F., *De Machiavel à Benedetto Croce*. Ginebra, Droz, 1970.
- CHEMOTTI, S., *Umanesimo, Rinascimento. Machiavelli nella critica gramsciana*. Roma, Bulzoni, 1975.
- DE GRAZIA, SEBASTIAN, *Machiavelli all'Inferno*. Bari, Laterza, 1990.
- DIONISOTTI, CARLO, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*. Turín, Einaudi, 1980.
- DONALDSON, PETER S., *Machiavelli and the mystery of State*. Nueva York, Cambridge U.P., 1988.
- DOTTI, U., *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*. Milán, 1979.
- DUBRETON, ANDRÉ, *La disgrâce de Machiavel*. París, Mercure de France, 1911.
- ESPOSITO, R., *La politica e la storia: Machiavelli e Vico*. Nápoles, Guida, 1980.
- FIDO, FRANCO, *Machiavelli*. Palermo, Palumbo, 1975.
- FIGURELLI, FERNANDO, *Opera letteraria e poetica del Machiavelli*. Manduria (Tarento), Lacaita, 1970.
- FLEISHER, MARTIN (ED.), *Machiavelli and the nature of political thought*. Nueva York, Atheneum, 1972.
- FREDERIC II, REY DE PRUSIA, *L'Antimachiavel, ou examen du "Prince" de Machiavel*. Londres, 1741.

FUHR, ANDREAS, *Machiavelli und Savonarola: politische Rationalität und politische Prophetie*. Frankfurt am Main, P. Lang, 1985.

GARDINER, STEPHEN, *A Machiavellian treatise*. Cambridge U.P., 1975.

GARIN, E., *L'umanesimo italiano*. Bari, Laterza, 1952.

GARVER, EUGENE, *Machiavelli and the history of prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

GENTILLET, *L'Anti-Machiavel*. Ginebra, Droz, 1968.

GILBERT, ALLAN, H., *Machiavelli's Prince and its forerunners*. Nueva York, Barnes & Noble, 1968.

GILBERT, FELIX, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1965. (Nueva York, Norton, 1984).

GILMORE, MYRON P., *Humanists and Jurists: Six studies in the Renaissance*. Cambridge, Belknap Press, 1963.

GRAMSCI, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Milán, Einaudi, 1949 (Traducción selectiva en castellano en A. Gramsci. *Política y sociedad*. Barcelona, 1977).

GRANADA, M.A.: *Maquiavelo*. Barcelona, Península, 1987.

GRAZZIANI, FILIPPO, *Machiavelli narratore: morfologia e ideologia della novella di Belfagor con il testo della "Favola"*. Roma, Laterza, 1990.

GRIFFIN, GERALD R., *Machiavelli on management: playing and winning the corporate power game*. Nueva York, Praeger, 1991.

GUNLICKS, L.F., *The Machiavellian manager's handbook for success*. Washington, Libey Publications, 1993.

HALE, J.R., *Machiavelli and the Renaissance*. Nueva York, Collier, 1964.

HAYDN, HIRAM COLLINS, *The Counter-Renaissance*. Nueva York, Scribner, 1950.

HELLER, A., *El hombre del Renacimiento*. Barcelona, 1980.

JENSEN, LAMAR, *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?*. Boston, Heath, 1960.

KRISTELLER, P., *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. México, F.C.E., 1970

KRISTELLER, P., *Renaissance Thought*, 2 vols., Nueva York, 1961-6.

LARIVAILLE, P., *La pensée politique de Machiavel. Les Discours sur la première Décade de Tite-Live*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982.

LEFORT, CLAUDE, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. París, Gallimard, 1972.

- MACEK, JOSEF, *Machiavelli e il machiavellismo*. Florencia, La Nuova Italia, 1980.
- MANSFIELD, HARVEY CLAFLIN, *Maquiavelo y los principios de la política moderna*. México, FCE, 1983.
- MARCHAND, JEAN-JACQUES, *Niccolò Machiavelli: i primi scritti politici (1499-1912)*. Padua, Editrice Antenore, 1975.
- MEINECKE, FRIEDRICH, *Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Boulder, Westview Press, 1984 (En castellano *La idea de razón de estado en la Edad Moderna*. Madrid, I.E.P., 1959).
- MESNARD, PIERRE, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe. siècle*. París, J. Vrin, 1977.
- MITTERMAIER, KARL, *Machiavelli: Moral und Politik zu Beginn der Neuzeit*. Gernsbach, C. Katz, 1990.
- MONTANARI, FAUSTO, *Poesia del Machiavelli*. Roma, Studium, 1968.
- MONTOR, CHEVALIER ARTAUD DE, *Machiavel, son génie et ses erreurs*. París, Didot, 1833.
- MORLEY, JOHN, *Machiavelli*. Norwood, Norwood Editions, 1975.
- MOSSINI, LANFRANCO, *Necessità e legge dell'opera del Machiavelli*. Milán, Giuffrè, 1962.
- MOUNIN, G., *Machiavel*. París, Seuil, 1958.
- MUIR, D.E.SH., *Machiavelli and his times*. Wesport, Greenwood Press, 1976.
- MONKLER, HERFRIED, *Machiavelli: die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1982.
- NAMER, EMILE, *Machiavel*. París, PUF, 1961.
- NISTICÒ, GIAMPIERO, *Machiavelli: la ricerca dell'uomo*. Reggio Calabria, Paralello 38, 1975.
- NITTI, FRENDESCO, *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*. Bologna, Il Mulino, 1991.
- NOURRISON, J.F, *Machiavel*. París, Didier, 1875.
- OLSCHKI, LEONARDO, *Machiavelli the scientist*. Berkeley (Calif.), Gillick Press, 1945.
- PAREL, ANTHONY, *The machiavellian cosmos*. New Haven, Yale U.P., 1992.
- PAREL, ANTHONY (ED.), *The political calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy*. Toronto, University of Toronto Press, 1972.
- PEIRONE, L., *Niccolò Machiavelli*. Bologna, Cappelli, 1971.
- PERRINO, GIOVANNI, *Virtù, fortuna e occasione del pensiero politico di Machiavelli*. Nápoles, Loffredo, 1993.
- POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican*

- Tradition*. Princeton, U.P., 1975.
- PRAZ, MARIO, *Machiavelli and the Elizabethans*. Philadelphia, R. West, 1978.
- PREZZOLINI, GIUSEPPE, *Machiavelli anticristo*. Roma, Gherardo Casini, 1954.
- PREZZOLINI, GIUSEPPE, *Vita di Niccolò Machiavelli fiorentino*. Milán, Rusconi Libri, 1982.
- RENAUDET, AUGUSTINE, *Machiavel, étude d'histoire des doctrines politiques*. París, Gallimard, 1942. (Traducción castellana, *Maquiavelo*. Madrid, Tecnos, 1965).
- RIDOLFI, ROBERTO, *Studi sulle comedie del machiavelli*. Pisa, Nistri-Lischi, 1968.
- RUSSO, LUIGI, *Machiavelli*. Bari, Latrza, 1949..
- RUFO-FIORE, SILVIA, *Niccolò Machiavelli*. Boston, Twayne, 1982.
- SAINT PIERRE, B. DE, *Réflexions sur l'Antimachiavel de 1740*. Rotterdam, 1741.
- SASSO, GENNARO, *Studi su Machiavelli*. Nápoles, 1967.
- SASSO, GENNARO, *Machiavelli e i detrattori antichi e nuovi di Roma: per l'interpretazione di Discorsi I, 4*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1978.
- SASSO, GENNARO, *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*. Nápoles, 1958 (Bologna, Il Mulino, 1980).
- SASSO, GENNARO, *Machiavelli e gli Antichi e altri saggi*. 3 vols. Milán, Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1987.
- SCAGLIA, GIOVANNI B., *Machiavelli: passione e rischio della politica*. Roma, Studium, 1990.
- SILIO CORTES, C., *Maquiavelo y su tiempo*. Madrid, Espasa Calpe, 1946.
- SKINNER, QUENTIN, *Machiavelli*. Nueva York, Oxford U.P., 1981 (En castellano *Maquiavelo*. Madrid, Alianza, 1984).
- STERNBERGER, DOLF, *Machiavelli "Principe" und der Begriff des Politischen*. Wiesbaden, Steiner, 1974.
- STRAUSS, LEO, *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill., The Free Press, 1958.
- USCATESCU, G. *Maquiavelo y la pasión del poder*. Madrid, Guadarrama, 1969.
- VÉDRINE, H., *Machiavel ou la science du pouvoir*. París, Seghers, 1972.
- VILLARI, P., *Niccolò Machiavelli ed i suoi tempi*. 3 vols. Milán, Hoepli, 1877-1883 (1927/4ª). (En castellano: *Maquiavelo, su vida y su tiempo*. Barcelona, Grijalbo, 1973).
- VISSING, L., *Machiavel et la politique de l'apparence*. Paris, PUF, 1986.
- VITALE, ERMANNNO, *Platone, Aristotele, Machiavelli*. Turín, Giappichelli, 1989.

WEIL, ERIC, *Machiavel aujourd'hui*. Paris, Critique, 1951.

WHITFIELD, J.H., *Machiavelli*. Oxford, Blackwell, 1947.

WHITFIELD, J.H., *Discourses on Machiavelli*. Cambridge, W. Heffer and Sons, 1969.

ZANELLA, GABRIELE, *Machiavelli prima Machiavelli*. Roma, Bovolenta, 1985

ZANZI, LUIGI, *Il metodo del Machiavelli*. Manduria, Lacaita Editore, 1981.