

## VIRTUD Y FORTUNA EN MAQUIAVELO

Profesor:  
ANGELO PAPACCHINI

La exaltación de la virtud y de la dignidad del hombre, de su capacidad de dominar la naturaleza y de realizar con éxito la tarea que su naturaleza racional le impone, es un tema que se encuentra, en diferentes formas, en casi todas las obras del Humanismo y del Renacimiento italiano. El ideal clásico de virtud de los rétores humanistas, que une la elegancia y la perfección formal en el decir y en el escribir, con el gusto por la libertad republicana y por el compromiso político para defenderla; el tema de la *dignitas hominis*, presente en la docta filosofía de Ficino y de Pico; la valoración de la figura y de la creatividad humana que anima las obras de Masaccio, Leonardo, Miguel Angel, ponen de manifiesto, aún en su diversidad, un sentir común, un interés renovado por la actividad humana, un gusto por la acción creadora, una valoración toda terrenal e inmanente de la virtud. Ya no se trata de la virtud medieval “que se hace dócil instrumento de los felices designios de la providencia o acepta, con paciente resignación, las adversidades de la fortuna”<sup>1</sup>, sino de la virtud entendida como intervención activa, que lucha para construir un mundo y una sociedad donde esta dignidad y libertad puedan expresarse.

Pero la valoración y exaltación de la virtud del hombre, la visión optimista de sus posibilidades de realización, resultan de alguna forma comprometidas por la presencia, también recurrente, de una fuerza mítica, imprevisible e irracional: la fortuna. Son muy comunes las representaciones simbólicas

---

<sup>1</sup> L. Russo, *Machiavelli*, Laterza, Bari, 1974, p. 39.

y alegóricas de esta fuerza superior, que ha tomado el lugar que en la cosmología medieval ocupaba la providencia y que resulta más impenetrable que la ya de por sí oscura voluntad de Dios. Este conflicto entre virtud y fortuna, entre la reivindicación de la virtud y de la autonomía de la praxis humana y el reconocimiento de un límite insuperable, que se opone y desafía a la racionalidad y al ingenio del hombre, lo encontramos también en Maquiavelo, quien aparece así como un hijo legítimo de su tiempo, como un hombre del Renacimiento. Es cierto que Maquiavelo “no participó de las exigencias religiosas y especulativo-filosóficas del Renacimiento y no valorizó demasiado las aspiraciones artísticas de su tiempo, aunque estuviese inconscientemente impregnado de su espíritu artístico”<sup>2</sup>. Más aún, como bien lo anota De Sanctis, “él miró con recelo todo este florecer de civilización, este renacer de los *studia humanitatis*, por considerar la retórica humanista y la misma producción artística y literaria como un elemento que había contribuido a acentuar la crisis y la decadencia política y militar de los Estados italianos. Sin embargo, es un tema típico del Renacimiento la reivindicación del valor de la virtud y del obrar humano. Digamos, entonces, con De Sanctis, que Maquiavelo representa la otra cara del Renacimiento, muy distinta de la que se expresa en el culto de la forma y en la evasión estética y fantástica del Ariosto. La suya “es la cara moderna del hombre que actúa y trabaja para un fin. . . , que tiene en la tierra su seriedad, su fin y sus medios”<sup>3</sup>; un hombre ajeno a todo consuelo religioso y a toda evasión fantástica, que trata de realizar e imponer su virtud en un mundo aparentemente dominado por el azar, la inseguridad, el riesgo y la incertidumbre.

En este trabajo, dedicado al estudio de las relaciones entre virtud y fortuna en Maquiavelo, nos proponemos antes que todo analizar el concepto de virtud en las múltiples acepciones y en los diferentes contextos en que se presenta en la obra del secretario florentino: la virtud republicana, que incluye la virtud cívica de los ciudadanos y la virtud “de primer orden” de los fun-

2 F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze, 1977, p. 31.

3 F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Bietti, Sesto S. Giovanni, 1973, p. 506.

dadores y de los legisladores; la virtud del Príncipe nuevo, que se enfrenta a un momento de crisis y de decadencia; la virtud de una clase nueva, que va adquiriendo conciencia de sus derechos y de sus posibilidades; y, en fin, la virtud del individuo quien, en un campo quizás más variable e inseguro que el de la política, trata de satisfacer su ansia y su deseo de placer.

Trataremos, también, de mostrar que existe en la obra de Maquiavelo un desarrollo en la concepción de la fortuna desde el juvenil capítulo "Di fortuna" y los "Ghiribizzi" dedicados a Soderini, hasta *Los Discursos* y el *Príncipe*. Las etapas de este desarrollo, por cierto no lineal ni continuo, son, a nuestro juicio, las siguientes:

- a) En la composición poética sobre la fortuna, ésta aparece como una diosa mítica, como una mujer caprichosa, cuya voluntad oscura y arbitraria condena al fracaso todo esfuerzo humano por entender y predecir el sentido y el desarrollo de sus actuaciones. Esta "*volubil creatura*", esta "*diva cruel*"<sup>4</sup>, actúa al azar, oprimiendo a los buenos y ensalzando a los malos; y se divierte en engañar a los hombres, golpeándolos duramente después de haber obtenido su confianza con acontecimientos aparentemente favorables. De esta forma, la fortuna ocupa el lugar que tenía antes la providencia; de simple ministra de la voluntad de Dios, como en Dante, se ha vuelto una instancia del todo autónoma. Sin embargo, sigue siendo una entidad mítica, una divinidad trascendente, que desafía al entendimiento y a la racionalidad del hombre. La virtud tiene así en la fortuna un límite insuperable e impenetrable.
- b) En los *Discursos*, donde se describe y analiza la virtud cívica del legislador y de los ciudadanos, la fortuna se transforma radicalmente y llega a identificarse con la misma legalidad natural, con las leyes que regulan el nacimiento y el desarrollo de los organismos simples y mixtos de los individuos y de los Estados. La fortuna deja de ser la personificación

---

<sup>4</sup> Capítulo "Di fortuna" en N. Machiavelli, *Tutte le opere*, edición preparada por M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, p. 976. Citaremos *El Príncipe*, los *Discursos* y las *Historias florentinas* en esta edición de Martelli.

de una caprichosa voluntad femenina, para transformarse en la naturaleza benigna que ofrece el material y el estímulo para el desarrollo de la virtud. Aquí la racionalidad humana puede entender esta legalidad natural, y puede, si no modificarla, por lo menos adecuarse a ella. En este caso "el sabio manda a las estrellas y al destino"<sup>5</sup> y no tiene nada que temerle al yugo de la fortuna. La mala fortuna viene a coincidir con el límite de la virtud; y una virtud plena, como la que vemos realizada en Roma, no tiene nada que temerle a los reveses de la fortuna. La buena fortuna es la consecuencia obvia de la virtud, de las buenas leyes y de los buenos ordenamientos.

- c) En el *Príncipe* parece regresar, otra vez, una concepción mítica y trascendente de la fortuna, que tendría bajo su arbitrario dominio la mitad de los hechos históricos, quedando la otra mitad bajo la responsabilidad de la virtud del hombre. Pero se trata de una regresión aparente. El autor sigue convencido de que en la historia no operan fuerzas distintas de las del hombre. Solo que la comprensión de los hechos humanos, del juego de pasiones, deseos y albedríos resulta muy compleja, así como arduos y difíciles resultan, en especial en los momentos de crisis, dominados por el azar y la inseguridad, los esfuerzos de políticos y hombres de ciencia por predecir el curso de los acontecimientos. La fortuna es la expresión mítica e imaginaria de estas dificultades reales de entender. Su nombre no designa nada más que nuestras limitaciones y nuestra ignorancia. De todas formas, en el *Príncipe* se agudiza el sentimiento de las dificultades objetivas que encuentra la virtud y la racionalidad humana; y se manifiesta, a veces de una forma dramática, el conflicto entre exigencias éticas y máximas de destreza política, entre virtud moral y virtud política. La antítesis virtud-fortuna expresa los obstáculos y las dificultades que tiene que enfrentar la virtud. Esta antítesis resulta, a su vez, ligada a la oposición entre normas morales e imperativos de eficacia política.

<sup>5</sup> La expresión se encuentra en los "Ghiribizzi al Soderini", en N. Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. cit., p. 1082.

## LA VIRTUD ROMANA

Como dice Sasso, los *'Discursos* nacen de la amarga y dramática experiencia que, en quince años de vida política y diplomática, Maquiavelo tuvo de la situación florentina e italiana, de sus debilidades, de sus miserias, de sus múltiples contradicciones; nacen del estado de ánimo de un hombre que, después de haber llamado la atención sobre los peligros que amenazaban la organización política de Florencia, su forma republicana y su misma existencia, ahora que los hechos han confirmado su juicio, siente la urgencia de anudar en una conexión teórica más explícita las causas por las cuales, en el largo curso de su historia, aquella ciudad no había logrado darse un sistema de ordenamientos y leyes que la pusiese al amparo de los golpes y de los cambios de la fortuna"<sup>6</sup>. La realidad florentina e italiana no muestra sino debilidad, desorden, pobreza política y militar. Es una situación tan desesperada como la del mismo Maquiavelo quien, en el destierro de S. Casciano, solo se atreve a esperar que "la fortuna sienta al fin vergüenza" por haberlo golpeado tan duramente, y que la rueda de la suerte, por no poder bajar más, tenga que necesariamente empezar a subir.

Pero el autor no se da por vencido. En el capítulo 25 del *Príncipe*, donde se pregunta por el poder de la fortuna sobre las cosas humanas, nos confiesa que a veces, en los momentos más duros y desesperados, él se ha inclinado hacia la opinión de los que consideran la trama de las acciones humanas como un juego dirigido y orquestado por una instancia superior, la fortuna o la voluntad de Dios, un juego que deja muy poco margen al libre albedrío y a la intervención de la prudencia humana. En esta perspectiva, todo esfuerzo del individuo sería en vano y no quedaría otra alternativa que dejarse gobernar por la suerte, sin "*insudare molto nelle cose*", sin esforzarse demasiado. Pero el autor encuentra la fuerza suficiente para superar estos momentos de crisis y para superar esta visión desesperada de la política y de la historia. En realidad, el poder de la fortuna no es irresistible; su ímpetu arrollador puede ser contenido por una acción virtuosa y prudente, que se-

---

<sup>6</sup>

G. Sasso, *N. Machiavelli-Storia del suo pensiero político*, II Mulino, Bologna, 1980, p. 320.

pa construir a tiempo diques y reparos. La fortuna sólo demuestra su poder donde no encuentra una virtud ordenada a resistirle. Así que, en lugar de quejarse por la maldad de la suerte, Maquiavelo trata de averiguar las causas que determinaron la caída suya, de la república y de Italia a un nivel tan bajo; y llega a la conclusión de que la culpa la tiene, más que la acción adversa de la fortuna, la ausencia de una virtud previsiva. En efecto, las potencias y los ejércitos extranjeros pueden hacer lo que quieren porque Italia se ha vuelto “un campo sin diques y sin reparo alguno: que si hubiera habido una virtud adecuada, como en España, Francia o en Alemania, o esta corriente no habría provocado variaciones tan grandes, o no habría acontecido”<sup>7</sup>.

En esta peculiar coyuntura nace la reflexión sobre la virtud romana, sobre la historia de una república en donde la virtud cívica, el sentido del Estado, la participación de todos en el manejo de la cosa pública, la subordinación del interés particular al interés general, han propiciado la potencia y la libertad de la ciudad. El autor trata de averiguar las razones de la grandeza y del poder de Roma; y las causas de la debilidad, de la pobreza y de la división de los Estados italianos en los dos últimos siglos. No se trata, entonces, de una evasión o de una huída al pasado. Al dialogar con aquellos antiguos hombres, al preguntarles las razones de su virtud cívica y militar, el autor trata de restaurar y de proponer como ejemplo para sus contemporáneos la virtud y el amor a la patria de los héroes de la Roma republicana. En estas horas de diálogo solitario el autor va olvidando sus penas y afanes cotidianos, no le teme a la pobreza, ni lo aterra el miedo a la muerte<sup>8</sup>. Pero no es consuelo u olvido lo que él busca. La problemática que está viviendo, la decadencia florentina e italiana siguen presentes a su mente; y para buscar un remedio a la crisis, analiza la vida social y política, las leyes, los ordenamientos y las acciones militares de la república romana. La lectura no es un simple ejercicio retórico, que solo busca placer en el recuento de los acontecimientos; esta lectura quiere más bien encontrar en la historia de Roma un modelo válido para imitar.

<sup>7</sup> N. Machiavelli, *II Príncipe*, cap. 25, p. 295.

<sup>8</sup> Véase la carta a Vettori de diciembre 10 de 1513, en Machiavelli, *Tutte le opere*, ed.cit.,p.1160.

El estudio de la tradición romana no es nuevo en la historia italiana. “La tradición de Roma, de su gloria, de su potencia y de su eternidad -dice Morghen- constituyó a lo largo de toda la edad media el gran cauce en el que confluyeron las más vivas y profundas corrientes ideales de la nueva civilización”<sup>9</sup>. La exaltación de la grandeza del imperio, la fuerza humana nunca igualada, se une a la exaltación de la Roma cristiana de los apóstoles y mártires. El mito de Roma alimenta, a la vez, las aspiraciones del Imperio, del Papado y de los mismos comunes medioevales que ven con orgullo, en la potencia de Roma, el origen de su propia historia.

La tradición de Roma recobra vigor en la cultura humanística, donde llega a ser, en la memoria de literatos y humanistas, un modelo eterno de civilización y de cultura.

Pero el interés de Maquiavelo por la historia romana tiene un carácter muy peculiar, que lo diferencia profundamente tanto de la visión medieval, que destaca la grandeza imperial y cristiana, como de la celebración humanista, orientada hacia la virtud y la libertad de la Roma republicana. A diferencia de Dante, Maquiavelo no esconde su antipatía por César y por el imperio, en el que ve una lenta pero constante decadencia; y a diferencia de Petrarca, Valla y de los cultos humanistas que lo precedieron en el oficio de secretario florentino, como Salutati y Bruni,<sup>10</sup> su celebración del ideal romano de libertad, que tanto apasionó a los humanistas, no descuida la importancia de la potencia y de la fuerza que en Roma estuvieron siempre ligadas con aquella libertad.

<sup>9</sup> R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari, 1970, p. 39.

<sup>10</sup> “En la lucha contra G. Galeazzo -escribe Garin- Salutati elabora la imagen de Florencia heredera de la antigua Roma republicana, baluarte de la libertad para todas las gentes itálicas . . . En sus cartas parece, a veces, escuchar el eco de Cola de Rienzo, con la diferencia de que la misión de Roma es ahora asignada a Florencia. En nombre de la libertad, del valor que hace la vida digna de ser vivida, Florencia llega a ser la patria ideal de los hombres”. E. Garin, *La cultura filosófica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze, 1979, p. 6.

¿Pero, que es lo que hace grande a Roma y débiles a las repúblicas que se declaran hijas de su grandeza y se remiten a su tradición? El modelo de Roma enseña, antes que todo, que la causa de la decadencia y de la debilidad de las repúblicas italianas no puede ser reducido, sin más, a la discordia, a la lucha y al enfrentamiento de los partidos y de las clases. Este había sido el diagnóstico más usual de los males italianos: en todo pensador respetable encontramos las más duras invectivas contra la discordia, causa y origen de todos los males, junto con las más vehementes invitaciones a la unión, a la concordia y a la armonía. El modelo de Roma muestra que la lucha puede ser causa de grandeza y de libertad, con tal de que exista una virtud capaz de organizar de una forma racional la energía vital que de esta lucha se engendra, canalizándola y orientándola hacia el fin de la potencia y de la expansión del Estado. Maquiavelo está “en contra de la opinión de los muchos que dicen que Roma ha sido una república llena de tumultos y de tanta confusión que, si la buena fortuna y la virtud militar no hubiese suplido sus defectos, habría sido inferior a toda otra república”<sup>11</sup>. De hecho la buena milicia y la buena fortuna son el resultado de las buenas leyes y de los ordenamientos, que remiten, a su vez, a la acción virtuosa de un legislador prudente e inteligente, que organiza con éxito las fuerzas en juego. El ejemplo de Roma muestra que no es cierto que la forma republicana, con la participación de todos en la cosa pública, hace el Estado más débil y lo pone en condiciones de inferioridad frente a un gobierno despótico, donde la voluntad del príncipe o del tirano puede tomar, sin titubeos, mediaciones o demoras, la decisión más adecuada. Lo importante es lograr, con ordenamientos y leyes adecuadas, un control racional del dinamismo social, para que el libre juego de las partes refuerce y no destruya la vida de la ciudad.

En cada cuerpo social, dice Maquiavelo, hay dos humores diversos, el del pueblo, y el de los grandes<sup>12</sup>, dos humores que se enfrentan constantemente.

<sup>11</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 4, p. 82.

<sup>12</sup> Esta teoría de los humores la encontramos, con diferentes matices, pero de una forma sustancialmente parecida, en *II Príncipe*, cap. 9, *Discorsi*, I, 7, e *Istorie fiorentine*, IV.

te, en la medida en que los unos luchan para no ser dominados, los otros para ampliar aún más su dominación. Este enfrentamiento de humores tiene su fundamento ontológico en la naturaleza misma del hombre, en su constante e ilimitado deseo de ampliar su poder y sus propiedades, en su apetito insaciable de imponer su voluntad sobre la de los demás. “La naturaleza -dice Maquiavelo- creó los hombres de una forma tal, que pueden desear cada cosa, sin poder conseguirla: así que, siendo siempre mayor el deseo que la potencia de adquirir, resulta el descontento por lo que se posee y la escasa satisfacción por ello”<sup>13</sup>. Existe, por lo tanto, una inadecuación estructural entre deseo y posesión; y existe una fuente ineliminable de conflictos entre los individuos quienes, cuando no luchan por la necesidad de sobrevivir y por los bienes, lo hacen por el código de honor: “cada vez que se les quita a los hombres la ocasión de luchar por necesidad -dice el autor- lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos que nunca, a cualquier nivel que suban, los abandona”<sup>14</sup>. Esta ambición permanente, que anima por igual a individuos y Estados, alimenta así una lucha constante, a la cual nadie puede substraerse. El éxito en la lucha es desigual. De aquí la existencia de estos dos humores contrapuestos, la polarización de la lucha entre la clase de los que tienden a ampliar aún más su poderío económico y político, y la clase de los que luchan por reducir la dominación y por ampliar su participación en el manejo del Estado.

La palabra ‘humor’ remite a la metáfora, ampliamente utilizada por Maquiavelo, del Estado como organismo natural. Al igual que todo otro organismo, el Estado nace, crece, se desarrolla y muere; y al igual que un organismo, su existencia y duración dependen tanto de la forma como interaccionan las fuerzas y energías vitales, como de la presencia oportuna de un diagnóstico precoz y de un remedio eficaz. Los humores pueden llegar a ser peligrosos y malos. El autor habla del “veneno” que los nobles empezaron a escupir sobre la plebe después de la muerte del último de los Tarquinius;

<sup>13</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 37, p. 119. Esta idea se encuentra, también, en el prólogo del libro segundo.

<sup>14</sup> *Ibid.*

y deja entrever, a pesar de su simpatía por el humor popular, que es necesario un control y una organización adecuada para que este humor no degenerare en desorden y en licencia. Lo importante es conseguir, a través de buenos ordenamientos y de buenas leyes, que estas fuerzas vitales se expresen y se desahoguen libremente, sin destruir el cuerpo social<sup>15</sup>. De aquí la importancia de la virtud del legislador, sea individual o colectivo, para lograr una estructuración del Estado que permita el libre juego y el libre enfrentamiento de las fuerzas y de las clases sociales, utilizando la energía vital de estas mismas fuerzas en conflicto para consolidar y ampliar el poder del Estado.

Aquí se juega la grandeza y la estabilidad de una república. Donde la legislación resulte inadecuada para canalizar la energía y el vigor de estos humores, las fuerzas sociales se destruirán entre sí, destruyendo a la vez el organismo estatal.

La república romana contó con esta virtud. Su legislación, además de permitir el libre desahogo de las fuerzas opuestas, logró crear el clima propicio para que, de un lado, la ambición de los nobles de ampliar su poder y sus riquezas se orientara hacia otros Estados; del otro, para que los plebeyos lucharan contra los enemigos de Roma, para defender la libertad de la que sentían, a pesar de todo, como su patria, con el mismo vigor con el que luchaban para defender su libertad frente a la ambición de los nobles.

Así que el conflicto, sabiamente controlado por una constitución racional, hace grande la república hacia fuera, proporcionando la energía necesaria para la defensa y la conquista. Este mismo conflicto la hace grande y estable hacia adentro, en la medida en que:

---

15 “Es verdad que -escribe Maquiavelo- cuando una ciudad tiene la suerte de contar con un ciudadano sabio, bueno y potente (lo que acontece muy raras veces), quien ordena leyes a través de las cuales se calman y apaciguan estos humores de los nobles y del pueblo, entonces aquella ciudad puede ser considerada libre, y aquel Estado puede ser considerado firme y estable”. *Historie fiorentine*, IV, p. 715.

- a) el libre desahogo de las fuerzas evita la violencia que podría provocar la prolongada represión de uno de los humores;<sup>16</sup>
- b) la presión del humor plebeyo garantiza la conservación de la libertad republicana, contra la ambición tiránica de los patricios;
- c) la amenaza del humor de los nobles conserva la virtud de los plebeyos, alejándolos de la licencia y de la corrupción;
- d) resulta más estable el Estado, en la medida en que aumenta el número de los que participan en el manejo de la cosa pública y se amplía su base social.

Lo anterior le permite a Maquiavelo concluir que la grandeza romana no se debió al azar o al capricho de la fortuna, sino a la virtud de sus leyes, que lograron derivar de la ambición y de la lucha de las partes el mayor provecho para el Estado. Roma fue grande no a pesar, sino gracias a las luchas y a los enfrentamientos de las partes. Esta lucha, sabiamente regulada por la racionalidad de la ley y de la constitución, hizo posible a la vez la libertad y la grandeza romana.

Maquiavelo no comparte el terror de las personas de bien por las agitaciones y los tumultos callejeros, “cosas que espantan, más que todo, a quien las lee”<sup>17</sup>, y mira más bien a sus resultados, que son “leyes y ordenamientos en beneficio de la pública libertad”. Su ideal ya no es la quieta armonía de las partes, el tranquilo y ordenado concurrir de todos, con sus tareas específicas, al bien común. Rompiendo con una inveterada tradición que privilegia el orden armónico y quieto, y condena como anomalía la agitación y la lucha, Maquiavelo ve en los contrastes entre los humores la energía

---

<sup>16</sup> “Cuando estos humores no tienen vías ordinarias para desahogarse, recurren a formas extraordinarias, que provocan la ruina de una república”. *Discorsi*, I, 7, p. 87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 4, p. 82.

vital que puede hacer grande una república. Como bien anota Sasso, en los *Discursos* “entra en crisis el principio de la armónica solidaridad de las partes en el interior de la ley, que las comprende, las limita y las dirige a su específica destinación en el todo . . . En los clásicos *l’omónoia* es, al mismo tiempo, un ideal de la razón y una premisa, un principio primero de la realidad; y las ‘luchas’ que intervienen para descomponer el orden. . . añadiendo la nota perniciosa de lo irracional, son, de por sí, el ‘mal’, la desviación, el escándalo. Para Machiavelli son ellas, en cambio, la premisa y el primer principio de la realidad, -el dato permanente y conflictual. . . sobre el cual los legisladores y los hombres de estado deben trabajar, con el fin no de apagarlo, sino de ordenar, en forma racional, su libre y vital poder”<sup>18</sup>. La lucha no es entonces la desviación culpable, la violación del orden originario. Es, en cambio, la permanente estructura de la realidad de la ciudad, la fuerza vital que puede destruir o hacer grande la república, dependiendo de la existencia de la virtud y de la racionalidad necesaria. La grandeza de Roma no se debió, entonces, a la fortuna, sino a la racionalidad de su legislación.

Habría que añadir que esta virtud originaria, esta sabiduría de los ordenamientos, crea además las condiciones para que pueda florecer la virtud de los ciudadanos. La virtud “de orden superior” del legislador y del fundador del Estado, crea las condiciones para que surja, como dice Meinecke <sup>19</sup>, una “virtud de segundo orden”, la virtud cívica de los ciudadanos que sienten con fuerza el interés del Estado, al cual son capaces de sacrificar, a veces, sus mismos intereses particulares. Esta virtud cívica, que no es nada distinto de aquella virtud de las antiguas repúblicas añorada por Montesquieu o por el joven Hegel, permite el nacimiento de las personas capaces de adecuar las leyes y los ordenamientos al variar de las condiciones históricas, para que no pierdan su dinamismo y sigan cumpliendo con su función, de acuerdo con el variable dinamismo de las fuerzas en juego. Se crea así un “círculo virtuoso”: la virtud y la inteligencia del legislador crea buenos

---

<sup>18</sup> G. Sasso, *op. cit.*, p. 461.

<sup>19</sup> F. Meinecke, *op. cit.*, p. 32.

ordenamientos; éstos, a su vez, estimulan la virtud de los ciudadanos y crean las condiciones para que del seno de la ciudad nazcan los individuos capaces de ir adecuando la legislación y las instituciones al variar de los tiempos, de las necesidades y de las circunstancias. Esta relación dialéctica entre la virtud del fundador y la virtud de segundo grado de los ciudadanos conserva el organismo estatal siempre joven y vital, y le permite resistir con éxito a los desafíos y a las amenazas de los acontecimientos, del tiempo y de la historia.

La ausencia de esta virtud legislativa, junto al origen no libre, fue la causa de la debilidad política de Florencia. Aquí sólo encontramos mezquinas intrigas y enfrentamientos caóticos entre facciones y bandos, que tienen como resultado saqueos, exilios, violencias y asesinatos. En lugar del enfrentamiento abierto de las clases opuestas, en la vida política florentina dominan la calumnia, la envidia, el resentimiento y la venganza. Esta ausencia de virtud deja a la ciudad a la merced de la fortuna, del todo desprotegida frente a la acción de Estados y ejércitos más poderosos.

Es claro, entonces, que donde existen virtud y racionalidad, no le queda ningún espacio a la acción imprevisible de la fortuna. La fortuna es solamente el material y el límite, reducible y superable, de la virtud y de la razón del hombre y coincide con la pasividad y con la ignorancia humana. Más que la imagen de la diosa voluble, enigmática, siempre al acecho para estropear la acción de los humanos, la idea de fortuna parece evocar, en el texto de los *Discursos*, las mismas fuerzas de la naturaleza, fuerzas que, lejos de oponerse o burlarse del esfuerzo humano, ofrecen el material y la energía que el hombre debe elaborar y transformar, para construir la sociedad y el Estado. Estas fuerzas naturales sólo resultan peligrosas cuando no encuentran una racionalidad y una virtud apropiada; cuando no existen diques capaces de encauzar y regular la dinámica de los humores y de las fuerzas vitales, que pueden entonces arrollar y destruir individuos y ciudades. El refrán *virtú vince fortuna*, muy común en la cultura humanista y renacentista, parece aquí confirmado, al igual que la idea de que el hombre es el único responsable tanto de sus éxitos como de sus fracasos. "Veo a muchos hombres caídos, por su ignorancia, en una condición miserable -escribía Leon Battista Alberti- que al ser golpeados por el oleaje violento de los acontecimientos, imprecaban contra la fortuna y le achacan a ella, y no a

su necesidad, la culpa de su desgracia"<sup>20</sup>. A juicio del Alberti, "no existe el poder de la fortuna; ni resulta tan fácil como algunos necios parecen creer, vencer a quien no quiera ser vencido. El yugo de la fortuna solo existe para quien lo acepta, para quien se somete a sus cadenas"<sup>21</sup>. Los *Discursos* proponen, entonces, la idea de la responsabilidad humana y la idea de que una acción plenamente virtuosa no tiene nada que temerle a la fortuna, al caso o al destino. A diferencia del *Príncipe*, donde una acción completamente virtuosa puede fracasar, porque escapan a su control las variables que pertenecen, por derecho, a la esfera de la fortuna, en la obra dedicada a la historia romana no parece existir una barrera insuperable para la acción virtuosa. El sabio "puede mandar" al destino y a las estrellas; y puede, con su virtud, construir una ciudad libre, fuerte y poderosa, al amparo de los golpes y de las variaciones de la fortuna.

Sin embargo, si bien es cierto que en los *Discursos* no se habla de una fuerza mala, de una voluntad arbitraria e indescifrable, que trasciende la capacidad de entendimiento y de control racional del hombre, hay que reconocer que la obra del legislador encuentra un límite objetivo en la legalidad natural, en las leyes que regulan y determinan por igual la vida de los organismos individuales y la de los organismos mixtos que son los Estados. La estructura del hombre como un ser de deseos infinitos e insaciables, a la búsqueda constante de seguridad, dominio y riqueza, es un hecho inmodificable; así como la existencia, en toda ciudad, de sujetos colectivos de deseo, las clases opuestas de los que desean ampliar aún más su poder y su dominación y de los que solo aspiran a no ser dominados. El enfrentamiento de estos humores sigue también ciertas leyes y ni el legislador más sabio puede evitar que, en un momento determinado, la lucha por el honor y por el poder se extienda a la lucha, mucho más peligrosa para la vida de la ciudad, por la propiedad privada y por la riqueza<sup>22</sup>.

20 Citado desde E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1981, p. 76.

21 *Ibid.*, p. 77.

22 "Se ve en esto también -dice Maquiavelo refiriéndose a la reforma agraria de los Gracos- que los hombres estiman mucho más la riqueza que los honores. Porque la nobleza romana siempre cedió, sin escándalos extraordinarios, en la concesión de honores a la plebe; pero en cuanto a la riqueza y a los bienes fue tan grande su obstinación en defenderlos que la plebe tuvo que utilizar, para desahogar su apetito, a modos extraordinarios. . ." *Discorsi*, I, 37, p. 120.

Igualmente inmodificable es la ley natural que regula la vida y el desarrollo del Estado. Como todo otro organismo viviente, el Estado tiene que evolucionar por todas las etapas del ciclo vital: nacimiento, desarrollo, época de máximo vigor vital, decadencia, corrupción y muerte. Cuando el organismo estatal está en decadencia, próximo a perecer, resultará muy difícil encontrar una acción virtuosa, que logre detener o invertir el sentido de este proceso. De una forma análoga, para que pueda nacer un nuevo Estado próspero y fuerte, se requieren condiciones externas favorables, un lugar y un terreno adecuados, la ausencia en la cercanía de un Estado más fuerte. El autor parece sugerir la idea de que la cantidad de virtud a lo largo de la historia se conserva siempre igual y sólo varía su distribución. Así que, en un momento histórico determinado, la virtud de un Estado no puede ser sino a costa de la ausencia de virtud de los demás<sup>23</sup>.

Estas leyes naturales tienen la ventaja de poder ser conocidas, mientras que la acción de la fortuna es un desafío para la racionalidad. Sin embargo, nos muestran que, en el fondo, la misma virtud del Estado romano encuentra un límite insuperable no en una fortuna extraña, sino en la ley inexorable que hace que todo organismo tenga que, tarde o temprano, perecer. La república misma prepara el imperio, que a los ojos de Maquiavelo representa ya degradación y decadencia. Llega un momento en el que los humores no luchan solamente por el control del poder político, sino, también, por la repartición de la riqueza. A la larga, resulta imposible conservar el Estado rico y los ciudadanos pobres: la dinámica misma de la república lleva al imperio, a la decadencia, sin que ninguna virtud logre detener o invertir el proceso. Ni siquiera una constitución mixta como la romana que, por el hecho de integrar aspectos de los diferentes tipos de constitución, parecía en condición de eludir el ciclo de monarquía, tiranía, autocracia, república y democracia, logra evitar que de su seno se desarrollen fuerzas des-

<sup>23</sup> Meinecke establece una relación interesante entre esta teoría del paso de la virtud de un pueblo a otro y la concepción hegeliana de los pueblos histórico-universales, que encarnan, en un momento determinado, los más altos ideales de la razón y de la historia. Véase su obra ya citada, p. 34.

tructivas, que la condenan a la decadencia y a la muerte<sup>24</sup>.

El tema de la inevitable decadencia, que abre un círculo no virtuoso, sino vicioso, en el que la corrupción de las instituciones, de las leyes y de las costumbres hace problemático el surgimiento de fuerzas capaces de proponer los remedios adecuados, plantea el problema de otra virtud, distinta de la del legislador y de la racionalidad de la ley. Se trata de la virtud de la "mano regia" y del "Príncipe nuevo", quien tendrá que buscar no en los humores, sino en su misma individualidad, la fortaleza y el vigor necesario para superar la corrupción y restaurar el Estado.<sup>25</sup>

Antes de pasar a analizar el tema de las relaciones virtud-fortuna en el *Príncipe*, creemos conveniente destacar que la virtud romana integra a la vez la dimensión política y la dimensión moral. Tanto la virtud de los ciudadanos, como la virtud superior del legislador, tienen un carácter y un sentido tanto político como moral. La acción del legislador hace posible el vivir libre, que es quizás el bien supremo y la máxima aspiración del hombre, y crea las condiciones objetivas necesarias para que la virtud y la libertad de los ciudadanos puedan expresarse. De otro lado el ciudadano se identifica plenamente con las instituciones y con las leyes de la ciudad y este sentido interior, profundamente arraigado, de lealtad con la ciudad, hace muchas veces superflua la coacción de las leyes. Su virtud tiene así un carácter tanto moral como político. En ésta que podríamos llamar una situación de

---

24 Esta idea de la *anakyklosis* de las distintas formas de constitución, así como la valoración de la constitución mixta, la única capaz de evitar este ciclo fatal, la toma Maquiavelo de Polibio. Véase al respecto la ya citada obra de Sasso, pp. 443 - 4.

25 "Donde la materia no es corrompida -escribe Maquiavelo- los tumultos y los demás escándalos no hacen daño; pero cuando la materia se encuentra corrompida, las leyes bien ordenadas no sirven, si no son impulsadas por alguien que, con extrema fuerza, las haga observar. . ." Así que, para acabar con la corrupción, "sería necesario conducir la ciudad más hacia el estado regio, que hacia el popular; para que de esta forma los hombres que, debido a su maldad, no pueden ser corregidos por las leyes, sean frenados por un poder casi regio". *Discorsi*, I, 18, p. 104.

“moral normal”<sup>26</sup>, no existe conflicto entre exigencias éticas, lealtades individuales y exigencias políticas, entre individuo y Estado. A una relación no conflictiva entre virtud y fortuna parece corresponder una relación armónica entre virtud moral y virtud política. La separación y el enfrentamiento entre la praxis política y los códigos morales vigentes sólo se pondrá de manifiesto en los momentos de crisis, y hará aún más dramática la acción virtuosa del príncipe nuevo.

#### LA VIRTUD DEL PRINCIPE NUEVO

El capítulo 18 del primer libro de los *Discursos* ha sido considerado por muchos críticos<sup>27</sup> como la génesis ideal del Príncipe. El tema tratado es el de la corrupción de la república: ¿Qué hacer cuando el sentido del Estado desaparece, cuando el interés particular llega a ser más fuerte que el interés por la libertad común, cuando las buenas costumbres se debilitan? En estas condiciones, las leyes, pensadas para organizar el vivir libre de hombres buenos, “*non sono dipoi più a proposito, divenuti che sono rei*”<sup>28</sup>. Además, si es relativamente fácil mudar las leyes, es mucho más difícil modificar los ordenamientos, debido a la natural resistencia al cambio de “los hombres quienes, acostumbrados a vivir de una manera, no la quieren modificar”. Esto hace que “las nuevas leyes no sean suficientes, porque los ordenamientos que permanecen estables, las corrompen”<sup>29</sup>.

Maquiavelo plantea dos posibilidades para superar la crisis. La primera consiste en una modificación progresiva de las instituciones realizada por una persona prudente y sabia, que vea “desde lejos” los peligros y las enfermedades, cuando apenas se están gestando. Este camino resulta, a juicio del

<sup>26</sup> Utilizamos esta expresión en un sentido análogo al concepto de “ciencia normal”, presente en la *Estructura de las revoluciones científicas* de T. S. Kuhn. En un próximo trabajo las relaciones entre ética y política en Maquiavelo, trataremos de mostrar en que sentido los *Discursos* reflejan una situación de moral normal, mientras que *El Príncipe* describe un momento de moral de crisis

<sup>27</sup> Chabod y Sasso, entre otros. Del segundo, véase la obra ya citada, p. 318 ss.

<sup>28</sup> “Resultan inapropiadas e inútiles cuando los hombres se han vuelto malos”. N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 18, p. 102.

<sup>29</sup> *Ibid.*

autor, muy difícil, por no decir imposible. En efecto, no es muy probable que en una ciudad corrompida nazca una persona tan sabia; y aún si naciera, encontraría enormes dificultades para realizar su tarea, puesto que los hombres son reacios, por naturaleza, al cambio. Para tener éxito, este sabio tendría que realizar el cambio antes de que la enfermedad adquiriera fuerza y se manifeste; tendría que convencer de la bondad de las modificaciones estructurales de las instituciones y de los ordenamientos a individuos que se resisten al cambio porque, “no viendo todavía el mal en la cara”, consideran que una simple “*coniettura*” no justifica los riesgos que toda reestructuración conlleva.

La otra posibilidad, igualmente problemática, es la de realizar la reforma del Estado con “*modi straordinari*”, con la violencia de las armas, “volviéndose príncipe de una ciudad, para poder disponer de ella a su manera”. En este caso la dificultad consiste en que “el reordenamiento de la ciudad al vivir político presupone un hombre bueno, y el llegar a ser por violencia príncipe de una república presupone un hombre malo; por esto se encontrará rarísimas veces que un hombre bueno, por vías malas..., quiera volverse príncipe; y que un reo, una vez llegado a ser príncipe, quiera obrar bien y tenga en ánimo usar bien aquella autoridad mal adquirida”<sup>30</sup>. Por esto Maquiavelo habla de la dificultad o imposibilidad de salir de este círculo vicioso de decadencia, ausencia de virtud y corrupción. La temática del *Príncipe* es un intento de desafiar, de alguna forma, esta imposibilidad. Así que, como lo anota Sasso, “la dialéctica del *Príncipe* tiene su núcleo en esta sutil angustia, que propone el problema de la posibilidad de realizar tal intento”<sup>31</sup>. Por supuesto, al tener que enfrentar una situación extraordinaria, será diferente el tratamiento de la virtud y de su relación con la fortuna.

La primera diferencia que salta a la vista entre la obra dedicada a analizar los principados y la que se ocupa de la virtud romana es la que destaca Chabod: “mientras que en los *Discursos* no sólo aparece en plena luz la vir-

---

30 Ibid., p. 104.

31 G. Sasso, op. cit., p. 335.

tud de los miembros del pueblo, sino, también, al lado de la virtud de individuos y masas, resalta una virtud del todo despersonalizada, aquella de las leyes, de la educación, de la religión..., en el *Príncipe* aparece una sola virtud real, la del jefe de Estado, y está completamente ausente la virtud del pueblo"<sup>32</sup>. Tenemos, entonces, de un lado la virtud extraordinaria de un individuo privilegiado; del otro, la virtud que anima la totalidad del cuerpo social y de sus miembros.

Pero las diferencias son aún más profundas y sustanciales. En efecto, al hablar de la grandeza romana, los *Discursos* destacan, antes que todo, la sabiduría del legislador, quien, con ordenamientos y leyes, organiza y orienta la energía y el enfrentamiento de los humores. En cambio el contexto problemático, inseguro, amenazante en el cual debe desarrollarse la acción virtuosa del Príncipe, exige de él, además de la inteligencia y la sabiduría, la fortaleza y el vigor necesarios para utilizar, si es el caso, remedios adecuados para situaciones extraordinarias. Mientras que el legislador utiliza el material y la fuerza vital de los humores, el Príncipe parece tener que encontrar en sí mismo la fuerza vital necesaria para oponerse y enfrentar las variaciones de la fortuna.

La virtud romana era lo suficientemente fuerte para no temerle a la fortuna, en la que encontraba, más que una barrera, un estímulo para su afirmación. Muy distinta la situación de crisis que debe enfrentar el Príncipe: ante la ausencia de una racionalidad reguladora, la fuerza vital se transforma en fuerza destructiva; la naturaleza-fortuna, de estímulo y materia para la virtud, pasa a ser la fuerza poderosa capaz de destruirla.

Contra esta fortuna amenazante debe obrar el Príncipe, respondiendo a la violencia. La crisis de la racionalidad de la ley y de los ordenamientos, parece no tener otra salida que esta virtud extraordinaria, capaz de una lúcida y rápida percepción de las diversas fuerzas en juego, y lo suficientemente fuerte para utilizar los medios más eficaces.

<sup>32</sup> F. Chabod, voz "Machiavelli" de la Enciclopedia italiana, Vol. XXI, p. 778.

¿Pero, podrá una sociedad corrompida producir de su seno una virtud parecida? La dialéctica del *Príncipe*, como dice Sasso, reside en la tensión constante entre la conciencia de esta dificultad o imposibilidad y la pasión ardiente del autor, que lo impulsa a creer, a pesar de las evidencias en contra, en la posibilidad de una profunda reforma intelectual y moral; entre la fe en la virtud y la conciencia de los límites que ésta encuentra, tanto en la fortuna, como en la naturaleza misma de los individuos, incapaces de modificar su estrategia y de adecuarla a las variaciones constantes de las fuerzas en juego. De aquí el tono dramático que adquiere el tema de las relaciones virtud-fortuna, un drama ausente en la visión de la historia de Roma; donde el contraste, el esfuerzo y la lucha aparecen inmediatamente unidos, en la memoria del historiador, con la afirmación exitosa de la virtud y de la libertad romana. Aquí, en cambio, no se trata de la historia sublimada en el recuerdo, sino de la historia que el autor está viviendo; una historia, a pesar de tantas representaciones del Renacimiento italiano, dominada como pocas otras por la inseguridad, la violencia y las variaciones de la fortuna.

“Me es conocido -dice el autor- que muchos opinaron y siguen creyendo que las cosas del mundo son de tal forma gobernadas por Dios o por la fortuna, que los hombres con su prudencia no las pueden corregir, y que no existe remedio alguno . . . Sin embargo, para poder conservar nuestro libre albedrío, me inclino a considerar que la fortuna es árbitra de la mitad de nuestras acciones y que la otra mitad, aproximadamente, está en nuestro poder”<sup>33</sup>.

¿Qué significa esta división de poderes, esta partición aparentemente equitativa de responsabilidades en el manejo de las cosas humanas? ¿Será que, más allá de la esfera de acción de la virtud, existe una zona del todo impenetrable al juicio, a la previsión y a la virtud humana, una fuerza incontrolable e ininteligible, que puede hechar a perder cualquier iniciativa humana, aún la más virtuosa?.

En los *Discursos* era evidente que la virtud encontraba un límite en la naturaleza-fortuna. Pero era éste un límite en parte superable, así que una vir-

<sup>33</sup> N. Machiavelli, *II Príncipe*, 25, p. 295.

tud plena no tenía nada que temer de la intervención de la fortuna. ¿Será que vuelve a aparecer aquí la fortuna como la diosa trascendente, infiel y mala, que se burla de las acciones virtuosas?

Esta parece ser la tesis de Cassirer, quien ve en este capítulo un desvanecimiento de la racionalidad que había caracterizado los capítulos precedentes, una renuncia a la voluntad de entender, para dejar el campo a una fuerza desordenada, imprevisible e irracional, a una absoluta espontaneidad que ningún entendimiento humano puede comprender ni explicar.

A nuestro juicio, más que de una crisis de racionalidad, es más correcto hablar de una conciencia siempre mayor de las dificultades objetivas que toda acción virtuosa, toda intervención racional tiene que enfrentar. La complejidad de los acontecimientos, la dificultad real de predecir el curso de las acciones humanas, nunca del todo buenas y nunca del todo malas, la casi imposibilidad de percibir a tiempo los cambios de las fuerzas en juego, llevan al autor a materializar y a resumir en esta figura algo mítica de la fortuna los problemas que el entendimiento de la praxis humana y de la historia presentan tanto al hombre de ciencia como al político. No se trata, entonces, de una recaída en una concepción dualista y trascendente de la historia, en la idea de una oscura irracionalidad superior que dirige a su antojo los hilos de los acontecimientos. En el *Príncipe* Maquiavelo está más que convencido de que no hay que buscar actores distintos de los hombres mismos y cree firmemente en una explicación inmanente de la historia, a partir del juego y enfrentamiento de deseos, pasiones y acciones humanas. Creemos que en este capítulo 25, donde se le atribuye a la fortuna la responsabilidad de la mitad de las acciones y de los hechos históricos, el autor utiliza el término fortuna en un sentido lírico o metafórico. Como bien lo explica Russo, Maquiavelo "sigue hablando de la fortuna como de la tradicional divinidad trascendente del medioevo, de una forma análoga al historicista e inmanentista moderno quien, sin renegar, su credo filosófico, impreca a veces al diablo, al destino y a las estrellas"<sup>34</sup>. En otras palabras, la convicción de que la historia es obra

34 L. Russo, *op. cit.*, p. 172.

del hombre no disminuye las dificultades, ni facilita mucho el trabajo de quien quiera entender y prever el desarrollo de este juego de fuerzas, pasiones, apetitos y humores. Anticipando el pensamiento de Vico, el secretario florentino llega a vislumbrar la idea de que el hombre puede conocer la historia porque es obra suya; pero esta convicción, si elimina toda intervención providencial y arbitraria de una fuerza superior, que el entendimiento humano no puede descifrar, no elimina la complejidad objetiva del enlace de albedríos, pasiones y deseos humanos.

Que esto sea así lo demuestra el análisis ya no *in universali*, sino en concreto, de las relaciones virtud-fortuna. En esta perspectiva más determinada y específica, el autor habla de la dificultad real de encontrar en las cosas, en el contexto objetivo, el “*riscontro*”, la concordancia adecuada con la acción. Si el hombre mudara de naturaleza con los tiempos y con las cosas, no mudaría de fortuna. Pero difícilmente los hombres están dispuestos a modificar las estrategias que les proporcionaron algún éxito y difícilmente logran “desviarse de aquello a lo que la naturaleza los inclina”<sup>35</sup>. Una acción virtuosa y racional se enfrenta, entonces, tanto a la dificultad de entender el curso siempre diferente de los acontecimientos; como a la de adecuar su naturaleza a los cambios históricos, modificando sus tácticas y alternando el “*rispetto*” o el “*impeto*”, de acuerdo con las exigencias y las necesidades de un momento histórico determinado. Lo que se opone, entonces, a la virtud humana no es algo exterior al hombre; el obstáculo mayor está, más que en una instancia trascendente, en la propia naturaleza del hombre; una naturaleza estática y conservadora, que se resiste a modificar tanto sus concepciones del mundo, como sus estrategias para la acción.

Si de trascendencia se puede seguir hablando, es de la trascendencia interiorizada, que consiste en la invariabilidad del carácter y de la naturaleza humana, que permanece estable con el variar de las circunstancias. Pero esta trascendencia es algo muy distinto de la trascendencia cristiana o estoica. En efecto, mientras esta “presupone -como dice Sasso- un mundo denso de tinieblas, oscuro en su núcleo, e irracional para todos menos para el impene-

---

<sup>35</sup> N. Machiavelli, *II Principe*, 25, p. 296.

trable juicio divino, la otra presupone al contrario la inteligibilidad de lo que acontece..., reenvía a la estructura del alma humana la inteligencia de los eventos. . . y asume un fuerte acento o relieve racionalista”<sup>36</sup>. Así que el límite, si existe, es interno al hombre mismo y a su naturaleza y no es nada indescifrable o ajeno a su lógica y a su racionalidad.

Esta concepción problemática de la virtud y de la actividad humana, esta conciencia dolorosa y a veces dramática de las dificultades, del riesgo y de la incertidumbre que debe enfrentar toda acción moral y política, se modifica radicalmente en el capítulo siguiente, donde Maquiavelo formula la invitación a la liberación de Italia del “bárbaro dominio”. Aquí, como por encanto, toda dificultad desaparece. Olvidando los análisis hechos hasta el momento, el autor asume un tono profético que contrasta, aún en el estilo, con el respeto por la “*realità effettuale*”, con la crítica a todo moralismo utópico, con la resistencia a todo abstracto deber ser que caracterizan el texto del *Príncipe*. La pasión desplaza el cálculo racional de los elementos en juego: ya no existen obstáculos para la unificación y liberación de Italia, para el resurgimiento de la antigua virtud. Más aún, la situación presente se transforma, de repente en la más adecuada y propicia para la tarea que Maquiavelo encomienda a Lorenzo de Médici. El Príncipe no solo puede preocuparse de la intervención de la fortuna, sino que podrá contar con la ayuda de la providencia, que expresa con signos inequívocos su disposición a colaborar con una empresa justa<sup>37</sup>. Creemos que en este capítulo, más que en el anterior, el esfuerzo racional por entender los hechos humanos y la historia, es remplazado por una voluntad irracional de creer, a pesar de las evidencias en contra, en un proyecto que solo la intensa pasión patriótica de Maquiavelo podría considerar realizable.

<sup>36</sup> G. Sasso, op. cit., p. 397.

<sup>37</sup> “Me parece -dice Maquiavelo- que coinciden tantas circunstancias a favor de un príncipe nuevo, que yo no conozco un tiempo más propicio que este”. El autor habla de signos extraordinarios y milagrosos, que pondrían de manifiesto una voluntad divina favorable a la empresa a realizar: “el mar se ha abierto; una nube os ha indicado el camino; salió agua de las rocas; aquí ha llovido el maná; todo parece cooperar para la afirmación de vuestra grandeza”. Para realizar esta tarea, que no podría ser más fácil, solo se necesita poner en obra la actividad que Dios nos reserva, para no “hacerlo todo él y no quitarnos el libre albedrío”. *II Príncipe*, 26, p. 297.

De todas formas, volviendo a las relaciones entre los *Discursos* y *El Príncipe*, es evidente que en esta segunda obra, donde la acción humana se desarrolla en un contexto problemático, la virtud adquiere un sentido muy distinto. En la situación de crisis y de corrupción que es la descrita en el *Príncipe*, los hombres se han vuelto “ingratos, volubles, simuladores y disimuladores. . . ávidos de ganancias”<sup>38</sup>, y sólo obedecen con la coacción y la violencia. Ya quedó atrás la imagen de los ciudadanos virtuosos y generosos, que sacrificaban su interés personal al bien común y a la defensa de la ciudad y del vivir libre. Este que analiza el Príncipe es un mundo dominado por hombres “tristi” y desleales, que no cumplen su palabra, irrespetan los pactos y están siempre dispuestos a olvidar las lealtades adquiridas y a cambiar de dueño, de acuerdo con las circunstancias. En esta situación, donde quien siga principios éticos y haga profesión de bueno está condenado al fracaso “entre muchos que no son buenos”<sup>39</sup>, la virtud adquiere un carácter excepcional, en el doble sentido de la palabra: debido al desmoronamiento de la sociedad civil, serán muy escasos los hombres virtuosos; y su virtud deberá tener, para no perecer y fracasar, un vigor y una fuerza extraordinaria. Esta virtud extraordinaria y excepcional deberá estar dispuesta a “entrar en el mal”, a utilizar la violencia y a olvidar o hacer caso omiso de los códigos morales vigentes.

El tema de la virtud aparece explícitamente cuando el autor analiza las distintas formas de adquirir y conservar un principado. Con la excepción de los “ordenamientos anticuados” de los principados eclesiásticos, que se conservan “sin virtud y sin fortuna”, en los otros casos la virtud es indispensable; y si no interviene en la toma del poder, es necesaria para conservarlo, para que lo adquirido en circunstancias favorables y con armas ajenas, pueda “*metter barbe*” e “*fondamenti*”, es decir, logre arraigarse y mantenerse. Al poder se llega, dice Maquiavelo, o por virtud, o por fortuna o por *scelera*. Parece, entonces, que existe una distinción muy clara entre la acción virtuosa y la acción delictiva y criminal. Sin embargo, el desarrollo del discurso va cuestionando esta distinción, haciendo problemática la

38 N. Machiavelli, *II Príncipe*, 17, p. 282.

39 *Ibid.*, 15, p. 280.

delimitación entre la esfera de la virtud y la de los *scelera*, y mostrando que:

- a. la actuación de los que Maquiavelo pone como ejemplo de toma del poder con medios criminales y malvados, resulta ser, a su manera, virtuosa;
- b. la actuación de quien trata de instaurar un principado civil, tendiente a acabar con la violencia y a echar las bases de un vivir civil y libre, tendrá que utilizar medios violentos e inmorales.

En cuanto al primer punto, recordamos el inicio del capítulo octavo, donde se analizan las acciones de Agátocles Siciliano, quien “no sólo de privada, sino de íntima y abyecta fortuna, llegó a ser rey de Siracusa”<sup>40</sup>. Su vida, dice Maquiavelo, fue “*scellerata*” criminal; sin embargo, “acompañó sus acciones criminales con tanta virtud de alma y de cuerpo que, entrado en la milicia, ascendió en la jerarquía militar hasta llegar a ser pretor de Siracusa”<sup>41</sup>. Su actuación para evitar los peligros, su grandeza de ánimo para superar las adversidades hacen de él un hombre virtuoso, no inferior a “cualquier excelentísimo capitán”. “Sin embargo (*nondimanco*), su salvaje crueldad e inhumanidad, sus infinitos crímenes no permiten que sea considerado y celebrado entre los excelentísimos hombres”. Porque, prosigue el autor, “no se puede llamar virtud el matar a los ciudadanos, el traicionar a los amigos, la carencia de fe, de piedad y de religión”<sup>42</sup>. En esta que, como dice Sasso, es “una de las secuencias más dramáticas del *Príncipe*”, se enfrentan, de un lado, la admiración de Maquiavelo por la fuerza, el vigor y la audacia de quien, no contando sino con sus propias fuerzas, supo llegar al poder y conservarlo; del otro, la exigencia de una “antigua convicción”, que no le permite considerar virtuosa una vida criminal, llena de asesinatos y de traiciones.

---

40 *Ibid.*, 8, p. 269.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

En cuanto al segundo punto, la idea de que la misma virtud del Príncipe civil debe incluir una dosis de violencia y debe estar dispuesta a entrar en el mal y a utilizar medios inmorales, la vemos ilustrada en el ejemplo de César Borgia. Claro que el Borgia de Maquiavelo no es el príncipe del mal, la encarnación de las fuerzas demoníacas. En la imagen del Valentino que nos pinta el *Príncipe*, en vano buscaríamos la complacida y morbosa exaltación de la violencia, presente en tantas representaciones estético-decadentes del Renacimiento italiano. La violencia de Borgia se limita a lo estrictamente necesario para acabar con la situación de crisis que enfrenta la Romagna y para poder instaurar un principado civil. Es una violencia "bien usada", que le ahorra el "estar siempre con el cuchillo en la mano". Sin embargo, es evidente que su acción no es ajena a la violencia y al mal. No es que deba hacer el mal a toda costa; pero sí debe estar dispuesto a utilizar, en caso de necesidad, medios que la moral vigente condena. Parece como si, en un momento en que el círculo de las posibilidades se reduce peligrosamente, frente a la amenaza real e inmediata de la muerte y de la destrucción, no queda otra alternativa que recurrir a esta virtud violenta, que sepa utilizar los únicos medios eficaces para seguir con vida y conservar el Estado.

Basándose en este carácter dramático y contradictorio de la virtud del Príncipe nuevo, un estudioso del humanismo y del Renacimiento italiano, E. Garin, contrapone a la de Maquiavelo la concepción de virtud, a su juicio mucho más positiva y humana, presente en la obra de Leon Battista Alberti. "Para Maquiavelo -escribe el Garin- *virtud* y crimen no son términos antitéticos y pueden coexistir y colaborar, como en el seno de aquel emperador romano que fue, a la vez, *virtuoso* y criminal en sumo grado. Virtud es fuerza y astucia; es fuerza natural colocada hábilmente entre otras fuerzas. Para Alberti, en cambio, virtud es bondad; bondad fecunda y activa, pero siempre bondad; justicia que construye un mundo humano donde no puede no encontrar correspondencia y efecto"<sup>43</sup>.

Nosotros creemos, en cambio, que esta concepción dramática, realista y a ratos pesimista de la virtud; esta conciencia de las dificultades reales y del

<sup>43</sup> E. Garin, *L'umanesimo italiano*, ed. cit., p. 78.

conflicto entre exigencias éticas y exigencias políticas, que caracteriza el actuar humano en momentos de crisis, reviste un interés mucho mayor que la exaltación retórica del valor del hombre y del trabajo por encima de la naturaleza, y es mucho más actual que la complacida valoración de la bondad y moralidad de la naturaleza humana.

#### LA VIRTUD DE UNA CLASE NUEVA

En el libro tercero de las *Historias florentinas*, dedicado a uno de los períodos más ricos y dramáticos de la historia de la ciudad, el autor, siguiendo el ejemplo de Tucídides y Livio, hace pronunciar a los protagonistas de los acontecimientos unos discursos que, además de hacer más vivo el relato, describen muy bien el sentir de los personajes y de las partes en lucha. De los cuatro discursos, quizás el más elaborado es el que Maquiavelo pone en boca de un anónimo individuo del pueblo menudo, adscrito al arte de la lana, quien, en una de las muchas reuniones que acompañaron los tumultos de la revuelta de los Ciompi, se dirige, de noche, a los compañeros para animarlos a seguir con la violencia, para aprovechar la situación que no podría ser, a su juicio, más oportuna. “En nuestras deliberaciones -dice el Ciompo- nosotros debemos buscar dos fines: el uno no poder ser castigados por lo que hicimos en días anteriores, el otro, poder vivir más libremente y de una forma más satisfactoria que en el pasado”<sup>44</sup>. Para obtener lo primero, lo más conveniente es seguir con los tumultos, robos y saqueos, puesto que, “donde muchos yerran, nadie es castigado, y los fallos pequeños son castigados mientras que los grandes y graves son premiados”. Pero el objetivo mayor es el de salir de la pobreza y lograr una vida más digna, acabando con la desigualdad que, a juicio del Ciompo, no es una condición eterna, impuesta por la naturaleza, sino el resultado accidental de un proceso histórico y que, por lo tanto, puede y debe ser superada. “Ni os asuste -él dice- aquella antigüedad de la sangre que ellos nos reprochan; porque todos los hombres, habiendo tenido un mismo principio, son igualmente antiguos y han sido hechos por la naturaleza de la misma forma . . ., sólo la pobreza y las riquezas nos hacen desiguales”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, III, p. 701.

<sup>45</sup> *Ibid.*

En cuanto a los medios, no hay porque tener escrúpulos morales o religiosos; “a la conciencia no debemos hacerle caso; porque donde existe, como en el caso nuestro, el miedo del hambre y de la cárcel, no puede ni debe existir el miedo por el infierno”<sup>46</sup>. Riqueza y poder se logran con engaño y con fuerza; y “los que, o por poca prudencia o por excesiva necedad, huyen estos modos, siempre se ahogan en la servidumbre y en la pobreza; porque los siervos fieles se quedan siempre en la condición de siervos y los hombres buenos siguen siempre pobres. Sólo salen del estado de servidumbre los rapaces y fraudulentos”<sup>47</sup>. Con una sentencia que repite casi literalmente un texto del *Príncipe*, el Ciompo se atreve a afirmar que “los que ganan, de cualquier forma ganan, nunca sienten vergüenza por lo que han hecho” y nunca recibirán reproches por sus acciones.

Hay que aprovechar, entonces, la ocasión, que no podría ser más favorable y que difícilmente se volverá a presentar. Venciendo todo remordimiento moral, todo miedo a las consecuencias de las acciones, hay que tomar las armas y atacar a un enemigo dividido y temeroso. Es tiempo de que no solamente sea posible liberarse de las injusticias de los magistrados, sino de volverse tan fuertes que “sean los magistrados y los señores los que tengan que tener miedo”. Peligrosa y audaz la tarea; pero, en una situación de necesidad y de hambre, frente a la perspectiva segura de una vida pobre y miserable, la lucha abre por lo menos la posibilidad de una existencia más humana.

A pesar de que, al final del discurso, Maquiavelo comente que “estas persuasiones incitaron fuertemente al mal los ya encendidos ánimos”, es evidente su simpatía por el vigor y la audacia de una clase que, en las obras anteriores, había aparecido como incapaz de virtud propia, como una materia amorfa a la espera de la virtud de un legislador o de un príncipe. Este plebeyo anónimo audaz y decidido, abre por un momento la perspectiva de la virtud de una clase nueva, que va tomando conciencia de la desigualdad y que está dispuesta a luchar con todos los medios, superando todo

---

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

remordimiento moral y quebrando, si es necesario, los códigos morales vigentes, para invertir las relaciones de poder.

Es cierto que, en el contexto de *las Historias florentinas*, la revuelta de los Ciompi aparece como un ejemplo más del enfrentamiento caótico entre facciones, sectas y bandos, un enfrentamiento cuyo resultado no es, como en el caso de los conflictos internos de la república romana, una legislación para el bien común, sino una legislación "para la utilidad de las partes momentáneamente vencedoras", en este caso de los "ministros de la licencia", representantes de una de las clases más pobres, adscritas a las artes menores. En un libro dedicado al beatísimo y santísimo padre Clemente VII no podríamos esperar mucho más. Sin embargo, el autor no oculta su simpatía por esta clase nueva, dispuesta a utilizar medios análogos a los del Príncipe nuevo, su misma despreocupación moral, para conseguir sus fines y para dar una salida distinta a la crisis y a la decadencia.

## CONCLUSION

Nos quedaría por hablar, brevemente, de la virtud que Calímaco, el protagonista de la Mandrágola, debe demostrar para vencer los muchos obstáculos (principios éticos de Lucrecia, riqueza del esposo) que se oponen a la satisfacción de su deseo. La misma virtud que, en la amargura y en el aislamiento de S. Casciano, quiso ensayar el autor, esperando obtener de la fortuna en un campo igualmente huidizo, voluble y variable, un trato mejor que el recibido en las luchas políticas. Sin embargo, la sonrisa de la Mandrágola tiene algo de amargo. En el Prólogo, el autor pide excusa por la materia tratada, diciendo que "se ingenia con estos pensamientos varios en hacer más suave su triste tiempo, puesto que no tiene adonde más dirigir la mirada, al habersele prohibido demostrar con otras empresas otra virtud"<sup>48</sup>. La sonrisa alegre, despreocupada, del *Decameron*, donde, por lo demás, no se necesitaba mucha virtud para imponerse a una naturaleza siempre disponible y abierta al placer, cede el paso a una sonrisa amarga, que no esconde la nostalgia por el compromiso político, la tarea que en cada momento Maquiavelo advierte como suya.

<sup>48</sup> *La mandragola* en N. Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. cit., p. 869.

Podríamos preguntar, para concluir, si y hasta que punto fue Maquiavelo virtuoso, y en que consistió su virtud.

Muy diversos los reconocimientos de los críticos a su obra: profeta de la unidad nacional<sup>49</sup>, descubridor del método científico en la política<sup>50</sup>, crítico implacable de todo moralismo y deber ser<sup>51</sup>, artista de la política<sup>52</sup>; teórico apasionado que prefigura, en el *Príncipe*, la reforma intelectual y moral del moderno Príncipe, el partido Peninista<sup>53</sup>

Nosotros preferimos concluir con la *Historia de la literatura italiana* de De Sanctis, con sus palabras siempre vivas y actuales. "Subordinar -dice De Sanctis- el mundo de la imaginación, como religión o como arte, al mundo real; como nos es representado por la abstracción o por la experiencia: esta es la base de Maquiavelo . . . El mundo ya no es regulado por fuerzas sobrenaturales o casuales . . . El destino histórico no es la providencia o la fortuna, sino la 'fuerza de las cosas', determinada por las leyes del espíritu y de la naturaleza . . . Por esto la historia no es recolección desordenada de

---

49 En esta perspectiva leyeron la obra de Maquiavelo muchos patriotas italianos del siglo XIX, que veían en el secretario florentino el primer teórico de la independencia y de la unificación de Italia.

50 Es esta la tesis que desarrolla Cassirer en el *Mito del Estado*. Con su descripción novedosa, moderna y científica de los fenómenos sociales, que rompe con la idea medieval de un ordenamiento jerarquizado, divino o natural, de lo real, Maquiavelo utilizaría en el campo de la política un método análogo al que, un siglo después, utilizará Galileo en el campo de la física. Véase E. Cassirer, *El mito del Estado*, F.C.E., México, 1974, p. 165 ss.

51 El interés por la "realità effettuale delle cose", más que por "la immaginazione di esa", es lo que más llamó la atención del Joven Hegel y que despertó su simpatía por quien, haciendo caso omiso "de las trivialidades de la moral", "concibió con fría necesidad la necesaria idea de salvar Italia mediante su unificación en un Estado". G.W.F.

Hegel, *La constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972, p. 120. En la tradición de la crítica italiana se ha vuelto, también, un lugar común la contraposición entre el moralismo y el deber ser del Savonarola, y el realismo, el pesimismo y la crítica a la moral abstracta del secretario florentino.

52 Es esta la tesis de Russo. Véase su obra ya citada, pp. 24-25.

53 Nos referimos, por supuesto, a la interpretación gramsciana de Maquiavelo, que Gramsci elabora, en especial, en los *Cuadernos de la cárcel*. Véase las *Note su Machiavelli*, Editori riuniti, Roma, 1975, p. 9 ss.

hechos fortuitos o providenciales . . . sino el resultado de fuerzas puestas en movimiento por las opiniones, las pasiones, los intereses humanos . . . La política o el arte de gobernar tiene como campo de acción no un mundo ético, determinado por las leyes de la moralidad sino el mundo espacial y temporalmente determinado. Gobernar es entender y regular las fuerzas que gobiernan el mundo"<sup>54</sup>.

En otras palabras, el valor y la virtud de Maquiavelo residen en su concepción immanente de la historia como obra humana, que cuestiona y desplaza la concepción tradicional basada en la voluntad divina o en otra instancia trascendente. Pero residen, antes que todo, en su esfuerzo por comprender racionalmente el juego de deseos, pasiones y acciones humanas; en el intento de encontrar uniformidades en una realidad siempre variable, aparentemente dominada por el desorden y el azar, que ofrece resistencia tanto al hombre de ciencia que trata de entenderla, como al político que se esfuerza por imponerle una legalidad y un orden. La pasión intelectual por comprender los hechos humanos en toda su complejidad, la conciencia problemática de los límites, de los obstáculos y de los conflictos que debe enfrentar la acción virtuosa, junto al esfuerzo por fundamentar, por fuera de toda perspectiva religiosa, un compromiso ético-político con el vivir civil y libre, hacen de Maquiavelo un pensador que pertenece ya a nuestro mundo.

<sup>54</sup> F. De Sanctis, *op. cit.*, p. 511.