

***Virtù* y el ejemplo de Agatocles en *El príncipe* de Maquiavelo[^]**

Solamente distanciándose de la vida puede la vida mental existir; y verdaderamente captar lo empírico. Mientras el pensamiento se relaciona con los hechos y movimientos criticándolos, su propio movimiento depende en no menor medida de mantener una distancia. Expresa exactamente lo que es, precisamente porque lo que es, no es nunca como el pensamiento lo expresa. Esencial a este es un elemento de exageración, de desbordamiento del objeto, de autodesprendimiento del peso de lo factual, para que en vez de meramente reproducir las cosas pueda, a la vez rigurosa y libremente, determinarlas.

–Theodor Adorno

¿Qué dioses serían capaces de salvarnos de todas estas ironías?

–Friedrich Schlegel¹

LA INNOVACIÓN DE MAQUIAVELO en la historia del pensamiento político, se suele argumentar, radica en su revisión no solo de las nociones escolásticas de imitación y representación, sino también de las humanistas; una revisión que se refleja en su propia representación del ámbito de la política. Cuando tanto el humanismo como el escolasticismo se ven como proponiendo una noción idealista o *a priori* de verdad, el argumento es sencillo. Como muchos comentaristas de *El príncipe* han resaltado, Maquiavelo escandaliza a sus lectores no porque aconseje al príncipe a actuar de formas nunca antes oídas, sino porque se niega a encubrir su consejo en las piedades de la escolástica o en el idealismo humanista cristiano. En cambio, insiste en que el príncipe actúa en un mundo en el cual “no hay significados prefigurados, ni teleología implícita”,² en el cual el orden y la legibilidad son el producto de la acción humana más que los objetos

[^] Originalmente publicado como “*Virtù* and the Example of Agathocles in Machiavelli’s *Prince*”, en *Representations*, 13, 1986, pp. 63-83. Traducción parcial del texto por Cristóbal Astorga Sepúlveda © para uso académico exclusivo del curso Filosofía (de la) Moral, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2009. No citar ni reproducir para terceros sin autorización. Se indican entre paréntesis de llave (a) las páginas originales del artículo, (b) algunas palabras y frases del original, y (c) las páginas de *El príncipe* citadas, en cursivas, según la traducción de Cátedra, a continuación de la cita al original italiano hecha por la autora, y que reemplazan la traducción de la versión inglesa original. Todas las veces, excepto una que indico, en que la autora utiliza la palabra “*virtù*” no la he traducido, y he corregido la traducción castellana según hace Kahn con la propia (*vide infra* nota 3).

¹ Theodor Adorno, *Minima Moralia* (trad. E. F. N. Jephcott, London, 1978), pp. 126-27; Friedrich Schlegel, “Über die Unverständlichkeit”, *Kritische Schriften* (München, 1964), p. 538 (traducción propia). Agradezco a Charles Trinkaus por sus útiles críticas hechas a un borrador previo de este ensayo.

² Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, 1960), p. 224.

a priori de la cognición humana. Reconocer esto, argumenta, es reconocer la realidad o verdad del poder, por sobre una noción idealista de verdad concebida en términos de representación, como correspondencia con algún estándar de juzgamiento *a priori* o, más específicamente, con algún ideal moral *a priori*. Maquiavelo consecuentemente declara su distanciamiento de la tradición idealista de reflexión sobre los asuntos políticos en la famosa apertura del capítulo 15:

Pero siendo mi intención escribir algo útil [*utile*] para quien lo lea, me ha parecido me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad [*la verità effettuale*] de las cosas que la simple imaginación de las mismas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación.³

{64} Es importante notar, sin embargo, que mientras Maquiavelo critica a los estoicos y a la filosofía moral idealista de algunos humanistas, toma algo en préstamo del más bien flexible pragmatismo de otros, de acuerdo al cual la verdad está gobernada por un estándar ético intrínseco de decoro y consenso. Solo cuando reconocemos la imitación que Maquiavelo hace y la divergencia final que tiene con esta tradición humanista del pragmatismo (y es en este sentido en que el término *humanista* será más comúnmente usado en las páginas siguientes), estaremos capacitados para registrar su innovación en el pensamiento político con alguna precisión. Argumentaré que Maquiavelo se mueve más allá de las restricciones de la reflexión humanista previa sobre la naturaleza pragmática de la verdad –la cual desde su perspectiva ofrece todavía otra versión de una teoría mimética, de la correspondencia o idealista– hacia una concepción de la verdad como poder, en la cual la versión humanista pragmática de la verdad se vuelve ella misma un arma más en el arsenal estratégico del príncipe.

Imitación y representación

Desde el comienzo mismo de *El príncipe* es claro que Maquiavelo hace uso de los recursos del humanismo, en particular de su noción de imitación.⁴ Como los humanistas,

³ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (trad. y ed. Robert M. Adams, New York, 1977), p. 44. A lo largo del texto he sustituido por su original las varias traducciones que Adams entrega de *virtù*. Las referencias al texto italiano están tomadas de Machiavelli, *Il Principe e discorsi* (ed. Sergio Bertelli, Milano, 1977), y se indican en el texto a continuación de la referencia en inglés y en corchetes, como aquí: 44 [65] {129}.

⁴ Recientes interpretaciones de *El príncipe* en el contexto de la noción humanista de imitación incluyen Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton, N. J., 1983), esp. 130-67; Hannah Pitkin, *Fortune Is a Woman* (Berkeley, 1983), p. 268n; y Thomas M. Greene, “The End of Discourse in Machiavelli’s ‘Prince’”, en *Concepts of Closure*, ed. David F. Hult, *Yale French Studies*, 67, 1984, pp. 57-71. Gennaro Sasso también discute la noción que Maquiavelo tiene de imitación en su *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico* (Napoli, 1958), pp. 381-9. Para tratamientos anteriores de Maquiavelo en el contexto del humanismo véase Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence* (Princeton, N. J., 1965), y “The Humanist Concept of the Prince and the ‘Prince’ of Machiavelli”, *Journal of Modern History*, 11, 1939, pp. 449-83; así como también Allan H. Gilbert, *Machiavelli’s Prince and Its Forerunners* (Durham, N. C., 1938). Al considerar la retórica de Maquiavelo me he beneficiado también de Eugene Garver, “Machiavelli’s *The Prince*. A Neglected Rhetorical Classic”, *Philosophy and Rhetoric*, 13, 1980, pp. 99-120; y “Machiavelli and the Politics of Rhetorical Invention”, artículo

quiere educar el juicio práctico de sus lectores, la facultad de deliberación que considera la acción efectiva dentro del ámbito contingente de la fortuna, y como ellos reconoce que semejante educación debe entonces concentrarse en ejemplos particulares más que en preceptos generales apropiados para la razón teórica. Es más. Maquiavelo está interesado, como lo estaban los humanistas, en criticar una referencia irreflexiva a ejemplos del pasado que pueden tomar la forma de imitación servil, simple re-presentación, o de correspondencia uno-a-uno. De hecho, es precisamente en ausencia de esa correspondencia, de ese reflejo especular del ejemplar, que el príncipe humanista o el poeta encuentra espacio para ejercitar su propio juicio y la extensión de su propio logro. La imitación correcta involucra así tanto la imitación como el conocimiento de un principio flexible de juicio prudencial o decoro. Y esto, a su vez, da pie a textos diseñados para dramatizar e inculcar semejante juicio, cuya retórica es, por tanto, no ornamental, sino estratégica.

Así, en la dedicatoria de *El príncipe*, Maquiavelo justifica obsequiar el texto a Lorenzo de' Medici sugiriendo que este último será un gobernante más efectivo si aprende a imitar la doble perspectiva, la distancia especular { *reflective distance* }, ofrecida en *El príncipe*. “para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes hay que ser del pueblo” (3 [14] { 72 }). Y en el capítulo 14, “De lo que conviene hacer al príncipe en relación a la milicia”, Maquiavelo hace el reclamo humanista de imitación textual incluso más fuertemente al comparar la destreza del gobierno con la destreza de la lectura, al hacer del paisaje del gobernante un texto y del texto un campo de fuerzas. Al príncipe se le aconseja aprender a leer el terreno (*imparare la natura de' siti*) y “leer libros de historia y examinar atentamente en ellos las acciones de los hombres más sobresalientes”. Aquí, imitar a los grandes hombres significa imitar una imitación, es decir “tomar como ejemplo a alguien que {65} con anterioridad haya sido alabado y glorificado, procurando seguir de cerca sus gestos y acciones” (43 [64] { 128 }).

La definición pragmática de verdad que hace Maquiavelo (*la verità effettuale*), en vez de una definición ontológica o epistémica como correspondencia con un origen fijo o absoluto, pareciera ser también consistente con el humanismo. Y sin embargo, si la noción de imitación de Maquiavelo parece ser esencialmente humanista, su propia definición pragmática de verdad no lo es; Maquiavelo preserva el sentido estratégico que los humanistas dan a la retórica solo para separarlo de su presunto origen (del autor) y finalidad (del lector) en las prácticas esencialmente éticas de imitación. Al rechazar la ecuación ciceroniana y humanista entre *honestas* y *utilitas*, la confianza en que la razón práctica o prudencia es inseparable de la virtud moral, Maquiavelo vuelca así la prudencia en lo que los humanistas (y sus detractores) siempre temieron que se convirtiera—la habilidad amoral de la *versutia* o mero ingenio, que a su vez implica el uso éticamente irrestricto de la fuerza—en pocas palabras, *virtù*. Abre así una brecha entre el agente político y el actor político—o más bien hace del agente un actor capaz de representación (y tergiversación { *misrepresentation* }): el príncipe debe parecer ser bueno, virtuoso, y ello en orden a satisfacer al pueblo y así mantener su poder (cap. 15).⁵

leído en la tercera conferencia bienal de la Sociedad Internacional para la Historia de la Retórica, Madison, Wis., abril, 1981; así como también del artículo inédito de Nancy Struever, “Machiavelli and the Critique of the Available Languages of Morality in the Sixteenth Century”.

⁵ La distinción de Maquiavelo entre un agente político y un actor político anticipa el capítulo 16 de *Leviatán* de Hobbes. Sobre la distinción entre ingenio o *versutia* y prudencia, véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (EN de aquí en adelante) 1144a.25–1144b.

Esta redefinición de representación como ardid { *ruse* } y por ende de mimesis como poder, es el objetivo de todo *El príncipe*,⁶ pero encuentra una particularmente fuerte en el capítulo 18. Maquiavelo comienza dicho capítulo distinguiendo entre ley humana y fuerza bestial, pero después abandona el primer polo de su oposición binaria y procede a localizar el ámbito de la invención política al interior del solo segundo término de la bestialidad. La imitación puede ser una cualidad humana específica que requiere el ejercicio del juicio, pero los objetos a imitar son la habilidad bestial y la fuerza. Además, la imitación de la naturaleza (bestial) tiene como su objetivo no una correspondencia con alguna realidad fija, determinada, sino la apariencia de (aquello que es convencionalmente aceptado como) verdad.

Aquí la ilusión es volcada contra sí misma en orden a presentar una verdad al pueblo que será al mismo tiempo efectiva para el príncipe. Si, en el antiguo debate entre retórica y filosofía, los humanistas quieren una retórica a la vez efectiva y fundada en la verdad, Maquiavelo da un radical paso adelante no al comprometer o subordinar la verdad a los intereses del poder, como algunas veces se lo ha acusado de hacer, sino al implicar mutuamente representación y fuerza. La representación no involucra más ni siquiera la correspondencia con un estándar práctico de verdad, sino que en cambio se ha vuelto teatral. La imitación correcta o exitosa no demanda más el ejercicio del auto-conocimiento y la discreción moral, sino que se ha vuelto un tópico retórico de invención para ser manipulado por los intereses del poder.⁷ Por la inversa, el poder se vuelve en parte, si no por completo, un efecto de la ilusión representacional de la verdad.

Maquiavelo así toma prestado –o imita– las estrategias retóricas de los humanistas en orden a educar a sus lectores en una concepción antihumanista de imitación y {66} práctica. Las siguientes páginas apuntan a clarificar tanto la similitud como la divergencia de Maquiavelo con los humanistas mediante una mirada de cerca a lo que podríamos llamar, con un propósito heurístico, el repertorio de figuras en la retórica estratégica de Maquiavelo. Estas figuras heurísticas nos ayudarán también a descubrir cómo la revisión que Maquiavelo hace de la noción humanista de razón práctica es al mismo tiempo el supuesto de la *virtù* y el potencial obstáculo para su realización. Como veremos, mientras el análisis realista que hace Maquiavelo del ámbito de la política evita por un lado la domesticación ética de la *virtù*, por otro amenaza con alegorizar, reificar, o demonizar la *virtù*, minando finalmente así la flexible habilidad política que la retórica estratégica de *El príncipe* tenía por fin fomentar.

⁶ Véase la discusión en Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau* (Paris, 1977), p. 19: “Si el ardid es, a los ojos de Maquiavelo, el principal recurso de la acción política, eso es porque el ardid responde a la esencia de la situación política” (traducción propia).

⁷ Thomas M. Greene, *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry* (New Haven, 1982), pp. 142, 172, 184.

Ironía e hipérbole

Pues la hipérbole es una virtud[virtus], cuando la magnitud de los hechos sobrepasa toda palabra, y en cuya circunstancia nuestro lenguaje será más efectivo si va más allá de la verdad que si no es capaz de alcanzarla.

—Quintiliano⁸

La crítica de Maquiavelo a la versión humanista del pragmatismo se sigue de su reconocimiento de la ironía intrínseca de la política, o de la acción dentro del ámbito contingente de los asuntos humanos: “porque si consideramos todo cuidadosamente, encontraremos algo que parecerá virtud, pero que si lo siguiese sería su ruina y algo que parecerá vicio pero que, siguiéndolo, le proporcionará la seguridad y el bienestar propio” (45 [66] { 131}).⁹ Pero esta formulación nos permite ver también que Maquiavelo quiere controlar esta ironía, o más bien que concibe al hombre de *virtù* como alguien que puede *usar* las ironías de la acción política para alcanzar estabilidad política. (A la negativa de *actuar* en frente de tales ironías Maquiavelo la llama literatura; véase sus *Historias florentinas*, libro 5, cap. 1.)¹⁰ Este reconocimiento de la ironía de la política le lleva por su parte a una revisión del argumento humanista *in utramque partem*. Los humanistas, siguiendo a Aristóteles, creían que era necesario poder argumentar una cuestión desde dos perspectivas opuestas, no porque uno pudiera defender una posición falsa, sino más bien para poder anticipar, y de ese modo poder refutar más efectivamente, el argumento de un oponente.¹¹ Maquiavelo, sin embargo, sostiene que el príncipe tendrá en rigor que oponerse a aquello que podría parecer ser bueno en un momento dado. De hecho, en opinión de Maquiavelo, son los humanistas los culpables de tratar de acomodar en un mismo momento cualidades o argumentos contrarios (e. g., en los caps. 16 y 17) cuando aducen que lo bueno y lo útil son siempre compatibles. El conocimiento *in utramque partem*, de acuerdo a Maquiavelo, es necesario porque “las cosas de este mundo no l[e] consienten” a uno “[tener y ejercitar]” solamente cualidades morales buenas (45 [65] { 130}; cf. cap. 18, 50 [73] { 138}).

Es precisamente esta ironía intrínseca de la política —la brecha o falta de una relación mimética entre intención y resultado— que tanto permite como requiere de soluciones {67} que parecen extremas desde la perspectiva del ideal humanista de la *mediocritas*.¹² De ahí el lugar de la hipérbole y la exageración en la retórica de Maquiavelo. Por un lado, los ejemplos de los grandes hombres parecerán siempre hiperbólicos o excesivos para —fuera del alcance de— el imitador. Por otro lado, sostiene Maquiavelo, esta hipérbole tiene una función retórica y pedagógica.

[P]orque caminando los hombres casi por vías ya batidas por otros, y procediendo en sus acciones por imitación, (aunque a menudo no es posible seguir del todo los caminos de los demás, ni llegar a alcanzar la

⁸ Esta ligeramente alterada traducción está tomada de *The Institutio Oratoria of Quintilian* (trad. H. E. Butler, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1976), 8.6.7.

⁹ Wolin discute la visión que Maquiavelo tiene de la política como intrínsecamente irónica en *Politics and Vision*, p. 227.

¹⁰ Citado en Hulliung, *Citizen Machiavelli*, p. 137.

¹¹ Aristóteles, *Retórica* 1355a.20-1355b.5.

¹² Como Hulliung (*Citizen Machiavelli*, pp. 158-59) y Sydney Anglo (*Machiavelli* [New York, 1969], pp. 244-49) han resaltado, el rechazo de Maquiavelo a la *mediocritas* o justo medio se refleja también en su antitético estilo argumentativo de “lo uno o lo otro”.

virtù de aquellos a quienes imitas), el hombre prudente debe intentar siempre seguir los caminos recorridos antes por los grandes hombres; e imitar a aquellos que han sobresalido de manera extraordinaria sobre los demás, para que aun cuando su *virtù* no alcance la de éstos se impregne, al menos un poco, en ella; y debe hacer como los arqueros prudentes, que cuando el lugar que quieren alcanzar les parece demasiado alejado, conociendo además hasta donde llega la *virtù* de su arco, ponen el punto de mira muy por encima del lugar de destino, no para alcanzar con su flecha tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se hayan propuesto (16 [30] { 90}).

En esta visión, los ejemplos hiperbólicos no corresponden a las cosas tal y como son, sino a cómo podrían ser; se trata de figuras para la acción más que para la percepción, para el deseo más que para la cognición o representación. La hipérbole como una forma de hablar { *mode of speech* } o de conducirse es así la respuesta más propia a la ironía de la política: se predica del reconocimiento de la distancia que uno tiene tanto de la situación tal y como se presenta, como de la situación que uno quisiera crear, pero también involucra el reconocimiento que semejante distancia –como en el epígrafe de Adorno– es de suyo una precondition de la acción considerada. Finalmente, la acción hiperbólica es con frecuencia irónica según la definición clásica de ironía (Quintiliano, *Institutio oratoria* 8.6.54; 9.2.44-47), ya que involucra decir o hacer una cosa para llegar a su opuesto. En resumidas cuentas, el mundo de la política maquiavélica { *Machiavellian* } es intrínsecamente irónico, y el más efectivo modo de comportarse en semejante mundo es el teatral e hiperbólico. Un análisis del ejemplo de Agatocles en el capítulo 8 servirá para ilustrar este punto. Al mismo tiempo, nos ayudará a ver cómo la práctica estratégica de Maquiavelo como escritor imita la de su príncipe ideal.

Estilo estratégico: el ejemplo de Agatocles

En un mundo donde la facultad flexible del juicio es constitutiva de la *virtù*, no es sorprendente que Maquiavelo no pueda ofrecernos definición sustantiva alguna de sus términos. Esto no es simplemente una carencia de destreza analítica, como se ha quejado Sydney Anglo,¹³ sino una sofisticada estrategia retórica, cuyo fin es desestabilizar o dehipostatizar nuestra concepción de la virtud política, pues solo una *virtù* desestabilizada puede ser efectiva en el desestabilizado mundo de la realidad política.¹⁴ En este contexto, la crítica más efectiva de una noción mimética o idealista de verdad y representación será aquella que escenifique o dramatice esta falta de estabilidad conceptual, más que simplemente la exponga como un hecho. Esta disimulación { *indirection* } retórica no podría por { 68 } sí sola diferenciar a Maquiavelo de los humanistas. Lo que es importante ver, con todo, es que Maquiavelo utiliza la retórica humanista de forma teatral con propósitos antihumanistas. El capítulo 8 sobre Agatocles el Siciliano es un caso ejemplar de cómo la crítica maquiavélica de la representación implica también el pragmatismo ético de los humanistas.

En el capítulo 8, Maquiavelo presenta a Agatocles como un ejemplo de alguien que asciende al poder no por *virtù* o fortuna, sino por crímenes. Los lectores de *El príncipe* han tendido a interpretar este ejemplo en una de dos formas. En esta narrativa, algunos

¹³ Anglo, *Machiavelli*, p. 209.

¹⁴ Nancy Struever ha discutido de forma atractiva la desreificación de *virtù* en su artículo inédito “Machiavelli and the Available Languages of Morality”.

argumentan, Maquiavelo registra su propia incomodidad con la noción de *virtù* que ha venido elaborando: violenta su sentido de moralidad tanto como el del lector. J. H. Whitfield se refiere a la condena que hace Maquiavelo de Agatocles, y Claude Lefort resalta la “réserve troublante” que cualifica la admiración de Maquiavelo por esta figura.¹⁵ Otros ven la historia como la ilustración de un uso cruel, pero efectivo, de la violencia. Los intérpretes que se hayan de este lado difieren después si acaso este uso de la violencia es inmoral o amoral.¹⁶ Pero en ningún caso es la propia interpretación que Maquiavelo hace de Agatocles como uno que llegó al poder mediante crímenes el objeto de escrutinio.¹⁷ Así, mientras los partidarios de la primera interpretación llaman la atención sobre los reparos de Maquiavelo a las acciones de Agatocles (“Non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini...”; 42), leen esos reparos como un simple juego de palabras (“Pero no se puede llamar virtud, el asesinar a sus ciudadanos”; 26 { 102}), y así salvan a Maquiavelo de la acusación de no ser capaz de hacer distinciones morales. El segundo grupo de intérpretes, aceptando la historia de Agatocles como una ilustración de los usos de los crímenes más que de los usos de la *virtù*, realizan una distinción moral análoga entre la excesiva crueldad de Agatocles y la contención política del hombre de *virtù*. En ambos casos uno debería sostener que la generación de distinciones fue precisamente la intención de Maquiavelo. Siguiendo a la historia de Cesare Borgia en el capítulo 7, el siguiente capítulo debiera servir, en estas lecturas, para corregir al lector que ha empezado a pensar que la *virtù* es idéntica con el crimen. En el capítulo 8 Maquiavelo tranquilizaría al lector al reconocer que existe una diferencia entre ellos.

Sin embargo, hay de hecho pocas experiencias menos tranquilizadoras en *El príncipe* que la lectura de ese capítulo 8. Y se trata de un capítulo cuya característica perturbadora aumenta a medida que avanzamos en la lectura: mientras en el capítulo 6 Maquiavelo describe la relación entre *virtù* y *fortuna* como una de tipo dialéctica, va más lejos en el capítulo 25 cuando sostiene que *fortuna* y *virtù* se reparten entre sí el mundo de los eventos. ¿Cómo entonces, nos preguntamos, puede el crimen ser un tercer término en el análisis que Maquiavelo hace de las formas en que los príncipes llegan al poder?

A pesar del título y del primer párrafo del capítulo 8, los comentarios introductorios de Maquiavelo acerca de Agatocles parecen confirmar la oposición polar entre del capítulo 25: nos dice que Agatocles “supo acompañar sus maldades con tanta *virtù* física y de carácter, que dedicado a la milicia, pasando por todos sus grados, llegó a ser pretor de Siracusa” (25 [41] { 102}). Y un poco más adelante reitera que {69} el éxito de Agatocles se debió a su *virtù*. “Quien considere, pues, las acciones y la vida de éste, verá que pocas

¹⁵ J. H. Whitfield, *Machiavelli* (Oxford, 1947), pp. 80 y 108; Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel* (Paris, 1972), p. 376. Véase más abajo para la discusión de la posición de Lefort. Otro representante de esta primer posición es Jerrold Siegel, “*Virtù* en y desde el Renacimiento”, en *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 4 (New York, 1968), pp. 476-86.

¹⁶ Véase Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli*, p. 296n.; Gabriele Pepe, *La politica dei Borgia* (Napoli, 1945), pp. 281-82; y Ugo Dotti, *Niccolò Machiavelli: La fenomenologia del poeter* (Milano, 1979), p. 179n, para la primera posición; para la segunda, véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, N. J., 1975), pp. 152 y 167.

¹⁷ Greene, “The End of Discourse in Machiavelli’s ‘Prince’”, nota lo tenue de la distinción entre Borgia y Agatocles (p. 65), pero ve esto como evidencia de un quiebre en el concepto de *virtù*, más que una estrategia deliberada por parte de Maquiavelo. Manent, *Naissances de la politique*, p. 16, sin embargo, ve la distinción como deliberadamente falsa.

cosas, o ninguna, son atribuibles a la fortuna” (26 [41] { 102}).[▲] Pero, después, anticipando las objeciones de su lector, añade rápidamente:

Pero no se puede llamar *virtù* el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad, ni religión; estos medios harán ganar poder pero no gloria. Porque, si se considera la *virtù* de Agatocles al arrostrar y vencer los peligros, y su grandeza de ánimo a la hora de soportar y superar las adversidades, no se ve por qué se le deba juzgar inferior a cualquier otro excelentísimo capitán; pero en cambio su feroz e inhumana crueldad, así como sus innumerables maldades no consienten que sea celebrado entre los hombres más excelentes. No se puede, pues, atribuir a la fortuna o a la *virtù* lo que él [*quello*] consiguió sin la una ni la otra (26 [42] { 102-3}).

¿Cómo podemos hacer sentido de las vertiginosas distinciones de este párrafo? Russell Price ha sugerido que Maquiavelo está diferenciando en este pasaje la *virtù* militar y la *gloria* que se atribuyen a los capitanes y la *virtù* política y gloria que se atribuyen a “los hombres más excelentes”.¹⁸ De los primeros escribe:

Parece que [Agatocles]...merece crédito por su espíritu marcial y proezas (esto es, como un *capitano*) después de convertirse en gobernante; lo que ennegrece su reputación es cómo se convirtió en gobernante, pues traicioneramente asesinó a sus amigos y conciudadanos. Engaño y violencia han de ser censurados en un gobernante o en uno que busca convertirse en tal...La mancha en la que incurrió para hacerse del poder es indeleble, tal y como el pecado original (p. 611).

Al margen de la dudosamente apropiada analogía con el pecado original para un autor de tan rabioso sentimiento anticristiano, este análisis no es capaz de dar cuenta del hecho que mientras Borgia también usó el engaño y la violencia para asegurar su poder, no es ofrecido como un ejemplo de aquellos que accedieron al poder mediante crímenes. Es más, a pesar que Borgia no es censurado por Maquiavelo, tampoco es llamado como uno de los excelentísimos hombres, una frase que, como J. G. A. Pocock nos recuerda, se refiere a legisladores más que a príncipes nuevos.¹⁹

Una versión más sofisticada del análisis hecho por Price es ofrecida por Claude Lefort, quien sostiene que la incorporación del tema de la *gloria* en el capítulo 8 marca un punto de quiebre en el argumento de *El príncipe*. Mientras los capítulos anteriores se preocupaban del ejercicio necesario de la violencia en la adquisición del poder, el ejemplo de Agatocles introduciría la necesidad de *representarse* uno mismo frente al pueblo de una cierta manera en orden a mantener el poder que se ha adquirido. Mientras Maquiavelo había previamente enfatizado la autosuficiencia del príncipe, ahora sitúa la acción del mismo en un contexto social en el cual adquiere su verdadero significado (pp. 380-81). De esta forma, la *virtù* en sí misma no es ni idéntica ni exclusiva del crimen, sino que requiere de gloria, y es esta preocupación por la gloria la que induce al príncipe a moderar su conducta violenta y prestar mayor atención al bienestar de su pueblo. De acuerdo con esta lectura, en la oración que comienza con “Pero no se puede llamar *virtù*, el asesinar a sus ciudadanos...”, es *llamarlo* que debe ser subrayado: *virtù* no *equivale* a crimen, a pesar que incluso un hombre “virtuoso” {70} (Borgia, por ejemplo) podría en alguna ocasión encontrar necesario actuar criminalmente. Pero si Lefort no está tan tranquilo como

[▲] La cita original enmendada por la autora utiliza en lugar de “vida” la palabra “*virtù*”. En rigor, el texto de Maquiavelo utiliza la palabra “*virtà*”. N. del T.

¹⁸ Russell Price, “The Theme of *Gloria* in Machiavelli”, *Renaissance Quarterly*, 30, 1977, pp. 588-631.

¹⁹ Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 168.

aquellos lectores que sostienen que Maquiavelo está realizando una clara distinción entre la *virtù* militar y la *virtù* política (moral), él sin embargo sostiene que existe una distinción entre Borgia y Agatocles, una que no reside en la naturaleza de sus actos, dado que ambos fueron culpables de una conducta criminal, sino más bien en el hecho que los actos del último “fueron cometidos sin justificación, o sin un pretexto [*sans masque*], por un hombre a quien nada, excepto su ambición, lo llamaba a reinar...un hombre –Maquiavelo se toma el trabajo de dejarlo claro– *di infima e abietta fortuna*, el simple hijo de un alfarero (*nato d'uno figulo*)” (p. 380, traducción propia).

No son tanto los crímenes de Agatocles los que constituyen su pecado original, según Lefort, como más bien su baja cuna. Pero esta interpretación trivializa tanto la noción de representación como la de fortuna en *El príncipe*, ninguna de las cuales, como Lefort reconoce en otro pasaje, es un concepto estático que involucre una correspondencia uno-a-uno, según la cual la mala fortuna de la baja cuna restringiría para siempre las posibilidades de Agatocles para representarse a sí mismo de forma favorable. De hecho, hacia el final del capítulo Agatocles es presentado como un ejemplo de alguien que usó la crueldad más bien que mal, y que fue consecuentemente capaz de “tranquilizar a sus nuevos súbditos y ganárselos fácilmente con nuevos favores” (28 [44] {105}). Pareciera, entonces, que lejos de excluir a Agatocles de la categoría de “hombres representativos”, Maquiavelo se aparta de su camino para subrayar su inclusión.

Como hemos visto, la mayoría de las lecturas del capítulo 8 responden a la presión de hacer distinciones que se haya implícita en la aparentemente contradictoria repetición del término *virtù*. Pero es importante notar que distinciones claras o permanentes son justamente lo que no se puede hacer. A través de todo *El príncipe* Maquiavelo erige conceptos en oposición polar los unos con los otros, y luego muestra cómo esa oposición se haya contenida dentro de cada término, de forma que toda la noción de oposición ha de ser redefinida.²⁰ Así, en el capítulo 25 comienza diciendo al lector que “creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi a nosotros”. La fortuna es presentada así como una fuerza natural, una corriente torrencial contra la cual cada hombre puede tomar resguardos “en tiempos de bonanza”. Pero esta oposición es una generalización que sufre una asombrosa revisión cuando llegamos a “los particulares”. Pues la habilidad de un hombre para tomar resguardos –su *virtù*– termina siendo un hecho de la, o de su, naturaleza y por lo mismo un potencial desastre natural sobre el cual carece de control:

porque, si uno se comporta con cautela y paciencia y los tiempos y las cosas van de manera que su forma de gobernar sea buena, tiene éxtio; pero si los tiempos y las cosas cambian, se arruina porque no cambia su manera de proceder; no existe hombre tan prudente que sepa adaptarse a esta norma, ya sea porque no pueda desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza, ya sea porque habiendo triunfado avanzando siempre por un mismo camino, no puede ahora persuadirse a sí mismo de la conveniencia de alejarse de él (71 [100] {122}).

{71} En esta particular visión, la naturaleza humana es en sí misma una corriente torrencial que no puede redirigir su curso con diques y represas: las restricciones favorables son en cambio introducidas por la fortuna. La *virtù* puramente formal que es la habilidad para “ajustar el comportamiento propio al cambio de los tiempos” –y eso *no* es precisamente

²⁰

Véase el capítulo 12 sobre la supuesta distinción entre leyes y armas, como también el capítulo 19 sobre las armas y los amigos.

constancia de carácter– no es una cualidad que pueda ser atribuida de una vez y para siempre: es más bien una generalización que designa solamente la coincidencia afortunada del “hábito natural y el producto de la fortuna” {“*nature’s livery and fortune’s star*”}.[▲] O, como escribe Maquiavelo de los hombres de *virtù* en el capítulo 6: “sin ocasión, la *virtù* de su ánimo se habría extinguido, y sin esa *virtù* la ocasión se les habría presentado en vano” (17 [31] { 91}).

Si volvemos ahora al capítulo 8 podemos comenzar a ver por qué Maquiavelo no puede llamar virtuosos a los crímenes de Agatocles. A la luz del capítulo 25, pareciera que debiéramos efectuar un énfasis aún mayor en *llamar*: ni en el caso de Borgia, ni en el de Agatocles, puede el crimen ser llamado *virtù*, porque *virtù* no puede ser *llamada* cosa alguna. Brevemente, una vez que la dimensión temporal de circunstancia es incorporada, el hecho que el crimen no pueda necesariamente ser llamado *virtù* significa también que puede ser llamado *virtù*. El peligro del precedente capítulo 7 no es solo que podamos identificar los asesinatos y traiciones de Borgia con *virtù*, porque también podríamos identificar *virtù* con cualquier acto en particular –criminal o no. El objetivo del pasaje, en breve, es dehipostatizar la *virtù*, vaciarla de cualquier significado. *Virtù* no es una regla general de comportamiento que pueda ser aplicada a una situación específica sino, más bien, como la prudencia, una facultad de deliberar acerca de particulares.

En un nivel, entonces, la conclusión del párrafo concerniente a la *virtù* de Agatocles (“No se puede, pues, atribuir a la fortuna o a la *virtù* lo que él consiguió sin la una ni la otra”) parece reforzar las distinciones entre *virtù*, fortuna y crimen con las que el capítulo comenzaba –quizás como una concesión irónica a la sensibilidad moral del lector. En otro nivel, simplemente apunta la inconmensurabilidad entre las generalizaciones de *fortuna* y *virtù*, y las específicas instancias que no pueden ser subordinadas útilmente a generalización (conceptual) alguna. Cómo podría explicarse de otra forma el final del capítulo 8, donde Maquiavelo realiza una distinción entre dos tipos de crueldad –entre la crueldad bien o mal usada– poniendo así la distinción entre *fortuna* y *virtù* al interior de la crueldad misma: “Bien usadas pueden llamarse aquellas crueldades que (si del mal es lícito hablar bien) se hacen de golpe por la necesidad de afianzarse en el poder” (27-28 [44] { 105}). Una vez más el énfasis es en *chiamare* (“Bene usate si possono chiamare quelle [se del male è licito dire bene]”), pero aquí la dimensión temporal es explícita, como es el consecuente y necesario distingo al interior de “crueldad”. Y una vez más, en el comentario parentético Maquiavelo se dirige a la sensibilidad moral del lector –pero ha respondido la pregunta implícita incluso antes que ella haya sido planteada. La crueldad *puede* ser llamada “bien usada” porque Maquiavelo lo acaba de hacer en la cláusula precedente. El uso adverbial de *bene* toma así algo del color paronomástico del párrafo anterior sobre *virtù*. {72} El lector se pregunta si es permisible hablar *de buena forma* (*bene*) acerca del mal, mientras Maquiavelo le responde hablando *bien* (*bene*).²¹

Estas líneas son importantes porque encierran en poco la crítica de Maquiavelo al humanismo. La premisa humanista que la *honestas* es compatible con la *utilitas*, reflejada en la máxima que el buen orador es necesariamente un buen hombre, es políticamente inútil para Maquiavelo, como fuere que sea interpretada. Cuando la bondad del orador es

[▲] La frase ha sido adaptada de *Hamlet*. En el original de Shakespeare: “*Carrying, I say, the stamp of one defect / Being nature’s livery or fortune’s star*”, I.iv.31-2. N. del T.

²¹ Struever discute también la fusión general del *bueno* ético y el *bueno* amoral en *El príncipe*, “Machiavelli and the Available Languages of Morality”.

interpretada para referirse a la conformidad con la bondad ética (*honestas*, véase Cicerón, *De Officiis* 3.3.11, 3.11.49), la máxima es una tautología estoica y la cuestión de la efectividad del orador (*utilitas*) no necesita ser tratada. Cuando la bondad del orador es interpretada como persuasión y como rectitud moral, entonces la pretensión que el orador es un buen hombre es juicio sintético que es también idealista e infundado. Uno tiene tan solo que mirar a la experiencia para ver que muchos hombres moralmente buenos han sido políticamente poco efectivos. De ahí que el criterio de la acción correcta no es la bondad moral o el juicio intrínsecamente moral de la prudencia, sino la excelencia funcional o efectividad de la *virtù*: una *virtù* que podríamos decir, parodiando a Aristóteles, que demuestra su propia excelencia siendo efectiva.²² Al hablar bien más que al decir buenas palabras, Maquiavelo dramatiza y tematiza esta virtuosidad funcional. Muestra que *virtù* no es una sustancia, sino un modo de la acción (no un sujeto, sino un adverbio) al hablar bien acerca del buen actuar { *by speaking well about acting well* }.

El juego lingüístico de este párrafo y el anterior acerca de *virtù* son parte de una estrategia retórica para vincular al lector en una actividad crítica que le permitirá descubrir no el contenido de “lo que pudo ser”, sino la formalidad de aquello que en una situación particular “puede ser”.²³ Aquí, si la disposición “natural” del lector a hacer distinciones morales (“cualquiera estaría de acuerdo...”) puede ser comparada con la fuerza natural del río en el capítulo 25, que sirve como metáfora para la fortuna, la prosa de Maquiavelo es la contracorriente que intenta canalizar o redirigir ese curso introduciendo el elemento de la reflexión. En la reescritura de una metáfora de Quintiliano (*Institutio oratoria* 9.4.7), Maquiavelo propone un estilo que es poderoso precisamente porque es rudo y quebrado. Duplica así en el nivel poético el problema práctico del juicio que el príncipe habrá de enfrentar –el de aplicar la regla de la *virtù* a una situación particular. O, como Roland Barthes ha escrito acerca del trabajo de Maquiavelo, “La estructura del discurso intenta reproducir la estructura de los dilemas de hecho enfrentados por los protagonistas. En este caso, el argumento razonado predomina y la historia [o discurso] es de un estilo reflexivo – uno podría decir estratégico–”.²⁴

²² Aristóteles escribe: “Es esta clase de deliberación la que es buena, una forma correcta que alcanza lo que es bueno” (*NE* 1141b.20; trad. Martin Oswald [New York, 1962]). Mi definición de *virtù* como excelencia funcional está tomada de la discusión de Hulliung acerca de la similitud entre *virtù* y *areté*. “Dado que la palabra latina *virtus* significa casi lo mismo que *areté* significó en el uso popular griego, simplemente usar la lengua latina como siempre fue usada tuvo el efecto, ya sea intencionado o no, de deshacer los esfuerzos platónicos y aristotélicos de reelaborar y filosofar los valores paganos. Una vez más, ‘excelencia’ era sinónimo con todo lo que era heroico, noble, guerrero, grande”; *Citizen Machiavelli*, pp. 136-37. Véase también pp. 185n, 253, y *passim* sobre la crítica de Maquiavelo al estoicismo.

²³ Esta frase está tomada de Whitfeld, *Machiavelli*, p. 117.

²⁴ Roland Barthes, “Le Discours de l’histoire”, *Social Science Information*, 6, 1967, p. 72. En un libro que llegó a mi conocimiento después de haber completado este ensayo, Michael McCaules propone una lectura del capítulo 8 similar a la que ofrezco aquí. Véase “The Discourse of ‘Il Principe’”, en *Humana Civilitas*, Studies and Sources Relating to the Middle Ages and Renaissance, vol. 8 (Malibu, Calif., 1983). Él tiende, sin embargo, a mantener una oposición estricta entre la virtud cristiana y *virtù*, incluso cuando niega definición sustantiva alguna de esta última. Es decir, y a pesar que argumenta a lo largo del libro a favor de un entendimiento dialéctico de *virtù* como necesariamente incluyendo su opuesto, sugiere que aquello que es malo desde un punto de vista cristiano será necesariamente bueno desde un punto de vista político y viceversa (véase p. 63). Tampoco discute la conversión de Agatocles a la representación hacia el final del capítulo 8 (véase pp. 59-65).

Teatralidad

La sugerencia que el estilo de Maquiavelo es estratégico quiere decir no solamente que el príncipe puede aprender algo acerca de estrategia al reflexionar sobre la prosa de Maquiavelo (la estructura y vocabulario de sus ejemplos), sino también que las estrategias concretas que recopile pueden decirnos algo acerca de la estrategia de Maquiavelo como {73} escritor. Y esta reciprocidad a su vez nos permite leer el ejemplo de Agatocles a la luz de los anteriores comentarios de Maquiavelo sobre Borgia. Como un número de comentaristas han resaltado, la posición de Maquiavelo como consejero es en cierta medida análoga a aquella del nuevo príncipe. Ambos son “estudiante[s] de la política deslegitimizada”,²⁵ y para ambos el problema es cómo imponer una nueva forma no solamente sobre una cierta materia, sino sobre una materia aún sin forma. Pero la *virtù* de Maquiavelo como escritor no es sencillamente, como algunos de sus lectores han sugerido, el haber dramatizado en la escritura de *El príncipe* todo lo habiloso e inventivo que puede ser el gobernante efectivo, sino también la manipulación de su audiencia en una forma muy similar en la que el príncipe tiene que manipular a sus súbditos. En el primer caso, la imitación involucra el cultivo de una flexibilidad puramente formal de juicio o *disponibilità*, en el segundo, ese juicio es puesto a prueba por las apariencias del texto mismo. Así, en el capítulo 7 Maquiavelo propone el comportamiento de Borgia en la Romagna como un ejemplo digno de imitación, y en el capítulo 8 lo imita en orden a poner a prueba si acaso el lector ha aprendido la lección del capítulo 7. En resumen, hay llamativas analogías no solo entre los rumbos de Borgia y Agatocles, sino también entre el efecto del comportamiento de Borgia sobre sus súbditos en la Romagna y el efecto de Maquiavelo sobre el lector en el capítulo 8.

Cuando Borgia aprehende la Romagna descubre que “aquella provincia estaba llena de latrocinios, peleas y toda clase de insolencias” (22 [37] {97}). Su manera de “pacificarla y reducirla a la obediencia” fue combatir insolencia con insolencia: “puso al frente de la Romaña a Ramiro de Orco, hombre cruel y expeditivo, al que dio plena y absoluta potestad. Éste, en poco tiempo unió y pacificó la provincia con grandísima reputación” (22 [37] {97-8}). Pero al igual que Agatocles, Borgia sabía que la autoridad excesiva puede volverse odiosa,

y estableció un tribunal civil en el centro de la provincia, con un presidente excelentísimo en el que cada ciudadano tenía su propio abogado. Y como sabía que el rigor anterior le había generado un cierto odio, para apaciguar los ánimos de aquellas gentes y ganárselas del todo, quiso demostrar que si se había llevado a cabo alguna crueldad, no había nacido de él sino de la acerba naturaleza del ministro. Y aprovechando la ocasión, lo hizo sacar una mañana a la plaza de Cesena, con el cuerpo partido en dos, y un trozo de madera y un cuchillo ensangrentados al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos quedaran a la vez satisfechos y estupefactos (22 [37] {98}).

Esta historia nos entrega dos ejemplos de crueldad bien utilizada. La primera es la de De Orco, la segunda la de Borgia. La función de la primera es principalmente destructiva y represiva: pacificar a los súbditos; la función de la segunda es teatral y catártica: también pacifica a los súbditos, pero por el despliegue teatral de violencia, más que por su directa aplicación a la audiencia. El primer ejemplo restablece la justicia desde la perspectiva del gobernante; el segundo escenifica este restablecimiento desde la

²⁵

Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 163.

perspectiva de y para los gobernados. Como sugiere este despliegue teatral, la historia también nos entrega dos ejemplos de representación bien utilizada. En el primer caso, existe un elemento de representación en la medida en que Borgia delega su poder, pero esta delegación es en último término una forma de ocultar el hecho mismo de la representación {74} (i. e., la representación se ha vuelto un ardid), de forma que él puede negar responsabilidad alguna por la crueldad de De Orco –tal y como lo hace de hecho por medio de (y este es el segundo ejemplo) su representación teatral en la plaza pública de Cesena.

El ejemplo de Agatocles en el capítulo 8 es justamente semejante despliegue por parte de Maquiavelo. Como Borgia, Maquiavelo está preocupado por hacer una distinción entre *virtù* y crimen –no porque sean mutuamente excluyentes, sino porque no son idénticos. Y al igual que Borgia, monta un tribunal con el lector como juez. “Quiso demostrar que si se había llevado a cabo alguna crueldad [en el ejemplo de Agatocles], no había nacido de él sino de la acerba naturaleza del ministro” (i. e., de su ejemplo). El lector quedará moralmente satisfecho o tranquilo por la supuesta condenación que Maquiavelo hace de Agatocles, tal y como el pueblo de la Romagna lo estuvo por la dramática y atroz retractación de la brutalidad de Remirro. Pero el lector que es absorbido por esta excusa se haya en la posición de un súbdito más que en la de un príncipe –pues Maquiavelo no ha presentado el ejemplo de Agatocles en orden a pacificar a sus lectores, sino más bien en orden a ponerlos a prueba. En breve, Agatocles es propuesto como un ejemplo para el príncipe que pudiera tener la necesidad de seguirlo, y la habilidad para determinar la necesidad es también la habilidad *virtuosa* para discriminar qué constituye *virtù* con respecto a una situación cualquiera dada. El ejemplo de Agatocles es una prueba de *virtù*.