

LECTURAS DE UN MAQUIAVELO MORAL: UNA REVISIÓN ACTUALIZADA

Interpretations of Machiavelli's moral theory: An updated review

MIGUEL FERNÁNDEZ DE LA PEÑA

Universidad Complutense de Madrid
miguel04@estumail.ucm.es

Cómo citar/Citation

Fernández de la Peña, M. (2021).
Lecturas de un Maquiavelo moral: una revisión actualizada.
Revista de Estudios Políticos, 192, 67-94.
doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.192.03>

Resumen

Desde una perspectiva popular, el maquiavelismo es entendido generalmente como indiferencia hacia la moral. Además, muchos académicos han considerado a Nicolás Maquiavelo como un teórico político que solo presta atención a las reglas de obtención del poder. En contraste con esto, existen numerosos y variados testimonios del interés de Maquiavelo por la moral. El principal objetivo de este artículo es tratar de ofrecer una perspectiva unificada sobre este asunto.

Palabras clave

Moral; Maquiavelo; política; consecuencialismo.

Abstract

From a popular point of view, Machiavellianism is mainly understood as indifference to morality. Moreover, many scholars have conceived Niccolò Machiavelli as a political theorist who only paid attention to the rules of obtaining power. Contrasting with this interpretation, there are many diverse testimonies of the Machiavelli's concern about morals. The main object of this article is to try to offer a unity perspective around this topic.

Keywords

Morality; Machiavelli; politics; consequentialism.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. LA HISTÓRICA INMORALIDAD. III. OTRAS INTERPRETACIONES. IV. DE UNA MORAL DE LAS CONSECUENCIAS A UN POSIBLE DEONTOLOGISMO. V. UNIFICANDO AL MAQUIAVELO MORAL. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Maquiavelo escribió todas sus obras con particular concisión y sin elaborar una teoría filosófica cuyos presupuestos y definiciones quedaran explicitados. Es por ello que muchos de sus intérpretes han tratado de dar solidez a sus premisas, rastreando los presupuestos básicos de su teoría. Uno de estos, posiblemente el que más polémica ha suscitado, es la forma en que concibió la relación entre moral y política, asunto al que no se dedicó explícitamente o de una forma inequívoca. Sin embargo, la crudeza de sus palabras tuvo como resultado la condena pública por parte de la casi totalidad de sus primeros lectores. Para sorpresa de aquellos y de los que en siglos sucesivos han sostenido la falta de escrúpulos del florentino o que, como Croce, le consideran padre de una ciencia política autónoma respecto de la moral (Zanzi, 2013: 719), muchos han sido los intérpretes que de una manera u otra se han referido a una supuesta moral maquiaveliana. La posibilidad de elaborar una teoría coherente sobre esta ha motivado los más dispares esfuerzos, de modo que el presente texto tiene la ambiciosa pretensión de sintetizar el debate suscitado¹.

II. LA HISTÓRICA INMORALIDAD

La gran mayoría de los primeros lectores de Maquiavelo vieron en su obra la primera enunciación explícita del ejercicio de la inmoralidad en el

¹ Una manera pertinente de llevar a cabo un primer acercamiento en torno a las múltiples interpretaciones que la obra de Maquiavelo ha generado a lo largo de los tiempos es hacer referencia al texto *The originality of Machiavelli* de Isaiah Berlin, que como el propio autor menciona fue elaborado en un primer momento como ponencia, la cual presentó en la sección inglesa de la Political Studies Association en 1953. En él, el autor nos propone un recorrido interpretativo desde sus primeros lectores a los filósofos del siglo xx. El presente artículo representa un ejercicio similar, aunque acotando nuestro enfoque únicamente a la cuestión de la moral maquiaveliana.

juego de la política². Se producía así una ruptura con toda noción de justicia que las tradiciones de pensamiento anterior parecían garantizar. En este contexto, la Iglesia condenó su obra en tanto que no podía permitir la dispersión de unas enseñanzas a todas luces inmorales. La inclusión de su obra en el *Índice de libros prohibidos* no era más que la constatación de que el contenido de la moral incondicional o formal del cristianismo chocaba frontalmente contra las enseñanzas de alguien que preconizaba el uso de instrumentos como el engaño o el asesinato. Dicho choque, conviene recordarlo, resultaba especialmente dañino en tanto que no podía enfocarse como una divergencia filosófica o una mera cuestión de gusto, sino que atentaba frontalmente contra las enseñanzas de Jesucristo, y por tanto contra la ley de Dios.

La inmoralidad maquiaveliana resultaba manifiesta no solo por su mención a malas artes, sino también por la imposibilidad de encontrar en su obra noción alguna de *ley natural*, idea que monopolizaba la comprensión de la política desde tiempos de Cicerón, cuyos seguidores renacentistas no podía aceptar las tesis del secretario. En siglos posteriores, si bien algunos autores trataron de servirse de su pensamiento y presentaron interpretaciones oblicuas de su pensamiento, debemos considerar este esfuerzo como algo marginal en un mar de común rechazo de la inmoralidad que iba de la mano de la supuesta tesis de que «el fin justifica los medios». De hecho, esta idea se ha mantenido dentro de la comprensión popular del autor, y ha tenido un cierto espacio en la interpretación de reconocidos filósofos como Schopenhauer, Schmitt, Olschki o Cassirer, los cuales establecieron metáforas que trataban de describir

² Afirmando que la mayoría de sus primeros lectores y no la totalidad de los mismos interpretaron su obra partiendo de la tesis de la inmoralidad, damos cuenta de aquellos de sus contemporáneos, lectores, pero también amigos y confidentes, que no le interpretaron en dichos términos. Es el caso de Francesco Guicciardini, Donato Giannotti y Antonio Brucioli, con quienes mantuvo lazos personales, políticos e incluso literarios. De hecho, la obra de Guicciardini puede interpretarse como una concretización de parte de los postulados maquiavelianos, tratando de impugnar su tendencia generalizadora (Gilbert, 1965: 279), de tal modo que incluso se podría hablar de que el «maquiavelismo coherente se torna guicciardinismo» o incluso de una única «concepción maquiavélico-guicciardiniana» (Uscatescu, 1969: 181, 194). En cuanto a Giannotti y Brucioli, ambos conocieron al secretario en el contexto de los *Orti Oricellari* (Bausi, 2015: 79, 86-87), de tal modo que mientras que el primero ocupó el mismo puesto de Maquiavelo en la secretaría de los *Dieci* e hizo uso de algunas de sus tesis en su obra *La República de Florencia* (Restrepo Piedrahita, 1997: XVI; Hermosa Andújar, 1997: XLV), el segundo introdujo a Maquiavelo en sus *Diálogos* como un personaje más y le hizo dar cuenta de algunas de sus ideas, como aquella que sostiene que el príncipe es un cirujano para la república (Prezzolini, 1967: 181).

la actitud de Maquiavelo hacia el juego político, considerándolo, respectivamente, como espadachín, ingeniero, arquitecto y ajedrecista (Del Águila, 1999: 216). De hecho, estos ejemplos no agotan la interpretación *eficacista*, presente igualmente en la lectura de Louis Althusser: «En este ámbito de existencia el Príncipe solo puede ser juzgado a partir de un criterio: el éxito. [...] solo cuenta el resultado» (Althusser, 2004: 119). Mención aparte merecería la intrincada interpretación de Leo Strauss, para quien Maquiavelo era, entre otras cosas, el diabólico maestro del mal (Strauss, 1958: 13).

III. OTRAS INTERPRETACIONES

Las interpretaciones tenidas en cuenta hasta el momento nos mostrarían a un Maquiavelo que rechaza toda reflexión moral por considerar que la política se debe a resultados y no a pautas éticas. Se trata de una lectura que, con múltiples, riquísimas y diversas matizaciones, sostendrían muchos especialistas actuales, que al menos podrían convenir en que el centro de la reflexión de Maquiavelo se encuentra en la política, y que cuando esta colisiona con religión o moral no cabe otra cosa que asumir este conflicto y posicionarse del lado de la fuerza. Sin embargo, si nos limitáramos a aceptar esta posición cabría preguntarse el porqué de la existencia de una amplia literatura en que la obra de Maquiavelo es leída en términos morales, dentro de la cual podemos encontrar autores tales como Uscatescu, Renaudet, Conde, Namer, Gramsci, Granada, Pocock, Skinner, Viroli, Franzé, Wolin, Berlin, Bermudo, De Grazia, Zanzi, Del Águila, Saralegui y Benner.

Como paso previo para abordar las lecturas de estos autores mencionados, debemos tener en cuenta que parte de esa literatura que mencionábamos podría estar tratando de *blanquear* la figura del maestro florentino por la vía de imputarle consideraciones morales que no están en su obra. A esta tendencia, que puede estar motivada por diversos impulsos, entre los que me atrevo a mencionar algunos tales como la construcción de un canon alternativo, la reconciliación personal con el objeto de estudio o el intento de motivar la polémica por intereses comerciales, nos referiremos como interpretación *moralista*. Un primer ejemplo de dicha lectura lo situamos en la interpretación oblicua de Spinoza y Rousseau, según la cual Maquiavelo habría pretendido con su obra mostrar a los pueblos la inmoralidad con la que los reyes ejercían su poder. Otro ejemplo de interpretación moralista lo encontramos en aquellos intérpretes que han ignorado los puntos más espinosos de su obra, optando por considerarle únicamente como un fundador del republicanismo. En tercer lugar, algunos lectores han tratado de asimilar sus juicios prácticos con posiciones normativas, como sucede cuando se juzgan las características del ideal

de soldado maquiaveliano, en oposición a las tropas mercenarias, en términos morales³, frente a lo cual debemos sostener que las virtudes soldadescas no presentan un canon universal, sino un juicio práctico en favor de virtudes útiles para la guerra. Se trata de un fin estrictamente político, ya que se trata de establecer un ejército que, sirviéndose del ejemplo de la disciplina militar de los antiguos, esté conformado por ciudadanos que no hacen de la guerra su oficio, ya que esto les induciría a desear la guerra a modo de lucro (Machiavelli, 2008: 17, I). Si se diera la circunstancia de que los soldados más depravados fueran los que mejor combatiesen, y ello no atentase contra la disciplina propia de un ejército, posiblemente Maquiavelo habría apostado por ellos. Nos atrevemos a suponer esto en tanto que se trataría de un caso hipotético similar a lo que ya opinaba respecto de los príncipes; a saber, que algunos vicios, como pueda ser la tacañería, pueden ser beneficiosos en según qué casos (Machiavelli, 2015: 111-114, XVI).

Abordada la interpretación moralista, tengamos en cuenta la lectura de aquellos autores que elaboran una teoría de la moral maquiaveliana acorde con el sentido de sus textos. Comenzaremos por aquellos que han abordado la cuestión de una manera menos sistemática o con menor interés, avanzando hacia esos intérpretes cuya lectura se basa en la comprensión de una moral maquiaveliana explícitamente consecuencialista, para finalizar con aquellos que dan cuenta de un cierto formalismo en sus premisas.

IV. DE UNA MORAL DE LAS CONSECUENCIAS A UN POSIBLE DEONTOLOGISMO

Comenzamos el recorrido por las diversas interpretaciones de la mano de George Uscatescu, quien interpreta que en la obra del secretario hay una pretensión de cumplimiento de valores morales, entre los cuáles habría que optar en según qué ocasión: habría colisiones entre valores tales como la seguridad del pueblo y el valor de la verdad (Uscatescu, 1969: 45). Uscatescu entiende que Maquiavelo pretendía dignificar los medios políticos por medio de la bondad ética de los fines (*ibid.*: 117), enfatizando la subordinación del bien individual al colectivo: «[...] la moral y la política son dos conceptos inescindibles en la doctrina maquiavélica. El imperativo categórico de la ética maquiavélica es un imperativo patriótico [...]» (*ibid.*: 126).

³ Existen otros testimonios de esta lectura, pero mencionaremos solo un caso: «[...] pero también toma en cuenta las cualidades morales: en todo soldado se exigirá honorabilidad y pundonor» (Ritter, 1972: 75).

Concluye sosteniendo que no se trataría de una aplicación de la pura racionalidad instrumental puesto que no se persigue meramente un bien utilitario, sino el bien común (*ibid.*: 127).

La idea de bien común está también presente en la lectura de Augustin Renaudet, que considera que Maquiavelo propugna una «moral pagana» (Renaudet, 1965: 99), propia de la tradición activa de los antiguos, subordinada a la disciplina de la ley y promotora de la virtud del sacrificio ante el peligro (*ibid.*: 84). Por otro lado, Renaudet advierte que el secretario era consciente de que el poderoso debía aparentar seguir la moral en todo caso, ya que de lo contrario parecería que la justicia estaba al lado del adversario, de modo que sería la mayor de las torpezas el enfrentarse insolentemente con la moral común (*ibid.*: 326).

El respeto de esas normas comúnmente aceptadas parece también presente en la lectura de Francisco Javier Conde, puesto que señala que «Maquiavelo sigue, pues, creyendo en la validez de la religión, de la moral y del derecho. Incluso en alguna ocasión llega a afirmar que, si el príncipe puede, no debe apartarse del bien» (Conde, 1976: 30). Esto contrasta con otros fragmentos de la interpretación del propio Conde en los que considera que existe una «neutralidad maquiavélica frente a los valores morales» (*ibid.*: 76), de modo que las posiciones valorativas se plegarían a la «mudanza del tiempo», siendo la bondad o la maldad de una acción dependiente de si fue o no correctamente utilizada (*ibid.*: 78). Por tanto, si bien esta interpretación no nos aclara la existencia o no de una teoría moral propia de Maquiavelo en tanto que parece incurrir en una cierta contradicción, nos muestra en cambio la necesidad de ser precisos a la hora de definir los términos en que ésta se presentaría.

Al igual que Conde, Gerard Namer parece incurrir en una cierta contradicción respecto de la moralidad que se presenta en la obra de Maquiavelo. Si por un lado considera que el «príncipe debe tener solo moral a flor de labios» (Namer, 1980: 52), por otro lado sostiene que en los principados, a diferencia de las repúblicas, es el príncipe el que atesora mayor conocimiento moral, en tanto que sería capaz de hacer uso de ella cuando es necesario «tanto al servicio del interés general como del interés particular del príncipe» (*ibid.*: 50, 54). Resulta reseñable que cuando Namer postula que el príncipe está actuando en favor del interés general y también del suyo propio no sea capaz de justificar este último sino apelando al fragmento en el que el autor dice que la motivación de *El príncipe* es «escribir algo útil para quien lo lea» (Machiavelli, 2015: 110, XV), a saber, un príncipe. Además, Namer reconoce que las virtudes no son solo una cuestión de apariencia para el príncipe, sino que «es preciso pues que aparente tenerlas, o en rigor que las tenga, pero que tenga siempre presente que, si es preciso, sepa y pueda usar de lo contrario» (*ibid.*: 54). Incluso presenta la maldad de la que hace uso el príncipe como una obligación: «La

maldad es a menudo un deber para el príncipe [...] debe hacerse de ello un deber, porque sabe que los escrúpulos del hombre honrado no le son oportunos [...]» (*ibid.*: 57). El príncipe debe juzgar en función de las consecuencias lejanas y no según la reacción inmediata de sus actos, de modo que si lo hace con rectitud, «el arte juicioso de la crueldad no está muy alejado, por su respeto a las imposiciones de la costumbre y de la memoria, de una *ciencia de la bondad*» (*ibid.*: 59), puesto que su intención es hacer el menor daño posible.

La lectura de Antonio Gramsci no pone su atención directa en la cuestión de la moral, pero señala la reforma política que debe emprender el príncipe, que debe ser intelectual y moral (Gramsci, 1984: 15). Por tanto, la cuestión del «deber ser» debe entenderse como un elemento central de la política, y por tanto como la tarea del político de acción, que es un creador de nuevas relaciones de fuerza. De ese modo, considera que «la oposición Savonarola/Maquiavelo no es la oposición entre ser y el deber ser [...], sino entre dos deber ser, el abstracto y difuso de Savonarola y el realista de Maquiavelo [...]» (*ibid.*: 50), puesto que el segundo tiene en cuenta la realidad efectiva y no se limita a hacer predicaciones que apelen al buen juicio de la conciencia.

La sexta interpretación que presentamos es la elaborada por Miguel Ángel Granada, para quien Maquiavelo asumiría realísticamente la separación entre ética y política y la presencia del mal en esta última, pero lo haría desde un sentimiento de amargura (Granada, 2006: 554), lamentando implícitamente «que el hombre no sea de otra manera» (Granada, 1981: 59). Se establecería así una tensión no armonizable entre fuerza y moral, que no desaparecería bajo el principio de autonomía de la política (*ibid.*: 51), de tal modo que no cabría pensar en una suspensión provisional de la moral en aras de la bondad última del fin propuesto tal y como sostendrían los teóricos de la razón de Estado (Granada, 2006: 555). El realismo maquiaveliano no sería mero pragmatismo anclado en el mantenimiento de lo existente, limitado al ámbito del ser, sino que debiera entenderse como «la base fundamental de que se ha de partir para pasar del ser al deber ser» (Granada, 2015: 27).

La tensión irresoluble entre moral y política mencionada por Granada se refleja igualmente en la lectura de J. G. A. Pocock al considerar que *El príncipe* es una obra que enseña «cuándo es posible actuar como si estuvieran vigentes las reglas de la moralidad [...] y cuándo no» (Pocock, 2008: 265) Esta sería la única forma en la que el dirigente podría entender las normas éticas, de modo que la obra de Maquiavelo vendría a configurarse como una propuesta válida para los dilemas morales que se planteaban en la corte, como era el caso de los consejeros de príncipes ingleses del siglo XVI (*ibid.*: 431). Sin embargo, la lectura de Pocock parte de una subordinación de la obra de los principados respecto de *Discorsi*, confirmando la impresión que habitualmente generan las interpretaciones anglosajonas de la obra de Maquiavelo (Bausi, 2015: 20). De

ese modo, Pocock emparenta al florentino con el republicanismo y el humanismo cívico, de modo que entendería que el establecimiento de una república requería de condiciones políticas y económicas, pero también morales, «[...] que permitan que todos los ciudadanos estén dispuestos a batirse por la república» (*ibid.*: 297). Se trataba, por tanto, de evitar la corrupción, que para Maquiavelo «no tiene otra causa que la generalizada inmoralidad de los hombres» (*ibid.*: 295), proyecto viable por medio de la participación política generalizada del pueblo, rechazando los valores de la *vita contemplativa*. Así, el verdadero maquiavelismo se daría allí donde una comunidad adquiere plena conciencia de su *vita activa* como modo de crear su propia moralidad; «remoralizar» una comunidad pasaría por constituir una república (*ibid.*: 435), tal y como sostuvieron Aristóteles, Polibio y Harrington, optando por reducir a ética la política para que no acabara reducida a corrupción (*ibid.*: 588).

Tal y como apuntaba Pocock, la moral para Maquiavelo se aplicaría en algunos casos y en otros no, de modo que Quentin Skinner da cuenta de la elaboración de una nueva relación entre política y moral que generara la «flexibilidad moral en un príncipe» (Skinner, 1998, 54-63). Esa «nueva moralidad», contrariamente a la literatura de príncipes de la época y sus modelos en *Los deberes* de Cicerón, pondría el acento en la consecución de una serie de objetivos, conforme a una propuesta consecuencialista y aceptando el uso de la crueldad en los casos en que librase a la comunidad de males mayores.

La idea de la remoralización presentada por Pocock está presente igualmente en la interpretación de Maurizio Viroli, novena lectura que presentamos. Para Viroli, el florentino abanderaría la causa de un redentor para Italia que, en tanto que justa, recibiría la ayuda de Dios, acabando con la corrupción y estableciendo un modelo republicano basado en el esplendor de los antiguos (Viroli, 2014: 18). Se trataría de un renacimiento de la disciplina militar de los antiguos, pero también de su vida moral, recompensando la excelencia de los ciudadanos en su austeridad, respeto mutuo y fortalecimiento de lo común frente a las facciones. Para todo ello la religión resultaría vital ya que solo esta podría evitar la corrupción y aportar la fortaleza moral necesaria para redescubrir los principios básicos de la justicia: «The religion of virtue is not an accessory to the free life; it is, rather, its very soul» (Viroli, 2010: 154). Esto se debe a la posición maquiaveliana que sostendría la religión como un método más efectivo que la ley en lo que la formación de las costumbres se refiere, siendo más importante en las repúblicas que en los principados en tanto que en ausencia de un miedo al príncipe que frene las insolencias naturales del pueblo solo lo divino puede evitar la ruina de la comunidad (*ibid.*: 178). El sentimiento religioso lleva a la autorregulación, favoreciendo el amor a la libertad experimentado por los ciudadanos republicanos: «Religion, profoundly experienced as an obligation to God, helps peoples to gather

their moral forces to react to military defeats that endanger the liberty and lives of one and all» (*ibid.*: 187).

Frente a Viroli, el papel de la religión está fuera de la interpretación propuesta por Javier Franzé, para quien Maquiavelo no separaría la política de la ética, sino que estaría señalando la división entre «ética clásica», judeocristiana o aristotélico-ciceroniana⁴, y «ética política» (Franzé, 2003: 64). Esta última estaría caracterizada por «búsqueda del bien común, terrenalidad de los fines, relación paradójica entre el bien y el mal» (*ibid.*: 66) y entroncaría con la tradición ética pagana (Franzé, 2009a: 63). Maquiavelo estaría así elaborando una ética política autónoma asumiendo que no pueden existir intereses privados sin fines públicos y que la política es una actividad imprescindible (Franzé, 2003: 71). El criterio maquiaveliano no sería que el fin justifica los medios, sino que los males menores evitan los males mayores (*ibid.*: 72), alertando así sobre el dramatismo de la relación medios-fines. Maquiavelo habría utilizado el término «Fortuna» como forma de referirse al fenómeno descrito por Weber como irracionalidad moral del mundo (Franzé, 2009b: 343). Por último, Franzé advierte una separación en los valores de la moral maquiaveliana: «Las virtudes del buen gobernante son el saber decidir, la energía y la ambición, la grandeza de ánimo, la búsqueda de la gloria política, mientras que las del buen ciudadano son básicamente la capacidad de entrega a la comunidad» (Franzé, 2009a: 76).

La propuesta interpretativa de Franzé bebe directamente de la elaborada por Sheldon Wolin (Franzé, 2003: 66; 2009a: 58, 76), en especial en lo relativo a la elaboración por parte de Maquiavelo de una ciencia política basada en la *economía de la violencia* (Wolin, 2012: 265; citado en Franzé, 2009b: 345) que administrase la dosis precisa de fuerza que permitiera reducir la cantidad de sufrimiento de la comunidad gobernada, asumiendo la imposibilidad de prescindir totalmente de la misma. Wolin señala la inoperatividad de la ética privada en el ámbito público en tanto que funcionaría como un limitador de las posibilidades del acto político. Por ello el líder optaría por una ética política que justificara el no cumplimiento de preceptos morales comunes

⁴ La ética judeocristiana y la aristotélico-ciceroniana compartirían los siguientes elementos: «a) son éticas dirigidas al buen obrar individual, que no ven contradicción entre ser buen individuo y buen ciudadano, sino que para ambas esos dos roles se suponen mutuamente, por lo que acaban extendiendo la ética individual al campo de la política; b) entienden el buen obrar individual en términos de integridad, de completud, en el sentido de que debe ser éticamente impoluto, puro, y c) ven el mundo como un ámbito éticamente racional (el bien lleva al bien y el mal, al mal; no hay contradicción posible entre el bien y el bien, sino sólo entre el bien y el mal)» (Franzé, 2009a: 56).

en la búsqueda de una sociedad justa y libre, rompiendo con la idea clásica del estadista como encarnación de la perfección moral. Para Maquiavelo no habría posibilidad de apelar a la *buena fe*, puesto que de ello podrían derivarse consecuencias trágicas, conforme a la tesis de la autonomía de la política respecto de la religión o la ética. Así, solo la política podría establecer sus propios criterios para la acción (Wolin, 2012: 273), pero estos podrían verse influidos por aquello que conoce como «creencias no examinadas» (*ibid.*: 248), es decir, el contenido valorativo y moral de las preferencias de Maquiavelo, las cuales estarían presentes independientemente del pretendido carácter científico de su obra.

El análisis de Isaiah Berlin, el duodécimo en nuestra enumeración, también asumiría la ruptura maquiaveliana entre dos éticas, asumiendo la difícil compatibilidad entre la búsqueda de la salvación del alma y el mantenimiento de un estado poderoso (Berlin, 1983: 111). La moralidad propuesta por el cristianismo simplemente no se sostendría dentro del ámbito de la política, apareciendo la necesidad de una moral pagana, vigente en tiempos de los romanos y tendente a considerar la polis como la elaboradora del ideal de conducta de los sujetos. Maquiavelo rechazaría la moral cristiana, o al menos una forma de interpretarla, lo cual le colocaría más allá del bien y el mal en un sentido religioso o liberal-kantiano, pero vinculándolo con el mundo de Pericles o el de Escipión, en el cual no se elige una esfera de medios («política») como opuesta a una de fines («moral»), sino que se opta por una moralidad de diferentes fines. El conflicto se daría entre dos moralidades, cristiana y pagana y no entre esferas autónomas de la moral y la política (*ibid.*: 115-116). Berlin asumiría la propuesta maquiaveliana en tanto que desenmascararía la «opinión platónica-hebraica-cristiana acerca de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos [...]» (*ibid.*: 121). De ese modo, enfatizando el consecuencialismo del secretario, su lectura concluye con la idea de que para Maquiavelo «todo está permitido» en tanto que la persecución de los intereses básicos de la sociedad lo exija, ya que estos no deben ponerse en peligro a través de preceptos éticos externos: debe ser la propia comunidad, discerniendo entre objetivos y métodos, la que dictamine que está permitido y que no (*ibid.*: 127).

La interpretación que presenta José Manuel Bermudo parte de considerar que Maquiavelo presenta con su filosofía una teoría del estado de excepción, de modo que acota su moral a la propia de los príncipes nuevos en situaciones excepcionales, entendiendo que en estas «los hombres se juegan la sobrevivencia como pueblo y como seres morales» (Bermudo, 1994: 18-20). Rechazando igualmente la inmoralidad y la neutralidad de su obra, da cuenta de las preferencias, «que preferimos denominar republicanismo civil o popular», y que estarían basada en una representación renacentista del orden cívico de la Roma republicana, enfatizando su vocación popular (*ibid.*: 21).

De este modo, las prácticas que propondría Maquiavelo no serían, de modo alguno, pautas morales universales, sino solamente adecuadas para gobernantes de principados nuevos y exigidas en estados de excepción, lo que le habría alejado de la tradicional literatura de espejos de príncipes, dedicada a aquellos que acceden a la corona en circunstancias *normales* ajenas a la excepcionalidad y a la ilegitimidad del príncipe nuevo (*ibid.*: 26). Frente al monarca como «mero “espejo” que inspira o alumbró la buena vida», la política como un arte implicaría poner su atención puramente en los asuntos del gobierno, rechazando las virtudes caballerescas y su «función moral ejemplarista», evitando justificar sus acciones por sus intenciones, sino por la bondad de su producto (*ibid.*: 82). Tras la labor del príncipe, consistente en abordar la situación crítica contrarrestando la maldad natural de los hombres por medio de la ley (*ibid.*: 118), se pasaría a continuación a una fase de pretendida estabilidad tal y como la república otorga (*ibid.*: 154).

En lo que respecta a la moral común, Bermudo advierte un Maquiavelo «conservador» que niega la posibilidad de transgredir la norma por intereses privados o egoístas. La ética seguiría en el puesto de mando, dirigiendo a la política, aunque reconociendo que su existencia depende de la eficacia de la primera (*ibid.*: 131); las transgresiones éticas serían «una suspensión controlada de la moral común» (*ibid.*: 230). Por tanto, la moral común y la religión son a la vez instrumento y fin de la política (*ibid.*: 293): sirven para permitir la gobernanza por medio de un pueblo obediente y a la vez son el horizonte de la política en cuanto que trata de obtener en cada escenario un mayor respeto a la ley, que es la plasmación de lo éticamente considerado como bueno. Respecto de la moral del príncipe, ni la violencia ni otras transgresiones debieran pesar en su conciencia: el mal es exigido en situaciones en la que genera un bien mayor. Así, las transgresiones se legitimarían en «sentido radical, es decir, no solo toleradas o consentidas, sino exigidas como instrumentos imprescindibles para generar un orden civil, una comunidad moral, un modo de vida humano» (*ibid.*: 217). Sin embargo, existirían límites al quebrantamiento de la moral estándar, al menos en la idea de gloria y en la de la crueldad bien y mal usada (*ibid.*: 127), de tal modo que el objetivo del príncipe debe ser el de evitar el odio a toda costa, siendo ponderado, prudente y evitando temores imaginarios (*ibid.*: 226). Solo la fundación de una comunidad está al margen de toda ley, puesto que es el contexto de corrupción y podredumbre del régimen anterior lo que motiva esta ruptura (*ibid.*: 179). Por tanto, el fundador y el príncipe precisan de una moral heroica que reconozca como virtudes la fuerza, la gloria, el valor, la audacia o el coraje, mezclando a conveniencia de los intereses generales clemencia y crueldad, vigor y generosidad, prudencia y audacia, puesto que es lo requerido por las estrategias políticas en situaciones de excepción; no cabría el perdón, la confianza en Dios o el amor al enemigo (*ibid.*: 95).

Sebastian De Grazia, al igual que Viroli, ve un Maquiavelo cuyo ideal de hombre solo puede buscar el bien común y no la «justicia», término ausente en su producción (De Grazia, 1992: 190), si su naturaleza malvada se ve forzada por la religión, las armas, las leyes, los líderes o la necesidad. Contrariamente a la posición de Bermudo, para de Grazia Maquiavelo asumiría gran parte de los consejos habituales de la literatura de espejos de príncipes, puesto que sería necesario que el líder actuase conforme a lo que su sociedad considerase bueno, pero señalando una diferencia sustancial: mientras que el estándar común de los espejos de príncipes estaría marcado por el mandato religioso, *El príncipe* coloca los estándares allí donde lo haga el pueblo, ya que aunque lo considerado como bueno permanezca sin alterar gracias al monopolio de la enseñanza moral en manos de la religión, el príncipe tiene que ser aquello que los habitantes quieren que sea (*ibid.*: 293). Pero surge un inconveniente: «If the prince matches the image in the mirror, he cannot hold the state together; if he holds the state together, he will not match the mirror» (*ibid.*: 295). Por ello, las categorías de «vicios» y «virtud» pasan a estar bajo el examen de la razón en función de las consecuencias de cada acto particular (*ibid.*: 309). De Grazia nos recuerda los límites, que se encontrarían en el respeto del bien común y en la acotación temporal del uso de los malos medios. Así, si el príncipe nuevo entiende la lógica moral maquiaveliana, asumirá el ejercicio de una «retórica de la impostura» como necesidad del príncipe de representar aquellos valores que son considerados como buenos por su población pero que no constituyen su verdadero ser. De igual modo, comprenderá que debe actuar conforme a la «un-golden rule», que señala que los sujetos se comportan según su maldad si la necesidad no les hace buenos (*ibid.*: 302), de modo que este tipo de asunciones tendrán como resultado que su destino se encuentra en el infierno, consecuencia inevitable de hacer uso de aquellos instrumentos sin los cuales el Estado obtendría su ruina o desaparición (*ibid.*: 352). Volvemos así a la contraposición de Berlin entre dos diferentes morales, la del cristianismo y la propia del príncipe nuevo, caracterizada está última por su carencia de valores fijos, que más bien dependen de su capacidad de anticipación y juicio: moviéndose desde la idea de virtudes permanentes a las «desplazables», Maquiavelo estaría desestabilizando la moral convencional (*ibid.*: 315). Así, el rechazo de los cristianos a Maquiavelo no se derivaría de su inmoralidad, sino de su propuesta moral alternativa, la cual saca a Dios de la ecuación, señalando que en realidad es el pueblo quien emite su juicio y sustenta o expulsa al titular del poder.

A ojos de Luigi Zanzi, Maquiavelo plantea una moral revolucionaria y antiidealista que aboga por tener en cuenta las condiciones políticas en que un comportamiento ético se encuentra constreñido. En vez de huir del

mal, se trataría de afrontarlo tal y como Weber había planteado con su ética de la responsabilidad, que legitimaría el uso de la fuerza en tanto que mal menor indispensable para refundar el «vivere civile» (Zanzi: 719-721). El florentino sería partícipe de una «prudencia del vivere» caracterizada por un encuentro entre la ética y la política en un marco de interpretación histórico-científica que orientase en la toma de decisiones; su teoría no separaría «ser» de «deber ser» o «útil» de «bueno», negando la tensión entre la ética y la política, puesto que esta primera debía canalizarse a través de un poder capaz de imponer leyes que fueren a los hombres a actuar bien (*ibid.*: 728).

Para Zanzi el príncipe debía servirse del medio extraordinario de las armas para hacerse señor de una república, de modo que sepa usar sus extraordinarias capacidades para afrontar la varianza del tiempo y la Fortuna (*ibid.*: 729). Y su forma de entender la relación entre política y ética pasaría por asumir la «desordenada conflictualidad de la vida», huyendo de retóricas moralistas que afirmen armonía y orden en que todo viene conciliado por la trascendencia (*ibid.*: 734). Ya que el mal no es eliminable, el pensamiento político debe limitarlo por medio de un ejercicio «artístico» y racional capaz de tomar la elección trágica que solo el conocimiento histórico puede orientar, de modo que sea capaz de tener en cuenta las condiciones del poder a quien se enfrenta (*ibid.*: 730-732). Por otro lado, el pueblo debe ser partícipe, por medio de una radical vuelta de la religión cristiana de sus modos originarios, de los necesarios valores políticos, alejándose de los propios de la indolencia, de modo que tenga de nuevo como valor fundamental el amor por la libertad. Así el pueblo se haría responsable de su propia suerte, negando la posibilidad de que su situación mejorase por intervención divina (*ibid.*: 739). Estaríamos ante una ética laica de vocación pública que no plantea cuestiones en abstracto, sino que se apoya en una racionalidad histórica precisa. Maquiavelo estaría advirtiendo contra aquellos que se cierran en la actitud moralista que reprende los «vicios» como única fuente del mal, a la vez que animaría a no cejar independientemente de la dureza de la realidad, puesto que hay margen para una actuación política y ética (*ibid.*: 742).

De igual modo que Zanzi, Rafael del Águila niega que en la obra de Maquiavelo se dé una separación entre moral y política (Del Águila, 2000: 84). Igualmente rechaza las tesis técnico-estratégicas del mantenimiento del propio poder, según las cuales cualquier medio que permitiese al sujeto la consecución de sus fines estaría justificado (Del Águila, 1999: 219-220). En cambio, presenta un Maquiavelo que no adoptaría una posición de indiferencia moral en la elección entre medios y fines, puesto que los medios cuestionables serían métodos utilizados por el fundador para obtener la seguridad y autonomía de una comunidad de ciudadanos virtuosos, lo cual refrenda aludiendo a dos

pasajes de *Discorsi* (I, 9 y III, 41)⁵. Así, «el logro de los propios fines (fundación, conservación y engrandecimiento de la propia comunidad) excusa, permite y aconseja la utilización de cualquier medio técnicamente adecuado [...] que permita a un sujeto de cualidades extraordinarias [...] la obtención de aquellos fines» (*ibid.*: 230). De ese modo, el soberano no obedecería a intereses propios, al igual que no trataría de legitimar o justificar, tan solo *permitir*, el uso de medios extraordinarios, lo que da un tinte moralmente trágico a sus elecciones.

Otro paralelismo con la interpretación de Zanzi se encuentra en la tesis de que la moral maquiaveliana intentaría concienciar de la necesidad de actuación conforme a unos marcos establecidos teniendo en cuenta que no hay mundos trascendentes y que por tanto los valores morales que sustentan un determinado proyecto político solo pueden establecerse siguiendo las lógicas políticas existentes (Del Águila y Chaparro, 2006: 267). Esto implicaría tomar el testigo de Raymond Aron, para quien Maquiavelo aspiraba «a recobrar la moral por intermedio de la política» (*ibid.*: 261), rechazando la tesis de Berlin en torno a la supuesta indiferencia con la que Maquiavelo propone métodos inhumanos. El mundo de la acción se presenta como un contexto en el que la armonización entre individual y colectivo, justicia y bien común, o ética y política resulta particularmente complicado, puesto que se debe adecuar a un ámbito de la política concreta de la ciudad y de una determinada forma de vida en común (*ibid.*: 271). Por tanto, Maquiavelo profesaría unos valores morales que le impulsarían a tratar de implementar un determinado proyecto político que solo podría llevarse a cabo amoldándose a las lógicas políticas reales y no limitándose a ingenuas apelaciones a la buena voluntad moral del pueblo y los gobernantes. Asumiendo esto, esta interpretación aportaría un matiz deontológico a la ética maquiaveliana señalando que los medios no pueden ser de tal naturaleza que su puesta en práctica destruya los valores que inspiran los fines: en un ámbito republicano la acción política no puede deshacer las condiciones de la libertad o cercenar toda confianza en las autoridades (*ibid.*: 261), de modo que el nivel de la tolerabilidad de los medios por parte de los ciudadanos se establecerá en un contexto de discusión, deliberación y libre elección, es decir, de democracia.

La interpretación de Miguel Saralegui podría haber sido incluida al inicio, puesto que no presta especial atención a la cuestión de la moral. Sin embargo, la presentamos como penúltima propuesta ya que da cuenta, en el marco de su

⁵ *D I 9* se refiere a cómo el fundador debe dedicarse a organizar una comunidad sin buscar su interés ni el de sus herederos, sino solamente el de la comunidad. *D III 41* aborda la necesidad de poner por delante, independientemente de los medios necesarios, la supervivencia de la patria y la garantía de su independencia.

intento por señalar las contradicciones en que incurre el secretario, de dos elementos que serían propios de una moral deontológica. El primero de ellos se refiere a su forma de presentar la virtud, que en algunos pasajes se identificaría con esas capacidades de obtención del éxito político, en la línea de un pensamiento amoral, pero que en otros fragmentos se adecuaría más a una virtud tradicional y conectada con determinados requisitos normativos (Saralegui, 2012: 428-429), no escapando totalmente de la moral formal imperante. En segundo lugar, destaca lo que considera como un criterio formalista en la preferencia de Maquiavelo por el modelo romano de colocar la guardia de la libertad en el pueblo y no en los nobles, puesto que si se basase meramente en los resultados habría tenido que optar por el contrario, puesto que la libertad se mantuvo por más tiempo en las otras dos ciudades (*ibid.*: 422; Forte, 2011: 270 [nota 42]).

La última autora a tener en cuenta, Erica Benzer, presenta una interpretación que dista significativamente de las tenidas en cuenta anteriormente, y por ello trataremos de exponerla en toda su profundidad. Sin embargo, se tratará tan solo de un intento debido a la considerable extensión de *Machiavelli's Ethics*, que abordaremos resumidamente debido a la presente limitación de espacio. Para Benzer, Maquiavelo es heredero de la tradición socrática, de tal modo que no subordina la ética a la política, sino que tan solo rompería con la autoritaria, hipócrita y obscurantista Iglesia (Benzer, 2009: 492), y con los estándares de ciertos humanistas y sus corruptas lecturas de los antiguos (*ibid.*: 11). Así, habría propuesto una ética de la auto-legislación y responsabilidad (*ibid.*: 6, 9, 61), buscando dar a la ciudadanía las «buenas armas» propias de una capacidad crítica (*ibid.*: 71), de tal modo que no sucumbieran a los demagogos. Así, Maquiavelo no partiría de un rastreo empírico o histórico, sino que trataría de encontrar por medio de la razón una serie de estándares morales (*ibid.*: 30), conclusión a la que Benzer llega partiendo de posiciones similares a las presentadas en las interpretaciones de Bacon, Neville, Gentili, Spinoza y Rousseau (*ibid.*: 486). De igual modo, la intérprete sugiere que Maquiavelo estaría más conectado con ilustrados críticos como Rousseau o Kant, alejándolo de las tradiciones neoromanas, patrióticas o retóricas (*ibid.*: 495), en tanto que, por encima de la idea del bien común y de la libertad política, habría colocado el respeto de la libre agencia del sujeto, y con ella la garantía de que este tiene la capacidad de autorizar o rechazar las restricciones propuestas por otros agentes (*ibid.*: 494).

La interpretación de Benzer extrae la idea de «necesidad» del pensamiento de Maquiavelo⁶, que sería un recurso retórico corrupto que permitiría

⁶ Benzer también niega que el florentino se haya posicionado en favor de tesis tales como que el fin justifica los medios (Benzer, 2009: 326) o que se debe salvar la patria por todos los medios posibles sin atender a criterios éticos (*ibid.*: 352).

negarse a asumir la responsabilidad de los actos propios, puesto que incluso en los casos en los que las circunstancias ejercieran una extrema presión sobre los sujetos, estos podrían actuar conforme a la prudencia (*ibid.*: 147). Para ello debieran contar con la virtud que dota de autonomía, entendida esta última como la capacidad del agente de crear y autorizar las leyes que lo gobiernan, entendiendo la ley como una restricción ética (*ibid.*: 164). Por ello, la virtud no implicaría un ejercicio de libre albedrío, sino más bien la capacidad de hacer uso de un juicio propio y de establecer los principios y estándares que deben limitar la acción del sujeto (*ibid.*: 166). Todo esto vincula los estándares éticos con los propios de la justicia política, de tal modo que la lectura de Benner nos presenta un Maquiavelo elaborador de una filosofía política capaz de asumir su fundación ética (*ibid.*: 496). Así niega la imagen del teórico consecuencialista y postula un deontologismo que sostendría la existencia de unos principios de la justicia que deben ser seguidos independientemente de las consecuencias (*ibid.*: 342-347). Ejemplo de ello sería la regla general de evitar tomar el poder por medio de la violencia independientemente de lo bueno que fueran los propósitos (*ibid.*: 360), haciendo gala de un «strict proceduralism» en tanto que defensor de una continua examinación crítica sobre cuáles son las verdaderas virtudes (*ibid.*: 364).

El florentino habría propuesto huir de las acciones extraordinarias, puesto que su legitimidad estaría en entredicho en tanto que están generalmente motivadas no por el bien del colectivo, sino por la ambición propia (*ibid.*: 370-378). En cambio, los «camino ordinarios» conducirían hacia una determinada comprensión de la justicia, sin la cual no habría orden político posible, y la religión: «Machiavelli's true "religion" consist of this-worldly, self-imposed commitments underwritten by human standards of justice. This ethical religion is the only religion that is "altogether necessary" to maintain *civiltà*» (*ibid.*: 406). Por otro lado, Maquiavelo habría cambiado el género de espejos de príncipes sosteniendo que la principal defensa del titular del poder es servirse del apoyo del pueblo, estableciendo una dependencia mutua entre ambos y «constitucionalizando» el principado por medio del establecimiento de contrapesos con otros poderes como el Senado (*ibid.*: 448): «[...] the *idea* of a republic—that is, the normative standards he uses the concept to express in the *Discourses*—is never far from the surface in his "little work on principalities"» (*ibid.*: 450).

V. UNIFICANDO AL MAQUIAVELO MORAL

Abordada la lectura de un grupo considerable de intérpretes, dedicaremos el presente apartado a confrontar las posiciones ya presentadas, de tal

modo que podamos dotar de cierta unidad a la forma en que consideramos que Maquiavelo entendía la moral. Para ello nos pronunciaremos en torno a una serie de puntos que han ido apareciendo durante la reseña de las interpretaciones, el primero de los cuáles se refiere al porqué de la condena de la Iglesia a las tesis de Maquiavelo.

Si bien algunos autores han tratado de negar el necesario enfrentamiento entre estas dos propuestas⁷, resulta adecuado entender al florentino como alguien que infringió una herida significativa dentro de la concepción cristiana del mundo al señalar la dificultad de convivencia entre la moral cristiana y la política. Sus críticas al comportamiento de los eclesiásticos y al papel del Vaticano en la política italiana ya eran suficientes motivos para censurar sus escritos, pero la cuestión fundamental se encontraba en la disputa moral: la Iglesia no podía aceptar una cosmovisión ajena a toda trascendencia, incompatible con toda moral incondicional o noción de derecho natural, y por tanto necesariamente enfrentada al mandato religioso. Si los anteriores espejos de príncipes presentaban a los monarcas como sujetos capaces de armonizar sus responsabilidades públicas con el mantenimiento de la pureza de su alma, con Maquiavelo la senda al infierno se convertirá en un elemento de virtud⁸, invirtiendo la relación entre política y religión (Granada, 1981: 127). Maquiavelo debía ser condenado puesto que negaba el gobierno bondadoso de la divina providencia y con ello la imposibilidad de que existiera un orden moral universal que asegurase la victoria final de la justicia. Estaba atentando contra dos principios generales poniendo el bienestar del Estado como principal fin de la comunidad humana y negando el servicio de ese poder a la idea de justicia que emana directamente de Dios (Ritter, 1972: 21).

El segundo punto a abordar es la anteriormente mencionada interpretación *eficacista*, que entiende la obra del secretario como un recetario de cómo cualquier sujeto puede triunfar en el ámbito de la política. Esta lectura estaría en contraposición con casi la totalidad de lecturas que hemos propuesto del Maquiavelo moral, en tanto que, como se ha dicho, el florentino apelaba a un sujeto colectivo que se pretendía ordenar y preservar por medio de una serie de propuestas y consejos. Por otro lado, aunque los medios que propusiera implicasen el uso de la fuerza o el fraude, debían contar con algún tipo de límite en tanto que un uso indiscriminado sería contraproducente. Además, dejaba abierta la posibilidad de que el príncipe encontrara contextos en los

⁷ Es el caso de Bermudo (1994: 218).

⁸ «Concluido el relato, explicó a sus amigos que prefería, con mucho, ir al infierno para conversar sobre política con los grandes hombres de la Antigüedad, antes que ir al paraíso a morir de tedio con los santos y beatos» (Viroli, 2004: 19).

que podía permitirse actuar conforme a la moral común, siempre que detectase que esto no supondría su ruina. La posibilidad de comportarse de esta manera estaba incentivada por el hecho de que la consecución de gloria podía entenderse como un valor en sí mismo. Por último, los medios y los fines eran juzgados o planteados en el marco de unos valores políticos y morales, que a continuación abordaremos en profundidad.

Como anteriormente señalábamos, el hecho de que podamos considerar que en la obra de Maquiavelo existe una cierta e implícita reflexión moral no implica que mostrase su preferencia en favor de una única moral. De hecho, la principal posición sobre la que asentaremos nuestra interpretación es que Maquiavelo niega la posibilidad de una moral universal y diseña al menos dos roles bien diferenciados en lo que respecta a esta: la posición del príncipe o el gobernante republicano, y la posición de los súbditos o ciudadanos. Esta es una idea que se encuentra implícitamente o sugerida en algunas de las interpretaciones presentadas, pero que ninguna afirma con la rotundidad que merece⁹, por lo que debemos encontrar la lógica teórica de tal escisión entre morales. En este sentido, debemos partir de un Maquiavelo que analizó la política desde la acción y no desde una perspectiva abstracta, y que tuvo la oportunidad directa de comprobar que en ocasiones de buenas intenciones no se derivan los frutos esperados, de tal modo que fue intuyendo que del bien puede obtenerse el mal y viceversa. Esto conlleva una dificultad añadida al juicio moral que no había sido reflejada anteriormente, al menos de forma explícita, por ningún autor, y que aparece como consecuencia de la constatación de dos lógicas enfrentadas e irreconciliables como son la de la ética y la de la política, lo que lleva a que aquellos que se ven obligados a ejercer la segunda tengan que plantearse qué hacer con la primera. Por tanto, la escisión en dos morales obedece a la diferencia entre aquellos que toman decisiones políticas y aquellos que no¹⁰.

Previo a nuestro análisis de las dos morales apuntadas, debemos abordar la cuestión central de la irracionalidad moral del mundo, tesis implícita en la obra de Maquiavelo¹¹, y que como sugeríamos líneas arriba, implica que

⁹ Bermudo diferencia entre moral común, propia de la mayoría de los sujetos, pueblo y líderes incluidos, y moral de excepción, propia de los príncipes nuevos en casos de extrema necesidad. Berlin en cambio separa moral cristiana de moral política. Consideramos que esta última se acerca más a la clasificación aquí propuesta.

¹⁰ Por esta razón resulta absurdo servirse de las enseñanzas maquiavelianas descontextualizándolas, puesto que las transgresiones de la moral solo se justifican en el seno de la condición trágica de la decisión política.

¹¹ Esta es abordada por la mayoría de los intérpretes aquí tenidos en cuenta, en especial por Franzé, Bermudo o De Grazia, entre otros.

la intención del político cuando lleva a cabo una determinada medida no debe tenerse en consideración, puesto que lo que resulta relevante no es esta sino las consecuencias que de ella se deriven, que pueden diferenciarse significativamente de la idea inicial¹², conforme a la posición de Max Weber. Centrarse en las consecuencias implica asumir diversos escenarios: por un lado, del bien puede obtenerse el mal¹³ y del mal puede generarse el bien¹⁴, pero también del bien se obtiene otro bien¹⁵, de igual modo que el mal puede generar otro

¹² Este elemento, junto con la imposibilidad de enunciarse como una ética universal, ha llevado a muchos intérpretes a considerar que en la obra de Maquiavelo no hay tal moral: «Desde la ética clásica, la ética política ha sido vista [...] como una racionalización de aquellos que entienden o convierten a la política en una mera lucha por el poder, adaptándola a sus bajas y mezquinas ambiciones personales. Según este esquema, la ética política no sería ni ética ni política. No es ética porque acepta el mal y permite el obrar impuro, y no es política pues convertiría esta actividad en una lucha para alcanzar, engrandecer y conservar el poder, y no en la búsqueda de un bien común entendido como práctica de unas determinadas virtudes humanas» (Franzé, 2009: 88).

¹³ «Empezando, pues, por el primero de los rasgos mencionados, reconozco que sería bueno ser considerado liberal. No obstante, la liberalidad, usada de manera que seas tenido por tal, te perjudica porque —si se la usa con moderación y como es debido— no se deja ver y no te evitará ser tachado de la cualidad opuesta. Además, si se pretende conservar entre los hombres el título de liberal, es necesario no privarse de ninguno de los componentes de la suntuosidad, de manera que un príncipe de tal hechura consumirá siempre en actos de este tipo toda su riqueza; al final se verá obligado —si desea seguir conservando la fama de liberal —a gravar a su pueblo más allá de toda medida y a hacerse enojoso, poniendo en práctica todos aquellos recursos que se pueden utilizar para sacar dinero» (Machiavelli, 2015: 111-112, XVI).

¹⁴ «[...] todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel, pero, no obstante, debe estar atento a no hacer mal uso de esta clemencia. [...] Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió, en última instancia, la destrucción de Pistoya. Debe, por tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales. Porque, con poquísimos castigos ejemplares, será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas; pues bien, estas últimas suelen perjudicar a toda la comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican sólo a un particular» (Machiavelli, 2015: 114-115, XVII).

¹⁵ Existen casos en los que el príncipe puede ser bueno, no porque esto sea un valor en sí mismo, sino porque sabe que de ello se derivaran buenas consecuencias: «En incluso me atreveré a decir que su se las tiene y se las observa, siempre son perjudiciales, pero si se aparenta tenerlas, son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y *serlo*, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es

mal¹⁶; por último, puede darse que tanto de un bien como de un mal se produzca algo sin relevancia alguna para la política¹⁷. Por tanto, de lo que se trata es de que las consecuencias de lo hecho repercutan positivamente en la comunidad, independientemente de cómo se haga, tratando en cualquier caso de no confrontarse con intereses particulares o de no evitar aquello que, siendo un mal, no genera ninguna consecuencia negativa para el común de los gobernados, conforme a los ejemplos que se puede encontrar en las notas 13, 14, 15, 16 y 17. En este sentido, es necesario enfatizar que la diferencia sustantiva entre la moral cristiana y la moral maquiaveliana reside en que mientras la primera postula una perfecta armonía entre los medios disponibles y los fines perseguidos, en tanto que los mandamientos de Dios son instrumentos para la salvación y fines en sí mismos, la segunda es consciente de que los valores pueden estar en pugna y que las buenas intenciones no son garantía de nada, lo cual afirmamos en contra del criterio presentado por Bermudo (1994: 218). De hecho, la irracionalidad del mundo no solo se aplicaría a los casos excepcionales, sino que en contextos de normalidad también se pueden obtener consecuencias negativas de buenas intenciones, y viceversa. No se trata de la «excepcionalidad», sino de la «contingencia» de la política.

Para abordar la moral común o del pueblo, es decir, de aquellos que no tienen responsabilidades políticas directas, me remitiré a un texto anterior en

necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. [...] Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, *a no alejarse del bien, si puede*, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado» (Machiavelli, 2015: 120-121, XVIII).

¹⁶ La crueldad puede estar bien o mal usada y esta valoración dependerá de sus buenas o malas consecuencias, respectivamente. Por tanto, hay casos en los que de un mal, como es la crueldad, se genera otro mal: «Por todo ello, quien ocupa un Estado debe tener en cuenta la necesidad de examinar todos los castigos que ha de llevar a cabo y realizarlos todos de una sola vez, para no tenerlos que renovar cada día y para poder —al no renovarlos— tranquilizar a los súbditos y ganárselos con favores. Quien procede de otra manera, ya sea por debilidad o por perversidad de ánimo, se verá siempre obligado a tener el cuchillo en la mano; [...]» (Machiavelli, 2015: 83, VIII).

¹⁷ Maquiavelo advierte contra aquellos vicios que tienen consecuencias políticas, y le son indiferentes los caprichos o faltas privados y sin consecuencias en los que el gobernante incurre por *incapacidad de control moral de sus pasiones*: «Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente, ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían, si le es posible; pero si no lo es, puede incurrir en ellos con menos miramientos» (Machiavelli, 2015: 111, XV).

el cual se mencionaban los puntos fundamentales del proyecto moral que constituye la reforma que Maquiavelo encarga al príncipe nuevo:

A modo de recapitulación, podemos considerar que son siete los principios políticos del proyecto maquiaveliano: la búsqueda del favor del pueblo, el respeto de la ley, la promoción de la libertad en tanto que no dominación, el desarrollo de la igualdad ciudadana ante la ley y en el ámbito económico, la preferencia de lo público frente a los intereses privados y la promoción de la virtud (Fernández de la Peña, 2016: 89).

Este conjunto de posiciones son preceptos tanto políticos como morales, en tanto que pretenden el desarrollo de un proyecto institucional a la vez que parten de unas asunciones morales, de una cosmovisión particular que debe ser respetada y promovida por la colectividad en un afán de restaurar la civilidad que tan amenazada percibió el secretario. No nos debe extrañar esta idea, la cual constituye una verdadera *canalización política de la moral a través de las leyes* si atendemos a que para Maquiavelo el ser humano es malo, o hay que tomarlo preventivamente como alguien peligroso en tanto que capaz¹⁸, y que lo único que lo hace bueno es precisamente la ley¹⁹. Esta posición está alineada con la afirmación de Berlin que introducíamos anteriormente de que los ciudadanos o súbditos podían permitirse mantenerse fiel a una concepción cristiana de la moralidad en tanto que el desarrollo de estos preceptos no contradecía los mandatos de la Iglesia, ya que no se veían obligados a tomar decisiones políticas. De hecho, Maquiavelo considera que la generalidad del pueblo acata la ley siempre que no haya corrupción, de tal modo que son los nobles o los gentileshombres los que atentan contra esta de una forma más habitual, generalmente por ambición, de tal modo que hay que tenerlos controlados en mayor medida, cosa posible atendiendo a que son más reducidos en número²⁰.

¹⁸ «Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos que de ella está llena la historia, es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; [...]» (Machiavelli, 2009: 40; I, 3).

¹⁹ «Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia» (*ibid.*: 41; I, 3).

²⁰ «Además, si el pueblo le es enemigo, jamás puede un príncipe asegurarse ante él, por ser demasiados; de los grandes sí que puede, pues son pocos» (Machiavelli, 2015: 85, IX).

Presentados los valores que debieran guiar el proyecto político en el mejor de los escenarios posibles, debemos enfatizar que éstos no deben implementarse a toda costa. Son continuas las referencias de Maquiavelo en las que intenta advertir contra aquellos que pretenden imponer modelos políticos en contextos en los que no se dan las circunstancias necesarias, de tal modo que se trata de intentos que acaban en un fracaso inevitable²¹. Por tanto, llevar a cabo los designios planteados pasa por tratar de adecuar las ideas morales al contexto político, conforme a la racionalidad prudencial de la que hablan Zanzi y del Águila. Es decir, si bien aceptamos que, tal y como sostiene Saralegui, la preferencia de poner la guardia de la libertad en el pueblo existe en el pensamiento Maquiavelo, que en algunos casos puede parecer incondicional, se trata de una preferencia que solo se aplica en aquellos contextos en los que cabe la posibilidad de implementarla, como en el caso de Roma.

Resumido el contenido de la moral a consagrar como proyecto político, así como su pretendida asunción por parte de las capas populares, falta abordar la moral que se propone para los príncipes. Para ello, primeramente hay que pensar en torno a quién representa para Maquiavelo el principal ejemplo de príncipe nuevo, asumiendo que aunque se refiera a numerosos líderes y a sus aciertos y fracasos, no todos ellos constituyen referentes para nuestro autor. En este sentido, es frecuente que algunos intérpretes consideren que el mero hecho de que Maquiavelo dé cuenta de las conquistas de algunos personajes históricos implica que está justificando o poniendo como referencia los comportamientos de estos. Pero lo cierto es que el secretario acude a la historia con el objetivo de obtener todas las enseñanzas posibles, y en ese mismo afán presenta en sus textos a figuras tales como Agatocles de Siracusa u Oliverroto da Fermo, conocidos ejemplos de criminales que han llegado al poder. El estudio de sus acciones no implica una aceptación moral de sus comportamientos, pero se trata de ejemplos que deben ser mencionados y estudiados en tanto que casos relevantes para aquellos que atesoran o aspiran al poder:

Pero, ya que un simple particular puede alcanzar el principado por medio de otros dos procedimientos que no se pueden identificar completamente con la fortuna o la virtud, me parece inadecuado no dejar constancia de ellos, [...]. Sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar

²¹ En este sentido, es difícil implementar una república en un lugar donde el «pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por casualidad llega a ser libre, difícilmente mantiene la libertad» (Machiavelli, 2009: 81-85; I, 16). Además, «[...] donde existe igualdad no se puede establecer un principado, y donde no hay no se puede establecer una república» (*ibid.*: 168; I, 55).

a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria (Machiavelli, 2015: 80, VIII).

Se torna indispensable, por tanto, discernir entre casos históricos relevantes y el posible núcleo «normativo» de su pensamiento, para lo cual resulta indispensable abordar las diferencias entre Agatocles y Oliverroto, y el Duque Valentino, quien sí representa un modelo. Responderemos a este interrogante asumiendo que se trata de una cuestión de grados: la consecución y el mantenimiento del poder requiere *necesariamente* de estrategias inmorales²², pero no implica regodearse en el crimen²³ ni hacer un uso preventivo del mismo²⁴. Esta idea es la que refleja Wolin con su noción de economía de la violencia, que queda ejemplificada en la figura de César Borgia, en lo que debe ser considerado como una clara distinción entre un uso continuado y desmedido del crimen como parte de una estrategia a largo plazo de ascenso hacia el poder, partiendo desde un origen especialmente humilde, y la posibilidad de servirse de algunos procedimientos inmorales que aseguren y afiancen un poder obtenido por medio de un comportamiento estratégico basado en una determinada posición inicial y una comprensión de la política y los hombres:

En consecuencia, quien juzgue necesario para su principado nuevo asegurarse frente a los enemigos, ganarse amigos, vencer o con la fuerza o con el engaño, hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y respetar por los soldados, destruir a quienes te pueden o deben hacer daño, renovar con nuevos modos el viejo orden de las cosas, ser severo y apreciado, magnánimo y liberal, disolver la milicia infiel, crear otra nueva, conservar la amistad de reyes y príncipes de forma que te recompensen con cortesía solícita o se lo piensen antes de hacerte daño, no podrá encontrar ejemplos más vivos que las acciones del duque (*ibid.*: 77-78, VII).

²² Maquiavelo entiende esto, tal y como aparece en el capítulo XVIII de *El príncipe*, como una imposición de la realidad de las cosas, una necesidad *–senso spesso necessitato–*: «E hassi a intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li òmini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione; [...]» (Machiavelli, 2018: 869).

²³ Debe evitar la «perversidad de ánimo» (Machiavelli, 2015: 83, VIII).

²⁴ «No obstante, debe ser ponderado en sus reflexiones y en sus movimientos, sin crearse temores imaginarios y actuando mesuradamente, con prudencia y humanidad, para que la excesiva confianza no lo haga incauto ni la excesiva desconfianza lo vuelva intolerable» (*ibid.*: 115, XVII).

Este uso discriminado de la violencia y el rechazo a regodearse en ella no serán considerados como proposiciones morales por parte de aquellos que partan de un enfoque incondicional de la ética, pero es nuestro propósito mostrar que la propuesta pasa por reducir la cantidad de sufrimiento de la comunidad. Y el sufrimiento de la misma puede aminorarse por medio de métodos que sean inmorales pero que eviten el uso directo de la violencia o el crimen, de tal modo que cabe la victoria sin tener por ello que sufrir bajas militares o civiles. Por ello, en su retrato de Castruccio Castracani el engaño en la guerra es un método que merece honores: «[...] nunca trató de ganar por la fuerza lo que podía ganar con engaños, porque decía que lo que da gloria es la victoria, no el modo de la victoria» (Machiavelli, 1991: 203). Se trata, por tanto, de economizar la violencia, pero no de eliminarla, puesto que «se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer» (Machiavelli, 2009: 61; I, 9). Un segundo ejemplo de cómo ha de economizarse la violencia lo encontramos en el capítulo XVII de *El príncipe* en relación con las ejecuciones, las cuales deben de llevarse a cabo de una manera justificada, es decir, atendiendo a los cargos por los que se imputaría tal pena²⁵, teniendo como objeto la pacificación o la estabilidad de la sociedad, ajusticiando a los causantes de asesinatos, revueltas o rapiñas. Más allá de la justificación, la muestra de que estos actos se llevan a cabo en aras del bien de dicha sociedad y no con el propósito de satisfacer un oscuro interés del soberano, es que aquellos que son ejecutados deben ser unos pocos. El límite, por tanto, al ejercicio de la crueldad estaría precisamente en que en términos globales la sociedad reciba un bien. El objetivo último de la pacificación y el restablecimiento del orden implicarían que la moral y la política están entremezcladas en una misma esfera en pro de la satisfacción de los intereses colectivos, independientemente de si eso implica contravenir los dictados de Dios, de la razón, del derecho natural o los intereses de una comunidad vecina. Y el primero de esos intereses es la supervivencia del grupo, la cual, en caso de estar amenazada, justifica toda transgresión de dictados morales o religiosos. Por tanto, el núcleo moral de la política implica crear, entre otras cosas, mecanismos de canalización de los conflictos internos, evitando generar tensiones que debiliten al grupo, tal como habría funcionado Roma, donde los conflictos sociales se arreglaban discutiendo y mediante leyes (Viroli, 2004: 220).

Todo el razonamiento presentado hasta este punto carecería de sentido si entendiésemos la obra de Maquiavelo como un manual para la toma del poder. Negar esto pasa por asumir que el secretario solo justificó teóricamente

²⁵ «Y si a pesar de todo le resulta necesario proceder a ejecutar a alguien, debe hacerlo cuando haya justificación oportuna y causa manifiesta» (*ibid.*: 116, XVII).

aquellas conjuraciones que trataban de expulsar un poder que deshacía toda posibilidad de convivencia y, en lo que constituye la mayor de las corrupciones, se servía de las instituciones para su propio interés: «Y ciertamente es de oro aquella sentencia de Cornelio Tácito que dice: que los hombres han de honrar las cosas pasadas y obedecer las presentes, y deben desear buenos príncipes y soportarlos tal como sean. Ciertamente, quien obra de otro modo la mayoría de las veces causa su ruina y la de la patria» (Machiavelli, 2009: 318-319; III, 6).

Por ello, sostener que el príncipe nuevo no tiene otro objetivo que el mantenimiento de un orden que haga prosperar a la comunidad pasa por enfatizar que no existe un interés propio en la toma del poder. Esto se puede comprobar a través de una minuciosa lectura de *El príncipe* que señale los *deberes políticos* del gobernante: *debe* abstenerse «de tocar los bienes de sus ciudadanos y sus súbditos, y sus mujeres» (Machiavelli, 2015: 116, XVII); «debe, si es prudente, no preocuparse de ser tachado de tacaño, porque con el tiempo siempre será considerado más liberal al ver sus súbditos que gracias a su parsimonia sus rentas le bastan» (*ibid.*: 112, XVI); «no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya alguna, excepto la guerra y su organización y dirección» (*ibid.*: 106, XIV); «debe ir siempre de caza» (*ibid.*: 107, XIV); «debe leer las obras de los historiadores, y en ellas examinar las acciones de los hombres eminentes» (*ibid.*: 108, XIV); «debe mostrar también su aprecio por talento y honrar a los que sobresalen [...] debe procurar a sus ciudadanos la posibilidad de ejercer tranquilamente sus profesiones [...] debe tener dispuestas recompensas [...] debe entretener al pueblo en las épocas convenientes del año con fiestas y espectáculos [...]. Y puesto que toda ciudad está dividida en corporaciones o barrios, debe prestarles su atención y reunirse con ellas de vez en cuando» (*ibid.*: 144, XXI). En esta misma línea, debemos explicitar la advertencia expresa del autor en contra de utilizar el poder en beneficio personal, de tal modo que en todo el texto no se habla de sucesor al trono²⁶ y se entiende que el patrimonio del Estado debe ser preservado, evitando que los secretarios del príncipe actúen buscando su propia utilidad, puesto que «aquel a quien se ha confiado el gobierno *no debe* pensar nunca en sí mismo, sino siempre en el príncipe y no recordarle jamás

²⁶ «The prince of *The Prince* is not the founder of a reigning dynasty but the founder of an independent state with good armies and good laws that may evolve, and that Machiavelli would like to see evolving, in a republic. There is no hint in the entire work about rules or criteria of succession. This silence is quite resounding, particularly if we compare Machiavelli's *Prince* with the other advice books for princes that do indeed contain indications on the designation of the successor» (Viroli, 2014: 18).

sino aquellos asuntos que conciernen realmente a su principado» (*ibid.*: 146, XII). Esta forma de plantear un príncipe que debe ser ajeno a toda posibilidad de utilizar su posición en beneficio propio implica una cierta *alienación* del príncipe en relación a sus deseos como sujeto: su único propósito debe ser el de adquirir más poder, en tanto que su autonomía y capacidad son los principales medios de ejercer el gobierno²⁷. Por tanto, si el fin justifica los medios en Maquiavelo, el fin es el mantenimiento del poder y, en cierta medida, la consecución del bien común o, por lo menos, de la estabilidad y la pacificación de una sociedad.

Por tanto, independientemente de que los objetivos del príncipe se ajusten a las necesidades y preferencias populares, la separación entre morales es algo que difícilmente puede asumir el pueblo: denotaría una *hipocresía* o un *privilegio* inaceptable por parte de aquellos que no gestionan poder. No se espera del pueblo que sea capaz de entender esa realidad política, con sus necesidades metodológicas y sus consecuencias, ya que siempre va a juzgar desde el prisma de la moral común, de modo que el príncipe debe de seguir la moral convencional siempre que pueda («parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo», Machiavelli, 2015:120-121, XVIII) y, cuando esto sea imposible, aparentarlo, en cualquier caso, puesto que será juzgado a partir de ella. Por tanto, su imagen, independientemente de su comportamiento real, marcado por las necesidades de cada caso, debe reflejar «las creencias y la moral existentes» (Santaella, 1990: 116).

Por último, debiéramos tratar de arrojar luz en torno a la cuestión en torno al dilema consecuencialismo/formalismo. La tendencia a asociar a Maquiavelo con una moral que tenga como objetivo la mera consecución de unos resultados políticos no carece de sentido, ya que las violaciones de la moral común tendrían solo la excusa de obtener un bien político que se juzga mayor. Sin embargo, no debemos pasar por alto que el objetivo último, en el escenario más favorable, sería la constitución de una sociedad fuertemente comprometida por aquellos valores que conforman el sentir republicano, de tal modo que, al menos para el común de los ciudadanos, estos valores pasaran a tener una naturaleza incondicional, considerando que su no cumplimiento rompería con las bases de la convivencia. En cualquier caso, este cierto *formalismo* es difícilmente defendible

²⁷ Anteriormente sosteníamos que la lectura de Namer se apoya en el fragmento en el que Maquiavelo sostiene que pretende «escribir algo útil para quien lo lea» para abordar la cuestión del interés del príncipe, pero no es capaz de mostrar qué interés particular vendría a satisfacer. Aquí argumentamos que no hay intereses tales, y que el objetivo del príncipe es el mantenimiento del orden y el bienestar de la comunidad, tal y como debe garantizar un Estado.

si tenemos en cuenta que para Maquiavelo lo único que garantiza el cumplimiento de tales valores es la fuerza de la ley o la necesidad; no cabiendo apelación al juicio popular, solo la posibilidad de hacer uso de la violencia garantiza la cohesión social. No por ello debiéramos excluir de nuestra interpretación la pretensión maquiaveliana de formar una religión civil que tratara de apuntalar los valores republicanos y que debiera de tomar la forma de un cristianismo *bien interpretado*. De ese modo, sin negar que los valores del príncipe encuentran cierto paralelismo en algunas concepciones paganas de la religión, en el contexto italiano de principios del siglo XVI solo podemos imaginar, de la mano de la posición de Viroli, un pueblo convertido en ciudadano por medio de un particular cristianismo y que obedece a un príncipe que igualmente se ha de presentar como fervoroso creyente.

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bausi, F. (2015). *Maquiavelo*. Valencia: Universitat de València.
- Benner, E. (2009). *Machiavelli's Ethics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400831845>.
- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bermudo Ávila, J. (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona: Universitat de Barcelona Publicacions.
- Conde, F. (1976). *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Del Águila, R. (1999). Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo. En R. Aramayo y J. L. Villacañas (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder* (pp. 209-239). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Del Águila, R. (2000). *La senda del mal. Política y razón de estado*. Madrid: Taurus.
- Del Águila, R. y Chaparro, S. (2006). *La república de Maquiavelo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- De Grazia, S. (1992). *Machiavelli in Hell*. Londres: Picador.
- Fernández de la Peña, M. (2016). Los principios políticos en Maquiavelo. Entre el arte del Estado y la moral. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 75-91. Disponible en: https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54732.
- Forte, J. M. (2011). *Obra selecta de Maquiavelo*. Madrid: Editorial Gredos.
- Franzé, J. (2003). El criterio ético de Maquiavelo. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 642, 63-76.
- Franzé, J. (2009a). El problema del buen obrar en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de *Rescatando al Soldado Ryan*. *Revista Pléyade*, 3, 53-90.
- Franzé, J. (2009b). ¿Sin dolores? La ética política de Maquiavelo y Weber en *The Sweet hereafter*. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 7 (10), 335-370.
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Granada, M. A. (1981). *Maquiavelo. El autor y su obra*. Barcelona: Editorial Barcanova.

- Granada, M. A. (2006). La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías. En V. Camps (ed.). *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento* (pp. 541-574). Barcelona: Editorial Crítica.
- Granada, M. A. (2015). Introducción. En N. Maquiavelo. *El Príncipe* (pp. 11-40). Madrid: Alianza Editorial.
- Hermosa Andújar, A. (1997). Estudio preliminar. En D. Giannotti. *La República de Florencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gilbert, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. Princeton; Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Machiavelli, N. (1991). *Escritos políticos y vida de Castruccio Castracani*. México D. F.: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Seminario de Cultura Mexicana.
- Machiavelli, N. (2008). *Del arte de la guerra*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Machiavelli, N. (2009). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial. Disponible en: <https://doi.org/10.31338/uw.9788323513056>.
- Machiavelli, N. (2015). *El Príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.
- Machiavelli, N. (2018). *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*. Firenze; Milano: Giunti Editor.
- Namer, G. (1980). *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península.
- Pocock, J. G. A. (2008). *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Prezzolini, G. (1967). *Maquiavelo*. Barcelona: Editorial Pomaire.
- Renaudet, A. (1965). *Maquiavelo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Restrepo Piedrahita, C. (1997). Presentación. En D. Giannotti. *La República de Florencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ritter, G. (1972). *El problema ético del poder*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Santaella López, M. (1990). *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Saralegui, M. (2012). *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe; Illinois: The Free Press.
- Uscatescu, G. (1969). *Maquiavelo y la pasión del poder*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Viroli, M. (2004). *La sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400835034>.
- Viroli, M. (2014). *Redeeming The Prince. The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400848423>.
- Wolin, S. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zanzi, L. (2013). *Il metodo del Machiavelli*. Bologna: Società Editrice il Mulino.