

La justificación de la violencia en *El príncipe* de Maquiavelo*

Álvaro A. Pezoa¹

Recibido: 28-1-2022 / Aceptado: 29-4-2022 / Publicado: 30-7-2022

Resumen. En el artículo se trabaja el modo en que Maquiavelo aborda la violencia en *El príncipe*. Primero, se propone una visión de la violencia en sintonía con la antropología política planteada por Maquiavelo. En segundo lugar, se expone el cambio conceptual de la virtud como recurso para justificar el uso de la violencia. Luego, se muestra cómo Maquiavelo utiliza figuras prominentes del cristianismo para enfatizar la tensión entre acción política y moral. Finalmente, se sostiene que el ejercicio literario de Maquiavelo en *El príncipe* no se limita a plantear la violencia como una necesidad o mal inevitable, sino que introduce una justificación compleja, que atenúa su brutalidad y la convierte en un atributo deseable y admirable en el gobernante si es utilizada bajo ciertas condiciones.

Palabras clave: antropología; necesidad; política; prudencia; violencia; virtud.

[en] The justification of violence in Machiavelli's *The prince*

Abstract. This article examines the way in which Machiavelli deals with violence in *The prince*. First, a perspective of violence is proposed in the light of Machiavelli's political anthropology. Secondly, it is explained how the author modifies the nature and meaning of virtue to justify violence. It is also explained how Machiavelli uses prominent characters of Christianity to stress a tension between political action and morals. Finally, it is argued that Machiavelli's literary exercise in *The prince* is not limited to show violence as a necessity or even an unavoidable evil, but in fact poses a complex justification that diminishes its brutality and transforms it into a desirable and admirable feature of the ruler if it is displayed under certain conditions.

Keywords: anthropology; necessity; politics; prudence; violence; virtue.

Cómo citar: Pezoa, A. A. (2022). La justificación de la violencia en *El príncipe* de Maquiavelo. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(2), 275-283. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.80191>

Machiavelli alone has dared to utter the evil doctrine in a book and in his own name.²

Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*.

No es novedad que la obra de Maquiavelo se encuentra estrechamente asociada a la legitimación del mal en política (Chuaqui, 2013, pp. 165-200; Kahn, 2010; Strauss, 1995, pp. 9-14). Ya sea por su propia *virtù*—en italiano, que se puede traducir como “virtud” conserva mejor la ambigüedad que tiene el vocablo en el texto (Mansfield, 1998)—, ya por los designios de la *Fortuna*—es decir, el azar o aquello que no depende directamente de la voluntad humana, el “escenario” o “terreno” que podría ser utilizado a favor del político (Tarlton, 1999)—, el príncipe pareciera estar inclinado cuando menos a flexibilizar su moral. El mal tiene muchas caras, pero quizás la más impactante de ellas es la violencia y, específicamente, dado el contexto de *El príncipe*,³ la violencia política entendida como un uso particular de la fuerza física y psicológica para conseguir un resultado político esperado. En *El príncipe* ese resultado deseado sería conseguir, mantener y/o fundar el poder político y, por

* El presente artículo fue escrito en el transcurso de estudios para obtener el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de los Andes, financiados por la Beca de Doctorados Nacionales de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

El autor agradece los comentarios de Daniel Mansuy, miembro del claustro académico del Instituto de Filosofía en la Universidad de los Andes y Director del Centro SIGNOS, de la misma casa de estudios. Sin sus agudas observaciones, este artículo no hubiese visto la luz.

¹ Álvaro A. Pezoa es Profesor del Centro de Estudios Generales en la Universidad de los Andes, Chile.

E-mail: apezoa@miuandes.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1199-3717>

² Solo Maquiavelo se ha atrevido a pronunciar la doctrina del mal en un libro y con su propio nombre. (Strauss, 1995, p. 9).

³ En adelante, se utilizará la abreviatura EP, seguida del capítulo y página correspondientes a la edición de Tecnos, para citar pasajes de *El príncipe*. Los pasajes citados en español fueron contrastados con el original en italiano.

consiguiente, la perspectiva adoptada por Maquiavelo en dicha obra es la del gobernante. En otras palabras, si Maquiavelo justifica el mal en la acción política, lo hace a través de consejos directamente dirigidos a quien ostenta—o puede ostentar—el poder político (Strauss, 1995, p. 29).

A continuación, se plantea la lectura de *El príncipe* desde tres ejes retóricos que se compenetran en la obra para formar lo que podríamos denominar una justificación de la violencia aplicada en el ámbito político. En efecto, pareciera que Maquiavelo no solo rompe con cierta tradición moral legitimando acciones violentas cuando redundan en un beneficio político para el gobernante, sino que, además, propone argumentos a favor de esa ruptura que inclinan al lector a apreciarla. Es más, para quien lee la obra termina siendo preferible la figura del gobernante capaz de usar la violencia y la crueldad antes que la de un príncipe que se niega a utilizarlas.

El primer eje aborda las consecuencias psicológicas que tiene el uso “apropiado” de la violencia, tomando en consideración la antropología política que se bosqueja en *El príncipe*. El segundo eje en torno al cual Maquiavelo trabaja esta legitimación es la utilidad de la violencia, es decir, cuando su uso tiene por resultado un beneficio para el príncipe y, en una medida importante, para sus súbditos, a quienes necesita para gobernar. Esto implicaría una modificación conceptual de la virtud de la prudencia, que se termina convirtiendo en astucia y, por ende, un abandono de lo que se podría llamar tradición moral clásica. El último eje es, quizás, el más ilustrativo de todos: la tensión entre una vida cristiana y el quehacer político. Maquiavelo utiliza principalmente los ejemplos de Moisés y el papa Alejandro VI—y, en menor medida, a Savonarola y Fernando de Aragón—para demostrar que, si la tradición moral ha de aportar algo al político, es simplemente un imaginario respetable para el pueblo.

Antropología política realista y uso de la violencia

En el capítulo XV de *El príncipe*, Maquiavelo sostiene que su intención es mostrar las cosas como son “realmente” y no como han sido “imaginadas” por otros. Es posible suponer que estos “otros” son los pensadores que dieron origen a lo que podemos llamar “tradición moral” (Lefort, 2010, pp.163-164; Strauss, 1995, p. 59). En este sentido, se ha hablado de Maquiavelo como fundador intelectual del “realismo político” (Patapan, 1998, pp. 28-30). Más allá de las discusiones respecto de este realismo, es necesario considerar que la naturaleza humana es descrita con bastante pesimismo por Maquiavelo. Markus Fischer ha señalado que este enfoque responde a una propuesta dualista por parte del florentino. En efecto, habría una “condición natural” del ser humano, marcada por inclinaciones pasionales desordenadas, y una “condición accidental”, una “segunda naturaleza” que se construye a través de hábitos. En este sentido, sería posible modificar ciertos aspectos de la conducta humana a través de hábitos (y leyes), pero no la “esencia” del ser humano (Fischer, 1997, pp. 794-799).

En *El príncipe* “los hombres son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias”, oportunistas, egoístas, (EP XVII, pp. 159-161) mentirosos y desconfiados—parece no haber mayor ingenuidad que la de confiar en una promesa (EP XVIII, p. 171)—e influenciables—“juzgan más por los ojos que por las manos” (XVIII, p. 173)—. Utilizan los “resultados”, es decir, la utilidad de la acción política como unidad de medida para evaluar al príncipe, de tal forma que su apreciación respecto del gobernante cambia rápidamente si las acciones de éste tienen desenlaces desafortunados. Claude Lefort sostiene que a partir de estas descripciones y, en particular, la medición realizada por los gobernados—“los hombres” o “el pueblo”—se hace presente una tensión permanente para el príncipe, a saber, que su representación, su figura, la idea que de él se tenga, es pieza fundamental en el edificio de gobierno. Por otro lado, de la poca fiabilidad en la naturaleza humana Maquiavelo obtiene una regla: la realización del bien por convicción, incluso si con ello se obtiene el repudio del pueblo—es decir, la propuesta política de Savonarola, como se verá más adelante—nada puede ofrecer para contrarrestar una estrategia política que pone al centro la imagen del gobernante—la propuesta de César Borgia, Alejandro VI y, por consiguiente, de Maquiavelo—(Lefort, 2010, pp. 202-203). Como señala Zerba (2004), Maquiavelo traslada la importancia del “ser” al “parecer” y la retórica de una antropología política pesimista, como veremos, complementa la acción política de los Borgia y, por consiguiente, la de un modelo político violento que se ha de seguir necesariamente si las circunstancias lo exigen.

Federico Chabod es muy enfático a la hora de describir a Maquiavelo como un diplomático profesional, culto y experimentado. Esto significa que seguramente preparó varios discursos y aprendió cómo plantear los intereses de Florencia de manera elegante, seductora y asertiva (Chabod, 2005, pp. 247-374). Por otra parte, Carlo Dionisotti (1993) ha mostrado con detalle lo avezado que era Maquiavelo en la literatura clásica e italiana renacentista. Por consiguiente, no es de extrañar que, al ser *El príncipe* una obra sintética dirigida a personas con poco tiempo—los gobernantes tienen poco tiempo para pensar y leer—, cada palabra y tensión se encuentre dispuesta cuidadosamente por el autor. Como se verá en los siguientes apartados, es precisamente esta capacidad la que hace posible pensar en una “justificación de la violencia” en *El príncipe*. Por ejemplo, la antropología política de la obra es planteada no solo tomando en consideración aquello que puede ser esperado del gobernante, sino también las cualidades presentes entre los gobernados, es decir, el pueblo, los grandes—la aristocracia—y el ejército. Una manera bastante gráfica de sintetizar la relación del príncipe con los gobernados

es la de un estratega que planifica cada paso con cautela, sin confiar nunca en nadie, pues “la guerra no se elude, sino que se aplaza con ventaja para los otros” (EP, III, p. 25). Este precepto es reafirmado más tarde, cuando sostiene que la guerra debe ser la principal preocupación del gobernante. En síntesis, el príncipe no puede prescindir de la violencia siquiera en momentos de paz pues, incluso en el mejor de los casos, ha de pensar siempre en los conflictos propios de la política y de “los hombres” (XIV, p. 137).

Siguiendo la lectura de Leo Strauss, es difícil saber con certeza qué intenta describir Maquiavelo cuando, en ciertos pasajes, usa el mayestático, o hace referencia a “los hombres”, apuntando, quizás, al pueblo, los grandes, el príncipe o, por qué no, a todos juntos (Strauss, 1995, pp. 47-48). De todas formas, hay momentos en los que Maquiavelo muestra más explícitamente los rasgos que definen particularmente a cada uno de esos grupos y otros en los que, por el contrario, escoge difuminar esas clasificaciones más generales describiendo una naturaleza humana de la que se puede esperar muy poco (EP XVII, pp. 159-161; XVIII, p. 171). Por eso, Maquiavelo aconseja al príncipe alejarse de los aduladores, porque, en general, los hombres siempre son “malos, a menos que la necesidad los haga buenos” (XXIII, p. 239). Esta última recomendación cobra todavía más sentido si se entiende que a los seres humanos les interesa mucho más el presente que el pasado y, por consiguiente, pueden cambiar su parecer y sus favoritismos según las circunstancias (XXIV, pp. 241-243).

En lo que se refiere al pueblo, Maquiavelo lo muestra celoso y difícil de controlar: su naturaleza es “voluble” y es fácil “persuadirlo”, pero “difícil afirmararlo en aquella persuasión” (VI, p. 55; IX, p. 93-97). Así, en el Capítulo III, que aborda los principados mixtos, aconseja no alterar ni las leyes ni los impuestos (III, p. 17; XVI, p. 151) y, si por algún motivo el príncipe no puede ir a vivir en ellos, al menos debe dejar colonias que, necesariamente, ofenderán a algunos, pero no los suficientes como para causar una rebelión. “A los hombres”, dice Maquiavelo, “hay que ganarlos con beneficios o destruirles, porque se vengán de pequeñas ofensas, de las grandes no pueden.” La conclusión es que la ofensa debe tener tal magnitud que la venganza no sea una posibilidad. Usando otros términos, bien podría decirse que Maquiavelo aconseja el asesinato de quienes serán desplazados por las colonias (III, pp. 19-21), pero defendiendo siempre a los “vecinos menos potentes” (III, p. 21). Todo pareciera indicar que la injusticia realizada para instalar colonias podría ser olvidada si trae aparejada una protección de los menos poderosos. Por consiguiente, si es menester escoger con quien congraciarse, Maquiavelo propone en primer lugar al pueblo, cuyo “fin es más honesto”, porque simplemente no quiere ser oprimido (IX, p. 91; XIX, p. 183-185). Este punto es reforzado con un hecho irrefutable: el príncipe puede cambiar a los grandes cuando lo considere necesario—esto difícilmente se puede conseguir sin uso de violencia—, pero no puede hacer lo mismo con el pueblo (IX, p. 93; XX, p. 217).

Por otro lado, Maquiavelo considera que es más fácil para un príncipe gobernar con autoridad en donde solo existen siervos y no hay señores celosos de sus privilegios que tengan el favor del pueblo (IV, p. 39). Este punto es posteriormente realizado cuando Maquiavelo establece una tensión social entre el pueblo y “los grandes”, pues describe a estos últimos como el grupo que desea oprimir al pueblo (IX, p. 91). En palabras de Nathan Tarcov, el príncipe depende en gran medida de la confianza que inspire en el pueblo. En este sentido, ya que la opinión generalizada del pueblo puede convertirse en una verdadera creencia—casi al límite de un dogma religioso—, un príncipe debiera desconfiar más del orgullo propio de los grandes que de la volatilidad del juicio popular (Tarcov, 2013, pp. 576-579). Una lectura similar es presentada por Catherine Zuckert (2014) y Louis Althusser (2004, pp. 45-68, 110-127), que ven en la obra de Maquiavelo un “impulso democrático” o “popular” sostenido en la desconfianza del pueblo en los poderosos y las autoridades políticas.

En cuanto al ejército, Maquiavelo sostiene que debe ser “propio”, es decir, leal al príncipe, porque tanto los auxiliares como los mercenarios pueden resultar peligrosos y traicioneros (EP XII; XIII; XXVI, p. 263). Además, los soldados deben ser del príncipe porque con ello puede reforzar las leyes (XII, p. 113). Esto implica, como es de esperar, entregar ciertas atenciones a los soldados, que pueden convertirse en un verdadero problema. Maquiavelo da como ejemplo a los emperadores romanos que, según parece, tendían a favorecer siempre a sus soldados, incluso antes que el pueblo (XIX; XXI). Evidentemente, los soldados deben tener cualidades como la crueldad, el apetito de violencia y un espíritu combativo (XII), y eso los convierte en un grupo particularmente complejo de manejar, porque siendo suficientes no tienen problemas para sobrepasar en fuerzas al pueblo y los grandes. La clave estaría, por ende, en aprender de los errores en los que incurrieron los romanos y no darles cargos políticos a los soldados, porque es en ese tipo de posiciones en donde perciben mayor posibilidad de tomar el poder (XXI, p. 199).

Todo parece indicar que un buen príncipe no se fía nunca por completo de ninguno de estos grupos, aunque deposita mayor confianza en el pueblo, porque es más fácil de engañar y embelesar, y sin él es prácticamente imposible gobernar (Tarcov, 2013, pp. 582-586). En palabras de Haig Patapan, esta desconfianza razonable—es muy difícil esperar que los seres humanos se comporten adecuadamente sin algún grado de temor al castigo—inclina al príncipe a reforzar sus leyes con armas, es decir, con violencia. Ahora bien, la violencia que ha de utilizar el príncipe no puede aparecer como un sinsentido. Debe haber una justificación que permita dar cuenta de la violencia, incluso cuando ella no se encuentra formalmente amparada en la ley (Patapan, 1998, pp. 41-44). En otras palabras, el uso de la violencia debe verse, principalmente a ojos del pueblo, como un acto necesario, no proveniente de la mera crueldad, sino de un contexto que fuerza, en algún sentido, la acción del príncipe (Howes, 2012). Es en este escenario que la figura de César Borgia cobra particular relevancia

para explicar la inevitable correlación entre antropología política y uso de la violencia en *El príncipe* de Maquiavelo. En efecto, César envió como emisario a Ramiro d'Orco para pacificar la Romaña, pero como no quiso ver su nombre asociado al de un hombre tan cruel y violento—debía evitar, a toda costa, ser odiado por el pueblo recién unificado—, decidió asesinarlo de la forma más grotesca posible: lo partió en dos y, dejando un cuchillo ensangrentado a su lado, dejó su cuerpo expuesto en la plaza de Cesena. César no solo apareció para la gente como el salvador de la Romaña por deshacerse de su esbirro, sino también como un gobernante capaz de usar la violencia en formas extremas. La publicidad del homicidio no fue más que una demostración de poder orquestada por César con dos propósitos: calmar e, incluso, hacer feliz al pueblo; y demostrar que su poder no solo estaba respaldado por la ley, sino también por la fuerza (EP VII, pp. 67-69).

Pero ¿por qué el Duque Valentino—uno de los mejores ejemplos de *virtù* maquiaveliana (Strauss, 1995, p. 58)—se vio en la necesidad de desplegar semejante espectáculo? Maquiavelo sostiene que es mejor ser temido que amado, pues la benevolencia solo puede granjearle a su ejecutor la “propia perdición” (EP XVII, p. 159-161). Siguiendo esta lógica, César no podía hacer otra cosa, puesto que para instalar su dominio en la Romaña debía enviar un claro mensaje: él era el príncipe y nadie debía siquiera intentar desafiarle. En otras palabras, César debía mantener a raya a los “grandes” ofendidos (VIII, p. 87), pero también al pueblo de Romaña que, a fin de cuentas, vio unificadas sus tierras en manos de Borgia. Eliminó a los Orsini en Sinigalia (VII, p. 67) para conseguir lo primero y a Ramiro d'Orco para obtener lo segundo. Ahora bien, como han señalado Victoria Kahn (1993) y Charles Tarlton (1999), la necesidad no es un elemento que implique solo pasividad por parte del príncipe. En otras palabras—y en sintonía con lo que plantea Howes (2012)—, perfectamente se podría sostener que el príncipe puede forzar o manipular las circunstancias para generar una necesidad concreta y, por ende, asir la fortuna como Maquiavelo sugiere al final de su tratado (Kahn, 1993, pp. 201-208). Como se verá más adelante, la figura de César adquiere por estas razones un aura profética —al estilo de Moisés— o, como mínimo, épica—al estilo de Odiseo o Eneas—(Rebhorn, 2010), solo superada por la de su padre, el Papa Alejandro VI: el poder no solo se recibe, sino que es necesario mostrar las condiciones para “merecerlo” (McCormick, 2011).

La violencia útil y la modificación conceptual de la “virtud” y la “prudencia”

Como se puede observar, la antropología pesimista de Maquiavelo parece generar condiciones en las cuales resulta imprescindible usar la violencia, incluso fuera de un marco legal, para mantener un orden político (Howes, 2012; Patapan, 1998). Pero Maquiavelo no limita su argumentación a la descripción de una antropología política “negativa”, sino que, además, modifica el sentido de conceptos clásicos, incorporados a la tradición, dándoles un uso retórico específico. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la noción de virtud (Mansfield, 1998, pp. 6-52; Strauss, 1995, pp. 47-48). La definición tradicional de virtud, tomada de Aristóteles, es la de un justo medio entre los extremos por exceso y defecto, la elección prudencial y, en definitiva, la excelencia humana (2010, 1106a15-1107a6). Así, la valentía es el justo medio entre los excesos de la temeridad y la cobardía (1107a21-27). Maquiavelo utiliza esta noción de virtud en algunos pasajes, pero en otros cambia su significado al de arrojo, oportunismo y crueldad, o lo que se requiera para dominar a la fortuna. Cuando habla de los principados que se consiguen con fortuna y armas de otros, cita a Francesco Sforza y César Borgia. Y aunque el primero dependió menos de la fortuna que el segundo, no fue ajeno a la violencia para conseguir el ducado de Milán. Borgia, por su parte, recurrió a todo tipo de artimañas y engaños para mantener y aumentar el poder político que había heredado de su padre (EP VII).

Por otro lado, la noción tradicional de prudencia, también aristotélica, describe esta virtud como una disposición habitual acompañada de razonamiento práctico acerca de los bienes humanos, es decir, la elección de los medios rectos más adecuados para conseguir fines también rectos (Aristóteles, 2010, 1141b20-1143a), pero, como veremos, esta noción de prudencia también es modificada de tal forma que se vuelve ambigua para el lector. Al igual que en el caso de la virtud, Maquiavelo utiliza a veces el concepto de prudencia en su sentido clásico—la primera y “principal” entre las virtudes morales, en términos tomistas (Pieper, 2017, pp. 37-94)—pero hay ocasiones en las que directamente lo abandona y describe la prudencia más bien como astucia, es decir, como la capacidad de conseguir los fines deseados sin mayores escrúpulos respecto de los medios utilizados (Busch, 2015, pp. 241-246): fingiendo bondad para crear una imagen agradable (EP XV, pp. 147-149); evitando todo compromiso vital con principios morales (XVIII, p. 173); eliminando a los consejeros inteligentes que muestren interés propio (XXII, p. 233); e infundiendo miedo en aquellos que osen aconsejarle sin su expresa solicitud (XXIII, pp. 237-239).

Solo para enfatizar el quiebre que supone este nuevo uso de los conceptos de virtud y prudencia, el mismo Aristóteles había advertido que no se puede entender la prudencia como astucia en *Ética Nicomaquea* VI, 9. Es decir, Aristóteles se anticipa a posibles malas interpretaciones de la acción prudencial. Por contraste, y a diferencia de lo que se podría sostener desde la perspectiva de la tradición clásica, Maquiavelo considera que el príncipe prudente debe usar la violencia incluso fuera de los marcos de legitimidad para conseguir o mantener el poder político, asimilando y confundiendo las nociones de prudencia y astucia. A fin de cuentas,

no existe una medida definitiva por la cual se pueda catalogar determinadamente al príncipe como prudente o imprudente: el gobernante caerá esporádicamente en ambas categorías según se evalúe su acción en una lógica de astucia o, por el contrario, en relación con la visión clásica de la prudencia.

Para muchos intérpretes—incluso aquellos que presentan lecturas contrapuestas de Maquiavelo—, estas modificaciones radicales serían un indicador de que *El príncipe* debe ser leído “imprudentemente”, es decir, sin temor a las tensiones y contradicciones que surgen a partir de conceptos como virtud y prudencia, pues, en estricto rigor, solamente constituirían recursos retóricos para emancipar al lector de las estructuras conceptuales clásicas y cristianas (Skinner, 2008, pp. 48-70). Harvey Mansfield, por su parte, ha planteado que Maquiavelo estableció una relación más compleja entre la deliberada ambigüedad de *virtù* y la comprensión de la prudencia como una limitación al mero arrojo. En otras palabras, si la virtud “específica” del príncipe representa cierta fuerza, necesaria para dominar la *Fortuna*, la prudencia es cierta astucia aplicada a esa fuerza; aquella es “sutil y poco evidente”, ésta es visible e, incluso, impactante; la primera es un principio ordenador y, eventualmente, le indica al príncipe cuándo desplegar la segunda con fines políticos—no siempre es oportuno demostrar la *virtù* maquiaveliana, pero su posesión es relevante en todo momento—(Mansfield, 1998, pp. 38-45). En esta última línea interpretativa, Maquiavelo sería un hombre particularmente “virtuoso” y “prudente” porque es él mismo, como veremos, quien aconseja al príncipe cuándo y bajo qué circunstancias se puede usar la fuerza—la violencia—virtuosa.

En el segundo capítulo de *El príncipe*, Maquiavelo insinúa que en los principados hereditarios existe “menos necesidad de ofender”, porque la antigüedad, a no ser que se vuelva odiosa para el pueblo, exige menos desgaste tanto para gobernantes como para gobernados (EP, II, pp. 11-13). Más adelante, sin embargo, Maquiavelo admite que incluso en este tipo de principados la violencia se debe usar de vez en cuando, sobre todo para contener a los grandes y al pueblo (XVII). Pero pareciera que, en realidad, quienes más deben utilizar la violencia son los príncipes nuevos, que suelen ser “más observados” (XXIV, pp. 241-243): deben asegurarse de que “la sangre del antiguo príncipe se extinga” (III, p. 17); quienes adquieren un Estado en que se habla otra lengua y existen costumbres diferentes, han de instalar colonias “que sean como cepos de este Estado”—como hemos visto, de no hacerlo habría que “ocuparlo con gran cantidad de gentes de armas e infantería”—, cuidando que los ofendidos sean siempre una minoría (III, p. 19); cuando se trata de repúblicas, que parecen estar más “vivas” que los principados, “quien se convierte en señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la deshace, que espere a ser deshecho por ella” (V, p. 47); si desean instaurar un orden nuevo, deben hacerlo por las armas y apoyándose más en su propia *virtù* que en la fortuna (VI); y traicionar y asesinar a sus (posibles) aliados, como hizo César Borgia con los Orsini y Ramiro d’ Orco (VII, pp. 67-69), sobre todo si llegan al poder con fortunas y armas ajenas (p. 73).

Así, la estructura original que se planea en el primer capítulo de *El príncipe*—cuántas son las clases de principados y de qué modos se adquieren—se difumina a medida que avanzan las páginas (Lefort, 2010, pp. 149-179) y, de manera bastante ágil, Maquiavelo comienza a dar consejos generales, que parecen servir tanto para principados hereditarios como nuevos (EP I-III, VI-VIII) o civiles (IX): es fundamental tener siempre el favor del pueblo, porque es mayoría y su fin, no ser oprimido, es “más honesto” que el de la minoría de “los grandes”, es decir, oprimir (III; IX); se requiere siempre un ejército preparado y propio (XII, p. 133) para luchar “a campo abierto” (X, p. 99), porque no puede haber “buenas leyes” donde no hay “buenas armas” (XII, p. 113); la guerra debe ser una preocupación constante del príncipe, incluso en tiempos de paz (XIV); el gobernante debe actuar contra lo que le indique la “tradición moral” cuando las circunstancias lo exijan, porque eso “le proporcionará la seguridad y el bienestar propio” (XV, pp. 147-149); ser parsimonioso y no liberal, pero si es menester actuar generosamente, que sea con recursos ajenos y sin agravar los tributos del pueblo (XVI); actuar con crueldad y buscando ser temido antes que amado (XVII); faltar a su palabra cuando las condiciones en que fue empeñada hayan cambiado (XVIII); fingiendo un aire de virtudes tradicionales, pero actuando en sentido contrario dependiendo del contexto (XVIII, p. 173); y evitando, a toda costa, verse “voluble, frívolo, afeminado, pusilánime, irresoluto” (XIX, p. 179); dejar que otros apliquen los castigos (VII, pp. 67-69; XIX, p. 185); y evitar aliarse con príncipes más poderosos (XXI, p. 227).

Los consejos de Maquiavelo ratifican claramente la transformación conceptual que sufre la virtud en su obra. En resumidas cuentas, el príncipe virtuoso es aquel capaz de acomodarse a las circunstancias, traicionando sus propios principios morales, de ser necesario. Aún más, sería posible sostener que Maquiavelo aconseja al gobernante despojarse de toda virtud clásica y revestirse con un aura imaginaria de probidad y justicia solo con el objeto de ganarse el amor del pueblo (Lefort, 2010, pp. 201-204; Strauss, 1995, p. 83; Tarcov, 2013, pp. 576-579). Por eso, no es de extrañar que un consejo particular, que en la primera mitad de la obra parece un tanto chocante, hacia el final del tratado se vuelva inseparable con la realidad:

Bien usadas pueden llamarse aquellas crueldades que (si del mal es lícito hablar bien) se hacen de golpe por la necesidad de asegurarse en el poder, y sobre las que luego no se insiste, sino que por el contrario se convierten, en lo posible, en una gran utilidad para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, aun siendo pocas al principio, con el tiempo van aumentando en lugar de disminuir (EP, VIII, p. 87).

En términos generales, entonces, la visión de Maquiavelo respecto de la violencia tiene su origen en la observación de la *verità effettuale della cosa*—la “verdad efectiva de las cosas”, opuesta a imaginarios irrealizables—(XV, p. 145-147), que debe inclinar al príncipe a entender la prudencia como “saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y tomar por bueno el menos malo” (XXI, p. 227) y, en caso de no saber cómo transformar las circunstancias a su favor, el rodearse de consejeros capaces de orientarlo (XXII, pp. 233-235; XXIII, p. 237). Es importante recalcar que Maquiavelo describe al príncipe como un hombre ocupado e impetuoso (XXV, pp. 254-255), que vive constantemente tomando decisiones (XIV; XIX, p. 179) y, por ende, con poco tiempo para estudiar los ejemplos de los antiguos (XIV, p. 143) de modo que el rodearse de buenos consejeros parece una tarea tanto o más esencial que el pensar en la guerra. Aun más, la vida que ha de llevar el príncipe le impide ser genuinamente virtuoso, en el sentido clásico de la palabra y, por eso, como hemos visto, Maquiavelo juega con el concepto de virtud para designar en ocasiones la enseñanza moral de la tradición y, en otras instancias, al menos, la capacidad de flexibilizar las convicciones morales para preservar el poder. También se ha señalado que Maquiavelo juega con la ambigüedad para transformar la prudencia, la principal virtud moral en mera astucia (XV, pp. 147-149; XVIII, p. 173; XXI, p. 233; XXIII, pp. 237-239; Strauss, 1995, pp. 54-84). El punto central de Maquiavelo, por consiguiente, es que la virtud clásica aristotélica—adoptada posteriormente por la tradición cristiana—nada tiene que ver con la realidad política. Por eso, el príncipe debe aparentar las virtudes morales, sabiendo que, por su posición, tendrá que desecharlas al primer giro de la fortuna (XXV, p. 249): debe parecer “todo compasión, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión” (XVIII, p. 173).

Ahora bien, la confusión conceptual de la virtud no se limita a la tensión de prudencia y astucia. Como ya se ha dicho, la noción misma de virtud se va difuminando a lo largo de *El príncipe* y, a ratos, se vuelve muy complejo distinguir con claridad qué es lo que Maquiavelo identifica como virtuoso o, al menos, qué es lo que espera sea identificado como virtud por parte del lector. Las acepciones de virtud con las que juega Maquiavelo al entregar sus consejos son ambiguas y, por consiguiente, habría que preguntarse qué es lo que, intuitivamente, suena mejor (o menos malo) entre ellas. En otras palabras, la pusilanimidad puede ser reprochable en tanto que ausencia de virtud, pero la crueldad, un acto no-virtuoso (“vicioso”) para la tradición, es preferible, según parece, a la pusilanimidad. Sobre todo cuando es la cualidad de alguien que está al mando de un Estado. En resumidas cuentas, es bueno que el príncipe sepa regir tanto por medio de leyes, la forma de gobierno “propia” de los seres humanos, como a través de la fuerza, que es la “propia” de los animales. Debe haber una cierta animalidad o brutalidad—la de la zorra y el león—en el espíritu del príncipe para poder establecer o conservar un orden político (EP XVIII, p. 169-171; Lefort, 2010, pp. 107-148, 227-258; Patapan, 1998, pp. 35-37; Strauss, 1995, pp. 81-82).

Parece, entonces, que para Maquiavelo el poder político trae aparejado una difuminación de los límites morales para la acción política. Las observaciones de Campbell (1972), Howes (2012) y Kahn (1993) nos permiten comprender una de las directrices teóricas que sostienen el proyecto literario de Maquiavelo en *El príncipe*: en ocasiones, las circunstancias obligan al gobernante a actuar con crueldad, con una violencia inusitada, de tal forma que no se cuestione su poder, sus leyes y, en fin, su régimen. Esto es válido para todo gobernante y no solo para los inescrupulosos. La transición conceptual de virtud, en general, y prudencia, en particular, a la noción de astucia es útil para todos aquellos que deseen conquistar y conservar el poder. En este sentido, ni siquiera aquellos que se apegan a la tradición moral pueden escapar a la necesidad de la crueldad y la violencia. Es más, según Maquiavelo, quienes han tenido la posición de escoger la vía benevolente y pacífica para convertirse en ejemplos morales, han elegido invariablemente la crueldad, la violencia y el engaño.

La incompatibilidad entre moral cristiana y acción política

Como hemos podido observar, *El príncipe* presenta una justificación de la violencia, la capacidad de adecuarse a los contextos y la previsión. De allí que sea tan importante la mutación de la virtud clásica a la de un carácter específico del gobernante. Según se ha dicho, la *virtù* a la que hace referencia Maquiavelo es el recurso retórico que mejor demuestra este punto. *El príncipe* no solo sirve como manual para quien gobierna, sino también como una defensa de cierto realismo político. El pesimismo mostrado por Maquiavelo en los últimos capítulos de la obra—solo equiparable a su pesimista antropología política—enfatisa la necesidad política de un hombre que pueda unificar Italia (EP XXIV-XXVI). No puede extrañarnos, por tanto, que, en un tercer eje retórico para mostrar la necesidad de la violencia en la acción política, Maquiavelo recurra a figuras particularmente importantes en el mundo cristiano: Moisés y el papa Alejandro VI. Con estos dos ejemplos, uno antiguo y otro moderno—oscilación constante en *El príncipe*—Maquiavelo resalta la necesidad de generar una cierta creencia popular en el príncipe, pero, al mismo tiempo, la exigencia que tiene el gobernante de “reforzar” esa creencia—a ratos, utilizando la religión organizada—para mantenerse en el poder (Brown, 2010; Tarcov, 2013, pp. 576-579).

Moisés es ubicado por Maquiavelo al lado de Ciro, Rómulo y Teseo, pero aparentemente con menos mérito que el resto, pues su gran cualidad fue la de prestarse para hacer la voluntad de Dios (EP VI, p. 51). Es interesante que Maquiavelo hable de Moisés en el capítulo VI, cuya temática es los principados nuevos que

se adquieren con armas propias y virtud. En efecto, el profeta adquirió un “principado nuevo”, el pueblo de Israel, al que liberó del Faraón y lideró fuera de Egipto. Pero es dudoso, como ya se dijo, que este éxito relativo se debiera a su *virtù* en tanto que gobernante, sino a la actitud servil con la que estuvo dispuesto a obedecer a Dios. Esta obediencia ciega le permitió salvar a los hebreos de las diez plagas (Weber & Gryson, 2007, *Ex.* 7, 8-11, 10),⁴ guiarlos fuera de Egipto siendo perseguidos por el ejército de Ramsés (12, 33-14, 14), cruzar el Mar Rojo, donde perecieron los egipcios (14, 15-31), darle una “constitución” a su pueblo—las Tablas de la Ley y una serie de normas respecto del culto, obligaciones penales y derechos de propiedad (20-23, 33; 25-31, 18)—y vencer a los amalecitas en el desierto “con sus propias armas” (17, 8-16; EP VI, p. 55).

Sin embargo, incluso con estos parámetros parece que el éxito de Moisés es relativo, porque, como bien señala el Antiguo Testamento, no llegó a pisar la tierra prometida a causa de su falta de fe (Weber & Gryson, 2007, *Deut.* 32, 48-34,9). Es probable que Maquiavelo tuviera todo esto en mente mientras escribía el capítulo VI, porque la ironía tras el ejemplo de Moisés radica precisamente en que sus aptitudes de gobernante eran, en realidad, las de Dios (y ningún hombre puede tener las capacidades de Dios). Como mucho se le podría otorgar que “estuvo del lado de los más débiles” (EP III, p. 21), respetando así la regla de que es mejor ofender a los grandes. A pesar de esto, parece que Moisés se abandonó demasiado en la fortuna —la voluntad divina—, es decir, en las condiciones que no dependían de él mismo y, por ello fracasó en su cometido (XXV, p. 247). No hay que perder de vista, además, el hecho de que Moisés era un “profeta armado”, es decir, un enviado de Dios que, sin embargo, debió utilizar las armas para defender al pueblo elegido (Strauss, 1995, pp. 83-84). Siguiendo esta lógica, Nathan Tarcov ha mostrado lo importante que es para Maquiavelo reforzar con armas, si resulta necesario, las creencias religiosas y opiniones—un grado distinto de creencia, pero igualmente poderoso—cuando benefician al príncipe (EP III; Tarcov, 2013, pp. 576-579).

Quizás haya que buscar en Moisés una referencia a Savonarola (predicador dominico que atribuía los males de Italia y Florencia a las actitudes pecaminosas del pueblo), en la medida en que este último se presentó como profeta y pretendió fundar un gobierno sobre principios teológicos. Pero si a Moisés no lo acompañó la “fortuna” hasta sus últimos días, ¿por qué habría de hacerlo con Savonarola? De hecho, el mismo Maquiavelo sostiene que Savonarola “se arruinó junto a su nuevo orden, tan pronto como la multitud empezó a no creer en él”, no porque no tuviera los medios para retener la confianza del pueblo, es decir, armas y leyes (EP VI, p. 55). Savonarola no fue capaz de reforzar las creencias en el pueblo, es decir, no utilizó las armas para instaurar su orden político. Las figuras de Savonarola y Moisés quedan, entonces, desacreditadas a ojos del lector, no tanto porque predicaran un orden político sostenido en raíces teológicas, sino porque, al menos según la narrativa de *El príncipe*,⁵ no tuvieron suficiente *virtù* para crear condiciones favorables a su gobierno. No ha de extrañarnos, por ende, que el “profeta armado” contemporáneo que admiraba Maquiavelo fuera una figura más prominente y, dicho sea de paso, más exitosa en términos políticos.

El Papa Alejandro VI no solo dejó pavimentado el camino para que su hijo, César, gobernara la Romaña y se hiciera con el favor de los Cardenales, sino que, además, estuvo dispuesto a abandonar toda apariencia de virtud cristiana con tal de asegurar los intereses de su familia (IX). Traicionó y mató, siempre que lo vio necesario, no para preservar el Reino de Dios, sino para acrecentar sus influencias y riquezas. En tanto que cabeza de la Iglesia, la figura del Papa—al fin y al cabo, un tipo de príncipe—introduce una responsabilidad moral mayor. En este sentido, Alejandro VI representaría no solo la imposibilidad de vivir cristianamente, aún siendo Papa, sino también una paradoja para los cristianos que quisieran vivir conforme a la moral enseñada por la tradición. Este punto se vuelve aún más absurdo al considerar las palabras de Maquiavelo acerca de los estados eclesiásticos, “que se sostienen en los antiguos órdenes de la religión, tan poderosos y de tal cualidad, que mantienen a sus príncipes en el estado cual sea su manera de proceder y vivir” (XI, p. 105), es decir, desde cierta perspectiva, era innecesario que Alejandro actuara de esa forma. Como hemos podido observar, para Maquiavelo es más relevante la apariencia de virtud tradicional que la verdadera posesión de ella (XV, pp. 147-149; XVIII, p. 173). Leo Strauss también señala este hecho como un hito fundamental: César no se convirtió en un modelo de virtud por sus propios medios, sino que heredó el poder que le dejó su padre (VII)

César era una mera herramienta de Alejandro VI y, por consiguiente—cualesquiera fuesen los deseos de Alejandro—, una simple herramienta del papado. En última instancia, Alejandro y no César representa el modelo italiano contemporáneo de un nuevo príncipe. (Strauss, 1995, p. 68).

⁴ Para todos los pasajes bíblicos citados, se utilizó la vulgata, el texto que probablemente tenía a su alcance Maquiavelo.

⁵ Hay un contraste relevante en la forma de presentar a Moisés en *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Si en *El príncipe* es descrito como un personaje que actúa pasivamente por necesidad (a fin de cuentas, su voluntad no es más que la voluntad de Dios), en los *Discursos* es retratado con mayor dominio y *virtù* en sus acciones, por ejemplo: “El que lea la Biblia sensatamente, verá que Moisés, si quería que sus leyes y sus órdenes se cumplieran, se vio forzado a matar a infinitos hombres que, movidos solamente por la envidia, se oponían a sus proyectos” (III, 30, p. 412). La cursiva es mía, para enfatizar que Maquiavelo le otorga a Moisés un anhelo personal de poder político. Sin embargo, no cabe aquí realizar una comparación detallada entre estas dos versiones de Moisés en la obra de Maquiavelo. Sobre esta materia, vale la pena leer las impresiones de Leo Strauss (1995) y John Geerken (1999).

En el capítulo XVIII—“de qué modo los príncipes han de guardar la palabra dada”—se menciona a Fernando el Católico en términos aparentemente cautelosos: “Cierta príncipe de nuestro tiempo, al que no es oportuno nombrar, no predica más que paz y lealtad, cuando de la una y la otra es acérrimo enemigo; y tanto la una como la otra, de haberlas observado, le habrían arrebatado o la reputación o el Estado.” (EP XVIII, p. 175) Moisés fue profeta, Alejandro Papa y Fernando un príncipe de carne y hueso: rey de Aragón y símbolo del catolicismo español junto a Isabel de Castilla. Pero ni él podía actuar conforme a la moral que le había sido enseñada en la fe, porque, incluso habiéndolo querido, aquello hubiese tenido por desenlace su ruina. Y, siguiendo la narrativa planteada por Maquiavelo en el capítulo XV, esto responde, por supuesto, a la fuerza de la realidad, por oposición al ideal irrealizable de los moralistas (XV, pp. 145-147). Con todo, parece que el análisis de Strauss a la figura de Alejandro VI nos permite descartar a Fernando como un verdadero modelo de virtud política, principalmente porque la tensión entre virtud tradicional y “virtud política” es mucho más visible y compleja en un Papa que en un rey: el Papa es príncipe “espiritual” y “temporal”. Por otra parte, las violentas y crueles acciones de Alejandro VI siguen suscitando ecos irónicos en la actualidad, pues su “inmoralidad” resulta especialmente paradójica. Si el lector ha de quedarse con una lección respecto de estos personajes, es que el uso de armas, engaño y, por supuesto, la violencia, son imprescindibles en la acción política, a pesar de que las posiciones de poder parezcan insinuar lo contrario.

La justificación de la violencia en *El príncipe* de Maquiavelo.

Siguiendo las lecturas de Strauss (1995, pp. 12-13) y Lefort (2010, pp. 227-258), es posible sostener que la forma en que Maquiavelo escribe *El Príncipe* nada tiene de azaroso. Por el contrario, y retomando la contextualización histórica planteada por Federico Chabod, su preparación como diplomático nos indica, como hemos dicho, que cuidaba el peso de sus palabras (Chabod, 2005, pp. 15-37). De ahí que, considerando las estrategias retóricas hasta aquí mencionadas, se pueda afirmar que Maquiavelo no solo esperaba aconsejar una acción política realista, ajena a los modelos virtuosos planteados por la tradición cristiana, sino que, además, buscaba transformar el uso “prudente” de la violencia en el fundamento del carácter de un buen príncipe.

Esta tarea es particularmente importante para Maquiavelo, y quizás la clave para entender su naturaleza apremiante quede en evidencia leyendo el capítulo IX, pues en este pasaje es posible identificar un problema que para el florentino es fundamental: como hemos visto, el pueblo tiene un fin “más noble” que el resto de las agrupaciones políticas humanas, porque busca no ser oprimido, mientras que los grandes buscan oprimir. La “verdad efectiva de las cosas”, por consiguiente, es que el príncipe es, en esencia, uno de los grandes que oprime al pueblo, cuyo favor es indispensable para gobernar (EP IX, p. 91-97). En un contexto ideal, el príncipe debería intentar ser amado (XVII) pero, de no conseguirlo, es menester que el pueblo vea la necesidad de un gobernante capaz de usar la violencia y la crueldad para garantizar el funcionamiento del orden político, de tal forma que, si no lo aman, al menos le tengan suficiente respeto como para acatar sus leyes.

La noción de que “buenas armas hacen buenas leyes” culmina con la compatibilidad de dos cualidades en el príncipe: ser amado o, incluso, venerado y, al mismo tiempo, ser capaz de realizar terribles actos de violencia, que dejarían perplejo a cualquiera (Patapan, 1998, pp. 41-44). A fin de cuentas, parece que, para Maquiavelo, un gobernante que desee ser amado debe usar de vez en cuando la violencia, mostrando, con “prudencia”, que el poder reside siempre en sus manos. Y al lector no le queda más que aceptar esta premisa, cuando el sinnúmero de ejemplos citados en la obra muestra que el fracaso político está asociado directamente con el uso ineficaz de la violencia, o, peor aún, con su absoluta ausencia.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros* (Beñat Baltza Álvarez, Trad.). Akal.
- Aristóteles (2010). *Ética nicomaquea* (Eduardo Sinott, Trad.). Colihue.
- Brown, Alison (2010). Philosophy and religion in Machiavelli [Filosofía y religión en Maquiavelo]. En J. M. Najemy (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli* (pp. 157-172). Cambridge University.
- Bush, Randall (2015). The prince against prudence: on textuality, reading, and politics in rhetorical theory [El príncipe en contra de la prudencia: acerca de textualidad, lectura y política en la teoría retórica]. *Philosophy & Rhetoric*, 48(3), 241-265. doi: <https://doi.org/10.5325/philrhet.48.3>.
- Chabod, Federico (2005). *Escritos sobre Maquiavelo* (Rodrigo Ruza, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Chuaqui, Tomás (2013). La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal. En D. Sazo (Ed.), *La revolución de Maquiavelo. El príncipe 500 años después* (pp. 165-200) CAIP, RIL, UAI.
- Dionisotti, Carlo (1993). Machiavelli, man of letters [Maquiavelo, hombre de letras]. En Ascoli, A. R. y V. Kahn (Eds.), *Machiavelli and the discourse of literature* (pp. 17-51). Cornell.
- Fischer, Markus (1997). Machiavelli's political psychology [La psicología política de Maquiavelo]. *The Review of Politics*, 59(4), 789-892. doi: <https://doi.org/10.1017/S0034670500028333>

- Geerken, John (1999). Machiavelli's Moses and Renaissance Politics [El Moisés de Maquiavelo y la política renacentista]. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 579-595. doi: <https://doi.org/10.1353/jhi.1999.0036>
- Howes, Dustin (2012). Creating necessity [Creando necesidad]. *Symplokē*, 20(1-2), 183-207. doi: <https://doi.org/10.5250/symploke.20.1-2.0183>
- Kahn, Victoria (1993). *Virtù* and the example of Agathocles in Machiavelli's *Prince* [*Virtù* y el ejemplo de Agatocles en *El príncipe* de Maquiavelo]. En A. Ascoli y V. Kahn (Eds.), *Machiavelli and the discourse of literature* (pp. 195-217). Cornell.
- Kahn, Victoria (2010). Machiavelli's afterlife and reputation to the eighteenth century [La vida después de la muerte y la reputación de Maquiavelo hacia el siglo dieciocho]. En J. Najemy (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli* (pp. 239-255). Cambridge University Press.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (Pedro Lomba, Trad.). Trotta.
- Mansfield, Harvey (1998). *Machiavelli's virtue* [La virtud de Maquiavelo]. The University of Chicago.
- Maquiavelo (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Roberto Raschella, Trad.). Losada.
- Maquiavelo (2011). *El príncipe* (Helena Puigdoménech, Trad.). Tecnos.
- Maquiavelo (1997). *Opere* [Obras], v.1. Einaudi-Gallimard.
- Mccormick, John (2011). Prophetic statebuilding and the passion of the duke [Construcción profética de Estado y la pasión del duque]. *Representations*, 115(1), 1-19. doi: <https://doi.org/10.1525/rep.2011.115.1.1>
- Patapan, Haig (1998). Laws and arms: the poetry, rhetoric and violence of law in Machiavelli's *The prince* [Leyes y armas: la poesía, retórica y violencia de la ley en *El príncipe* de Maquiavelo]. *Australian Journal of Legal Philosophy*, 23, 28-46.
- Pieper, Josef (2017). *Las virtudes fundamentales* (Carlos Melches, Trad.). Madrid: Rialp.
- Rebhorn, Wayne (2010). Machiavelli's *Prince* in the epic tradition [*El príncipe* de Maquiavelo en la tradición épica]. En J. Najemy (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli* (pp. 80-95). Cambridge University.
- Skinner, Quentin (2008). *Maquiavelo* (Manuel Benavidas, Trad.). Alianza.
- Strauss, Leo (1995). *Thoughts on Machiavelli* [Pensamientos sobre Maquiavelo]. The University of Chicago.
- Tarcov, Nathan (2013). Belief and opinion in Machiavelli's 'Prince' [Creencia y opinión en 'El príncipe' de Maquiavelo]. *The Review of Politics*, 75(4), 573-586. doi: <https://doi.org/10.1017/S0034670513000594>
- Tarlton, Charles (1999). 'Fortuna' and the landscape of action in Machiavelli's 'Prince' ['Fortuna' y el escenario de la acción en 'El príncipe' de Maquiavelo]. *New Literary History*, 30(4), 737-755. doi: <https://doi.org/10.1353/nlh.1999.0053>
- Weber, R. & Gryson, R. (Eds.). (2007). *Biblia sacra vulgata* [Sagrada Biblia]. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Zerba, Michelle (2004). The frauds of humanism: Cicero, Machiavelli, and the rhetoric of imposture [Los fraudes del humanismo: Cicerón, Maquiavelo y la retórica de la impostura]. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 22(3), 215-240. doi: <https://doi.org/10.1525/rh.2004.22.3.215>
- Zuckert, Catherine (2014). Machiavelli and the end of nobility in politics [Maquiavelo y el fin de la nobleza en la política]. *Social Research: An International Quarterly*, 81(1), 85-106. doi: <https://doi.org/10.1353/sor.2014.0010>