



Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo

Laura Sancho Rocher

► To cite this version:

Laura Sancho Rocher. Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo. Ktéma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, 2020, Les traités néopythagoriciens Sur la royauté, 45, pp.258-275. halshs-03071613

HAL Id: halshs-03071613

<https://shs.hal.science/halshs-03071613>

Submitted on 16 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i>	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Ecphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i>	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i>	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/VIN(um) 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation?	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo	258

Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo

RESUMEN-. En este artículo se analiza la enorme coincidencia que Tucídides y Maquiavelo muestran en su concepción de la idea de azar, así como en las nociones correlativas de cálculo y oportunidad. La conclusión que proponemos es que el florentino leyó al ateniense y estuvo muy influido, no solo por el realismo tucídideo, sino también por sus ideas sobre el éxito político. Maquiavelo creía, como Tucídides, que una óptima dirección política, ya sea la de un líder republicano o la de un príncipe renacentista, sería capaz de frenar o esquivar el desastre que solemos atribuir al azar.

PALABRA CLAVES-. týche, gnóme, kairós, fortuna, virtù, occasione

ABSTRACT-. This article offers an analysis of the considerable similarities between Thucydides and Machiavelli's conceptions of chance, as well as the correlative notions of calculation and opportunity. It appears that Machiavelli had read Thucydides and was very much influenced not only by his realism, but also by his ideas on political success. Like Thucydides, Machiavelli believed that an optimal rule, be it that of a republican leader, or that of a Renaissance prince, would be able to stop or avoid those disasters that we tend to associate with chance.

KEYWORDS-. tyche, gnome, kairos, fortuna, virtù, occasione

Es frecuente relacionar y comparar a Tucídides con Maquiavelo dado que el primero es considerado precursor del realismo clásico, y el segundo, su más conspicuo representante en la primera Modernidad.¹ Es cierto que en las últimas décadas Tucídides está siendo leído más como un moralista que como un introductor del realismo² y, por lo tanto, no como defensor de la denominada “tesis ateniense” sino como ilustrador de sus desastrosas consecuencias;³ pero también lo es que la forma en que Tucídides desenmascara la ambición política y el cálculo de poder en el

(1) FORDE 1992; 1995.

(2) Pionero es el libro de CORNFORD 1907, así como el estudio de REINHARDT 1948. Cf., recientemente, POUNCEY 1980 para quien es la guerra la que impone ciertos comportamientos, mientras que Tucídides aprueba la gloria ateniense y desapruueba la “inevitable” escalada de la violencia; CRANE 1998 quien sostiene una evolución en el realismo de la primera parte de la obra de Tucídides hacia una complejidad que incluye la necesidad de considerar la justicia y la moral tradicionales en la decisión política; LEBOW 2003 cuenta a Tucídides entre los representantes del realismo clásico que integran las cuestiones de justicia en el análisis de las relaciones internacionales.

(3) La posibilidad de que Maquiavelo aprendiera las enseñanzas morales de, entre otros, Tucídides es defendida por BENNER 2009: 170; 485 quien apunta, más en general, a la escuela socrática como fuente de la ética maquiaveliana. En relación con el asunto del poder, p. 90, 162, esta estudiosa afirma que ni Tucídides ni Maquiavelo predicarían el sometimiento ciego a la necesidad o a la conveniencia sino que tales coyunturas posibilitarían un proceso de reflexión y mostrarían que la justicia no puede faltar en lo que se persigue como conveniente.

ámbito internacional inspiran y han inspirado la idea de que el historiador ateniense es, *de facto*, el primer realista.⁴

No es improbable que Maquiavelo leyera directamente a Tucídides, aunque cita raramente *La historia de la guerra del Peloponeso*.⁵ La traducción de Lorenzo Valla al latín estaba disponible desde mediados del s. XV,⁶ su amigo Francesco Guicciardini parece buen conocedor y gran admirador del ateniense⁷ y, aparentemente, es mucho lo que Tucídides y Maquiavelo comparten si bien existen también diferencias. Por todo eso no sería raro que el florentino hubiera meditado sobre la concepción de la historia de Tucídides y sobre algunas nociones relacionadas entre sí como son las de azar, oportunidad y cálculo. Parece evidente que conocía directa o indirectamente el libro VI de Polibio cuando redactó los *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, pero tampoco lo menciona aunque se remite a la teoría del ciclo de las constituciones. Polibio seguramente sí leyó a Tucídides,⁸ y ambos historiadores griegos conceden mucho espacio a la *týche* en la evolución del acaecer histórico. También Salustio, gran admirador del ateniense, teoriza sobre *Fortuna* en las introducciones de sus tratados, y se sirve de este principio en la narración de circunstancias concretas que tienen por protagonistas a personajes relevantes. Pero, mientras Tucídides no considera a Fortuna como una entidad capaz de torcer la voluntad o los planes humanos e, incluso, el curso de los acontecimientos, los otros dos en algunas ocasiones parecen hablar de un ser metafísico, con o sin capacidad de volición.

El azar es uno de los factores de la explicación de la historia que regularmente aparece, sobre todo, en los discursos de Tucídides. El azar no es para Tucídides un agente aislado ni completamente arbitrario; el cálculo y la previsión, como es sabido, rigen o deben regir las decisiones, así que *gnóme*, *lógos* y *prónoia* se oponen habitualmente a *týche*. Cuando los atenienses en Esparta en 432 afirman que hay que someter a deliberación incluso lo que puede parecer contrario a la razón,⁹ ello significa solo que son conscientes de la conveniencia de reducir el espacio del error; y, si Pericles reconoce que la epidemia fue un evento no previsto, repentino e, incluso, al margen de todo cálculo posible, es porque quiere establecer una diferencia entre la enfermedad sobrevenida y la invasión lacedemonia, cuyos efectos disgustaban a los ciudadanos a pesar de haberles sido anunciados. Esa oposición cálculo-azar aparece con frecuencia en descripciones en las que la naturaleza humana —la de un determinado colectivo (atenienses, espartanos) o la un individuo concreto— se pone a prueba. Y sabemos que la reflexión acerca de las condiciones que impone la invariable naturaleza humana es fundamental en el historiador ateniense.¹⁰ Además de hacer una correcta valoración

(4) CRANE 1998: 54, 62-63.

(5) Por citar las referencias más relevantes: la *stásis* de Corcira (*D.* 2.2); la conjura de los tiranicidas (*D.* 3.6); y el debate sobre la guerra de Sicilia (*D.* 3.16), indicarían conocimiento de la obra y no solo de las antologías de discursos. IGLESIAS-ZOIDO 2015: 50-53: Antologías de discursos traducidos a lenguas vernáculas existen desde finales del s. XIV (Heredia). Con la llegada de filólogos bizantinos a Italia las traducciones se hacen desde el griego clásico a las lenguas vernáculas y se añaden notas aclaratorias en los márgenes. Maquiavelo modifica los relatos según sus objetivos argumentativos: MARTELLI 1998: 72, 140, 142, 160-162; MURARI PIRES 2008, 2015: 143-144; CANFORA 2014, 2016.

(6) IGLESIAS-ZOIDO 2010: 188.

(7) ZANGARA 2010.

(8) FOULON 2010.

(9) 1.78.1: τοῦ δὲ πολέμου τὸν παράλογον... προδιάγνωτε.

(10) El miedo y la ambición (de poder) son los rasgos esenciales de la naturaleza humana. Son los elementos que habrían hecho 'inevitable' la guerra (1.23.6). Para Tucídides los hombres siempre se comportan de manera similar y, en ellos, suelen dominar las emociones sobre la razón. No obstante, la educación determina las diferencias entre colectivos nacionales. MÜRI 1968 analiza la tensión γνώμη - ὀργή y el papel de la necesidad (ἀνάγκη) en la naturaleza humana. Para STAHL 1966: 161, la naturaleza humana se caracteriza por la inconstancia. Según COGAN 1981: 185-188, τὸ ἀνθρώπινον es lo propio de los colectivos humanos, por tanto: la deliberación y la ideología. JOHNSON 1993: 27-28 reconoce la fuerza de las pasiones pero defiende que en Tucídides no son determinantes ni necesarias.

racional del curso probable de los acontecimientos, el general y el político deben ser capaces de captar la oportunidad y desplegar el valor y la resolución necesarios para imponerse al enemigo.

Maquiavelo opone asimismo *fortuna* a *virtù* y subraya la intrepidez, la astucia y el coraje de ciertos actores políticos a los que valora positivamente. Insiste en que la naturaleza humana es ambiciosa y que el carácter de cada individuo es invariable.¹¹ En estos temas las coincidencias con Tucídides son llamativas, por lo que es legítimo sospechar que el florentino hiciera una lectura atenta del historiador ateniense a pesar de que sus objetivos intelectuales fueran en cierto modo distintos. Maquiavelo no escribe historia sino tratados¹² con el fin de aconsejar a los nuevos príncipes; Tucídides, por su parte, también buscaba ser útil a los hombres de acción, aunque a la vez indagó la verdadera causa de la guerra y la razón de que Atenas, contra pronóstico, hubiera sido derrotada por la alianza peloponesia. Su conclusión no remitía al azar sino a la relajación de la prudencia, lo que significaba que Atenas cedió a una ambición sin límites basada en absurdas convicciones sobre su propia superioridad.

TUCÍDIDES Y LA NEGACIÓN DEL AZAR

El estilo compositivo de Tucídides, con su tendencia a ocultarse tras lo narrado, emborrona la transmisión de sus opiniones y convicciones personales. Uno de los terrenos más oscuros acerca del historiador es el de sus ideas religiosas. Lo que parece innegable es que no recurre a la intervención de los dioses para explicar virajes aparentemente fortuitos del acontecer. Cabe pensar que cuando se refiere, por boca de Pericles, a la epidemia como *tà daimónia* (2.64.4) elija simplemente términos populares.¹³ Es posible que por norma, como otros contemporáneos suyos —Eurípides o Demócrito¹⁴—, evite atribuir a los dioses aquello que tiene origen en designios de los hombres, sin por ello decantarse sobre su existencia. También comparte con otros intelectuales la convicción de que la moral cívica estaba muy ligada a la religión popular y, por ello, al lamentar la crisis de la civilización habla en términos de irreligiosidad.¹⁵ Maquiavelo era de idéntica opinión.¹⁶

El término *týche* aparece en los discursos más que en la narración, y el valor que tiene en cada contexto depende del personaje que habla, de su pertenencia a una u otra comunidad, y del auditorio al que se dirige. Como he señalado antes, en la alocución de la embajada ateniense en Esparta antes de la guerra, el azar hace referencia a las alteraciones que no pueden preverse y se producen en toda guerra (1.78.2). Los atenienses, a pesar de todo, mostraban confianza en la

(11) Aunque VATTER 2000: 182 defiende que la naturaleza no es algo innato sino dependiente de los hábitos adquiridos. Si se trata de individuos o de colectivos 'nacionales', no es diferente a lo que sostiene Tucídides.

(12) Las dos obras que aquí analizaremos son sus dos ensayos más importantes: *El Príncipe* [P.], redactado en el exilio de Sant'Andrea à Percusina entre agosto de 1512 y enero de 1513, y los *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* [D.], iniciados antes de esas fechas (hasta el capítulo 18 del libro 1) y concluidos en torno a 1519. Cf. FONTANA 1999: 263-264; VIROLI 2014: 15-19.

(13) EDMUNDS 1975: 73; HERTER 1976: 110. Tucídides, por otra parte, insiste en la sorpresa que causó la repentina aparición de la enfermedad (2.48.2; 49.2), habla de un origen geográfico posible, Etiopía (48.1), es consciente de que entró por el Pireo (48.2), y que su expansión y virulencia tuvieron que ver con el hacinamiento de la población en los núcleos urbanos (52.1). Es decir, solo tiene en cuenta datos accesibles a la explicación humana.

(14) Sobre el pesimismo relativo a la acción de los dioses en Eurípides, cf. PARKER 2005: 142-147; GREEN 1999: 99, 107-110. Acerca del materialismo de Demócrito y su convicción de que los dioses no intervienen en los asuntos humanos: EDMUNDS 1972; ZEPPI 1989.

(15) Tanto en la descripción de los efectos morales de la pestilencia (2.52.3-4; 53.4) como en la de los de la *stásis* (3.82.6), Tucídides tiene en cuenta el abandono de las normas morales tradicionales lo que indica que las considera sostén del orden social. Cf. JORDAN 1986: 130-133; FURLEY 2006: 425.

(16) Y según BROWN 2010: 78 este tema era objeto de las enseñanzas de su maestro Adriani, a partir del *De rerum natura*.

razón ya que insistían en hacer cálculos también sobre lo imprevisible. Más adelante, Arquídamo (1.84.3; cf. 86.2) mostró desconfianza en que la inteligencia (διανοία, λόγος) pudiera adelantarse a los cambios fortuitos (προσπιπτούσα τύχη). El rey espartano, en su intervención ante los aliados, replicó con un discurso juicioso y argumentativo, en el que exponía las fortalezas del enemigo y las debilidades propias. Tal razonamiento estaba orientado a afirmar que ninguna inteligencia humana, ni ellos ni los adversarios atenienses,¹⁷ podía prever las mutaciones del acontecer. Su defensa de la superioridad de la educación espartana, como conformadora del carácter de sus conciudadanos en el respeto a las leyes y la capacidad de resistencia ante las mayores adversidades (84.3-4, 85-1), se dirigía a defender la superioridad de los buenos hábitos sobre la inteligencia. Pero esas expectativas, basadas en la tradición, se vinieron abajo en Esfacteria en 425, y se parecen mucho a las que los melios abrigaban cuando los atacaron los atenienses en 416.

La concepción del azar que encontramos en Arquídamo ya la habían censurado sus socios corintios en su primer discurso en Esparta, por interpretar que hacía pasivos a los lacedemonios. Los corintios acusaron a sus aliados de ceder ante la fortuna (1.69.5) frente a unos enemigos que en absoluto se resignaban ante ella, sino que se adelantaban en lo posible, con resolución, audacia e innovación (70.2-4). En suma, con *téchne*.¹⁸ Maquiavelo, como veremos, pudo inspirarse en ciertos dirigentes de Atenas para teorizar sobre cómo transformar los tiempos y derrotar al destino o la fortuna. En un discurso incisivo, los corintios compararon los caracteres espartano y ateniense,¹⁹ y describieron a los primeros como quienes preferían dejar las cosas como estaban, no intervenir, o solo hacerlo en caso de ser atacados, a la defensiva, mientras que los atenienses nunca estaban tranquilos (70.9: πεφυκέναι... μέτρη... ἡσυχίαν) y desplegaban todo tipo de ingenio (71.3: ἐπιτεχνήσεως). Es significativo que, una vez votada la declaración de guerra en la asamblea espartana, los corintios rebajaran el nivel de su censura, y se unieran al espíritu de las palabras de Arquídamo sobre los espartanos, manifestando que era posible superar los planes y la *téchne* mediante el coraje (1.120.5; 121.4), y afirmando que, dado que el futuro era imprevisible (122.1), había que confiar en las costumbres tradicionales y en los dioses (123.1).

Una conclusión parcial es que la *týche*, entendida como azar absoluto contra el que es imposible luchar, era vista por los atenienses como algo propio de la entereza del carácter tradicional espartano. Frente a lo aparentemente fortuito, la inteligencia humana y la pericia (la náutica, por ejemplo) son consideradas por ellos como agentes superiores. Como es regular en Tucídides, aquí me refiero a “los atenienses” para designar a un colectivo que cultivaría ciertas convicciones y se comportaría de un modo diferenciado. La descripción que de ellos hacen los corintios debía de ser compartida dentro y fuera de Atenas y, del mismo modo que Arquídamo vinculaba educación espartana y actitud ante la guerra, el destino o los dioses, Pericles en su famoso discurso fúnebre apelaba a la *paideía* ateniense como germen de los rasgos del carácter ateniense y de su disposición a afrontar los peligros en defensa de la patria (2.36.4; 39.1; 43.4). Además de las referencias a los grupos, nuestro historiador destaca a personajes concretos que con sus palabras o con su acción ejemplifican un modo de ser.

Pericles, después de la primera invasión de Arquídamo y tras declararse la epidemia de Atenas, insistió en lo correcto de los consejos que anteriormente había dado a los atenienses y que recoge

(17) Como dice OSTWALD 1987: 30 Arquídamo adopta la visión ateniense de una naturaleza humana común.

(18) Para EDMUNDS 1975: 26-29, 67 el tándem τέχνη – γνώμη se opone a τύχη en la mentalidad de los atenienses, lo que implica que la experiencia, la técnica y el progreso limitan al máximo lo que sucede de forma imprevista. En todo caso, como Pericles sostiene en su discurso fúnebre (2.42.4), la elección consciente y libre implica también no someterse al azar.

(19) POUNCEY 1980: 58. CRANE 1998: 100-101, 119, 188-194, 208-210 habla de signos culturales tradicionales (honor, generosidad, reciprocidad, el capital simbólico) que interesa a corintios y espartanos pero no a atenienses. Acerca de la diferente aproximación a la divinidad de atenienses y espartanos, cf. JORDAN 1986.

Tucídides en el libro I. La superioridad ateniense era, sobre todo, técnica (1.142.9; 2.62.1), y ser dueños del mar los hacía menos dependientes de los productos de la propia tierra y más capaces de acumular recursos monetarios de los que dependería esta guerra si, como era previsible, se alargaba (1.141.5). Unos ingresos de los que los lacedemonios carecían, lo que también sabía Arquídamo (83.3). La epidemia, ocurrida entre la primera y la segunda alocución, era el único imprevisto que Pericles reconocía (2.61.2) y que llegó a atribuir a los dioses (64.2: τὰ δαιμόνια ἀναγκαίως) sin conceder mayor importancia a ese supuesto origen. Porque de lo que se trataba era de que la invasión peloponesia había sido prevista y anunciada a la asamblea por el líder (§1). La enfermedad no debía torcer los planes si estos eran correctos.

Ya había comentado Pericles (1.140.1) en su primer discurso que “los hombres” cambian de opinión (γνώμας) a causa de las desgracias (ξυνφοράς), y por eso exhortaba a los ciudadanos a seguir fieles a lo que habían respaldado ahora, incluso si se producía posteriormente algún fracaso (τι καὶ σφαλλώμεθα). Es de suponer que pensaba que un revés eventual debía ser ignorado si el plan a largo plazo era el acertado. En esa ocasión advirtió de la posibilidad de que las desgracias y los proyectos humanos ocurrieran de manera igualmente inadvertida (ἄμαθῶς), añadiendo que esta era la razón por la que se culpaba al azar (τὴν τύχην) cuando algo ocurría contra lo que se había previsto (παρὰ λόγον). Con estas palabras declaraba su confianza, no solo en su plan original de guerra, sino también en la capacidad de la razón y de la inteligencia humanas, en cuya presencia el azar podría ser esquivado. Por eso decía Pericles, premonitoriamente, que temía más los errores propios que los proyectos de los adversarios; en la idea de que los planes malos son los responsables de los desastres no previstos (1.144.1). Todo ello refleja una fe ilustrada, propia de su época y que encontramos por ejemplo en Demócrito (DK 68 B58; B197 y B119), un pensador materialista que, como Tucídides, descartaba la intervención en los asuntos humanos de una fuerza metafísica de carácter divino.

Ya he comentado el escaso relieve que la religión o los dioses tienen en el relato de Tucídides. Si, tras la aparición de la epidemia, Pericles calificó la enfermedad de “fatalidad divina” (2.64.2), en absoluto puso en relación la enfermedad con la *némesis* de los dioses.²⁰ Por el contrario, antes de la guerra, había dicho que los atenienses no debían culparse a sí mismos (1.140.4: αἰτίαν ὑπολίπσθε) por haber ido a la guerra, pues esta estaba plenamente justificada²¹ y era necesaria (1.144.3: ἀνάγκη πολεμεῖν).²² Y, en el alegato pronunciado tras desencadenarse la plaga, recalcó la ausencia de una alternativa a combatir, a no ser que los atenienses estuvieran dispuestos a someterse a las exigencias de los lacedemonios y sus aliados, lo que se excluía dado el carácter ‘nacional’ al que ya hemos hecho alusión.

La primera batalla naval en el golfo de Crisa (429 a.C.), protagonizada por el general Formión, es el mejor ejemplo de cómo la planificación del estratega y la pericia naval ateniense fueron capaces de arrebatar al enemigo corintio una victoria que este creía segura debido a la superioridad

(20) FURLEY 2006: 423 afirma que no da significado religioso a la plaga. HORNBLLOWER 1992 considera que la purificación de Delos (3.104) fue una respuesta a la plaga, y a la intervención espartana en el norte de Grecia con la fundación de Heraclea. BELLEMORE – PLANT 1994 argumentan que el historiador exagera los efectos de la enfermedad y sus consecuencias, así como la imagen de impotencia ante ella. La mortalidad se habría elevado al 8% y sí que habría habido alguna terapia.

(21) Bien distinta es la manera en que los espartanos experimentaban su responsabilidad por el inicio de la guerra, cf. 1.81.4; 123.2.

(22) La necesidad nace del encadenamiento de circunstancias, todas ellas aceptadas en su momento. Tanto DE ROMILLY 1971 como OSTWALD 1975 relacionan la “necesidad” con procesos racionales. Los atenienses en Esparta antes de la guerra aluden al temor, al honor y a la conveniencia (1.75.3; 76.2) como resumen de un proceso “necesario” de afirmación del poderío de Atenas que duró los cincuenta años que separan las guerras médicas de la guerra del Peloponeso. Una necesidad que no es externa sino aceptada por sus protagonistas.

numérica de sus naves (47 corintias frente a 20 atenienses). En el primer choque, como los barcos corintios se habían colocado en círculo (2.83.5), Formión ordenó a los suyos no atacar hasta que él diera la orden y, mientras tanto, circunnavegar alrededor de la formación enemiga estrechando cada vez más los espacios de las trirremes rivales (84.1). Formión esperaba el momento en que empezara a soplar el viento del golfo (84.2), circunstancia prevista como la oportunidad para el ataque (84.3: *καίρὸν*).²³ Es evidente que la victoria no se debió al azar, ni a la cobardía de los corintios —a pesar de las sospechas de los jefes peloponesios (87.1-3)— sino a su inexperiencia (85.2). Así se expresaron estos comandantes delante de sus tropas antes de la segunda batalla; y, aunque negaron la cobardía, dijeron que había que confiar en que el coraje propio superara a la experiencia del enemigo (§4). Formión, antes de la segunda batalla naval, también arengó a sus hombres recordándoles que el valor es mayor si iba acompañado de dominio técnico o destreza en una determinada manera de combatir (89.3). Por tanto, aunque también afirmaba (§6) que los atenienses eran temidos más por un comportamiento ilógico (*οὐκ εἰκότι*) que por los preparativos razonables (*τῇ κατὰ λόγον παρασκευῇ*), claramente se refería con esas palabras a que los enemigos percibieron el anterior ataque ateniense como algo fuera de lo esperado. El segundo combate naval tuvo que producirse frente a Naupacto, en contra de lo que había planeado Formión (90.3) y, aun así, la segunda victoria ateniense fue posible porque el mencionado estratego volvió a sacar partido de una circunstancia casual. Lo casual (91.3: *ἔτυχε*) era que una nave de carga estuviera anclada frente al puerto, hecho que aprovechó uno de los barcos atenienses para navegar en torno a ella e, inesperadamente (*ἀπροσδοκίτου*) —para el enemigo—, embestir contra los adversarios, hecho que desconcertó a quienes no lo habían calculado (*παρὰ λόγος*).

Como se verá más adelante, Maquiavelo expresa a través de la teoría del *riscontro* la capacidad que poseen algunos políticos de cambiar los tiempos. La audacia y la impetuosidad son para él la única posibilidad de éxito; justamente Formión es uno de los mejores ejemplos de esa habilidad para crear la oportunidad en el campo del azar.

Y no contradicen lo dicho las palabras pronunciadas por Diodoto en el debate de 427, cuyo objetivo era persuadir a los atenienses de que el delito de los aliados mitileneos resultaba comprensible dada la naturaleza humana, y que un castigo tan severo como el aprobado en la asamblea anterior no evitaría defecciones de otros socios. Por eso exponía que eran la esperanza, el deseo (3.45.5) y [la confianza en] el azar (§6) los factores que hacían al hombre desviarse de una correcta valoración de sus posibilidades de éxito. El *ἔρως* como motor, la *ἐλπὶς* como planificadora, y la *τύχη* como espejismo ya que, si de manera inesperada (*ἀδοκίτως*) nos favorece, este hecho nos empuja a correr más riesgos de los que nuestras posibilidades nos aconsejarían. En suma, la naturaleza ambiciosa (de libertad y de poder) de los humanos es a menudo arrastrada a errores fatales por falta de reflexión.

Es posible que, con la aventura de Demóstenes en Esfacteria (425 a.C.), Tucídides quisiera ejemplificar cómo el éxito no siempre era producto de la planificación.²⁴ Sin embargo, en la narración se deslizan también indicaciones de la existencia de cierto plan por parte de este estratega, que previó las limitaciones y las torpezas de los enemigos. Tucídides hace que en el relato predomine la idea de la fortuna y de la osadía de Demóstenes e, incluso, de Cleón. Por azar la tempestad llevó los barcos atenienses a Pilos (4.3.1: *κατὰ τύχην*), cual deseaba Demóstenes frente a Eurimedonte y Sófocles que se oponían. Allí los atenienses fortificaron la plaza, quedando solo cinco naves mientras el resto partía a su destino de Corcira (4.5.2). Los espartanos enviaron hoplitas a la isla de Esfacteria situada frente a Pilos, a los que se añadieron las 60 naves que tenían en Corcira

(23) Al ser Formión un general con experiencia supo discernir la oportunidad, cf. TRÉDÉ 1992: 209.

(24) STAHL 1966: 145-148; TRÉDÉ 1992: 216-217.

con la intención de sitiar a los atenienses (4.8.7-9). En esa situación, Demóstenes despachó dos barcos hacia Zacinto para pedir a Eurimedonte que regresara a Pilos (4.8.3). Antes de la batalla, el estratega habló a sus soldados y calificó la situación de extrema necesidad (ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀνάγκῃ / ἐς ἀνάγκην) desaconsejándoles que hicieran cálculos (ἐκλογιζόμενος / λογισμὸν) pues debían entrar en la lucha de manera irreflexiva (ἀπερισκέπτως) y llenos de esperanza (εὐελπίς) (4.10.1). Los cálculos los había hecho él, y pedía a sus hombres solo que actuaran con rapidez (ταχύς).²⁵

El azar o la casualidad (4.12.3, ἡ τύχη), dice Tucídides, determinó que los atenienses defendieran su posición desde tierra mientras que eran los lacedemonios los que intentaban desembarcar. Al llegar las 50 trirremes de Eurimedonte (13.2), la balanza se inclinó hacia los atenienses cuando se libró el combate naval dentro de las bocanas. Tras vencer en la batalla, los atenienses sitiaron en la isla a los hoplitas lacedemonios. Tucídides califica de “presente” buena suerte (14.3: τῇ παρούσῃ τύχῃ) la situación favorable del ejército de Atenas que ahora se proponía derrotar a los hombres de la isla. Durante la tregua acordada entretanto, una embajada lacedemonia llegó a Atenas ofreciendo a la asamblea un acuerdo de paz y amistad (19.1). Los embajadores calificaron el éxito de Demóstenes de buena suerte circunstancial (εὐτυχίαν τὴν παρούσαν), del mismo modo en que lo hace Tucídides (17.4). Sus palabras no dejan lugar a dudas de que consideraban fortuita la consumación del asunto (τὰ παρόντα ἄδοκῆτως εὐτυχῆσαι). Por eso exhortaban a los atenienses acerca de la conveniencia de desconfiar de los cambios imprevisibles (17.5-18). Parece claro, sin embargo, que el azar experimentado por los lacedemonios no era otra cosa que un error suyo de cálculo (18.2) que, desgraciadamente, solo percibieron demasiado tarde. Por eso la resolución y el ímpetu de la acción, el consejo que dio Demóstenes a sus soldados, y que es un rasgo del carácter de los atenienses, constituye uno de los factores de éxito en las guerras.

Tucídides construye el relato de tal modo que parezca que todo fue fruto del azar, si bien no deja de decir que Demóstenes tenía la intención de desembarcar en Pilos y ocupar el lugar. Su expectativa de que los mesenios apoyaran el desembarco (4.3.3) también estaba bien fundada, y tuvo el efecto esperado: desencadenó el temor de los espartanos a una desestabilización política (55.1). Tras la batalla en las bocanas, mientras se producían las conversaciones en Atenas, Demóstenes también planeó el desembarco en la isla (30.4; 32.4) antes de la llegada de Cleón. Este demagogo prometió tomar la isla en veinte días (28.4), plazo que cumplió (39.3). Pero la isla fue conquistada según el plan ya pergeñado por Demóstenes (32.4) después de que en ella hubiera ardidado el bosque y los sitiados carecieran de buenas defensas. La captura de 120 espartiatas como prisioneros (38.5) fue el hecho más inesperado (40.1: παρὰ γνώμην) para los griegos, y les procuró un estigma de cobardía del que solo se liberaron tras la batalla de Mantinea (5.75.3: τύχη μὲν, ὡς ἐδόκουν, κακιζόμενοι).

La conclusión que elabora Tucídides relativa al ambiente de Esparta (4.55) tras estos hechos incide en la idea que se deduce del discurso de los lacedemonios en Atenas. Lo ocurrido es calificado de inesperado (ἀνεπίσταν) para ellos. Además, dadas las características de lo sucedido, se percataban de que el estilo de combate que tendrían que afrontar (golpes rápidos y no planeados, ταχέος καὶ ἀπροφύλακτον) requería de caballería y arqueros, tropas que nada tenían que ver con sus tradiciones hoplíticas. Temían la intrepidez y presteza con la que actuaban los atenienses, igual que los reveses de la fortuna (τὰ τῆς τύχης) que ahora les había golpeado de manera inesperada, es decir, fuera de sus cálculos (παρὰ λόγον). Tucídides subraya cómo la acción decidida de los atenienses se convirtió en infortunio para los espartanos, tal como Demóstenes había proyectado. Y, en resumen, afirma que tenían el ánimo derrotado por no estar acostumbrados a este tipo de desgracias, e iban al combate con menos arrojo (ἀτολμότεροι).

(25) Como veremos más adelante Maquiavelo hace mucho hincapié en la importancia de actuar con rapidez, ímpetu y decisión.

Hasta aquí los atenienses parecen haber equilibrado bien la previsión y el cálculo con la rapidez y el arrojo para contener los efectos del azar. Hemos de considerar el diálogo melio como punto de inflexión en la, para Tucídides, tragedia de los atenienses. Sus intervenciones en el coloquio destilan tal exceso de seguridad en sus fuerzas que los conduce a una fatal arrogancia unida a la irreverencia hacia la piedad popular. Mientras los melios advierten de que las guerras, en ocasiones, facultan suertes más iguales (κοινωτέρας τὰς τύχας) de lo que las fuerzas iniciales permitirían pensar (5.102), los atenienses replican que no conviene arriesgar todo a la esperanza o a los oráculos (103.1-2). Los melios relacionan *týche* con los dioses (ἐκ τοῦ θείου),²⁶ y suponen que estos les prestarán ayuda al ser ellos hombres piadosos (ὅσιοι; 104). También confían en el socorro lacedemonio (112.2). Todo esto contribuye al retrato de los melios como gentes tradicionales que estiman mucho el honor propio y dudan de las capacidades humanas.²⁷ Al supuesto de que los dioses les prestarían ayuda, los atenienses oponen una visión impía según la cual los dioses, en todo caso, se comportarían como los hombres y, por tanto, nunca se opondrían a que el fuerte dominara al débil (105). Frente a la expectativa del apoyo espartano o a la influencia de una arbitraria suerte, les advierten que, de abandonarse a esa idea, su destrucción será mayor.²⁸

El hecho en sí de la captura de Melos aparece como un acto injustificado por tratarse de una isla sin demasiado interés estratégico. Para Atenas es solo una cuestión de autoafirmación. También la campaña de Sicilia fue el corolario de una osadía excesiva que, en definitiva, iba a conducir a Atenas a la derrota. Iba en contra de la política inicial, que había predicado Pericles, de no expandir el imperio durante la guerra (1.144.1; 2.65.7); y su desencadenante fue la ilusión disparatada que se hizo concebir a las masas, y la ambición y codicia, tanto de Alcibiades, en concreto, como de los ciudadanos particulares que la secundaron. En ambos hechos se revela la ciega arrogancia de los atenienses. Si Melos resultó relativamente fácil de conquistar y la incomparecencia peloponesia, anunciada por los atenienses, se cumplió, no fue así en la invasión de Sicilia. De los dos protagonistas atenienses de esta campaña, Alcibiades y Nicias, el primero fue el que concibió el proyecto, pero el segundo lo tuvo que ejecutar a pesar de no suscribirlo.²⁹ Esa circunstancia hace que Tucídides se ocupe en detalle de los dos caracteres y nosotros nos centraremos en el segundo por representar la plena inversión de los rasgos típicos de los líderes atenienses mencionados hasta ahora.

Nicias temía que la buena fortuna de la que partía se torciera. Ya lo expresa así Tucídides después de la campaña tracia y la desaparición de Brásidas y Cleón (5.16.1). Idénticos presentimientos abrigaba en 415 cuando exponía todo lo que le hacía estar en contra de reiniciar la guerra. Entonces, en su segundo discurso previo a la campaña de Sicilia, queda retratada su manera de ser cuando, a la vez que afirmaba que son muchas las deliberaciones acertadas (εὐ βουλευσασθαι) que se requerirían para el éxito, habría además que contar con que la fortuna fuera favorable (εὐτυχῆσαι) a los atenienses, lo que, concluye, será difícil dada la naturaleza humana (ἀνθρώπους ὄντας). Por eso no quería confiarlo todo al azar (τῇ τύχῃ) y pidió a la asamblea una fuerza militar imponente

(26) Los melios son los únicos en Tucídides que hablan del azar de los dioses: EDMUNDS 1975: 186-187. Los plateos sufrieron un trato semejante por parte de los lacedemonios, por lo que JORDAN 1986: 141-142, 147 sostiene que para Tucídides es la guerra la que destruye esa fábrica de la sociedad que es la religión. FURLEY 2006: 428 opina, en el mismo sentido, que Tucídides ironiza sobre las aprensiones religiosas de los espartanos. HUSSEY 1985: 126-127 sostiene que también Demócrito hubiera puesto reparos a la tesis ateniense.

(27) Es, justamente, ante esa inclinación hacia la no acción y a confiar en Dios o en el azar ante lo que habría reaccionado Maquiavelo. CANFORA 1991: 36-37; 2014; 2016 cree que el capítulo 25 del *Príncipe* se inspiró en Th. 5.102-103.

(28) POUNCEY 1980: 91 asume que con este diálogo Tucídides anticipa la derrota de Atenas en Siracusa y, en suma, la derrota final que incluso no niegan los atenienses del diálogo (5.91.1). CRANE 1998: 293 afirma que los melios demostraron, contra la tesis ateniense, que los débiles no siempre ceden ante el fuerte.

(29) Maquiavelo *D.* 3.16 toma este debate para ejemplificar que los mejores ciudadanos no son tenidos en cuenta en tiempos de paz. No dice explícitamente que el plan de Alcibiades era descabellado pero afirma que solo buscaba su honor.

(6.23.3). Con estas palabras hizo ver su desconfianza en la capacidad ateniense de improvisar o adaptarse a coyunturas nuevas. Es sabido que lo que Nicias pretendía en aquellos momentos era desincentivar la empresa pidiendo efectivos y recursos excesivos. Consiguió todo lo contrario; inspiró en la ciudadanía una infundada confianza en la victoria. Cuando Alcibiades se dio a la fuga poco después de llegar a Sicilia, Nicias tuvo que hacerse con la dirección de una campaña en la que no creía y para la que no servía. Su primer error seguramente fue el de no atacar Siracusa nada más llegar, aprovechando el efecto sorpresa. En el relato de toda esta campaña militar contrastan la planificación, confianza en la victoria y osadía del general espartano Gilipo³⁰ con las dudas y reticencias de Nicias.

Pero el mayor error de Nicias nació de sus prejuicios religiosos.³¹ Cuando las expectativas de vencer eran nulas y Demóstenes aconsejaba retirarse e, incluso, tras ciertas dilaciones, Nicias había aceptado hacerlo, se produjo un eclipse de luna en plenilunio (7.50.4). Entonces Nicias, llevado por las aprensiones supersticiosas de la mayoría (οἱ Ἀθηναῖοι οἱ τε πλείους ἐπισχεῖν τοὺς στρατηγούς ἐνθῦμιον ποιοῦμενοι) y por su propia tendencia a confiar en la adivinación (ἄγαν θειασμῶ), retrasó la retirada veintisiete días. Este hecho contrasta con anteriores comportamientos, marcados por la diligencia, y con manifestaciones, caracterizadas por la insolencia, de los atenienses o sobre los atenienses. Antes de la partida habían sido consultados los intérpretes de oráculos (Plu. *Nic.* 13.1; 5-11; Ar. *Lys.* 387-397) pero, como es habitual, Tucídides no menciona el hecho hasta que *a posteriori* tuvo repercusión política en forma de quejas contra los exégetas (8.1.1). Solo repara en el fenómeno religioso si es necesario reflejar que el estado de ánimo popular se ve seriamente afectado por ello.³² Cuando se descubrió la mutilación de los Hermes antes de la partida de la armada, su relato se centra más en las sospechas de golpismo que en el escándalo religioso, aunque el contenido sacrílego del acto también inspirara recelos entre la clase popular (οἰωνός, 6.27.3; cf. Plu. *Nic.* 13.3). En Melos hemos visto que los generales que se entrevistaron con los líderes melios, despreciaron considerar que los dioses interviniesen para desviar una relación de fuerzas *de facto*. Muchas cosas habían cambiado en septiembre de 413 cuando, antes de la derrota final en el Gran Puerto, Nicias solo podía exhortar a sus hombres a esperar que la caprichosa *týche* les regalara un resultado no calculado (παρὰ λόγον, 7.61.3). Era consciente de no tener un plan para contener la (mala) suerte.³³ De tal modo se habían intercambiado los papeles que Gilipo animaba a su tropa, diciendo que los atenienses estaban derrotados y, al ser incapaces de prepararse para la batalla (οὐ παρασκευῆς), se habían entregado al improbable giro de la fortuna (67.4; 68.1). Cuando *in extremis* Nicias tuvo que organizar la retirada de las tropas, solo le quedaba apelar a la esperanza y a los dioses (77.2-4) como los melios en 416. Nicias se mostró pasivo y cedió al azar el destino del ejército. ¿Qué pensaba Tucídides de Nicias? Seguramente lo tenía por hombre honrado pero incapaz estratega. Por eso dice que no merecía la δυστυχία de su final, dado que siempre había practicado la ἀρετή (86.5).³⁴

En suma, para Tucídides el azar lo constituyen los hechos no esperados, no previstos o no calculados que tienen origen natural (una tormenta, un eclipse) o humano (un barco de carga delante del puerto, un ataque expedito e impetuoso). La razón puede limitar hasta cierto punto los efectos de lo no previsible, por eso es crucial en materia militar que el general posea la capacidad de

(30) Dice TRÉDÉ 1992: 212-214 que Gilipo es el estratega del *kairós* por excelencia además de experimentado.

(31) En muchos aspectos Nicias parece una figura opuesta al espíritu ilustrado de Pericles, cf. EDMUNDS 1975: 114.

(32) FURLEY 2006: 426-427, 432, 438.

(33) Para STRAUSS 1983 el libro VII es una inversión de la buena suerte de los atenienses en la primera parte de la guerra en la que predomina la técnica. Los dioses no aparecen en esa primera parte —solo los citan los melios— pero sí los invoca Nicias quien exhibe una postura religiosa próxima a la de los melios o de los espartanos.

(34) PALMER 1989: 370, 377, 380-381 dice que Nicias representa la *areté* tradicional y nos hace ver que Tucídides no era maquiavélico.

intuir cómo actuará o reaccionará el enemigo. El *lógos* interviene para elaborar el plan pero también para ir cambiándolo cuando las circunstancias se transforman, por tanto, para captar el momento oportuno. Además, para poner la suerte de parte de uno, se necesita la técnica, la confianza en las propias capacidades, el ímpetu, la audacia y la acción rápida. El azar no es una fuerza metafísica, sino el campo que queda fuera del conocimiento de los hombres y al que todo cálculo ha de someter a control en la medida de lo posible. Y lo que ocurre “contra la razón” o contra lo lógico es aquello que un sujeto concreto no supo conjeturar.

MAQUIAVELO SOBRE EL EQUILIBRIO ENTRE *VIRTÙ* Y *FORTUNA*

Así pues Tucídides no emite una opinión directa acerca del papel que desempeña el azar en el acontecer pero podemos entresacarla de su elaboración narrativa. Maquiavelo, como Salustio o Polibio, sí argumenta sobre la fortuna, aunque ninguno de los tres muestra tanta coherencia como Tucídides acerca de sus manifestaciones.³⁵ Maquiavelo se vale de la historia clásica o contemporánea³⁶ para dirigirse abiertamente a los políticos y a los aspirantes al principado dándoles consejos sobre cómo fundar, renovar (*D.* 3.1) y/o mantener la república o *lo stato*. Su “yo” de consejero es explícito, a diferencia del de Tucídides.³⁷ En lo que están muy próximos el ateniense y el florentino es en la pretensión de reflejar la cruda realidad de la política. Maquiavelo (*P.*15) afirma que otros se dedican a escribir sobre repúblicas y principados inexistentes y, señalando la diferencia entre ‘ser’ y ‘deber ser’, insiste en ser fiel analista de la realidad.

Es esa decisión de describir la realidad con el objetivo de actuar sobre ella lo que distancia a Maquiavelo del humanismo cívico de su época. Maquiavelo consideraba que Italia estaba sumida en la inacción y su propuesta consistía en privilegiar la acción sobre la contemplación.³⁸ Maquiavelo rompe con la tradición cristiana que representa Boecio, y con la neoplatónica encarnada por Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y el círculo de los Medici; en ambas primaba el idealismo de la forma perfecta y la búsqueda de la estabilidad. Frente a las concepciones de un mundo en el que la Providencia lo determina todo, o en la que el *fatum* invita a la pasividad, Maquiavelo concibe otro en el que la contingencia ofrece oportunidad a la innovación.³⁹ Su visión de la libertad de acción está en conexión con la lectura de Lucrecio y la recepción de la teoría atomística del *clinamen*.⁴⁰ La libertad es el rasgo distintivo del individuo; por eso ha de obedecer a su *animo* y hacerlo con *audacia*.⁴¹

Virtù y *fortuna* son los dos polos entre los que se dirime el éxito de un fundador, de un general o de un príncipe, y la cuestión clave es en qué medida la *virtù* de un hombre —o de una colectividad— puede detener los efectos de la fortuna, o si la fortuna puede llegar a desbaratar

(35) BALABAN 1990: 29-30 opina que para Maquiavelo unas veces la fortuna es gobernable y otras, al contrario, pero que siempre es producto derivado de la actividad humana. Además de los ensayos más famosos, una carta a G.B. Soderini (sobrino del que fue Gonfaloniero en la república), denominada *Ghiribizi*, y un *Capitolo di Fortuna*, dedicado a P. Soderini, son documentos, ambos de 1506, que permiten constatar la importancia que el tema de la fortuna revestía para Maquiavelo. Cf. los análisis de VATTER 2000: 137-147 y FORTE 2002.

(36) Incluso, como dice Strauss 1958: 45, no siempre le interesa la verdad histórica.

(37) REINHARDT 1948: 247-248.

(38) VATTER 2000: 153-155.

(39) VATTER 2000: 189-191 sostiene que la postura maquiaveliana a favor de la innovación es anti aristocrática; BENNER 2009: 136-166 comenta que el espacio del libre albedrío en los humanos está siempre delimitado por constricciones (*neccesità*). Es la *fortuna* la que ofrece un margen para la acción ética.

(40) BROWN 2010: 69-76.

(41) VATTER 2000: 168, 184-188; BROWN 2010: 73.

incluso el mejor plan. *Virtù* —en su acepción típicamente maquiaveliana— es una noción que reúne rasgos políticos y militares (P. 14) pero, sobre todo, implica inteligencia previsor, decisión, captación de la ocasión y rapidez en la ejecución. La *virtù* en el príncipe ha de combinar astucia y fuerza (P. 18; D. 2.13), estar siempre alerta y adaptarse a los constantes cambios porque la mutación incesante está “nell’ordine delle cose” (P. 21). Esta teoría del *riscontro* nos recuerda a los atenienses de Tucídides y su confianza en la rapidez, la innovación y la pericia. La *virtù* es lo que permite hacer reales las instituciones y la forma de gobierno nuevos; y, por tanto, representa la victoria del orden humano sobre la naturaleza.⁴² Con razón se ha dicho que en Maquiavelo la *virtù* tiene mucho que ver con la acción militar,⁴³ pero también es un rasgo imprescindible de los fundadores (Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo; P. 6; D. 1.9), personajes en los que se unen las funciones de legislador y de capitán. Para Maquiavelo armas y leyes son inseparables, a la par que constituyen los *fondamenti* de los *stati*. Por armas entiende los ejércitos cívicos; por tanto, una comunidad carecerá de *virtù* cuando sus ejércitos sean mercenarios. No hay buenas leyes sin armas y donde hay armas hay buenas leyes, religión y buena organización; en suma, hay *virtù* y el efecto es buena fortuna (P. 12-13; D. 1.4; 3.31). Ambos principios retrasan la corrupción y decadencia de los pueblos, es decir, de las repúblicas (D. 1.1).

La *virtù* es otra cosa que la virtud moral, aunque el príncipe deba aparentar ser virtuoso. En el capítulo 15 del *Príncipe* se explicita que quien pretenda ser príncipe ha de aprender a no ser bueno, “e usarlo e non usarlo secondo la necessità”. En eso consiste la prudencia, en poseer el ánimo dispuesto a adaptarse a las variaciones de la fortuna (P. 18). Cuanto mayor flexibilidad posee el príncipe, más éxito puede lograr, puesto que los tiempos no hacen sino cambiar. Por eso el príncipe nunca debe estar ocioso en tiempo de paz, ha de estar siempre preparándose para la guerra (P. 14). Como hicieron los romanos, cuya máxima era que las guerras no se evitan sino que solo se retrasan en beneficio de los enemigos (P. 3). Estas reflexiones recuerdan al Pericles tucídideo cuando advertía a los atenienses que la guerra contra los peloponesios era inevitable (*supra*) y que no se produciría por un asunto nimio. Posponerla, pues, solo hubiera beneficiado a los peloponesios.

Tanto en Salustio como en Polibio la fortuna tiene interpretaciones contradictorias, porque ambos autores ora proclaman que Fortuna, cual diosa caprichosa, lo rige todo,⁴⁴ ora rebaten a quienes dudan de que ciertos personajes debieran sus éxitos a su previsión, planificación y virtud negando que sus logros tengan algo que ver con el azar.⁴⁵ En esa dirección, el historiador aqueo argumenta que son las leyes y la constitución, las responsables de la gran estabilidad y éxito de Roma durante siglos, hasta el final de la segunda guerra púnica. Maquiavelo se inspiró en Polibio cuando se refería a los *ordini* como salvaguarda de la república (D. 1.1; 2.1).⁴⁶ Salustio vivió la crisis de la república y era pesimista acerca de los efectos de la corrupción moral de la clase dirigente de su época a la que atribuía la decadencia de Roma.⁴⁷ También Maquiavelo argumenta sobre la corrupción de pueblos y líderes como antesala de la mala fortuna, por ausencia de *virtù*, y en ese aspecto puede haberse inspirado, entre otros, en Tucídides. No es extraño que las reflexiones de

(42) BENNER 2009: 162-165, 191-192; HERMOSA 2017:40-43, 58

(43) WOOD 1967.

(44) Plb. 1.4.1; 15.20.5-8; 23.10.2; 29.21.5; 39.8.2. Sal. Cat. 8.1; 10.; Jug. 63.1; 102.9. Cf. VON FRITZ 1975 [1954]; y RODRÍGUEZ ALONSO 1990-91 para Polibio, y TIFFOU 1977 para Salustio, todos ellos concluyen que la ambigüedad de ambos historiadores es grande. No es posible ahora ahondar en el asunto, pero sospecho que ni Polibio ni Salustio muestran la cohesión intelectual de Tucídides y Maquiavelo acerca del azar y la prudencia.

(45) Plb. 3.47.7-8; 10.5.8; 31.30.2-3; 36.17.1-2; Sal. Cat. 53.2-4; Jug. 1.1-5; 95.4.

(46) Es Plutarco, a decir de Maquiavelo, quien habría sostenido que el imperio romano había sido fruto de la fortuna y no de la *virtù*. Maquiavelo lo niega y atribuye los éxitos de Roma a la buena organización institucional.

(47) REINHARDT 1948: 262-263 sostiene que, aparte de teorizar sobre el poder, Tucídides también incluye elementos éticos que influyen en la historia moral de Salustio.

Tucídides acerca de la perversión del lenguaje y de las costumbres a causa de la *stásis* parecieran a Salustio muy exactas, de modo que las adoptó para la decadente Roma de su época. Pero ni Polibio ni Salustio tienen la coherencia que encontramos en Tucídides acerca de las consecuencias que la falta de previsión y el apego ciego a la tradición tienen en lo que parece acaecer solo por azar; no olvidemos que para Tucídides los atenienses hubieran ganado la guerra si hubieran seguido las directrices de Pericles (2.65.6-7). Maquiavelo es muy tucidídeo cuando manifiesta que la cobardía (P. 24) y la falta de previsión (*prudenzia*; P. 3) son contrarios a la *virtù*.

La fortuna en Maquiavelo se identifica unas veces con la circunstancia venturosa con la que algo da comienzo, como cuando un hombre llega por suerte al principado (P. 7); y otras, con la mala suerte, como subraya incluso de sí mismo (P. *Ep. Ded.*; 6; D. 2. Pr.). Un ejemplo de lo primero es el caso de Francesco Sforza que llegó al principado por fortuna; sin embargo, si supo mantenerlo, fue gracias a su *virtù*. Por el contrario, César Borgia, que también partió de una situación favorable como hijo del papa Alejandro VI, y que hizo todo lo posible para no depender “della fortuna e forse d'altri, ma della potenza e virtù sua”, que puso buenos *fondamenti* de su poder, y tenía “l'animo grande e la sua intenzione alta”, fracasó al no prever ni la muerte de su padre ni su propia enfermedad; y, sobre todo, al permitir que fuera elegido un papa no español (P. 7). Dominar la fortuna requiere poseer cierto carácter, astucia, fuerza y previsión, pero incluso un hombre de extraordinaria *virtù* comete un error que lo lleva a la ruina. La posibilidad de reducir la imprevisión a la nada exigiría facultades sobrehumanas.

Conviene preguntarse acerca del papel que Maquiavelo otorga a la divinidad o a Dios puesto que es notoria su crítica del cristianismo y de la Iglesia romana. La censura de la religión cristiana se fundamenta en el efecto de sus enseñanzas morales, pues el cristianismo ha predicado virtudes como la humildad y la mansedumbre, al contrario de las virtudes cívicas que ensalzaba el paganismo. Ello habría afeminado las repúblicas modernas y las habría hecho incapaces de las gestas militares necesarias para expulsar de Italia a los invasores. La Iglesia de Roma era también responsable de la desunión italiana y de la corrupción de sus prelados. Dios no aparece en sus escritos como un ser omnisciente ni todopoderoso sino que es mencionado como el equivalente de los cielos, la naturaleza o la fortuna.⁴⁸ Tampoco es un Dios de justicia que premie a los buenos y castigue a los malos.⁴⁹ Se ha dicho que su posición filosófica coincidiría con el averroísmo cuyas raíces proceden de Lucrecio y el atomismo antiguo.⁵⁰ En todo caso, Maquiavelo reivindica una religión cívica en la que sean inculcadas y ensalzadas las virtudes clásicas del honor y la gloria frente a las cristianas de la mansedumbre y humildad,⁵¹ una religión que hiciera posible la *virtù*. Por eso une siempre, de forma elogiosa, la “religión” a la virtud que atribuye a los pueblos no corruptos.

En los *Discorsi* 2.29 se plantea qué sucede cuando los cielos nos envían accidentes de tal modo que es difícil que estemos prevenidos. Si eso ocurre cuando está al frente un hombre de mucha *virtù*, dice Maquiavelo, él será capaz de captar la oportunidad que le ofrezca la fortuna; pero, si no lo hay, la fortuna lo arruinará todo. En efecto, la idea es que si el azar se adueña de la humanidad es porque no se le oponen cálculo y acción. A veces, como es el caso del capítulo ahora comentado, parece como si Maquiavelo pensara en Fortuna como persona divina, en una Fortuna maliciosa o totalmente arbitraria; sin embargo el ejemplo que elige, tomándolo de Livio, es el de cómo los

(48) O Fortuna; cf. STRAUSS 1958: 208-209, DUHAMEL 2013: 824-826.

(49) Frente a la opinión más general, según NEDERMAN 1999, Dios otorga la gracia a algunos individuos, y es de ese favor divino de donde proceden el éxito y la derrota de la fortuna.

(50) STRAUSS 1958: 201-202; FONTANA 1999: 265-266; RAHE 2008: 33-75; BROWN 2010: 77-84; FERA 2020.

(51) STRAUSS 1958: 109-110; VIROLI 2010: XIII, 63-75. Para VATTER 2000: 173-176, 200-207, los capítulos P. 25 y D. 2.29-30 presentan primero la opción tradicional, o la versión de Livio, para rebatirla después mostrando cómo es posible el éxito frente a la fortuna.

romanos se equivocaron inicialmente cuando se produjo la invasión de los galos, pero también cómo supieron reaccionar y transformar una primera derrota en una victoria.⁵² La conclusión es que los hombres no deben nunca abandonarse a la [mala] fortuna puesto que no conocen el final de los acontecimientos que puede ser rectificado por ellos. Y, en el programático capítulo 25 del *Príncipe*, leemos la afirmación de que al menos la mitad de los asuntos humanos pueden escapar a la fortuna, es decir podemos ponerlos bajo nuestro control. A primera vista este alegato podría llevarnos a creer que Maquiavelo esté hablando de dos terrenos y competencias separados, uno en el que actuara la inteligencia humana y otro donde reinara el azar. Sin embargo, lo que explícitamente dice es que la fortuna muestra su fuerza si la *virtù* no la detiene; y eso ocurre, de hecho, en la mitad de los casos. Tomando la parábola de este capítulo, el caso del torrente que se desborda, se ve claramente dónde puede actuar la previsión humana.⁵³ Según Maquiavelo, construyendo diques y presas para que el río no arrase campos y construcciones. No podemos hacer que no se produzca una avalancha de agua, originada en las lluvias o en un deshielo súbito que el hombre no controla, pero la sabiduría y la prudencia humanas consisten en limitar los daños⁵⁴. Si esto se podía sostener en el s. XVI, huelga decir lo que puede preverse y cómo puede adelantarse el ser humano en el s. XXI a las catástrofes. Ahora cabría afirmar que el ser humano controla mucho más de la mitad de los asuntos.

La manera maquiaveliana de entender la oportunidad (*occasione*) es, por otra parte, crucial y muy refinada, y recuerda al *kairós* de Tucídides. Se trata de nuevo de la idea de *riscontro*, la habilidad de adaptarse o transformar los tiempos. Ninguno de los dos autores considera la oportunidad como algo secundario en el éxito de las empresas, sino que la inteligencia para captarla o crearla, y la decisión y celeridad para aprovecharla caracterizan solo a cierto tipo de líderes.⁵⁵ Es lo que permite a los políticos y a los pueblos adecuarse a las circunstancias y los tiempos (*P.* 6; 18; 25; *D.* 3.9; 21). En una república puede haber más posibilidades de dominar el azar o fortuna ya que suele haber hombres adecuados para cada coyuntura. Así ocurrió en Roma cuando Fabio Cunctator fue el elegido para contener a Aníbal en Italia, mientras que Escipión lo fue para ir a África a derrotarlo (*D.* 3.9). Lo que era correcto en un momento determinado dejará de serlo si cambian las circunstancias: Julio II logró muchos éxitos por su impetuosidad —aunque no por *virtù*—; si no hubiera muerto, habría acabado fracasando cuando los tiempos cambiaran “porque los tiempos cambian y los hombres no” (*ibid.*; *P.* 25). El más prudente de los políticos es el que se adelanta a toda contingencia, doblando las vicisitudes.⁵⁶ Por ejemplo, tanto Escipión como Aníbal poseían gran virtud porque, aunque uno era humano y piadoso y el otro cruel y violento, sabían transformarse según los acontecimientos que exigían al primero ser cruel contra los conjurados, y al segundo infundir temor y respeto a sus soldados (*D.* 3.21). Pero ese requisito, el de saber acoplarse, se produce —dice Maquiavelo— pocas veces porque la naturaleza de uno no cambia, el carácter de cada individuo es invariable y, si algo nos dio buen resultado, tendemos a repetir los comportamientos aunque haya cambiado el escenario (*P.* 25). Con todo, concluye en este *P.* 25, vale más ser impetuoso que precavido “porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla... y por eso es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes...”, que

(52) Roma sufriría entonces una benéfica refundación según STRAUSS 1958: 166.

(53) Como dice BALABAN 1990: 29, 32-33, la fortuna es el efecto no buscado en la acción humana. En el caso del torrente, no estriba en el accidente natural sino en la falta de previsión de los efectos de ese accidente.

(54) BALABAN 1990: 33.

(55) DUHAMEL 2015: 619 habla de una prudencia que es *ordinata virtù* [*P.* 25] y otra que es *oportuna virtù*. Es esta la que permite adaptarse mediante la impetuosidad.

(56) DUHAMEL 2013: 832.

suelen ser fogosos. Maquiavelo, pues, hubiera juzgado positivamente a quien actuó enérgicamente —Demóstenes en Pilos— y no a quien tomó excesivas precauciones —Nicias en Siracusa.

Como Tucídides, Maquiavelo considera no solo el carácter individual de los líderes sino la naturaleza humana en general.⁵⁷ La naturaleza del hombre, tanto del individuo como de los pueblos,⁵⁸ es una constante que se caracteriza, en primer lugar, por la ambición (*P.* 3; *D.* 1.37; 2. Pr.; 3.43); pero el deseo de adquirir siempre es mayor que la capacidad de conseguir y eso conduce, lógicamente, al fracaso pues la ambición es ciega y reduce tanto la facultad de previsión como la de adaptación a las circunstancias variables. La naturaleza humana —ingrata, desleal, envidiosa y ambiciosa— altera el cálculo y abre la puerta a la fortuna; si un hombre extraordinario reuniera fortaleza de ánimo, decisión y adaptabilidad sería factible que tal individuo eliminara la fortuna.

Así pues, para Maquiavelo, la fortuna es lo que ha escapado y escapará a la acción y previsión humanas. No es un ente metafísico, y si un espacio más o menos amplio en el que el cálculo y la capacidad de acción humanas se ponen a prueba. Es el espacio de la libertad (*P.* 25) y de la *virtù*; un espacio no determinado. Por eso sostiene Maquiavelo que si supiéramos adecuarnos siempre a los tiempos, la fortuna no nos jugaría malas pasadas. No obstante, Maquiavelo es aún más pesimista que Tucídides acerca de la capacidad humana de transformarse,⁵⁹ por eso asume que cíclicamente se producen y producirán destrucciones de los principados o de las repúblicas. El realismo maquiaveliano estriba en reconocer las limitaciones que impone la realidad, captarlas a través del estudio de la historia y de la vida política real, y saber interpretar correctamente las posibilidades de éxito.⁶⁰

CONCLUSIÓN

Maquiavelo toma sus ejemplos de la historia republicana romana y de la italiana, no de Tucídides. Por eso, aunque es frecuente relacionar a ambos autores como exponentes del realismo político, no lo es tomar en consideración la posible influencia conceptual en el ámbito del éxito político, donde se contraponen cálculo y azar. Tal vez Maquiavelo prefiriera a Livio y los ejemplos romanos por ser más conocidos de sus lectores; no lo sabemos. El ambiente intelectual en el que se formó Maquiavelo no era el más propicio para alcanzar las conclusiones que elaboró, por lo que conviene buscar sus fuentes de inspiración en pensadores distintos de los de la tradición humanista. Y, dada la prescripción metodológica que Tucídides y Maquiavelo asumen de analizar lo real, no deben llamar la atención las coincidencias en asuntos como la previsión, la oportunidad, el accidente y la fatalidad. Hemos comprobado que ninguno de los dos considera la existencia de una fuerza metafísica ajena a los hombres.

El interrogante de si Tucídides y Maquiavelo creían en Dios o en los dioses no tiene respuesta definitiva; lo importante no son sus convicciones sino que no consideraron a la divinidad como causa de la acción humana, más allá de la influencia que la moral o el temor de dios imponían en los comportamientos sociales. La religión resultaba ser imprescindible para la existencia de la civilización, pero había que evitar que paralizara la posibilidad de actuación militar y política.

(57) FORDE 1995: 144-150 afirma que el realismo clásico de Tucídides y Maquiavelo pone interés en la naturaleza humana más que en el estado.

(58) STRAUSS, 1958: 18, 202.

(59) Así lo ve FONTANA 1999: 258. FORTE 2002: 173 identifica fortuna con la naturaleza en general, la naturaleza humana y la necesidad; la política sería el territorio de la libertad humana.

(60) VIROLI 2014: 67-90.

En ambos autores la tranquilidad y la inacción son garantía de fracaso, mientras que derrotar al azar exige prudencia y planificación, flexibilidad para adaptarse a las circunstancias, y acción rápida e impulsiva. En Tucídides encontramos algunos líderes que poseen todas o algunas de estas cualidades y, en suma, los atenienses en la primera parte de la guerra aparecen como un colectivo que confía en la experiencia propia y en la inteligencia de sus generales. Maquiavelo busca el príncipe patriota italiano capaz de reunir al menos algunos de los elementos de la *virtù* para sacar a Italia del estado de postración en el que estaba. No confía en que Lorenzo, a quien dedica el *Príncipe*, sea un Pericles pero cree que si, al origen elevado que le confiere la pertenencia a la familia Medici, se uniera la sabiduría del buen consejero se produciría la *occasione* para derrotar a la maligna fortuna.

Laura SANCHO ROCHER
Universidad de Zaragoza

Bibliografía

- BALABAN, O., 1990, "The Human Origin of Fortuna in Machiavelli's Thought", *History of Political Thought* 11.1, p. 21-36.
- BELLEMORE, J., PLANT, I. M., 1994, "Thucydides, Rhetoric and Plague in Athens", *Athenaeum* 82, p. 385-401.
- BENNER, E., 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton.
- BROWN, A., 2010, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge -Massachusetts – London.
- COGAN, M., 1981, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides' History*, Chicago.
- CANFORA, L., 1991, *Il dialogo dei meli e degli ateniesi*, Venezia.
- , 2014, "Tucidide", en *Enciclopedia Machiavelliana* [online].
- , 2016, "Tucidide e Machiavelli", *Engramma* 134 [online].
- CRANE, G., 1998, *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley – Los Angeles – London.
- DUHAMEL, J., 2013, «Machiavel et la vertu intellectuelle de prudence: étude du chapitre XXV du Prince», *Canadien Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 46. 4, p. 821-840.
- , 2015, "La fortuna favorece a los audaces": Maquiavelo y la subversión de un lugar común", *Isegoría* 53, p. 617-629.
- EDMUNDS, L., 1972, "Necessity, Chance, and Freedom in the Early Atomist", *Phoenix* 26, p. 342-357.
- , 1975, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge (Mass.).
- FERA, A., 2020, "Machiavelli's Fortune: from the 'Capitolo di Fortuna' to 'de Principatibus'", Academia.edu.
- FONTANA, A., 1999, «Fortune et décision chez Maquiavel», *Archives de Philosophie* 62, p. 255-267.
- FORDE, S., 1992, "Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli", *Journal of Politics* 54.2, p. 372-393.
- , 1995, "International Realism and Science of Politics: Thucydides, Machiavelli, and Neorealism", *International Studies Quarterly* 39.2, p. 141-160.
- FORTE, J. M., 2002, "Fortuna, fatalismo, libertad. El giro maquiavélico", *Éndoxa: series filosóficas* 16, p. 139-178.
- FOULON, E., 2010, «Polybe a-t-il lu Thucydide?», in FROMENTIN, GOTTELAND, PAYEN, p. 141-151.
- FROMENTIN, V., GOTTELAND, S., PAYEN, P. (éds), 2010, *Ombres de Thucydide: la réception de l'historien depuis l'antiquité jusqu'au début du xx^e siècle*, Actes des colloques de Bordeaux, les 16-17 mars 2007, de Bordeaux, les 30-31 mai 2008 et de Toulouse, les 23-25 octobre 2008, Paris.
- FURLEY, W. D., 2006, "Thucydides and Religion", in A. Rengakos, A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden – Boston, p. 415-438.
- GREEN, P., 1999, "War and Morality in Fifth-Century Athens: the Case of Euripides' Trojan Women", *AHB* 13.3, p. 97-110.

- HERMOSA ANDÚJAR, A., 2017, *Individuo y política en el Príncipe de Maquiavelo. Naturaleza, forma y sujetos del poder*, Querétaro.
- HERTER, H., 1976, "Thukydides und Demokrit über Tyche", *WS* 89, p. 106-128.
- HORNBLOWER, S., 1992, "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or What Thucydides does not tell us", *HSCP* 94, p. 169-197.
- HUSSEY, E., 1985, "Thucydidean History an Democritean Theory", *History of Political Thought*, 6, ½, p. 118-138.
- IGLESIAS-ZOIDO, J.-C., 2011, *El legado de Tucídides en la cultura occidental – Discursos e historia*, Coimbra.
- , 2015, "The Speeches of Thucydides and the Renaissance Anthologies", in Ch. Lee y N. Morley (eds.), *Handbook to the Reception of Thucydides*, Malden – Oxford, p. 43-60.
- JOHNSON, L. M., 1993, *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*, Dekalb.
- JORDAN, B., 1986, "Religion in Thucydides", *TAPA* 116, p. 119-147.
- LEBOW, R. N. (2003), *The Tragic Vision of Politics. Ethics, Interest and Orders*, Cambridge.
- MACHIAVELLI, N., 2018, *Niccolò Machiavelli. Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli 1971*. Introduzione di Michele Ciliberto. Coordinamento di Pier Davide Accender, Firenze.
- MARTELLI, M., 1998, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma.
- MURARI PIRES, F., 2008, « Machiavel, la cour des Antiques et (le dialogue) avec Thucydide », *DHA* 34.1, p. 1-26.
- , 2015, "The Thucydidean Clio between Machiavelli and Hobbes", in Ch. Lee, N. Morley (eds.), *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Oxford, p. 141-157.
- MÜRI, W., 1968 [1948], "Beitrag zum Verständnis des Thukydides", in H. Herter (ed.), *Thukydides (Wege der Forschung 98)*, Darmstadt, p. 135-170.
- NEDERMAN, C.J., 1999, "Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought", *Journal of History of Ideas* 60.4, p. 617-638.
- OSTWALD, M., 1987, *ANAKKE in Thucydides*, Atlanta.
- PALMER, M., 1989, "Machiavellian virtù and Thucydiden arete: Tradicional Virtue and Political Wisdom in Thucydides", *Review of Politics* 51.3, p. 366-385.
- PARKER, R., 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- POUNCEY, P. R., 1980, *The Necessities of War. A Study of Thucydides Pessimism*, New York.
- RAHE, P., 2008, *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge.
- REINHARDT, K., 1948, "Thukydides und Machiavelli", *Von Werken und Formen*, Godesberg, p. 237-284.
- RODRÍGUEZ ALONSO, C., 1990-1991, "La causalidad teológica en la *Historia* de Polibio", *Memorias de Historia Antigua* 11-12, p. 146-166.
- ROMILLY, J. (de), 1971, « La notion de nécessité dans l'histoire de Thucydide », *Mélanges R. Aron : Science et conscience de la société*, Paris, p. 109-128.
- STAHL, L., 1966, *Thukydides. Die Stellung des Menschen in geschichtlichen Prozess*, München.
- STRAUSS, L., 1958, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Illinois).
- , 1983, "Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work", *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Th. L. Pangle, Chicago – London, p. 89-104.
- TRÉDÉ, M., 1992, *Kairos. L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.)*, Paris.
- TIFFOU, Q., 1977, « Salluste et la Fortuna », *Phoenix* 31, p. 349-360.
- VATTER, M., 2000, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht.
- VIROLI, M., 2010, *Maquiavelli's God*, Princeton.
- , 2014, *Redeeming the Prince*, Princeton.
- VON FRITZ, K., 1975 [1954], "Appendix II : Polybius' Concept of Tyche and the Problem of the Development of his Thought", in *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, p. 388-396.

WOOD, N., 1967, "Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered", *Political Studies* 15, p. 159-172.

ZANGARA, A., 2010, «Thucydide et Guichardin: Histoire d'une comparaison», in FROMENTIN, GOTTELAND, PAYEN,, p. 679-690.

ZEPPi, S., 1989, "Le origine dell'ateismo antico", *GM* 11, p. 217-240.