



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Maquiavelo y la idea de Dios en la conformación de la República

En búsqueda de una fundamentación
religiosa-política de Italia

Pietro Di Angelo Cea Anfossi

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

Maquiavelo y la idea de Dios en la conformación de la República

En búsqueda de una fundamentación religiosa - política de Italia

Doctorando: Pietro Di Angelo Cea Anfossi

Directores: Dra. Rosa Rius Gatell/ Dr. Gonçal Mayos Solsona

Tutor: Dr. Gonçal Mayos Solsona

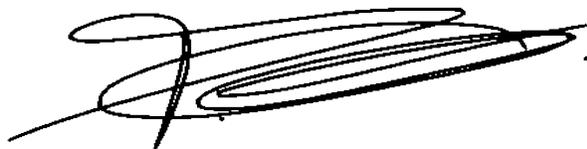
Programa de Doctorat: Ciutadania i Drets Humans. Especialitat en Filosofia Política.

Facultat de Filosofia

Departament de Filosofia

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Barcelona, septiembre 2020

A handwritten scribble or signature consisting of several overlapping, horizontal, elongated loops and lines, rendered in black ink on a white background.

Io so.

Io so i nomi dei responsabili di quello che viene chiamato "golpe"

Pier Paolo Pasolini, Corriere della Sera, 14 novembre 1974

No se extraña un país. Se extraña un barrio en todo caso, pero lo extrañas si te mudas a diez cuadras. El que se siente patriota, el que se siente que pertenece a un país es un tarado mental. La patria es un invento.

Martin (Hache). Adolfo Aristarain. 1997

A mí mismo e al mio Nonno

Agradecimientos

A pesar de la soledad que se experimenta en el largo viaje de una investigación de este tipo, se hace necesario agradecer a algunas personas que durante el trayecto tendieron una mano amiga para hacer de este extenso camino algo más llevadero.

En primer lugar, debo agradecer a mi directora, Rosa Rius, quien creyó en mi propuesta, haciéndose parte importante de todo el desarrollo de este trabajo. El afinamiento de ideas, sugerencias y comentarios me han dado la posibilidad de incrementar sustancialmente esta investigación, además de motivarme filosóficamente. Las horas y horas de lecturas que tomó, además de su paciencia y rigurosidad para hacerme cada una de las acotaciones y correcciones, sirvieron para incrementar el nivel de esta tesis. Asimismo, implícitamente, me obligó a pulir al máximo mis escritos resultados de mis torpes habilidades de escritura. Su preocupación, que en muchas ocasiones traspasó la barrera de lo puramente académico, es algo que reservaré en un espacio especial de mi memoria.

Quiero dar las gracias también al profesor Gonçal Mayos por su acercamiento en la etapa de clausura de la tesis.

En segundo lugar, a los profesores: Rodrigo Pulgar Rodrigo por ser parte importante en mi desarrollo filosófico desde el primer día que entré a un aula de filosofía en la Universidad de Concepción y al profesor Francesco Bausi, porque de aquella pequeña reunión que tuvimos hace ya varios años cuando estaba haciendo el máster, ha estado presente en el desarrollo de mis investigaciones en torno al pensamiento de Maquiavelo, resolviendo mis dudas y alentando al desarrollo de otras que en el camino se me fueron develando, además su solidaridad y amistad en mi tiempo de confinamiento en Florencia, también fueron de gran relevancia. Tampoco puedo dejar de mencionar a los profesores Emanuele Cutinelli-Rèndina y Raffaele Ruggiero, cuyos comentarios y ayudas han sido clave para el desarrollo final de este trabajo.

En tercer lugar, a Ana Prieto y Denisse Durán, por sus revisiones y correcciones. Ellas detectaron muchos de mis errores ortográficos y de redacción, que después de tanto tiempo frente al ordenador se volvían invisibles para mí. A Manuela Plotegher y su madre, quienes

me ayudaron con las siempre difíciles y complejas traducciones de los textos de Savonarola y Maquiavelo. Y a Soffia Carbone, por sus sugerencias en las traducciones hechas del inglés.

Por otro lado, el desarrollo de esta investigación me obligó a moverme por distintos centros de estudio, recopilando material e información que permitieron ir solidificando mi argumento, así la visita a diferentes instituciones y bibliotecas como la Universidad de Concepción, la Biblioteca Nacional de Chile, The Warburg Institute, Université Toulouse – Jean Jaurès, la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze y las diferentes bibliotecas de la Universitat de Barcelona se convirtieron en una ayuda de vital importancia, como también lo fueron todo el personal que trabaja en los mencionados centros lo que merecen todo mi reconocimiento ya que hacen que nuestras investigaciones se lleven a cabo de la forma más simple posible. Pero sobre todo, el Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento y todo el personal que trabaja en dicho lugar, quienes me acogieron como investigador, facilitándome una invaluable cantidad de documentos y libros que fueron un aporte esencial en mi investigación.

Asumiendo mi déficit en temas teológicos y afrontando la necesidad de repararlo, debo agradecer también al Ateneu Universitari Sant Pacià y la Facultat de Teologia de Catalunya, que gracias a sus cursos y todo el material facilitado, sirvieron para reparar en alguna medida ese vacío que presentaba con respecto al área teológica al inicio de esta investigación.

La carencia de una base monetaria que permita investigar con tranquilidad es algo que muchos investigadores que hacemos las cosas por amor a lo que estudiamos y nos mueve intelectualmente a menudo pasa la cuenta, por lo mismo debo agradecer a Trèvol, la empresa de mensajería que me acogió como trabajador durante todo el desarrollo de esta investigación, dándome no solo la posibilidad de subsistir trabajando como bicimensajero, sino que además me facilitó espacio para asistir a distintas actividades de carácter académico, que fueron clave para el desarrollo de esta investigación, sin contar con que me abrió las puertas a un mundo de bici mensajería llena de campeonatos, amistades y buena camaradería.

Fuera del ámbito académico, los agradecimientos son muchísimos, y admito que al principio de esta investigación tenía más o menos claro a quiénes debía agradecer y qué palabras utilizar para hacerlo. Sin embargo, en el proceso final de redacción de esta tesis me

vi confinado por mucho tiempo, a causa de la pandemia producida por el COVID-19 o más conocido como “Coronavirus”, en una ciudad que siento casi como propia, Florencia.

Aquel encierro que me dejó solo, lejos de mis amigos, de mi familia y muchas personas que quiero, hizo salir de mí angustia, alegría, tristeza, rabia, satisfacción, impotencia, aburrimiento y tantos otros sentimientos que se manifestaban como una especie de montaña rusa en mi cabeza. Por lo mismo, y en virtud de aquella ola de sensaciones que iban y venían en los larguísimos días de encierro en mi habitación en dicha ciudad toscana, es que decidí cambiar las palabras de agradecimiento ya redactadas, por estas, que creo que hacen mejor alusión a los sentimientos y a las personas que estuvieron presentes en la etapa culmine de esta investigación, aunque sin dejar de lado, por supuesto, aquellos que han estado presente desde un principio, que sin ningún tipo de sorpresa se mantuvieron incluso en mi confinamiento en Italia y que sin lugar a dudas seguirán presente por mucho tiempo más.

Debo dar las gracias a mis amigas y amigos: Denisse, Cazely, Marcos, Brito, Aurélie que han estado presentes por tantos años conmigo y que se merecen todo mi reconocimiento. No solo por entregarme cariño, contención, apoyo y amor, sino porque cada uno de ellos, en su particular estilo, en su particular forma de ser, han hecho de mí una mejor persona, un mejor individuo. Solo espero entregar lo mismo para ellos, porque sé con total certeza que ese cariño además de que se mantendrá en el tiempo necesita ser reciproco. Así también a mi compañera, Sara, que desde que nos conocimos asumimos que éramos un equipo. Ella me ha apoyado y alentado no solo emocionalmente, sino también intelectualmente, desafiándome permanentemente, llevándome por caminos reflexivos que no había recorrido, lo que es un aporte extremadamente valioso para mí.

A mi familia, toda mi familia, incluyendo a mi nana obviamente. Ellos, probablemente se han llevado la peor parte de todo esto. Sufriendo la distancia, sobre todo en tiempos convulsionados en el ámbito tanto político como sanitario. Con la tensión permanente propia de las circunstancias de estos últimos años, pero siempre intentando transmitir tranquilidad y solvencia, aunque muchas veces la capacidad de solvencia no se tenga. Eso es algo que han hecho siempre, sobre todo mi padre y mi madre, y también mi hermano, aunque en mi adolescencia no lo entendía, la lejanía, con certeza me hizo

comprenderlo. Solo espero que mi reconocimiento no sea muy tardío, porque realmente se lo agradezco.

En último lugar, y como indica la tradición, no por eso el menos importante, mi Nonno. Siento que en gran medida él es el responsable de mi amor por las letras, por el conocimiento, por el aprecio a la cultura y las artes. Su biblioteca fue siempre una buena compañía los fines de semanas de lluvia. Y fue precisamente en esa biblioteca donde descubrí a Dante, a Petrarca, a Maquiavelo y a tantos otros autores, que osadamente me atreví a leer cuando apenas sabía sumar, sin entender ni la más mínima palabra. Pero esos textos, se fueron haciendo comprensibles en el tiempo y me abrieron toda una gama de posibilidades de comprender el mundo que, de no ser por mi Nonno, probablemente nunca hubiera descubierto. Siempre quise poder volver a Chiguayante y entregarle este texto. Ahora solo me gustaría fantasear con que el Infierno existe y así poder tomarnos un ponche de frutilla para conversar de filosofía y política con los grandes pensadores.

Índice

| | |
|--|-----|
| Abreviaciones | 13 |
| Formas de citación..... | 17 |
| Resumen de la investigación | 19 |
| Riassunto della ricerca..... | 21 |
| Introducción..... | 23 |
| Composición de la obra de Maquiavelo | 28 |
| Las preguntas de la investigación, la metodología y la estructura..... | 30 |
| Estado de la cuestión: la investigación en el marco de los estudios maquiavelianos | 32 |
| Sección I: Dios y la evolución teológico-política..... | 37 |
| Capítulo 1: Maquiavelo y la concepción de Dios | 38 |
| 1.1. Abraham y el Dios del terror | 46 |
| 1.2. Moisés y el Dios del <i>ordine</i> | 53 |
| 1.3. Jesús de Nazaret y el Dios padre..... | 64 |
| Capítulo 2: Maquiavelo y las posibles influencias en su idea de Dios | 77 |
| 2.1. Dante Alighieri: de Dios al Imperio Universal | 82 |
| 2.2. Savonarola: el profeta desarmado y el Dios juicioso | 98 |
| 2.3. El <i>Quattrocento</i> y el <i>Cinquecento</i> : la Florencia que utiliza a Dios..... | 119 |
| Sección II: De la Filosofía de la Religión a la Filosofía Política | 135 |
| Capítulo 3: Maquiavelo y la religión a des-tiempo..... | 136 |
| 3.1. Maquiavelo hereje: antimachiavelismos post <i>De Principatibus</i> | 139 |
| 3.2. Crisis moral y crisis política: Crítica a la Iglesia católica | 150 |
| 3.3. Retorno al pasado. El giro a las bases teológico-políticas | 162 |
| Capítulo 4: La tríada de Maquiavelo. La estructura base de la república..... | 175 |
| 4.1. Los secretarios y el enlace <i>popolo - principe</i> | 181 |

| | |
|--|-----|
| 4.2. Dios, dioses, deidades: el eje del poder..... | 189 |
| 4.3. El líder político y la gestión del poder que lleva al <i>ordine</i> | 204 |
| Conclusiones de la investigación..... | 217 |
| Conclusioni della ricerca..... | 227 |
| Bibliografía..... | 237 |
| Obras de Maquiavelo | 237 |
| Obras de Dante..... | 239 |
| Obras de Savonarola | 240 |
| Referencias bibliográficas..... | 241 |
| Páginas Web | 262 |

Abreviaciones

Obras de Maquiavelo

| | |
|------------|---|
| Arte | <i>L'Arte della guerra en L'Arte della guerra: scritti politici minori. Tomo I, II e III.</i> Edición de Jean-Jacques Marchand, Denis Fachard e Giorgio Masi. Roma: Salerno Editrice, 2001. |
| Castracani | <i>Vita di Castruccio Castracani en: Opere storiche,</i> Tomo I. Edición de Alessandro Montevercchi y Carlo Varotti; coordinación de Gian Mario Anselmi, Roma: Salerno Editrice, 2010. |
| Clizia | <i>Clizia en Teatro.</i> Edición de Pasquale Stoppelli, Roma: Salerno Editrice, 2017. |
| Dialogo | <i>Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua.</i> Edición de Paola Cosentino y coordinación de Francesco Bausi En <i>Scritti in poesia e in prosa.</i> Roma: Salerno Editrice, 2012. |
| Discorsi | <i>Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Tomo I e II.</i> Edición de Francesco Bausi, Roma: Salerno Editrice, 2001. |
| Discursus | <i>Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices.</i> En <i>L'Arte della Guerra. Scritti politici minori.</i> Edición de Jean-Jacques Marchand, Denis Fachard y Giorgi Masi. Roma: Salerno Editrice, 2001. |

| | |
|-------------|---|
| Esortazione | <i>Esortazione alla penitenza.</i> Edición de Emanuele Cutinelli-Rèndina y coordinación de Francesco Bausi. En <i>Scritti in poesia e in prosa</i> . Roma: Salerno Editrice, 2012. |
| Istorie | <i>Istorie Fiorentine</i> en: <i>Opere storiche</i> , Tomo I e II. Edición de Alessandro Monteverchi y Carlo Varotti; coordinación de Gian Mario Anselmi, Roma: Salerno Editrice, 2010. |
| Lettere | <i>Lettere</i> . Edición de Franco Gaeta. Milán: Feltrinelli Editore. 1969. |
| Mandragola | <i>La Mandragola</i> en <i>Teatro</i> . Edición de Pasquale Stoppelli, Roma: Salerno Editrice, 2017. |
| Principe | <i>Il Principe</i> . Edición de Mario Martelli, Roma: Salerno Editrice, 2006. |

Obras de Dante

| | |
|------------|--|
| Commedia | <i>Divina Commedia</i> en <i>Tutte le opere</i> . Introducción de Italo Borzi y edición de Giovanni Fallani, Nicola Maggi y Silvio Zennaro. Roma: Ed. Grandi Tascabili Economici Newton, 1993. |
| Inferno | <i>Inferno</i> en <i>La Commedia secondo l'antica vulgata</i> . Tomo 2. Edición de Giorgio Petrocchi. Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1966. |
| Purgatorio | <i>Purgatorio</i> en <i>La Commedia secondo l'antica vulgata</i> . Tomo 3. Edición de Giorgio Petrocchi. Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1966. |

| | |
|-----------|---|
| Paradiso | <i>Paradiso en La Commedia secondo l'antica vulgata</i> . Tomo 4. Edición de Giorgio Petrocchi. Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1966. |
| Monarchia | <i>Monarchia</i> . Edición de Paolo Chiesa y Andrea Tabarroni, con la colaboración de Diego Ellero. Roma: Salerno Editrice. 2013. |
| Vita | <i>Vita Nuova en Tutte le opere</i> . Introducción de Italo Borzi y edición de Giovanni Fallani, Nicola Maggi y Silvio Zennaro. Roma: Ed. Grandi Tascabili Economici Newton, 1993. |
| Vulgari | <i>De Vulgari eloquentia en Tutte le opere</i> . Introducción de Italo Borzi y edición de Giovanni Fallani, Nicola Maggi y Silvio Zennaro. Roma: Ed. Grandi Tascabili Economici Newton, 1993. |

Obras de Savonarola

| | |
|-----------|---|
| Compendio | <i>Compendio di rivelazione en Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica</i> . Edición de Angela Crucitti. Roma: Angelo Belardetti Editore. Roma, 1974. |
| Aggeo | <i>Prediche sopra Aggeo en Prediche sopra Aggeo con il trattato circa Il reggimento e Governo della Città di Firenze</i> . Edición de Luigi Firpo. Roma: Angelo Belardetti Editore, 1965. |
| Salmi | <i>Prediche sopra I Salmi. Volume I e II</i> . Edición de Vincenzo Romano. Roma: Angelo Belardetti Editore, 1969. |

- Giobbe *Prediche sopra Giobbe. Volume I e II.* Edición de Roberto Ridolfi. Roma: Angelo Belardetti Editore Roma, 1957.
- Trattato *Trattato circa il reggimento e Governo della Città di Firenze en Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e Governo della Città di Firenze.* Edición de Luigi Firpo. Roma: Angelo Belardetti Editore, 1965.
- Lettere (S) *Lettere.* Edición de Roberto Ridolfi, Vincenzo Romano e Armando F. Verde, O.P. Roma: Angelo Belardetti Editore, 1984.
- Scritti *Scritti Apologetici.* Edición de Vincenzo Romano e Armando F. Verde, O.P. Roma: Angelo Belardetti Editore, 1984.

Formas de citación

Para citar las fuentes consultadas, se incluirá en el texto, entre paréntesis, el apellido del autor, el año de publicación del texto y el número de páginas. En caso de que el apellido del autor sea mencionado en el cuerpo del texto, la cita será acompañada por los respectivos paréntesis que contendrán solo el año y las páginas del escrito al que se hace referencia.

A diferencia de lo anterior, en el caso de autores como Maquiavelo, Dante y Savonarola las citas de sus obras serán referenciadas por la abreviación antes indicada, la cual incluye la palabra que mejor hace alusión al título de la obra mencionada, a continuación se indicarán los capítulos y números de páginas según corresponda.

En el cuerpo del texto se citará en la lengua original, mientras que en nota a pie de página se procurará la traducción realizada por estudiosos y traductores expertos en la materia. En estos casos, la citación será como la que ya se ha indicado (autor, año de publicación, páginas). Su referencia bibliográfica completa, incluyendo al respectivo traductor, podrá ser consultada en la bibliografía. Cuando no exista versión castellana, el traductor será el autor de la presente tesis.

Las citas bíblicas van acompañadas de paréntesis, en cuyo interior figura el libro, el capítulo y el versículo al cual se hace alusión. Todas las referencias, salvo excepciones en las que otros autores citados se sirvan de la Biblia, han sido extraídas de la *Biblia de Jerusalén* del año 1999, traducida por José Ángel Ubieta López y publicada por la Editorial Desclée de Brouwer.

Maquiavelo y la idea de Dios en la conformación de la República

En búsqueda de una fundamentación religiosa - política de Italia

Resumen de la investigación

Esta investigación doctoral consiste en abordar el pensamiento de uno de los intelectuales más importantes en el plano político de la época del Renacimiento y principios de la Modernidad: Nicolás Maquiavelo (Florencia, 1469-1527). Reconocido como un pensador político que tuvo un importante desempeño dentro de la Segunda Cancillería de Florencia, se han estudiado y se siguen estudiando sus textos con miradas que van desde la filosofía política a la sociología e incluso la antropología política, atendiendo menos a otros ámbitos de su pensamiento como la teología o la religión, ámbitos que ayudan a comprender mejor algunas de sus reflexiones más profundas.

El ejercicio argumentativo que propongo en este trabajo apunta a revisar las distintas concepciones de Dios en la tradición judeocristiana, no solo para entender el valor que Maquiavelo concede a dichas concepciones, sino también para averiguar cuánto de ellas desarrollará en su pensamiento político.

Esta investigación ha sido dividida en dos secciones: la primera tiene la intención de estructurar distintas ideas de Dios y cómo estas se presentan en el pensamiento de Maquiavelo. Esta sección a su vez cuenta con dos capítulos. El primero de ellos revela la importancia de Abrahán, Moisés y Jesús de Nazaret como representantes de las tres visiones de Dios que marcan el desarrollo histórico de la tradición judeocristiana, las cuales expresan una concepción que podría ser útil, o no, bajo la perspectiva de Maquiavelo. El segundo capítulo atiende a influencias más directas en términos contextuales. Como apunta Cassirer:

A pesar de la gran divergencia de opiniones sobre la obra de Maquiavelo y sobre su personalidad, hay un punto por lo menos en el cual encontramos una completa unanimidad. Todos los observadores ponen de manifiesto que Maquiavelo es ‘hijo de su tiempo’, un testimonio típico del Renacimiento. Sin embargo, esta manifestación no sirve de gran cosa

mientras no tengamos una concepción clara e inequívoca del Renacimiento mismo. (1974, p. 154)

Por ello, se intenta indagar la influencia de sus lecturas del pensador bajomedieval Dante Alighieri, y de otro más cercano temporalmente, el fraile Girolamo Savonarola. Así también, se atiende a la relevancia del contexto y de determinadas prácticas llevadas a cabo en la Florencia de la época. Se examinan asimismo amistades o relaciones próximas a Maquiavelo como, por ejemplo, Bartolomeo Scala, Francesco Guicciardini e incluso las reuniones en los Orti Oricellari, de las que cabe destacar el innegable interés de algunos de sus participantes por cuestiones teológicas.

En la segunda sección, se aborda directamente la filosofía de Maquiavelo, descifrando su imagen de Dios como elemento político a partir del paradigma religioso de la época. Esto, con la pretensión de encontrar el lugar que esta imagen ocupa dentro de su estructuración política. Así, el tercer capítulo –primero de la segunda sección– se hace cargo de la relación Maquiavelo-Iglesia. Una Iglesia cuyo deber tendría que ser representar a Dios y acercarlo al pueblo sobre la base de las enseñanzas bíblicas que indican el debido comportamiento moral. El cuarto capítulo se encarga de relacionar los tres capítulos precedentes intentando comprender un *modus operandi* en Maquiavelo, que se sustenta en tres pilares fundamentales: un *consigliere* o ayudante, Dios y, finalmente, un líder político capaz de ordenar un Estado por medio de estos elementos. Así, Maquiavelo constituye una tríada que repite, consciente o inconscientemente, dentro de su obra y que marca su pensamiento religioso-político.

Riassunto della ricerca

Questa ricerca di dottorato consiste nell'affrontare il pensiero di uno dei più importanti intellettuali a livello politico del Rinascimento e della prima età moderna: Niccolò Machiavelli (Firenze, 1469-1527). Riconosciuto come un pensatore politico che ha avuto un ruolo importante nella Seconda Cancelleria di Firenze, i suoi testi sono stati e continuano ad essere studiati dal punto di vista della filosofia politica, della sociologia e anche dell'antropologia politica, prestando meno attenzione ad altre aree del suo pensiero come la teologia e la religione, aree che aiutano a comprendere meglio alcune delle sue riflessioni più profonde.

L'esercizio argomentativo che propongo in questo lavoro mira a rivedere le diverse concezioni di Dio nella tradizione giudaico-cristiana, non solo per capire il valore che Machiavelli dà a queste concezioni, ma anche per scoprire quanto di esse svilupperà nel suo pensiero politico.

Questa ricerca è stata divisa in due sezioni: la prima mira a strutturare le diverse idee di Dio e come queste sono presentate nel pensiero di Machiavelli. Questa sezione ha a sua volta due capitoli. La prima rivela l'importanza di Abramo, Mosè e Gesù di Nazareth come rappresentanti delle tre visioni di Dio che segnano lo sviluppo storico della tradizione giudaico-cristiana, che esprimono una concezione che può essere o meno utile sotto la prospettiva di Machiavelli. Il secondo capitolo tratta delle influenze più dirette in termini contestuali. Come sottolinea Cassirer:

Nonostante la grande divergenza di opinioni sull'opera di Machiavelli e sulla sua personalità, c'è almeno un punto su cui troviamo una completa unanimità. Tutti gli osservatori sottolineano che Machiavelli è un "figlio del suo tempo", un tipico testimone del Rinascimento. Tuttavia, questa manifestazione è di scarsa utilità finché non abbiamo una chiara e inequivocabile concezione del Rinascimento stesso. (1974, p. 154)¹

¹ Traduzione mia fatta della versione in spagnolo.

Per questo motivo, cerchiamo di indagare l'influenza delle sue letture del pensatore tardo-medievale Dante Alighieri e di un altro, temporaneamente più vicino a lui, fra Girolamo Savonarola. Si considera anche la rilevanza del contesto e di alcune pratiche svolte a Firenze in quel periodo. Si esaminano anche le amicizie oppure i rapporti vicini a Machiavelli, come, ad esempio, Bartolomeo Scala, Francesco Guicciardini e anche gli incontri negli Orti Oricellari, di cui va sottolineato l'innegabile interesse di alcuni dei partecipanti per le questioni teologiche.

Nella seconda sezione si affronta direttamente la filosofia di Machiavelli, decifrando la sua immagine di Dio come elemento politico dal paradigma religioso dell'epoca. Questo, con la pretesa di trovare il posto che questa immagine occupa all'interno della sua struttura politica. Così, il terzo capitolo -primo della seconda sezione- si occupa del rapporto tra Machiavelli e la Chiesa. Una Chiesa il cui compito sarebbe quello di rappresentare Dio e di avvicinarlo al popolo sulla base degli insegnamenti biblici che indicano il giusto comportamento morale. Il quarto capitolo si occupa di mettere in relazione i tre capitoli precedenti cercando di capire un *modus operandi* in Machiavelli, che è sostenuto da tre pilastri fondamentali: un consigliere o aiutante, Dio e, infine, un leader politico capace di ordinare uno Stato attraverso questi elementi. Machiavelli costituisce così una triade che egli ripete, consciamente o inconsciamente, all'interno della sua opera e che segna il suo pensiero politico-religioso.

Introducción

Maquiavelo es uno de esos pensadores incombustibles de los que siempre se puede leer y releer su obra encontrando una explicación, o por lo menos, una posibilidad de interpretar la contemporaneidad a través de sus ojos. Prueba de ello es la amplia gama de actividades, libros, congresos y seminarios que se llevaron a cabo en 2013 con motivo de la conmemoración de los 500 años de *El Príncipe*.

El Príncipe es una obra clave para comprender la política de su época, una política que estaba sufriendo una transición, divorciándose poco a poco de la tradición medieval, que pensaba la política de la mano de paradigmas teológicos que se imponían desde las monarquías y el papado como grandes intérpretes del mandato divino. *El Príncipe*, y en general la obra de Maquiavelo, marca un quiebre en aquella política que tiene un fuerte compromiso con las ideas de Dios, para reavivar la antigua imagen clásica de una virtud que surge del individuo en tanto ciudadano y en tanto miembro perteneciente a un Estado laico.

Obviamente la virtud que resalta Maquiavelo ya no es la valorada por la tradición medieval cristiana, sino la virtud política de aquel individuo que hace política. Es por eso por lo que, todavía hoy, el pensador florentino sigue teniendo gran vigencia, ya que su idea de virtud está en concordancia con la concepción de Estado moderno que se ha mantenido hasta la actualidad. Y dentro de ese Estado moderno la ley sería aquella herramienta que haría a los ciudadanos virtuosos en términos políticos, apuntando a la búsqueda permanente del Bien común, y no el arribo del ciudadano al “cielo” *post mortem*.

Es cierto que hablar de Maquiavelo implica hablar de política, pero su pensamiento tocó con claridad otros ámbitos del conocimiento, como la literatura y la dramaturgia. Otras áreas del saber fueron abordadas asimismo por este autor, las que hasta ese entonces no encajaban del todo en un área específica, pero que posteriormente fueron denominadas antropología y sociología. De hecho, *El Príncipe* es considerado a menudo como la obra fundadora de las ciencias sociales. Por último, Maquiavelo abordó también la religión y asimismo la teología, por lo tanto, el estudio sistemático de su pensamiento relativo a estas

dos últimas áreas, puede procurarnos elementos de gran interés crítico, historiográfico y, por supuesto, político.

Escarbar entre esos elementos que navegan entre lo religioso y lo político es fundamental para comprender la situación de la Italia renacentista. Por lo mismo, la posibilidad de unificarla en una república no puede dejar de lado ni los elementos políticos ni los religiosos, siendo este último fundamental para Maquiavelo, aunque subyugado a lo político.

Al ser la intención del presente trabajo comprender la concepción de Dios y el rol que esta tiene en el pensamiento político de Maquiavelo, se hace inevitable abordar el valor de lo religioso en su contexto, ya que la religión y los elementos que enmarcan la experiencia religiosa están inevitablemente modelados por las características con las que se presenta esta figura supraterrrenal. Sin una idea clara de Dios, la religión puede diluirse y, por consiguiente, lo político carecería de un elemento que le procura fundamentos supraterrrenales.

Si bien Maquiavelo nunca escribió un tratado de religión ni de teología, son muchos los elementos a lo largo de su obra que develan opiniones que permiten acercarnos a su idea de Dios en el ámbito político. El pensador florentino se limita a mostrar elementos en los que la religión y la idea de Dios juegan un rol político. Así, de obras como *El Príncipe*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, o incluso de piezas teatrales como *La Mandrágora*, se logra desprender una idea de Dios que permite –en una lectura atenta– advertir un desarrollo político que asume también la experiencia religiosa del pueblo de Florencia.

Al ser la propuesta filosófica de Maquiavelo una política práctica basada en las habilidades diplomáticas y la permanente observación de la historia, distanciándose de la política ideal, su pensamiento fue considerado como un realismo político, que observa y actúa acorde a las circunstancias. De este modo, la idea del pensador florentino impulsa a tomar decisiones políticas acorde al contexto, que no deben dejar de tener en cuenta proyectos de mayor alcance. Así, para él, la política se desarrolla en tanto en cuanto las diferentes áreas del conocimiento mencionadas se entrelazan para la ejecución de diversos planes inmediatos, sin perder nunca el norte del Bien común como fin último a alcanzar que, en su caso, debería poder obtenerse a partir de la unificación de Italia. Una Italia unificada, eso sí, como república.

En Maquiavelo, la noción de ser humano se da a partir de los paradigmas históricos, los cuales están ligados muchas veces a la concepción de la divinidad. Por lo mismo, el entendimiento de los procesos religiosos y de la propia figura de Dios permitirían el desenvolvimiento del individuo con respecto a sí mismo y a los demás, procurando la posibilidad de entender el fundamento de las organizaciones políticas. Con ello, sería posible generar cambios sustanciales en la estructura del Estado, cuestión clave para el desarrollo de una sociedad y evidentemente para la fundamentación de una república.

Así, la idea de Dios, no solo se desarrolla en una visión individual y una idea reflexiva de forma privada, sino que más bien se despliega de una meditación conjunta que desemboca en una imagen socialmente aceptada de una figura suprahumana.

Cada sociedad tiene un dios “a su medida”, con las características necesarias a sus propias circunstancias. En otras palabras, un dios creado a imagen y semejanza de sus requerimientos y afinidades. Elemento fundamental, por cierto, para tener en cuenta a la hora de ejecutar cambios radicales, que tengan como efectos movimientos políticos de reestructuración gubernamental y política.

Así, la sociedad florentina del Renacimiento, concebía a Dios por medio de la herencia de las interpretaciones cristianas impuestas sobre todo durante el Medioevo, donde el paradigma de Dios se comprende a partir de la enseñanza de los padres de la Iglesia, que pensaron y estructuraron sus experiencias religiosas por medio de la imagen expresada por Jesús de Nazaret. Esta es la idea de un Dios padre y protector que abre las puertas del cielo eterno a los bienaventurados. No obstante, dentro de la historia de la tradición judeocristiana la idea de Dios tiene muy presente dos expresiones anteriores de su existencia: la de Abrahán y la de Moisés.

Es sabida la revisión permanente que Maquiavelo hace de la historia, por lo que la historia de la religión no debe ser una excepción. Por lo mismo, rescata a Moisés y lo valora como líder político y, a partir de esta estimación, rechaza implícitamente el valor político de Abrahán y de Jesús de Nazaret. ¿Por qué no toma en consideración a estos importantes personajes bíblicos, sobre todo teniendo presente que, junto con Moisés, configuran las tres posibilidades de concebir a Dios dentro de la historia de la tradición judeocristiana? Cada uno representa una concepción que sin duda se adapta a las necesidades temporales de la

sociedad de su época, cada uno alude a un poder que permite la gobernabilidad o cambios sociales y estructurales. Por lo tanto, el abordar estas tres concepciones de Dios, develando como se da cada una de ellas en su determinado contexto, permite también entender por qué Maquiavelo toma una y rechaza las otras.

En consecuencia, la primera parte de esta investigación desglosa las distintas posibilidades de Dios de las que Maquiavelo sería consciente por medio del estudio de la historia antigua y de las lecturas bíblicas, permitiendo despejar las dudas con respecto a la posibilidad de pensar a Dios desde una perspectiva que no se condice con la realidad vivida en el Renacimiento, o que simplemente no hace alusión a los fines que la Florencia del 1500 debe apuntar para poder generar una república.

El saber es poder, y en tanto las respuestas existenciales propias de la finitud humana encuentren una respuesta en una divinidad determinada, esa divinidad adquiere poder. Un poder sobrenatural, este, que puede ejercerse de distintas formas. Generalmente, la canalización de ese poder está dado por una institución, que en el caso del pensador florentino y en su época, es la Iglesia católica.

La Iglesia se habría hecho cargo de administrar la angustia propia del desfundamiento humano, dándole una razón de existencia basada en normas y reglas de su comportamiento en sociedad a partir de la creencia en un Dios que asegura la trascendencia. Sin embargo, toda esa estructura estaba corrompida y manipulada con fines arbitrarios. Es por ello por lo que Maquiavelo encontrará en la Iglesia el blanco de su crítica, a partir de la mala utilización del poder que le había sido concedido. Dicho poder, que otorgaría la posibilidad de ser administrado por la Iglesia para mejorar las condiciones de la sociedad, había sido utilizado con fines egoístas que empeoraron progresivamente la situación de las comunidades, engrandeciendo solo a la propia institución y a sus participantes más directos: sacerdotes y papas. En este sentido, podría decirse que Maquiavelo sigue una línea afín a la de pensadores como Dante Alighieri y Girolamo Savonarola., quienes además le permitieron afirmar el vínculo entre Dios y política.

Las críticas de Maquiavelo a la Iglesia católica dejan entrever que no solo le interesa lo político, sino también lo teológico. Ahora, es necesario entender que “la ‘teología’ como ‘discurso acerca de Dios’ se distingue del ‘discurso de Dios’ que es la revelación, y del

‘discurso a Dios’ en un acto religioso, por ejemplo, en la oración, si bien en el acto religioso, como puede ser la acción cúllica y la predicación testimonial, se da también un ‘discurso acerca de Dios’” (Muck, 1986, p. 70). Así, por medio de esta diferenciación, se manifiesta con claridad que “la teología como doctrina de Dios no es un sucedáneo de la conducta personal y comunitaria respecto de Dios. Más bien consiste en una reflexión sobre la misma, ya que intenta esclarecer las cuestiones que suscitan en el acto religioso o en relación con él” (Muck, 1986, p. 70).

El interés del presente trabajo de investigación es entender la concepción de Dios por medio del desarrollo discursivo acerca de Él, más que la experiencia de Dios en Maquiavelo. Dicha concepción permite además advertir las repercusiones políticas, entendiendo que “la singularidad de la doctrina filosófica de Dios aparece claramente cuando se reflexiona sobre los fundamentos desde los que se busca una aclaración de los problemas que afectan a la conducta humana respecto de Dios” (Muck, 1986, p. 70).

Así, si la idea de Dios afecta a la conducta humana por medio de las creencias religiosas arraigadas en la sociedad, entonces es necesario poder definirla, para de esta forma ejecutar cambios que necesariamente se hagan dentro del marco de lo político.

Es sabido que la época del Renacimiento generó grandes cambios en el arte, la tecnología y también las ciencias. Maquiavelo fue testigo y parte de algunos de tales cambios, y por lo mismo vio la necesidad de unificar las particulares experiencias de Dios, en una visión que, sin romper con las apreciaciones individuales, colaborase con los cambios que se estaban experimentando.

Es manifiesto que la historia de la religión ha tenido una evolución acorde a la política, a pesar de que cada sociedad y cada momento histórico experimentaron la idea de Dios de una forma disímil, por lo que las repercusiones políticas también fueron diferentes. En otras palabras, la forma en cómo se presenta Dios en cada época está ligada a una coyuntura, haciendo que la experiencia religiosa tenga como consecuencia decisiones y formas de actuar acordes con ella. Esto obliga a Maquiavelo a formarse una idea de Dios que sea funcional a los fines que se persiguen. Así, un príncipe o líder político virtuoso que esté dispuesto a generar cambios radicales en una sociedad en pro del Bien común, debe ser capaz

de generar una idea de Dios de acuerdo con esos fines. Fines que en el contexto de Maquiavelo serían la unificación de Italia bajo una estructura republicana.

Composición de la obra de Maquiavelo

Maquiavelo fue un pensador productivo en términos de creación literaria. Sus obras completas cuentan con tres grandes textos: *El Príncipe*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El arte de la guerra*. Pero también cabe mencionar otros textos de temas y estilos variados como el teatro: *La Mandrágora*, *Andria* y *Clizia*, o textos históricos como *Historia de Florencia*, a los que se debe sumar una gran gama de trabajos que van desde la poesía, el epistolario y escritos propios de su labor diplomática.

Han existido distintos intentos de compilar todos los textos de Maquiavelo en una sola edición. El primero de ellos fue en 1859 por encargo del gobierno provisorio de la Toscana, que estuvo a cargo de una serie de intelectuales de la época como Pasquale Stanislao Mancini, Pasquale Villari, Adolfo Bartoli y Cesare Guasti, por nombrar solo algunos. Sin embargo, la posibilidad de terminar esa edición se vio truncada por la muerte de Mancini y los desacuerdos de los otros investigadores tras su fallecimiento, a lo que además habría que añadir problemas de carácter editorial. No pudiendo continuar aquel primer intento, hoy se trabaja en una nueva edición de las obras, la *Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli*, de la que ya están disponibles numerosos tomos, comenzando por el estudio crítico de Mario Martelli de 1997 y un amplio estudio sobre *Il Principe* en 1999 por el mismo Martelli.

La *Edizione Nazionale* está pensada en siete secciones, diez volúmenes y veinte tomos. De momento han sido publicados: la sección I, *Opere Politiche* coordinada por Jean-Jacques Marchand compuesta por *Il Principe*, a cargo de Mario Martelli publicada en 2006 en un tomo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cargo de Francesco Bausi publicada en 2001 en dos tomos y *Dell'arte della guerra* y *Scritti politici minori*, a cargo de Denis Fachard, Jean-Jacques Marchand y Giorgio Masi publicada en 2001 en un tomo.

La segunda sección corresponde a las *Opere storiche* coordinada por Gian Mario Anselmi y a cargo de Alessandro Monteverchi y Carlo Varotti publicada en 2010 en dos tomos.

La tercera sección corresponde a las *Opere letterarie*. Esta sección está compuesta por dos volúmenes: *Teatro*, a cargo de Pasquale Stoppelli publicada en 2017 y *Scritti in poesia e in prosa*, a cargo de Antonio Corsaro, Paola Cosentino, Emanuele Cutinelli-Rèndina, Filippo Grazzini, Nicoletta Marcelli y coordinada por Francesco Bausi, publicada en 2012 en un tomo.

La cuarta sección corresponde al *Epistolario*, a cargo de Jean-Jacques Marchand y Emanuele Cutinelli-Rèndina, sin publicar todavía, pero se prevé que estará compuesta por dos tomos.

La quinta sección es la de *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, a cargo de Jean-Jacques Marchand, Emanuele Cutinelli-Rèndina y Denis Fachard que vio la luz en siete tomos de 2002 a 2012.

La sexta sección son los *Testi Autografi*, a cargo de Mario Martelli y Francesco Bausi, que aún no ha sido publicada y que constará de dos tomos.

Y por último la sección *Bibliografia machiavellina del Novecento. Indici*. A cargo de Cutinelli-Rèndina, se espera que vea la luz en dos tomos.

Todo esto conformaría la compilación más importante de las obras de Maquiavelo realizada hasta el momento. Cada volumen va acompañado además de importantes aportaciones, comentarios y notas críticas que hacen de esta edición un instrumento imprescindible para cualquiera que se disponga a adentrarse en el estudio del pensador florentino.

Un elemento de gran relevancia que conviene no desatender es la correspondencia de Maquiavelo. Su epistolario ayuda a vislumbrar, tras las bambalinas, piezas fundamentales de sus obras mayores, arrojando luz sobre los distintos procesos personales y políticos que atravesaba mientras escribía. Entre sus cartas, son célebres las dirigidas a su amigo Francesco Vettori, decisivas para comprender los procesos temporales y psicológicos que impregnan sus dos obras más destacadas, *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito*

Livio. Si bien, como ya se ha indicado, el *Epistolario* aún no ha visto la luz en la *Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli*, en castellano disponemos de la completa edición del *Epistolario privado*, cuidadosamente traducido, editado e introducido por Juan Manuel Forte (Maquiavelo, 2007). Forte se ha basado particularmente en el trabajo de Franco Gaeta (en su segunda edición de 1984), que es la versión más completa de las *Lettere* de Maquiavelo disponible hasta el momento.

Las preguntas de la investigación, la metodología y la estructura

Lejos de definir aquí a Maquiavelo como un ateo o un fervoroso creyente, lo que se intenta es comprender su pensamiento político asumiendo su circunstancia, tal como probablemente él lo hubiera hecho. Pensamiento que no pudo estar alejado, se cree, de una visión de Dios que tuviera que ver con el desarrollo político de Florencia y con el del mundo occidental en general.

Son varias las pistas que pueden encontrarse en su obra que permiten pensar en la idea de Dios que pudo tener. Sin embargo, hay otro gran número de rastros, dados por seguidores, enemigos o estudiosos, que más que aclarar el panorama respecto de esa idea la contaminan.

Las discusiones propias de una época precedida por un Medioevo apegado al cristianismo, que vio su desarrollo social, científico y político a partir de una relación muy íntima con postulados teológicos, sitúan el pensamiento de autores como Maquiavelo en un frágil límite entre el total rechazo a las posturas religiosas que lo anteceden o la máxima devoción a ellas. Por lo tanto, vivir en un periodo de cambios tan significativos como los producidos en el Renacimiento, permite suponer que el hecho de plantear políticas totalmente alejadas de la cosmovisión judeocristiana es casi un despropósito. Y no porque carezca de sentido, sino que simplemente en periodos transitorios, se quiera o no, los cambios muy pocas veces son absolutos y con buenos resultados. Por lo que Maquiavelo, precisamente a partir del realismo político, debió de pensar en una solución que le permitiese transitar por un espacio político que le diera mayor libertad y lejanía del conservadurismo religioso medieval, pero sin ser del todo radical para no caer en el total desprecio y rechazo general.

Dicho lo anterior, en este trabajo de investigación intento responder a tres preguntas:

- a) ¿Existe alguna idea de Dios en el pensamiento político de Maquiavelo?
- b) ¿Cuáles serían las influencias más directas con respecto a la conceptualización de esta idea?
- c) ¿Cómo se aplica la idea de Dios en una posible fundamentación de la unificación de Italia en una república a partir del pensamiento de Maquiavelo?

Es sabida la influencia que recibió Maquiavelo de distintos pensadores, como los ya señalados Dante y Savonarola, a quienes, por lo demás, destaca en distintos momentos de su obra. Las relaciones con los miembros de los Orti Oricellari o personajes como Bartolomeo Scala y Francesco Guicciardini, que pudieron inspirar u orientar muchas de sus ideas no solo políticas sino también literarias, además de todo el contexto político, propio del periodo de la segunda república de Florencia, son elementos más que significativos a la hora de atender al pensamiento maquiaveliano.

Por esta razón, la presente investigación es una invitación a escarbar en aquellos elementos que pueden dar señales importantes de lo que sería el pensamiento de Dios en Maquiavelo, pero no en tanto experiencia religiosa, sino en tanto filosofía de la religión, para una aplicación filosófica política. Es decir, se asumen aquí los postulados teológicos que buscaban en dicha época comprender y resolver el misterio de Dios, pero esto lleva necesariamente a la concepción de una experiencia religiosa común en aquel momento, que es compartida, y en gran medida moldeada, por las esferas de poder más importantes. En concreto, es la Iglesia católica quien tiene, hasta aquel entonces, el monopolio de la interpretación de Dios presente en las Escrituras y, por lo tanto, quien ejerce el control político.

Así, la noción de Dios interpretada mediante elementos teológicos da paso a una experiencia religiosa, haciendo de esta una vivencia común y admitida por la mayoría. La aceptación de esa concepción comunitaria de Dios, es lo que permitiría a Maquiavelo proponer cambios políticos sin romper del todo los paradigmas existentes y, en efecto, llegar a un determinado fin, observando y utilizando los elementos en favor del Bien común. ¿Pero cuál es esa idea de Dios que puede ser aceptada por todos y que permitiría generar cambios relevantes?

Para responder a esta pregunta, propongo una metodología de investigación consistente en un análisis e interpretación de obras filosóficas, históricas, teológicas, religiosas, sociológicas y antropológicas. Vale decir, una indagación interpretativa de los textos de Maquiavelo y de aquellos pensadores que pudieron tener una influencia notable en su pensamiento, tomando también en consideración, los análisis de expertos en temáticas afines, que puedan iluminar este trabajo.

Esto implica una búsqueda de obras y artículos relacionados con el tema que puedan servir de referencia y base para la presente investigación. Se debe mencionar también entrevistas y conversaciones con expertos en las áreas de competencia de la investigación que han sido un aporte decisivo en los estudios sobre Maquiavelo.

Con el fin de que el lector de esta investigación no solo advierta la utilización de Dios como concepto político en el pensamiento maquiaveliano, sino que visualice la evolución histórica de la experiencia de Dios puesta de manifiesto por distintos personajes de relevancia para la tradición judeocristiana, y en el entendido de que estas experiencias religiosas pueden ser aplicables a des-tiempo en Maquiavelo, invito aquí a una revisión que va evolucionando desde Abrahán, Moisés y Jesús de Nazaret, para luego plantear las influencias más cercanas –espacial o temporalmente– a Maquiavelo. Finalmente abordo el pensamiento de Maquiavelo y cómo este se ha nutrido de las influencias antes indicadas, generando una estructura que permitiría el *ordine* del Estado, basada, en gran medida, en una posible idea de Dios que se desglosa de su pensamiento político.

Estado de la cuestión: la investigación en el marco de los estudios maquiavelianos

La obra de Maquiavelo ha encontrado una amplia gama de estudiosos que han generado un sinnúmero de análisis de todo tipo, publicando sus resultados en distintos formatos: artículos, libros y tesis. Se trata sin duda de un aporte decisivo para lograr descifrar o aclarar los entramados políticos que tejió el pensador florentino. Es un clásico la biografía realizada por Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Macchiavelli*, editada por primera vez en 1954, así como *Scritti su Machiavelli* de Federico Chabod de 1964 e incluso *Machiavelli in Hell* de Sebastian

De Grazia de 1989, los cuales dieron un importante paso para que otros estudiosos pudieran desarrollar sus ideas alusivas a las de Maquiavelo. Es así como Gennaro Sasso, Mario Martelli, Jean-Jacques Marchand, Pasquale Stoppelli, Maurizio Viroli, Francesco Bausi por nombrar inicialmente solo algunos autores vinculados a la línea historiográfica italiana han ido aumentando la serie de textos críticos, aportando nuevas visiones de la obra de este pensador renacentista, o incluso a algunos que se ocupan de periodos concretos de su vida como el caso de Robert Black, que además de su reconocida obra *Machiavelli* de 2013, en su artículo “Machiavelli at University, and the *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*”, de 2014, plantea la posibilidad de que Maquiavelo asistiera a la Universidad, y de cómo los vínculos establecidos durante su formación pudieron influir en la elaboración de los *Discursos*.

Una parte considerable de los estudios que abordan el pensamiento de Maquiavelo, se enfocan sobre todo en *El Príncipe*. Por citar solo unos ejemplos, tenemos *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno* de 1949 de Antonio Gramsci, texto que compone el cuarto volumen de sus *Quaderni dal carcere*, en el que uno de los fundadores del *Partito comunista d'Italia*, desarrolla sus reflexiones sobre política e interpreta que Maquiavelo en *El Príncipe* devela todas las artimañas que puede ejercer un gobernante para mantener el control de un pueblo. Sasso, en 1966, presentaba *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, donde analiza, a partir de *El Príncipe*, la relación entre el pensador florentino y el hijo del papa Alejandro VI. Más próximo al presente tiempo, en 1994 Gennaro Maria Barbuto publicaba *Il Principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, obra en la que se analiza la posibilidad de ver al gobernante como alguien que se mueve entre lo que la moral cristiana considera bueno o malo. Martelli, como ya se ha señalado, con *Saggio sul Principe* de 1999, acompañaba con un notable trabajo el volumen de *Il Principe* de la *Edizione Nazionale*. Ugo Dotti por su parte, el 2003 publicaba *Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*, donde relaciona, y muchas veces supedita, la economía a la política. Jorge García López, *El Príncipe de Maquiavelo* de 2004, Francesco Bausi, *Il Principe dallo scrittoio alla stampa* de 2005 o Maurizio Viroli, *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe" di Machiavelli* de 2013, son solo algunos de una larga lista de textos y autores que han hecho una gran aportación enriqueciendo la literatura crítica de esta obra.

Otra fracción, asimismo importante de estudios, está dedicada a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* como es el caso, y también solo a título de ejemplo, de Harvey Mansfield con su detallado trabajo *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* de 1979, en la que el profesor estadounidense analiza capítulo por capítulo lo expresado por el secretario florentino en esta obra. Miguel Saralegui en 2012 publicó *Maquiavelo y la contradicción: un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, obra en la que aborda precisamente aquellos elementos que tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos* parecen ser contradictorios dentro del pensamiento maquiaveliano, pero que van totalmente en sintonía cuando se analizan desde una perspectiva mayor y en pro de su fin político.

Sin duda las distintas lecturas que se hagan de Maquiavelo, pueden ser un aporte al desarrollo científico en la noción de su pensamiento. Es así como un gran número de estudiosos contemporáneos han pasado por sus páginas extrayendo y aportando una miríada de ideas. Uno de ellos es Claude Lefort, quien recuerda además que “para Villari, Chabod y Renaudet, para Meineke, Ritter y Von Muralt; para Cassirer y Leo Strauss; para Gramsci – para todos aquellos cuya interpretación ha enriquecido la literatura científica con una aportación singular e imborrable–, la obra de Maquiavelo marca un comienzo” (2010, p. 66).

Un elemento de gran relevancia que conviene no desatender es la correspondencia de Maquiavelo. Su epistolario ayuda a vislumbrar, tras las bambalinas, piezas fundamentales de sus obras mayores, arrojando luz sobre los distintos procesos personales y políticos que atravesaba mientras escribía. Entre sus cartas, son célebres las dirigidas a su amigo Francesco Vettori, decisivas para comprender los procesos temporales y psicológicos que impregnan sus dos obras más destacadas, *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Si bien, como ya se ha indicado, el *Epistolario* aún no ha visto la luz en la *Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli*, en castellano disponemos de la completa edición del *Epistolario privado*, cuidadosamente traducido, editado e introducido por Juan Manuel Forte (Maquiavelo, 2007).

Por otra parte, Maquiavelo siempre fue un amante de la poesía, y a pesar de que dejó numerosas composiciones para la posteridad, esta área, al parecer, no atrae tanto a los estudiosos de su obra. Su dramaturgia es un espacio en el que el autor florentino va dejando

entrever ciertas ideas difíciles de encontrar en sus textos teóricos y, por lo tanto, permite comprender desde otra perspectiva algunas de sus ideas fundamentales. Obras como *La Mandrágora* y *Clizia* han sido analizadas con atención por Bausi en su *Machiavelli* de 2005, traducido al castellano en 2015 por Marcelo Alberto Barbuto. De igual forma, los trabajos de Gennaro Barbarisi y Anna Maria Cabrini, *Il teatro di Machiavelli*, y Pasquale Stoppelli, *La Mandragola: storia e filología*, ambos de 2005 y, más antiguo, el de Antonio Sorella titulado *Magia, lingua e commedia nel Machiavelli*, de 1990, se hacen cargo de esa faceta que, como se ha indicado, parece quedar un poco al descuido de los críticos e investigadores del pensamiento de Maquiavelo.

Cuestión similar sucede con su idea religiosa, que no encuentra demasiados estudiosos que participen en una investigación extensa e intensa que comprometa el pensamiento político del florentino con las problemáticas religiosas de la época. No obstante, Viroli, en *Il sorriso di Niccolò*, de 1998, y en *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, de 2005, aborda algunas ideas que permiten pensar a Maquiavelo desde la plataforma de la filosofía de la religión. Similar caso ocurre con Cutinelli-Rèndina y su inspirador texto *Chiesa e religione in Machiavelli*, de 1998. En 2017 Sandro Landi publicó *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, donde el autor revisa el pensamiento de Maquiavelo correlacionándolo con los hechos que ocurrían en la Florencia de su época. Landi dedica el penúltimo capítulo al abordaje del problema religioso en el pueblo de Florencia, señalándolo como una cuestión de gran interés para el pensador florentino. En 2018, el propio Cutinelli-Rèndina, publicó su ensayo “La religione”, en el que retoma la problemática de la religión en Maquiavelo. Este ensayo se encuentra en *Machiavelli*, un volumen que compila distintos trabajos en torno a Maquiavelo que el mismo Cutinelli-Rèndina coeditó junto a Raffaele Ruggiero.

Al mismo tiempo, Maquiavelo abre campos de estudios que dan la posibilidad de jugar con la atemporalidad. Así, en 2018, Ronald Schmidt Jr. publicó *Reading Politics with Machiavelli*, obra en la que efectúa un interesante ejercicio metodológico. Schmidt toma como base de análisis las problemáticas que expone –como cuestiones propias de la expansión y crecimiento del sistema neoliberal– la filósofa y politóloga Wendy Brown. La propuesta de Schmidt es utilizar a Maquiavelo para analizar las propuestas de Brown de

modo anacrónico, tal como el propio pensador florentino lo hiciera con Tito Livio para explicar las circunstancias políticas que atravesaba Florencia en su época. Pablo Iglesias, en *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*, convierte a Maquiavelo en una especie de crítico de cine, entablando un interesante juego donde el autor se permite revisar con el propio pensador florentino, distintas películas analizándolas desde un punto de vista político y relacionando teorías de diferentes autores que han marcado el desarrollo de la historia política contemporánea.

El presente trabajo, por su parte, más que comprometerse a ser un aporte a los trabajos editados en la línea del pensamiento político-religioso de Maquiavelo, se hace cargo de ese vacío que existe con respecto a la pregunta que alude a Dios en el pensamiento político de Maquiavelo, entendiendo su importancia religiosa, pero sobre todo asumiendo su relevancia política.

Sección I: Dios y la evolución teológico-política

La posibilidad de concebir a Dios desde distintas dimensiones (religiosa, teológica, política o filosófica) requiere un entendimiento histórico. Toda concepción de Dios es guiada de forma explícita o implícita por la tradición y el contexto dominante, por lo tanto, se ha de asumir que Dios ha tenido diferentes concepciones durante la historia, las cuales ejercieron fuertes influencias en el desarrollo de la religión cristiana, suponiendo la posibilidad de llevar a cabo una determinada forma de hacer política.

Por lo mismo, esta primera sección, *Dios y la evolución teológico-política*, tiene como fin, por una parte, aclarar a grandes rasgos cuáles son las características de las tres concepciones de Dios que marcaron la historia de la tradición judeocristiana y, por otra, revisar las influencias más cercanas al pensamiento de Maquiavelo, las cuales se entienden también como un aporte importante en su idea de Dios. Esto, considerando que la concepción y el análisis político de Maquiavelo sobre Dios son extraídos de la tradición cristiana imperante en su época, cuestión que el pensador florentino gestiona políticamente, dada su importancia teológica y la experiencia religiosa de la comunidad.

Capítulo 1: Maquiavelo y la concepción de Dios

La humanidad, desde el principio de su existencia, se ha visto en la necesidad de responder a preguntas fundamentales que tienen relación con su origen y devenir. Esta es la razón por la que surgieron las diferentes deidades, intentando esclarecer dichos cuestionamientos y fundando la existencia en lo que podían concebir como certeza.

El ser humano a partir de sus creencias –politeísmo, monoteísmo– formuló una interpretación divina del orden del universo. De este modo, justificó su presencia como parte de la creación y se acercó a resolver sus preguntas esenciales.

La creencia divina y la conciencia de la propia existencia solo son concebibles en tanto el individuo ambiciona comprenderse a sí mismo en un mundo que se presenta como ajeno. Por ello, la experiencia de alguna deidad y el reconocimiento de esta, solo se dan en la medida en que experimenta la falta de una base teórica que justifique su existencia en un mundo al que, siguiendo la idea propuesta por Heidegger,² ha sido “arrojado”. Pero ese individuo yecto comienza a ser en-el-mundo, por lo que su relación con la divinidad se ve también influenciada por su propia experiencia en el mundo.

Así, en la Antigüedad, y en su mayoría, las distintas civilizaciones que habitaban el planeta intentaron comprender la razón de aquello que no estaba al alcance de sus capacidades de entendimiento, por lo que generaron explicaciones sobrenaturales a fenómenos que hoy son perfectamente explicables. Dichas explicaciones obedecían a una estructuración del universo en el que se hacía necesario insertar una teogonía que le diera mayor sentido.

² Para Heidegger, la humanidad carece de una base existencial que dé justificación a su presencia en el mundo. Esto, porque para el pensador alemán el hombre es un ser yecto en-el-mundo, que debe crear sus propias bases para desenvolverse en él, es decir, pasar a ser un pro-yecto. En otras palabras, el sinsentido de la existencia se debe a la caída del Dasein en el mundo, que en tanto arrojado debe construirse. Así, según Heidegger: “El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya de *sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el *mundo*, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. La caída es una determinación existencial del Dasein mismo, y no dice nada acerca del Dasein en cuanto ente que está-ahí, o acerca de las relaciones simplemente presentes con algún ente del que pudiera ‘proceder’ o con el que el Dasein posteriormente hubiese llegado a tener un *commercium*.” (2009, p. 194)

Los griegos generaron una teogonía que les permitió, por medio de relatos míticos, dar una explicación a aquellos acontecimientos que sobrepasaban su conocimiento. Posteriormente, los mismos griegos dieron un paso, dejando de lado la explicación mítica para dar una explicación filosófica del mundo. Por introducir un ejemplo alejado de Grecia, la concepción de las deidades precolombinas tiene que ver con el desarrollo de la tierra y la naturaleza, propias de una población que basa su subsistencia en la explotación de recursos naturales y agrícolas. Por lo mismo pensaban sus deidades como seres superiores que alimentaban, castigaban o mantenían el equilibrio del mundo, repercutiendo en lo fructífera o deficiente que fuera la cosecha o la recolección de frutos. Una de sus divinidades es la Pachamama, un concepto cuyo significado proviene de la lengua quechua originaria de los pueblos que habitan parte de los territorios de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, donde “pacha” es tierra y “mama” madre. En tanto deidad, representa la naturaleza protectora y sostenedora, ya que es ella la que provee de alimentos. Para otras tribus, la Pachamama cambia de nombre, pero mantiene su importancia y significado. Es así como los mapuches, pueblo que habita el sur de Chile y de Argentina, llaman a la madre tierra Ñuque Mapu.

Por su parte, la concepción de Dios que se origina en la tradición judeocristiana, y que estará presente en el pensamiento de Maquiavelo, podría resumirse inicialmente del modo siguiente: un Ser todopoderoso creador del cielo y de la tierra, que además creó a la humanidad dotándola de razón.

Las distintas deidades, o las distintas formas de expresión de los seres superiores, fueron adquiriendo sus propias características, desarrollándose en la medida en que las diversas culturas y las diferentes ciencias avanzaban. Al respecto señala Edgar Morin: “La idea de Dios habría conocido una especie de progreso, una evolución que iba desde las creencias ‘inferiores’ a las creencias ‘superiores’, todo ello en tres grandes etapas: primero, una idea muy vaga de Dios o, mejor dicho, de lo ‘divino’, a través de los cultos mágicos, animistas y fetichistas” (1990, p. 19). Luego se dio el paso al politeísmo y finalmente al monoteísmo. En esta perspectiva, sigue Morin, “se podía pretender que la idea de Dios como ser trascendente y personal era finalmente una decantación de las experiencias religiosas anteriores y por lo tanto una adquisición tardía de la humanidad” (1990, p. 19).

En Occidente lo que se impuso fue el monoteísmo, y desde los tiempos del Imperio romano, el cristianismo se consagró como religión, dejando de ser progresivamente una secta perseguida para adquirir relevancia en la esfera pública y política. Hasta el día de hoy, el cristianismo ha crecido tanto que ha llegado a ser la corriente religiosa con más adeptos en el mundo, imponiéndose e impregnando con sus concepciones a una parte importante de sus habitantes.

La normalización de una deidad, de un ser superior a la humanidad, ha llegado a ser la razón fundamental de importantes eventos en la historia. Podría afirmarse que la idea de Dios ha sido un eje fundamental del pensamiento occidental, haciéndose necesario tanto su asimilación como su análisis en una dimensión histórico-teológica. Esta dimensión implica entender a Dios en permanente movimiento, lo que causa que la experiencia religiosa de la humanidad adquiera distintas perspectivas dependiendo del momento en que esta se da. Esto ha provocado que la concepción de Dios haya sufrido cambios filosóficos y teológicos a propósito de cómo se han transformado las experiencias religiosas, interfiriendo en los distintos grados de influencia que Dios ha adquirido en la vida cotidiana de los individuos, sin dejar de lado la circunstancia que rodea el saber de su existencia.

La humanidad ha modificado en distintos momentos su concepción de Dios, adaptando la experiencia religiosa a las necesidades dadas por las circunstancias y el conocimiento científico, por lo que dicha idea de Dios ha tenido que aceptar el conocimiento de las ciencias que han alcanzado el entendimiento de fenómenos que con anterioridad solo eran atribuibles a un ser superior. A partir de esta evolución, así como también del control de la técnica, solo caben dos opciones: la reformulación de la idea de Dios o la muerte de este. Señala Nietzsche en *La Gaya Ciencia*:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: “¡Busco a Dios, busco a Dios!”? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada [...] “¿Adónde ha ido Dios? –gritó–, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? [...] ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina?

También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (2002, pp. 211-213)

Tal sentencia no es solo el ataque a una religión, sino a sus fundamentos, a toda la metafísica, dejando un vacío que abre la pregunta sobre si será posible llenarlo. Y si lo es, ¿con qué, si todo ha quedado deshecho? La crítica de Nietzsche se dirige hacia el pensamiento configurado en torno a la divinidad, una divinidad entendida “con los ojos del hombre”. Y es, quizás, este mismo hecho, el que Dios haya sido expuesto según la voluntad y los deseos humanos, lo que ha llevado a Dios a la tumba, erigiendo la figura de Dios a imagen y semejanza del ser humano.

Continúa Nietzsche:

“¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos?” (2002, pp. 211-213)

La muerte de Dios es la ofensa más grande, es el grito de un loco que, en definitiva, atenta contra lo más sagrado del hombre religioso. Con tales palabras, Nietzsche no pone siquiera en duda la fe, no habla de un Dios erróneo, trata directamente del proceder de un cristianismo errado: es el cristianismo quien ha desertado de su Dios, a lo que Maquiavelo podría agregar, que fue la Iglesia la primera en llevar a cabo esa deserción.

El planteamiento de Nietzsche, que constituye un punto de inflexión en la historia de la filosofía, hace necesario reordenar todo para que no se pierda ni la creencia ni la idea de Dios, y por consecuencia, hace necesario evitar el vacío de aquella incomprensión existencial del individuo en el mundo. Dicho reordenamiento es parte de un proceso histórico y político, del que el mismo filósofo alemán forma parte. Proceso que, por lo demás, comenzó en el momento en que la humanidad fundó la creencia en distintas deidades y a partir de las diferentes realidades culturales propias de sus particulares formas de ver el mundo.

Ahora bien, analizar a Dios a partir de la experiencia individual (la revelación)³ da la posibilidad de situar la reflexión en el ámbito religioso. Así, según Eugenio Trías, “nada es Dios sin su correlación con el testigo humano. Nada es sin aquel ente, el hombre, que puede testificar (probar, experimentar, conocer) la presencia de Dios que llega a revelarse” (2001, p. 128). O que, dicho de otra forma, se muestra frente al testigo humano por medio de un nombre que permite su identificación. Por lo mismo, sigue Trías, “el hecho de que Dios se revele, si bien no agota el carácter relativo al ser divino, constituye un hecho intrínseco y determinante de su ser” (2001, pp. 128-129).

En otras palabras, la relación a la que alude Trías es de reconocimiento. Se trata de una experiencia religiosa que le da valor de existencia a Dios. A pesar de esto, se debe tener cautela al señalar que dicha relación no es el tema central de la presente investigación, ya que lo realmente importante no es la revelación en sí de Dios, sino cómo es pensada esa revelación para ser utilizada desde una perspectiva política, la cual se raciona es la revelación es sí de Dios, sino cómo es pensada esa revelación para ser utilizada desde una perspectiva política, la cual se racionaliza en el pensamiento político de Maquiavelo. En suma, la idea de Dios que aquí se aborda responde a una dimensión teológica, que se devela a partir de la filosofía de la religión y de la filosofía política.

La Biblia da la posibilidad de leer el relato de aquellos registros en que el mismo Dios se devela y autodefine para ayudar a elaborar su concepción. Es posible encontrar un ejemplo de ello en el Éxodo, específicamente en el episodio de la zarza ardiente:

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; y ellos me preguntan: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy.” Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘yo soy’ me ha enviado a vosotros.” Siguió Dios diciendo a Moisés: “Así dirás a los Israelitas:

³ La revelación es el proceso en que Dios se da a conocer a sí mismo, por lo tanto, para que se dé dicho proceso debe haber al menos una somera idea de Dios por parte de la persona a quien Él se le revela. Así también, es necesario aclarar que Dios es siempre el que da inicio al proceso de revelación, manejando los tiempos y espacios. El hombre, por su parte, cumple un rol pasivo, de mera recepción de dicha revelación. Según Justo González (2010, p. 259), algunos teólogos cristianos se han dado cuenta de la posibilidad de revelación en personas que tienen una vaga idea de Dios o dioses, por lo que han hecho una diferenciación entre una revelación “general” y otra “especial”. La primera es posible de experimentar por cualquier ser humano por medio de su experiencia, y la segunda solo se da por medio de la lectura bíblica en las personas creyentes.

Yahvé⁴, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré recordado generación tras generación.” (Éxodo 3, 13-15)

En el momento en que Dios se presenta como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob está haciendo también alusión a una especie de memoria histórica. Está pidiendo implícitamente que se le reconozca por sus actos, por lo que ha hecho y por lo que hará, indicando el carácter trascendente de su divinidad. Dios es el que es, por lo que la autodefinición además lleva ineludiblemente a una concepción ontológica, así como también a una temporalidad, porque aquel “que es” también “fue” y “será”. Es decir, la definición con la que Dios se presenta a Moisés no solo toma en consideración el factor histórico al referirse a sus antepasados, sino que asume el carácter óntico de su existencia. De ahí que, utiliza el recuerdo como un factor importante de reconocimiento.

Así, se advierte entonces que dentro de la tradición judeocristiana ha existido una evolución en el desarrollo de sus creencias. La experiencia que los individuos han tenido de Dios ha variado a lo largo de la historia, implicando que su definición haya ido transformándose hasta llegar a la de “un Dios de nuestra creación, de nuestra salvación, y de nuestra santificación” (González de Cardedal, 2004, pp. 72-73).

Asimismo, se invita aquí a consensuar que dentro de la Biblia es posible visualizar tres ideas de Dios: la de Abrahán, la de Moisés y la del Dios cristiano representado en Jesús de Nazaret. Si se piensa en un pueblo que cree y rige su vida a partir de una de estas interpretaciones teológicas, entonces se puede inferir que existe una relación entre lo teológico y lo político que permitiría el orden del Estado.

Para aproximar esta idea a Maquiavelo, se deberá tener presente que el *popolo* de la Florencia del *Quattrocento* y el *Cinquecento*⁵ creía en dicha divinidad, en tanto heredero de

⁴ Yahvé es una forma del hebreo arcaico del verbo ser, implicando así su trascendencia. “Soy el que soy” puede ser interpretado como “soy el que es”.

⁵ A causa de la escasez de datos, es difícil precisar la cantidad de personas católicas, judías, musulmanas o de otras religiones. Sin embargo, se ha de suponer una mayoría católica por la fuerte influencia del catolicismo en la península itálica desde el Imperio romano.

Hay datos y relatos que permiten reconocer la existencia de comunidades judías importantes, aunque menos numerosas que las católicas. Uno de estos datos procede precisamente del fraile Girolamo Savonarola, quien sabía que, en 1498 tras los sermones cuaresmales del franciscano Bernardino da Feltre, una turba enardecida de jóvenes –como recuerda John M. Najemy– fuera a atacar a un judío y a destruir su tienda (2006,

la tradición cristiana. Así como también que la utilización política de la religión tiene una larga trayectoria, siendo para Maquiavelo importante efectuar un análisis que permita repensar la idea de Dios para su utilización en el ámbito político. No obstante, y como ya se ha mencionado, esta investigación no se compromete con la problemática que implica resolver la experiencia religiosa ni del pueblo de Florencia ni la del pensador florentino, sino que pretende analizar cómo el concepto de Dios incide en lo político a partir de la experiencia religiosa conjunta de una determinada población, que en este caso sería la de Florencia. Es decir, el fin es abordar la posibilidad de instaurar una idea de Dios que resguarde la identidad y seguridad de la Ciudad-Estado, esto es, instaurar un *ordine*.

Pese a que la presente investigación se desvincula de la problemática relativa a la religiosidad de Maquiavelo, reconoce que dicha temática empezó a causar revuelo y animadversión después de la muerte del pensador. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVII comenzó a circular un manuscrito anónimo titulado *Theophrastus Redivivus*, en el que su autor señala estar escribiendo la obra en 1659, a pesar de que sus referencias son pensadores clásicos grecolatinos y grandes figuras del Renacimiento, sin haber ningún rastro de la filosofía de Descartes o Gassendi, por ejemplo. Como indica Marcelino Rodríguez Donís, “hasta el primer tercio del siglo XX muy pocos sabían de su existencia” (2014, p. 426), y no es posible afirmar nada respecto de la fecha de creación de dicho texto. Considerada como una obra emblemática del ateísmo, en ella se concibe a Maquiavelo como un autor que habría develado los artilugios de la dominación por medio de la religión. Desmarcando a Maquiavelo de aquel ateísmo, Viroli recuerda que James Harrington en su libro *Oceana*, que vio la luz en 1656, “señala que la república es el reino de Cristo y la verdadera manifestación de la divinidad en la tierra” (2016b, p. 141). Según Harrington –escribe Viroli– la república combina en un solo concepto el ideal de buen ciudadano, derivado del pensamiento político romano, y el ideal del buen cristiano tomado de la Biblia. “Harrington lleva su elogio tan lejos, que escribe que Maquiavelo fue un teórico republicano que redescubrió la sabiduría que llevó a Moisés a establecer el territorio autónomo de Israel” (Viroli, 2016b, p. 141).

p. 391). Najemy recuerda asimismo la política de Cosimo quien, para realzar la economía entre 1545 y 1551, invitó a judíos portugueses a Pisa cediéndoles terrenos y “granted the freedom to practice their religion and do business without official harassment” (2006, pp. 476-477). (“garantizándoles la libertad de practicar su religión y hacer negocios sin el hostigamiento oficial”). [Traducción mía]

Aún se mantiene esta discusión, que ha generado un importante número de trabajos y publicaciones que no deben pasarse por alto. Ya en el siglo XX, según Quentin Skinner: “Maquiavelo había mirado a lo largo de su vida el ministerio eclesiástico con desdén, y no tenemos pruebas de que cambiara su modo de pensar en el momento de su muerte” (2008, p. 124). Para Carlo Ginzburg, “recientemente hemos asistido a más de un intento de transformar a Maquiavelo en buen cristiano” (2010, p. 24), refiriéndose al trabajo de Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell’Italia*, de 2005, al cual se puede sumar su posterior libro, *La elección del príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*, donde se lee claramente la posición de Viroli ante la posible devoción del ex secretario: “En realidad, Maquiavelo pensaba que quien salva la patria salva también el alma. Dios ama la justicia en la Tierra, por ejemplo, emancipando pueblos, luchando contra la corrupción o defendiendo la libertad” (2014, p. 107). Y esto, porque según Viroli, Dios comprende y justifica al político que por la necesidad de la circunstancia se ve obligado a violar la ley moral. De hecho, reafirma esta idea señalando que no se puede olvidar que “el héroe de Maquiavelo es Moisés, que, para guiar al pueblo judío hasta la Tierra Prometida, se manchó las manos de atroces crueldades y, con todo, siempre tuvo a Dios como amigo” (Viroli, 2014, p. 107).

La interpretación de que Maquiavelo sea un buen cristiano desemboca en lo que Viroli ha denominado “cristianismo republicano”, consistente en que los ciudadanos y líderes son respaldados por Dios en su accionar político en tanto buscan llevar a cabo su plan en la Tierra: el Bien común y la libertad. Y a pesar de que el propio Viroli matiza su hipótesis en *Machiavelli filosofo della libertà* señalando que “l’autore non era interessato al contenuto della teologia. Ciò che importava per Machiavelli era il tipo di etica civica che le religioni prescrivano” (2013, pp. 82-83),⁶ no logra evitar ser blanco de la crítica de otros estudiosos. Dentro de los cuales se encuentra Miguel Vatter, quien responde que “el Dios que uno encuentra allí [en *El Príncipe*] no está en el ‘cristianismo republicano’ reconstruido por Viroli, sino que en las reflexiones filosófico-políticas árabes y judías sobre los profetas y la religión revelada, las cuales Viroli omite” (2015, 227). Por lo mismo, Maquiavelo, continúa

⁶ “el autor no estaba interesado en el contenido de la teología. Lo que le importaba a Maquiavelo era el tipo de ética cívica que las religiones prescriben.” [Traducción mía]

Vatter, estaría más cercano a una república que se sostendría “independiente de la Iglesia Católica Romana” (2015, p. 228).

Por ello, este capítulo se centra en la idea de un Dios que debe concebirse desde la teología, pero en permanente relación con la filosofía de la religión y sobre todo desde la política. Esto en el entendido de que los cambios generados en la teología han afectado al transcurso de la historia en búsqueda de fines políticos. Por lo tanto, la idea que Maquiavelo tiene de Dios es fundamental para el juicio de los acontecimientos a los que el propio pensador atiende. Dicho lo anterior, cabe preguntarse: ¿cuál es la idea de Dios que procuró a Maquiavelo mayores elementos políticos para pensar la unificación de Italia en una república?

1.1. Abrahán y el Dios del terror

Pensar a Dios desde Maquiavelo supone pensar sobre todo al Dios occidental judeocristiano. De la misma manera, y asumiendo la transformación histórica de la idea de Dios, cabe señalar que una de las primeras concepciones que se tienen de él está marcada por la experiencia de Abrahán, con quien comienza a darse el paso del politeísmo al monoteísmo.

Para la tradición religiosa propia de Canaán, tierra habitada por Abrahán, existían varios dioses, sin embargo, solo uno debía ser el adorado, y aquel era el Dios que era más importante que los demás. Así, señala Pablo Uribe: “Desde los primeros tiempos, las tradiciones patriarcales nos muestran la práctica de un henoteísmo-monolátrico en el antiguo Israel. Hay un dios protector –de promesa y alianza– de la familia y del clan, gobernador del universo, diferente de los dioses locales de Canaán que terminará identificándose con YHWH” (2017, p. 94).

Yahvé, por lo tanto, es el Dios que emerge por sobre el resto de los dioses gracias al reconocimiento de la comunidad como el responsable de la creación universal. Tal como se pone de manifiesto en el libro del Génesis:

Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo así:

“¡Bendito sea Abrán del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!” (Génesis 14: 18-20)

Por su parte, la experiencia de Dios para Abrahán no solo se limita en reconocerlo como el responsable de la creación del universo al igual que lo hacía la comunidad, sino que su experiencia de Dios lo forzaba a realizar actos determinados. Se trata de una relación marcada por las promesas y los pactos tal como se muestra en el Antiguo Testamento:

Yahvé dijo a Abrán⁷: “Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición.

Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.”

Marchó, pues Abrán, como se lo había dicho Yahvé, y con él marchó Lot. Tenía Abrán setenta y cinco años cuando salió de Jarán. (Génesis 12: 1-4)

Según el Antiguo Testamento, la historia de Abrahán comienza con el suceso recién mencionado, que nos da cuenta de una visión cultural arraigada en los pueblos de aquella época que solían moverse entre el sur del Cáucaso y el levante del Mediterráneo. Este nomadismo encuentra su explicación en el permanente traslado de sus rebaños, para los que buscaban mejores lugares donde alimentarse y saciar su sed. Ya que la ganadería era la fuente de alimentación y economía más importante de estos pueblos, no les quedaba más remedio que moverse constantemente con sus animales para sobrevivir y mantenerse.⁸ Por esta razón, la idea de Dios que se expresa aquí es también propia de la necesidad de encontrar una

⁷ Es necesario recordar que el nombre Abrahán era Abrán, este último se mantiene en el relato bíblico hasta el capítulo 17 del Génesis, en el que Dios cambia su nombre por el de Abrahán que significa “padre de muchedumbre”, lo que además muestra cuál es el giro que Dios da a su persona como líder de los pueblos. La cita bíblica lo indica de la siguiente forma: “Cayó Abrán rostro en tierra, y Dios le habló así: ‘Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos.’” (Génesis 17: 3-5)

Sin embargo, para Pedro Monlau (1856, p. 182) el nombre se origina en el hebreo *abrar*, que significa atravesar, indicando así que Abrahán vendría del otro lado del Nilo. Guido Gómez de Silva, por su parte, en su *Breve diccionario etimológico de la lengua española* de 1988, señala que el nombre se divide en Ab “padre”, y ram “alto, excelso”, lo que tomaría la Biblia para poder darle un giro a la utilización de dicho nombre en favor de los fundamentos teológicos.

⁸ A pesar de que no existe certeza de la fecha exacta en que estos eventos relatados sucedieron, hay ciertos datos que hacen pensar que habrían ocurrido entre los años 1800 y 1600 a. C., coincidentemente con la inmigración de muchas tribus de costumbres nómadas que habitaban dicha zona.

explicación sobrehumana al permanente movimiento de un pueblo más allá de la evidente necesidad de alimentación y economía.⁹

De este modo, Abrahán, sustentado por dicha idea de Dios, continúa con su periplo hasta Canaán. Pero se ve obligado a recorrer el desierto de Néguev y llegar a Egipto a pasar una temporada por la hambruna que había en los lugares menos poblados de esa región.

Llegados a Egipto, los soldados del faraón vieron que Saray, esposa de Abrahán, era una mujer hermosa, por lo que la tomaron para llevarla ante el faraón. Esto ya había sido previsto por Abrahán quien, con anticipación, había solicitado a Saray que dijera que era su hermana y no su esposa con el fin de protegerse y no correr el riesgo de que lo asesinaran. Dios castigó al faraón y a su casa con grandes plagas por tomar por mujer a Saray. Así el faraón, que gracias a Saray había tratado bien a Abrahán, regalándole animales y comida, expulsó a ambos de Egipto por su engaño y por el sufrimiento causado por el castigo divino.

Dios aparece en este pasaje castigando al faraón, quien sin saber la verdad sufre por culpa de Abrahán. Mas este gesto de protección de Dios para con Abrahán parece no ser del todo altruista, sino que más bien obedece a un pacto que Dios va fraguando poco a poco para establecer con Abrahán.

Para Abrahán era importante el poder legar a alguien de su propia sangre, cosa que hasta el momento no podría conseguir. La protección que Dios le había brindado era buena, pero no del todo satisfactoria, ya que no tenía descendencia. Es ahí cuando Dios promete a Abrahán que su descendencia será enorme, por lo que para sellar dicho pacto le pide “una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón” (Génesis 15: 9).

Sacrificando Abrahán estos animales en símbolo de gratitud, justo cuando estaba por ponerse el sol Dios se dirige a él y le dice:

⁹ No existen muchas investigaciones que se hagan cargo de establecer un paralelo entre el relato bíblico y los sucesos históricos de aquel entonces. Por lo que tener elementos concluyentes que indiquen el momento exacto de la historia de Abrahán es bastante complejo. Pero existen algunos registros que permiten hacer coincidir el relato bíblico con la historia antigua, indicando que la ciudad de Ur, capital de Sumer, donde se dio el mayor apogeo de la tercera dinastía de Ur fundada por Ur-Nammu, tras la caída del Imperio acadio entre los siglos XXII y XXI a. C, es donde habría emergido la figura de Abrahán. Por lo que se puede suponer que cuando Dios le pide que se vaya de su país, como se lee en Génesis 12, 1, Abrahán tendría setenta y cinco años. No se da ninguna explicación del porqué se tiene que ir, simplemente es un mandato divino que Abrahán debe cumplir.

“Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierras extrañas. Los esclavizarán y oprimirán durante cuatrocientos años.

Pero yo a mi vez juzgaré a la nación a quien sirvan; y luego saldrán con gran hacienda. Tú, en tanto, irás en paz con tus padres, serás sepultado en buena ancianidad. Y a la cuarta generación volverán ellos acá; porque hasta entonces no se habrá colmado la maldad de los amorreos.” (Génesis 15: 13-16)

Esto es fundamental para entender la historia de la religión, ya que esta promesa sitúa a Abrahán como padre del judaísmo, y al mismo tiempo como fundador de un pueblo. Mas la relación que se genera mediante el pacto entre Dios y Abrahán obliga a Abrahán a estar en permanente cuestionamiento, como revalidando su pacto de forma constante con Dios.

El Dios de Abrahán se expresa como un Dios del terror, que ejerce su poder constantemente con el fin de mantener la fe. Fe que consigue casi exclusivamente con el uso del miedo. Este es el motivo por el que Abrahán se ve instado a superar pruebas que le demuestren a Dios su lealtad y su amor para con él, siendo la más dura de ellas la de sacrificar a su propio hijo.

La famosa historia del cuasi sacrificio de Isaac por parte de su padre, comienza cuando Dios le pide a Abrahán que tome a su hijo y lo lleve al país de Moria donde deberá ofrecerlo en sacrificio. Tras esta ordenanza, Abrahán comenzó los preparativos para ir al lugar donde Dios le había indicado. Teniendo todo listo, tomó Abrahán a su hijo Isaac y a dos mozos con los que emprendió camino. Al tercer día de viaje, Abrahán pudo vislumbrar a lo lejos el punto señalado, por lo que ordenó parar al grupo. Indicó a los mozos que se quedaran cuidando de los asnos, para acercarse solo él e Isaac a la zona y hacer adoración, no sin antes darle leña a Isaac, y tomando él el fuego y el cuchillo para el holocausto.

Al observar Isaac que llevaban todo lo necesario menos el animal que debía ser sacrificado, el joven se dirigió a su padre:

“¡Padre!” Respondió: “¿Qué hay, hijo?” – “Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?” Dijo Abrahán: “Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío.” Y siguieron andando los dos juntos.

Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abrahán el altar y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y lo puso sobre el ara, encima de la leña. Alargó Abrahán la mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo.

Entonces le llamó el Ángel de Yahvé desde el cielo: “¡Abrahán, Abrahán!” Él dijo: “Aquí estoy”. Continuó el Ángel: “No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado a tu único hijo.” (Génesis 22: 7-12)

El hecho muestra la posición de Dios, a saber, la necesidad de desafiar para tener la certeza de que podía confiar en Abrahán el crecimiento de su pueblo. Pueblo que, por temor, estaría dispuesto a adorarlo. En este sentido, como dice Maquiavelo: “li òmini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l’amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere lo òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena, che non ti abbandona mai” (Principe, XVII, pp. 230-231).¹⁰

Hasta aquí es posible visualizar a un Dios que se manifiesta desafiante. También protector, pero a su vez, un Dios que necesita el reconocimiento de sus seguidores.

Con estas características, ¿qué función política podría tener para Maquiavelo la idea de Dios que nos ofrece Abrahán? Una divinidad que mantiene a un pueblo temeroso y sumiso, que además busca permanentemente el reconocimiento y la adoración, parece desacertada como motivación de un pueblo que debe rebelarse y organizarse en función de una república e incluso de la unificación, que en el caso de Maquiavelo sería el pueblo de Florencia. Aunque por otro lado: “Ma che cosa è, propriamente, la religione? Rinviando allo svolgimento della propria analisi la determinazione più particolareggiata dei suoi contenuti e delle forme molteplici del suo manifestarsi, Machiavelli dà [...] una prima ma

¹⁰ “los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona.” (Maquiavelo, 2003, p. 101)

essenzialissima e precisa risposta: religione è ‘timore di Dio’” (Cutinelli-Rèndina, 1998, p. 165).¹¹

Por lo tanto, lo que ofrece políticamente la concepción de Dios reflejada en el personaje de Abrahán, no es otra cosa que el desarrollo del poder a través del miedo, manteniendo el control de un pueblo sumiso obligado a obedecer y permanentemente amenazado por la “ira de Dios”, una ira que cabe exhibir con el fin de no arriesgarse a sufrir ningún tipo de insurrección o rebelión.

¿Por qué se amotinan las naciones
y los pueblos conspiran en vano?
Los reyes de la tierra se sublevan,
los príncipes a una se alían
en contra de Yahvé y su Ungido:
“Romparamos sus cadenas,
sacudámonos sus riendas”.
El que habita en el cielo se ríe,
Yahvé se burla de ellos.
Después les habla irritado,
los espanta lleno de cólera:
“Yo mismo he consagrado a mi rey,
en Sión, mi monte santo”. (Salmo 2: 1-6)

Como muestra el Salmo 2, no importa qué tan grande pueda ser la rebelión de un pueblo contra Dios, porque si este último se ha concebido con la facultad de utilizar la fuerza para castigar cualquier tipo de sublevación, entonces se genera una aporía que solo puede solucionarse con la muerte, ya sea de Dios o del pueblo. Sin embargo, se hace necesario

¹¹ “Pero ¿qué es en realidad la religión? Remitiendo al desarrollo de su propio análisis la determinación más detallada de sus contenidos y de las múltiples formas de su manifestación, Maquiavelo da [...] una primera pero esencial y precisa respuesta: la religión es ‘temor de Dios’” [Traducción mía]

pensar a Dios como idea y no como Ser. Esto permitiría comprender su real dimensión e impacto a nivel político y cultural. Por lo tanto, la concepción de Dios, más que una cuestión dada, es un concepto creado a partir de las coyunturas, asumiendo ciertas características que son propias de los símbolos y signos culturales de un pueblo. De esta forma, pensar a Dios es pensar a un Dios revelado y creado a imagen y semejanza de un pueblo, no al revés. Cuando el pueblo se subleva contra su propio Dios solo debe ser para matarlo, destruyendo dicha creencia y, por consiguiente, rompiendo todo vínculo entre lo religioso y lo político. De no ser así, Dios seguirá manteniendo las características propias de su creación, las cuales se exacerban gracias a la creencia del pueblo que lo alaba y lo teme.

La buena utilización de esta aporía por parte de un líder político le permitiría tener el control del pueblo de forma segura y eficaz, evitando al máximo las posibilidades de sublevación, acto que implicaría un castigo divino. Así, un gobernador, aunque no tenga una conexión directa con Dios, debe hacer como si la tuviera. Al respecto señala Maquiavelo que “a uno principe adunque non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere d’averle” (Principe, XVIII, p. 239).¹² Por este medio, el líder político debe ser capaz de lidiar entre los deseos de Dios y los del pueblo, manteniendo la subordinación de este último y en consecuencia su posición de liderazgo.

Por esto Abrahán es un buen ejemplo de lo recién señalado, ya que utiliza la imagen de un Dios todopoderoso que infunde miedo. Pero, como se advierte en el relato bíblico, el propio Abrahán parece sumiso a Dios. Las capacidades de un líder político no se ven reflejadas en su actuar: el hecho de estar a punto de sacrificar a su propio hijo por el temor de Dios es un claro ejemplo de esto, demostrando que él mismo se ve sometido a la creencia de una divinidad. Así mismo la visión de Dios que se expresa mediante la historia de Abrahán cumple con las necesidades propias de un pueblo errante, lleno de incertidumbres y que se maneja de forma nómada sin tener mayor claridad de su futuro. La posibilidad de cultivar la tierra y mantener una economía que le dé mayores certezas, de momento está alejada de su realidad, por lo que un Dios que los desafía no solo a seguir buscando aquella tierra que les permita estabilizarse, sino que a pesar de los contratiempos puedan seguir creciendo como

¹² “no es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas.” (Maquiavelo, 2003, p. 105)

pueblo, les da un importante impulso para subsistir, eliminando o apaciguando la angustia de la incertidumbre.

Como ya se ha mencionado, si el fin de Maquiavelo es la formación de una república y la unificación de Italia, la historia de Abrahán y su concepción de Dios se alejan de lo que persigue el pensador florentino, ya que Abrahán solo impulsa el orden de un Estado a partir de la obediencia generada por el terror. Es cierto que el pensador florentino señala que “è molto piú sicuro essere temuto che amato” (Principe, XVII, p. 228),¹³ pero la realidad de Abrahán es que incluso él mismo temía a Dios. No poseía el control de la imagen de Dios frente a su pueblo, por lo que el temor generado es incluso contraproducente. El temor que debe insertar Abrahán en el pueblo con el fin de conseguir su obediencia no es hacia su persona, sino directamente hacia Dios, alejándose del control real del pueblo, ya que su rol ni siquiera es el de un intérprete de las ideas de Dios, o en el mejor de los casos de un conciliador entre los fines del pueblo y Dios, sino que él mismo pasa a ser sumiso de esta concepción, lo cual le imposibilita construir un Estado a base de una estructuración política más o menos estable.

1.2. Moisés y el Dios del *ordine*

El segundo momento en la idea de Dios en la tradición judeocristiana es relativo a Moisés, es el de un Dios dispuesto a pactar con el hombre, aunque este pacto difiere del establecido con Abrahán: es un pacto que implica un *ordine*. En otras palabras, el pacto de Dios con Abrahán tiene un carácter fundacional, mientras que el de Moisés tiene un carácter regidor.

Se ha de tener presente que el pacto entre Dios y Abrahán no tuvo ningún registro escrito. El trato entre ambos consistió en el acrecentamiento de la familia de Abrahán, que posteriormente habría de formar un pueblo, el pueblo judío. En Moisés, el pacto quedó registrado en “las tablas de la ley”. Con estas no solo se buscaba ordenar al pueblo judío, sino que además era la prueba fehaciente de la voluntad divina. Así, la idea de este Dios del *ordine*

¹³ “es mucho más seguro ser temido que amado.” (Maquiavelo, 2003, p. 100)

es expresada por medio de Moisés, quien se presta como puente entre Dios y el pueblo hebreo.¹⁴

La evolución de la concepción del Dios de Moisés se da en circunstancias políticas e históricas notoriamente diferentes a las de Abrahán. El Antiguo Testamento señala que Moisés es hijo de Yoquébed y de Amrán (Éxodo 6, 20), hijo de Coat, quien llegó a Egipto con setenta descendientes de Jacob. Por lo tanto, Moisés es la segunda generación de israelitas nacidos en Egipto.

El nacimiento de Moisés estuvo marcado por un hecho que podría haber terminado con su vida al poco tiempo de nacer. El faraón de aquella época ordenó matar a todos los niños varones recién nacidos, por lo que Yoquébed ocultó a su hijo durante tres meses. Cuando el ocultamiento se hizo insostenible lo puso en una cesta que depositó en el Nilo, siendo rescatado de allí por una criada de la hija del faraón. La princesa, más tarde, ordenó criar al niño como hijo propio. De ahí el origen de su nombre, Moisés, rescatado de las aguas. En el relato bíblico leemos lo siguiente:

Un hombre de la casa de Leví tomó por mujer a una hija de Leví. La mujer concibió y dio a luz un hijo; y, viendo que era hermoso, lo tuvo escondido durante tres meses. No pudiendo esconderlo por más tiempo, tomó una cestilla de papiro, la calafateó con betún y pez, metió en ella al niño, y la puso entre los juncos, a la orilla del Río. La hermana del niño se apostó a lo lejos para ver lo que le pasaba.

Entonces, la hija del faraón bajó a bañarse en el Río, mientras sus doncellas se paseaban por la orilla del Río. Ella divisó la cestilla entre los juncos, y envió una criada para que la recogiera. Al abrirla, vio que era un niño que lloraba. Se compadeció de él y exclamó: “Es un niño de los hebreos.” Entonces, la hermana del niño dijo a la hija del Faraón: “¿Quieres que vaya y llame una nodriza hebrea para que te críe al niño?” “Vete”, le contestó la hija del Faraón. Fue, pues, la joven y llamó a la madre del niño. Y la hija del Faraón le dijo: “Toma este niño y críamelos, que yo te pagaré.” Tomó la mujer al niño y lo crió. Cuando creció el

¹⁴ El término “hebreo” hace alusión al carácter étnico, a diferencia de “pueblo judío”, que hace referencia al carácter religioso. Por otro lado, cuando se menciona al “pueblo de Israel” se hace referencia al carácter político. Es por ello, que la definición es más compleja de lo que parece, ya que a simple vista su conexión está dada por el vínculo sanguíneo. La circuncisión es otro elemento que asegura la unidad. En este sentido, Étienne Gilson, señala que “el pueblo judío era un pueblo y no una simple raza: llegó a serlo desde el día en que fue posible que uno se agregase a él con sólo someterse a unos ritos y participar de un culto, aun sin ser descendiente de Abraham.” (2017, p. 152)

muchacho, se lo llevó a la hija del faraón, que lo adoptó y le llamó Moisés, diciendo: “Del agua lo he sacado.” (Éxodo 2, 1-10)¹⁵

Un día, muchos años después, Moisés se acercó donde trabajaban sus hermanos y comprobó lo duras que eran sus labores. Observó cómo un egipcio maltrataba a un hebreo, “a uno de sus hermanos” (Éxodo 2, 12)¹⁶ Su reacción frente a esa situación fue matar al egipcio. Enterado el faraón, buscó a Moisés para matarlo, pero este ya había huido de Egipto.

Su idea de justicia, y el abuso que estaban cometiendo los egipcios contra los hebreos, condujo a Moisés a un proceso de introspección impulsado también por su huida. Esta etapa de su vida hizo que se asumiera a sí mismo como mensajero y ordenador del pueblo de Israel. En este punto, el episodio de la zarza ardiente es clave, ya que es el momento en el que Dios habló a Moisés y le pidió que liberase a su pueblo, el pueblo de Israel.

Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madián. Trashumando con el rebaño por el desierto, llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. Allí se le apareció el ángel de Yahvé en llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía. Dijo, pues, Moisés: “Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza.” Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza: “¡Moisés, Moisés!” Él respondió: “Heme aquí.” Le dijo: “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo sagrado.” Y añadió: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.” Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios. (Éxodo 3, 1-6)

Con el gesto de taparse el rostro, Moisés pone de manifiesto que “temía ver a Dios”, cuestión claramente heredada de la concepción implantada por Abrahán. Esto mantiene la lógica de que el miedo es la clave para el control del pueblo. Sin embargo, Moisés debe romper con esa visión para generar un nuevo vínculo entre Dios y los hombres, aunque mediado por él. Esto le permite mantener el *ordine* no por miedo, sino por la vía de la asimilación y sobre todo de la liberación.

¹⁵ Este hecho marca una dicotomía fundamental en Moisés: el ser de origen hebreo pero criado por los egipcios le resta validez ante su pueblo de origen, y así también, al ser de origen hebreo, le resta validez ante aquellos entre los que se crio.

¹⁶ La idea de hermano aquí no necesariamente corresponde a la concepción occidental de hermano, definida como individuos que comparten al menos un progenitor, sino que tiene que ver con la idea de comunidad. Es decir, son hermanos porque son hebreos.

Por lo mismo, en el proceso de revelación de Dios ante Moisés se indica cuál es el plan y cuál su rol en el procedimiento. El relato bíblico sigue así:

Yahvé le dijo: “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlos de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto.”

Moisés dijo a Dios: “¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?” Dios le respondió: “Yo estaré contigo y ésta será la señal de que yo te envío: Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en este monte.” (Éxodo 3, 7-12)

La dinámica que se da entre Moisés y Dios es interesante, ya que ofrece la posibilidad de ser entendida desde dos puntos de vista. El primero es el teológico-religioso, donde se puede comprender que es Dios quien le da las órdenes, mientras que el rol de Moisés es establecer un enlace entre Dios y los hombres. El segundo es político, y en él se puede asumir que Moisés, al igual que Numa Pompilio –como veremos más adelante– inventó su experiencia religiosa con el fin de poder ordenar y guiar al pueblo de Israel. Si se da por válido solo el primer punto de vista, entonces podría decirse que lo que se muestra en la Biblia es que Dios es quien da las órdenes a Moisés. Por lo tanto, Moisés no debería ser considerado como un estratega importante ni un político brillante. Entonces, ¿qué características tiene para que Maquiavelo lo destaque del modo que lo hace? ¿Por qué pone a Moisés al nivel de grandes príncipes como Ciro, Rómulo y Teseo? ¿Por qué abordarlo como un personaje relevante dentro de su pensamiento?:

Ma per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li piú eccellenti sono Moisé, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisé non si debba ragionare sendo stato uno mero essecutore delle cose che erano ordinate da Dio,

tamen debba essere ammirato *solum* per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. (Principe, VI, pp. 113-114)¹⁷

Esta cita de *El Príncipe* podría considerarse de suma relevancia para responder a las preguntas recién planteadas, ya que si al leerla se presupone cierto grado de ironía por parte de Maquiavelo, entonces esta develaría que, para él, Moisés manipula la figura de Dios con claros fines políticos, entablando una nueva concepción religiosa puesta al servicio de un plan que le permitió liderar la liberación del pueblo israelí frente al imperio egipcio. Por lo tanto, no supone una contradicción ni una mala comparación el poner a Moisés al lado de grandes líderes políticos como los citados.

En comparación con los otros tres fundadores, el propio Maquiavelo se apresura a decir que no debe considerarse en menos a Moisés por llevar solo a cabo las órdenes de Dios, sino que tiene que valorarse incluso especialmente por ser digno de hablar con Él. Desde ese momento, Moisés deja de ser solo un profeta para destacar como líder político. Por otro lado, es probable que Moisés ni siquiera hablara con Dios. Por consiguiente, como indica Miguel Ángel Granada, sería válido preguntarse: “¿Hablaban realmente Numa con una ninfa? Maquiavelo dice que eso no importa. Lo importante es que persuadió al pueblo romano de ello y fue creído. ¿Habló realmente Moisés con Dios?” (2017, p. 148) Podría decirse, igual que en el caso de Numa, que no es relevante dicha información, pero se ha de valorar que Moisés pudo crear una figura sobrenatural y todopoderosa con la cual aparentemente dialogaba. Dicha dinámica le otorgó validez y reconocimiento suficiente para mantener el *ordine* del pueblo. Por esta misma razón Maquiavelo no ve en Moisés un líder espiritual o religioso, sino un líder ordenador. Del mismo modo lo percibe Granada, quien continúa diciendo que al igual que Numa, Savonarola y otros, Moisés es un líder fundador que apela a “Dios y a la religión pretendidamente dictada por Dios para establecer su orden político y afianzar su autoridad” (2017, p. 148).

Son numerosas las veces que Moisés supuestamente habla con Dios a lo largo del libro del Éxodo, y dichos diálogos tienen casi siempre repercusiones de carácter político. Es

¹⁷ “Pasando ya a aquellos que llegaron a ser príncipes por su propia virtud y no por fortuna, afirmo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y semejantes. Y aunque sobre Moisés no sea lícito razonar, por haber sido mero ejecutor de las órdenes de Dios, sin embargo, debe ser admirado, aunque sólo sea por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios.” (Maquiavelo, 2003, pp. 54-55)

conveniente recordar que en dicha época el pueblo judío se encontraba viviendo en Egipto y sometido a las órdenes del faraón, requiriendo implícitamente, pues, una imagen salvadora, un personaje motivador, que permitiera a ese pueblo salir de su estado de esclavitud.

Así, el Dios de Moisés plantea un giro respecto del Dios de Abrahán. El antiguo Dios se presenta como aquel que desafía permanentemente y que mantiene la fe en su creencia producto del terror, que solicita la adoración y el reconocimiento de los seres que ha creado. Por su parte, el Dios de Moisés se muestra como el Dios salvador, aquel que guía a su pueblo a la libertad y a la salvación de la esclavitud. No obstante, dicha salvación no es gratuita, sino que exige también el reconocimiento de aquellos a quienes ha salvado por medio de la obediencia y la alabanza. Si la obediencia y la adoración a otras figuras religiosas eran superiores a la suya, Dios era capaz de tomar duras represalias.

Al ver el pueblo que Moisés tardaba en bajar del monte, se reunió en torno a Aarón y le dijo: “Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros, pues no sabemos qué ha sido de ese Moisés, que nos sacó del país de Egipto.” Aarón les respondió: “Quitad de las orejas los pendientes de oro a vuestras mujeres, hijos e hijas, y traédmelos.” Todo el pueblo se quitó los pendientes de oro de las orejas, y los entregó a Aarón. Él los tomó de sus manos, los fundió en un molde e hizo un becerro de fundición. Entonces ellos exclamaron: “Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de Egipto.” Al verlo Aarón, erigió un altar ante el becerro y anunció: “Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé.”

Al día siguiente se levantaron de madrugada y ofrecieron holocausto y presentaron sacrificios de comunión. El pueblo se sentó a comer y beber, y después se levantó para divertirse.

Yahvé dijo a Moisés: “¡Anda, baja! Porque se ha pervertido tu pueblo, el que sacaste del país de Egipto. Bien pronto se ha apartado del camino que yo les había prescrito. Se han hecho un becerro fundido y se han postrado ante él; le han ofrecido sacrificios y han dicho: ‘Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de Egipto.’” Y añadió Yahvé a Moisés: “Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz. Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo.”

Pero Moisés trató de aplacar a Yahvé su Dios, diciendo: “¿Por qué, oh Yahvé, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo, el que tú sacaste del país de Egipto con gran poder y mano fuerte? ¿Por qué han de decir los egipcios: Los sacó con mala intención, para matarlos en las

montañas y exterminarlos de la superficie de la tierra? Abandona el ardor de tu cólera y arrepiéntete de la amenaza contra tu pueblo. Acuérdate de Abrahán, de Isaac y de Israel, tus siervos, a quienes por ti mismo juraste: Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; y toda esta tierra, de que os he hablado, se la daré a vuestros descendientes, que la heredarán para siempre.” Y Yahvé renunció a lanzar el mal con que había amenazado a su pueblo. (Éxodo 32, 1-14)

Este relato, citado por extenso, no solo pone de manifiesto el control de Moisés incluso frente a Dios, sino que muestra a un líder político que no cae en la sumisión frente a la divinidad, totalmente contrario a lo que habría mostrado anteriormente Abrahán, quien nunca se enfrenta a Dios ni contradice sus palabras. Por otro lado, el hecho de que Dios no desatara su ira sobre el pueblo judío no tiene como consecuencia el simple perdón y la posterior tranquilidad, sino más bien justamente lo opuesto. Viendo Dios la necesidad de establecer un orden en su pueblo para que esto no volviera a suceder, mandó a Moisés presentarle las tablas de la ley, con los diez mandamientos que tenía que seguir y cumplir. Así, “Moisés reunió a toda la comunidad de los israelitas y les dijo: ‘Esto es lo que Yahvé ha mandado hacer’” (Éxodo 35, 1).

Es él quien guía al pueblo de Israel en su salida de Egipto, conduciéndolo a la libertad y a la búsqueda de la Tierra prometida. Pero el proceso de ese éxodo no es simple, y a Moisés no le bastó ser el supuesto nexo entre Dios y el pueblo hebreo, sino que tuvo que tomar decisiones radicales para mantener su vigencia como líder político provisto de armas. Como señala Maquiavelo:

È necessario pertanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stanno per loro medesimi o se dependano da altri, cioè se per condurre l’opera loro bisogna che preghino o vero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male e non conducano cosa alcuna; ma quando dependano da loro propii e possano forzare, allora è rare volte periclitano. Di qui nacque che tutti e’ profeti armati vinsono e li disarmati ruinorono. (Principe, VI, p. 119)¹⁸

¹⁸ “Es necesario, por tanto, si se quiere comprender bien esta parte, examinar si estos innovadores se valen por sí mismos o si dependen de otros, es decir, si para llevar adelante su obra necesitan predicar o, por el contrario, pueden recurrir a la fuerza. En el primer caso siempre acaban mal y no llevan adelante cosa alguna; pero cuando dependen de sí mismos y pueden recurrir a la fuerza, entonces sólo corren peligro en escasas

Es esto exactamente lo que resalta Maquiavelo de Moisés, ya que “conviene essere ordinato in modo che, quando non credono piú, si possa fare credere loro per forza. Moisé, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati” (Principe, VI, p. 120).¹⁹

Esta es la razón por la que Maquiavelo se referirá a Moisés como el “profeta armado”, distanciándolo del “profeta desarmado”, Girolamo Savonarola, —a quien abordaremos más adelante—. Moisés utiliza al Dios celoso, castigador, dispuesto a perdonar ante la penitencia y a apoyar el tránsito hacia el Paraíso con la ayuda de los milagros y los profetas, al Dios que además le otorgó poder incluso en la ocupación de Siria por el pueblo hebreo, el cual, necesitando un lugar donde habitar, se hizo con aquellos territorios, expulsando a sus habitantes a África.

E perché io detto di sopra che qualche volta tali popoli sono cacciati dalla propria sede per guerra, donde sono constretti cercare nuove terre, ne voglio addurre lo esempio de' Maurusii, popoli anticamente in Soría; i quali, sentendo venire i popoli ebraici e giudicando non potere loro resistere, pensarono essere meglio salvare loro medesimi e lasciare i paese proprio, che, per volere salvare quello, perdere ancora loro; e, levatisi con le loro famiglie, se ne andarono in Africa, dove posero la loro sedia, cacciando via quegli abitatori che in quegli luoghi trovarono. E così, quegli che non avevano potuto difendere il loro paese, potettono occupare quello d'altrui; e Procopio, che scrive la guerra che fece Bellisario co' Vandali occupatori della Africa, riferisce avere letto lettere scritte in certe colonne ne' luoghi dove questi Maurusii abitavano, le quali dicevano: «Nos Maurusii, qui fugimus a facie Iesu latronis filii Navae»; dove apparisce la cagione della partita loro di Soría. (Discorsi II, viii, pp. 355-356)²⁰

ocasiones. Ésta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido.” (Maquiavelo, 2003, pp. 56)

¹⁹ “conviene estar preparados, de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza. Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no hubieran podido hacer observar a sus pueblos durante mucho tiempo sus instituciones de haber estado desarmados.” (Maquiavelo, 2012, pp. 56-57)

²⁰ “Y como antes decía que a veces estos pueblos han sido expulsados de su propio territorio por la guerra, viéndose obligados a buscar nuevas tierras, aduciré el ejemplo de los mauritanos, que vivían antes en Siria, y que, viendo aproximarse a los pueblos hebraicos, y juzgando que no podrían resistir su empuje, pensaron que el mejor modo de salvarse era abandonar su propio país, no fuera que, queriendo salvarlo, lo perdieran todo; y poniéndose en marcha con sus familias, fueron a África, donde se establecieron, expulsando a los habitantes que se encontraban allí. Y así éstos, que no habían podido defender su país, fueron capaces de ocupar el de otro. Y Procopio, que escribe sobre la guerra que hizo Belisario contra los vándalos, ocupantes de África, refiere que pudo leer inscripciones talladas en columnas en los lugares donde vivían los mauritanos, y que decían así: «Nos

Los mauritanos, asustados por la fuerza con la que llegaban los hebreos, abandonaron sus tierras. Pero esta no fue la única razón de temor, sino que es importante agregar la demostración de poder a partir del número de hebreos que arribó a dichas tierras, elemento interesante de analizar bajo la mirada del uso de la fuerza en estos casos. Es más, la fuerza no se dio solamente con la llegada de los judíos a Siria, sino que Moisés bautizó rápidamente el territorio como Judea, lo cual es una clara señal de conquista y apropiación del terreno ocupado. “Moisè ancora chiamò Giudea quella parte di Soría occupata da lui” (Discorsi II, viii, p. 355).²¹

Moisés, “profeta armado”, no dudó en utilizar la fuerza para mantener el control y el *ordine* también de su pueblo.

Moisés vio que el pueblo estaba desenfrenado, pues Aarón les había permitido entregarse a la idolatría en medio de sus adversarios. Entonces Moisés se plantó a la puerta del campamento y exclamó: “¡A mí los de Yahvé!”, y se le unieron todos los hijos de Leví. Él les dijo: “Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente”. Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo. (Éxodo 32, 25-28)

Como indica Skinner, Moisés debía asegurarse, al igual que los legisladores prudentes, de que no hubiera facciones “basadas en las enemistades que inevitablemente surgen” (2008, p. 120).

Esta idea de Dios es la que Maquiavelo rescata como paradigma para ejercer todo tipo de cambio político. La idea del Dios ordenador es la idea que debe guiar a cualquiera que quiera fundar o mantener un Estado.

La idea de Dios de Maquiavelo es, según Granada, como la de Pomponazzi y la de los aristotélicos en general, la idea de “un Dios ‘primer motor inmóvil’ *dans motum* y no *dans esse* al cosmos” (1988, p. 220), por lo que el pensador florentino reconocería la existencia de un Dios trascendente, que no interviene en la vida cotidiana de los individuos

maurusii, qui fugimus a facie Iesu latronis filii Navae», de modo que se explica claramente la causa de su partida de Siria.” (Maquiavelo, 2012, p. 216)

²¹ “Moisés también llamó Judea a la parte de Siria ocupada por él.” (Maquiavelo, 2012, p. 216)

como en el caso del Dios cristiano. Así, continúa Granada, “Dios (el Dios cristiano y el vínculo cristiano hombre-Dios) no ocupa ningún lugar en la teoría maquiaveliana en general ni en su concepción de la religión, excepto como punto de referencia *fingido* por el profeta-legislador para la más eficaz imposición social de su ordenación política” (1988, p. 220).

El uso de la religión con fines políticos se da en gran medida por la experiencia religiosa, aquella relación Dios hombre, y por el “timor Dei”, pero la religión es siempre un hecho social, que tiene una funcionalidad política y educativa. Esto permite comprender que “si bien Maquiavelo –como Pomponazzi– no es ateo en sentido estricto y afirma la verdad y la necesidad social de la religión, pudiera ser calificado junto al filósofo mantovano de ‘ateo’ por la ortodoxia cristiana (reformada y contrarreformada) y se convirtiera (siempre en compañía de Pomponazzi) en una fuente fundamental del pensamiento libertino posterior” (Granada, 1988, p. 220).

A diferencia de lo que señala Granada, en esta tesis planteo que el pensar en la idea de Dios en Maquiavelo puede ser revelador: considero que la relevancia de Moisés como fundador y líder político se basa precisamente en la utilización de esta idea. El manejo de esta concepción, pasando por alto incluso la veracidad del diálogo entre Dios y Moisés, hace de este un líder político virtuoso, como lo fue también Numa Pompilio, quién utilizó la figura de la ninfa Egeria para ordenar al pueblo romano.

E si vede che a Romolo, per ordinare il senato, per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario della autorità di Dio, ma fu bene necessario a Numa, il quale simulò di avere congresso con una ninfa, la quale lo consigliava di quello che elli avesse a consigliare il popolo; e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi e inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse. (Discorsi I, xi, p. 79)²²

Es cierto que Numa cometió errores y dejó tras su gobierno a un pueblo débil para la batalla y la lucha, lo que le valió que Maquiavelo no lo considerase como parte de los fundadores y líderes más relevantes de la historia. A pesar de lo recién mencionado, el

²² Y vemos que a Rómulo, para organizar el senado e instituir otros órdenes civiles o militares, no le hizo falta recurrir a la autoridad de Dios, de la que, en cambio, necesitó Numa, que simulaba tener familiaridad con una ninfa que le aconsejaba todo lo que luego aconsejaba él al pueblo, y todo esto lo hacía porque quería crear instituciones nuevas y desusadas en aquella ciudad y temía que su autoridad sola no bastase. (Maquiavelo, 2012, p. 69)

pensador florentino destaca la habilidad que Numa tuvo para instaurar la religión en Roma, lo cual le permitió el control del pueblo sin utilizar mayormente la fuerza.

En esta línea, acerca de la utilización de la figura de Moisés por parte de Maquiavelo, también se encuentra Eugenia Mattei. Según esta estudiosa: “El análisis del *exemplum* Moisés en Maquiavelo resulta una estrategia conceptual para poder entrever qué arquetipo de liderazgo está en juego en Maquiavelo” (2016, p. 108). Esta figura operará como un paradigma que muestra dos aspectos fundamentales: el proceso de construcción de liderazgo en Maquiavelo y los conceptos maquiavelianos que se encuentran en juego. Estos puntos hacen ver que la escritura del pensador florentino tiene “un estilo que opera bajo formas de alegorías y la figura mosaica es un ejemplo que insinúa al pensamiento del propio Maquiavelo. Asimismo, a través de los problemas que esta figura vehiculiza podemos ver la comunión entre el líder y el pueblo que tiene una particular formulación en Maquiavelo y ordena gran parte de los problemas que contiene su obra” (Mattei, 2016, p. 108).

Es factible decir que Moisés simplemente es un reflejo del arquetipo de liderazgo que Maquiavelo está buscando. Pero lo realmente importante es que Moisés ejecuta una idea de Dios que es un paradigma para cualquier líder que quiera fundar e implantar *ordine* en un Estado.

Pero las circunstancias políticas son también fundamentales, y utilizar una determinada idea de Dios, para que sea eficaz, debe asumir dicho contexto. Para Strauss, “Maquiavelo no va hasta el final del camino; la última parte del camino debe ser recorrida por el lector que comprende lo que omite el escritor. Maquiavelo no va hasta el final; no revela el final; no revela del todo su intención” (1964, p. 40). Y no lo hace porque comprende que cualquier idea rígida, que no se adecue al momento histórico-político tenderá al fracaso. Por lo tanto, no devela su posición frente a la idea de Dios porque lo importante son las posibilidades de cómo esta se puede abordar. Aunque, por otro lado, su manejo de esta idea permite aventurar la posibilidad de interpretar y llegar al “final del camino”. Según Viroli:

“El *príncipe* que Maquiavelo imagina es un hombre maravilloso y raro, capaz de redimir Italia de las ‘crueldades e insolencias bárbaras’, es decir, del dominio extranjero (2004, p. 153). Y al igual que Moisés, si para lograr el *ordine* tiene que internarse en el mal, Dios le apoyará, porque el fin es justo.

Por esta misma razón, es necesario aclarar que Maquiavelo nunca dijo que el fin justifica los medios, y mucho menos da la chance de pensar que a los políticos les es lícito hacer aquello que al resto de los ciudadanos está vetado. Según Viroli, la única posibilidad de hacer el mal se justifica al “realizar una gran finalidad –liberar un pueblo, fundar Estados, imponer la ley y la paz donde reina la anarquía y el arbitrio, o rescatar una república corrupta– [el líder] no debe temer que se lo considere cruel o avaro sino saber llevar a cabo lo necesario para la obra” (2004, p. 153).

Por lo que, evidentemente, Moisés reúne las características de aquel príncipe nuevo, no por “haber hablado con Dios”, sino por percibir cuál era el tipo de Dios que debía utilizar para generar *ordine*. Ello le permitió liberar al pueblo de Israel, conquistar un nuevo lugar donde asentarse, y mantener al pueblo compacto sin que existieran grandes divisiones dentro del mismo que hicieran peligrar la estructura y su liderazgo. Para Maquiavelo, estos son los hechos que hacen al rescatao de las aguas realmente virtuoso y digno de destacar.

1.3. Jesús de Nazaret y el Dios padre

El tercer personaje fundamental del texto bíblico es Jesús de Nazaret. Desde el momento de su gestación, su historia marca la culminación del Antiguo Testamento y el principio del Nuevo. En otras palabras, marca el fin de la Torá, “instrucción”, en hebreo: “En la Biblia Hebrea, se refiere con frecuencia a una ley o colección de leyes y también a uno o más libros. En la tradición judía se usa la expresión ‘los cinco quintos de la Torá’ para referirse a los cinco primeros libros de la Biblia” (García López, 2003 p. 17). Por consiguiente está compuesta por Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. En ellos se expone cómo Dios escogió al pueblo de Israel para luego prepararlo para la llegada del Mesías, que según la tradición cristiana habría sido Jesús de Nazaret.

Este “Mesías” no solo es un enviado de Dios, sino que se presenta a sí mismo como el “hijo de Dios”. Este acontecimiento genera el quiebre entre los judíos de aquel entonces, dividiéndolos en dos grupos: los que creen en las palabras de este Mesías y los que simplemente lo ven como un charlatán. Aquellos que creyeron en las palabras de Jesús,

siguiendo el camino de sus enseñanzas, dieron los primeros pasos hacia la fundación del cristianismo.

Este personaje decisivo en la historia de la religión occidental ha sido siempre una figura controversial. Quienes vieron en él al Mesías prometido por Dios a Abrahán²³ fundaron el cristianismo, que más tarde dio paso a la fundación de distintas Iglesias surgidas de la creencia de que Jesús fue el “hijo de Dios”. Por el contrario, quienes no lo consideraron así se mantuvieron dentro de la tradición y las creencias judías, esperando el advenimiento del Mesías, el liberador prometido.

El Nuevo Testamento se inaugura de la mano del evangelio según Mateo, que al igual que los evangelios de Marcos, Lucas y Juan narran la vida de Jesús. Hay que recordar que sus relatos no son precisos, ya que se basan en referencias, narraciones y datos de testigos que pudieron haber conocido a Jesús de Nazaret en vida. El texto más cercano es el de Mateo, quien habría sido testigo de muchos de los hechos referidos, pero su libro no lo desarrolla hasta treinta años después de la muerte de quien decía ser el hijo de Dios. En el caso de los demás evangelistas, la fecha de redacción es mucho más tardía, por lo que no es sencillo determinar la veracidad de lo narrado.

La historia de Jesús de Nazaret está cargada de misterios. En primer lugar, la tradición establecía el apellido a partir del lugar de nacimiento, por lo que Jesús debió apellidarse “de Belén”, ciudad en la que presumiblemente habría nacido.²⁴ En segundo lugar, y más allá de la problemática del nombre, la definición de su persona es compleja. Incluso para sus contemporáneos era difícil decir quién era realmente. Según algunos era “*más que Abraham* (Jn 8, 53), *más que Moisés* (Mt 5), *más que Jonás* (Lc 11, 32), *más que David* (Mt 22, 45), *más que Salomón* (Mt 12, 42), *más que Jacob* (Jn 4, 12), *más incluso que el templo mismo* (Mt 12, 6)...” (González-Carvajal, 1989, p. 70).

²³ “Yahvé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharéis.” (Deuteronomio 19: 15)

²⁴ Según los evangelios de Mateo (“Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempos del rey Herodes.” Mateo 2, 1) y Lucas (“Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llamaba Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa que estaba encinta. Mientras estaban allí, se le cumplieron los días del alumbramiento y dio a luz a su hijo primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue.” Lucas 2, 4-7) Jesús habría nacido en un pequeño establo en Belén, sin embargo, los evangelios de Marcos y Juan hablan de Jesús de Nazaret, que indicaría su lugar de nacimiento.

Después de su supuesta resurrección, sus nombres aumentaron haciendo aún más difícil su definición: “hijo de Dios”, “hijo del hombre”, “Mesías”, “Señor”, “Salvador” y “Cristo”²⁵ son solo algunas formas de su caracterización. ¿Pero quién era Jesús para Maquiavelo? ¿Qué relevancia pudo tener para su pensamiento? La idea aquí no es interpretarlo en esa cristología que intenta resolver el misterio de su persona comprendiéndolo en su dimensión religiosa, sino más bien como personaje político en el pensamiento del pensador florentino.

Para comenzar, se debe indicar que Maquiavelo menciona a “Cristo” en el capítulo I del libro III de los *Discursos*, donde señala:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione; la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da santo Francesco e da santo Domenico, sarebbe al tutto spenta. Perché questi con la povertà e con lo esempio della vita de Cristo la ridussono nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sí potenti gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, e avendo tanto credito nelle confessioni, con i popoli, e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio. (Discorsi III, i, pp. 532-533)²⁶

Esta mención de Cristo hace alusión a su calidad moral que, según Maquiavelo, al ser retomada por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, permitió la sobrevivencia de la

²⁵ Jesús significa en hebreo “Dios salva”. Por su parte, Cristo viene de la traducción griega del término hebreo “Mesías” que quiere decir “ungido”. Y este pasa a ser nombre propio de Jesús porque él cumple la misión divina que esa palabra significa. En efecto, en Israel eran ungidos en el nombre de Dios los que le eran consagrados para una misión que habían recibido de Él. En la traducción griega de los libros del Antiguo Testamento, el nombre inefable con el cual Dios se reveló a Moisés (Éxodo 3, 14), YHWH, es traducido por Kyrios [“Señor”]. Señor se convierte desde entonces en el nombre más habitual para designar la divinidad misma del Dios de Israel. El Nuevo Testamento utiliza, en este sentido, el título “Señor” para el Padre, pero lo emplea también para Jesús reconociéndolo como Dios. (1 Corintios 2, 8)

²⁶ “En cuanto a las sectas, vemos qué necesario es que exista en ellas esa renovación por el ejemplo de nuestra religión, pues ésta, si no se hubiera replegado a sus orígenes gracias a San Francisco y a Santo Domingo, se hubiera perdido completamente; pues éstos, con la pobreza y con el ejemplo de la vida de Cristo, volvieron a instalar en la mente de los hombres la religión cristiana, que ya estaba olvidada, y fueron tan poderosas sus nuevas órdenes que gracias a ellas la deshonestidad de los prelados y de los jefes de la Iglesia no acaban de arruinarla completamente, pues sus miembros viven pobremente, y tienen mucho crédito entre el pueblo por sus confesiones y sermones, y así dan a entender que es malo hablar mal del mal que cometen los prelados, y que es bueno vivir bajo su obediencia, encomendando a Dios el castigo de las culpas que puedan cometer.” (Maquiavelo, 2012, pp. 309-310)

Iglesia católica como institución, sobre todo considerando la crisis moral de su tiempo, encabezada por pontífices y cardenales que no escatimaban en excesos, tanto de placeres como de corrupción. Retomar de la mano de “santo Francesco” y “santo Domenico” la vía de la moralidad expresada por Jesús de Nazaret posibilitaba la recuperación de la fe y el regreso a los orígenes de la institución eclesial.

Esto además es demostración de lo necesario que puede ser volver al pasado, a los fundamentos, para poder reordenar y con ello generar un proyecto político que se acerque mucho más a las necesidades reales de la población, y no como la venían gestionando los líderes de la iglesia hasta el momento. Tal como indica Cutinelli-Rèndina, no hay ironía alguna por parte de Maquiavelo al mencionar a estos dos personajes como guías para hacer volver a la Iglesia católica a los principios que dieron paso a su fundación, ya que “la virtù di Domenico e Francesco fu certo autentica, ed essi operano un autentico ‘ritiramento verso i principii’ della loro religione, dando vita a nuovi e potenti ordini” (1998, p. 251).²⁷

Por otra parte, la razón por la que en ningún otro momento Maquiavelo se refiera a Jesús de Nazaret, según Girolamo Cardano, se explicaría por el hecho de que “Maquiavelo consideraba que Cristo era también un profeta desarmado, pero que no se atrevió a incluirlo explícitamente en la lista por su honradez (‘propter honestatem’)”²⁸ De todas formas, hay que considerar que cuando el propio Maquiavelo “dice que leyó la Biblia ‘sensatamente’, quiere decir que estaba interesado en extraer del texto útiles consejos políticos” (Viroli, 2016b, p. 125). Lo que procura también fundamentos de porqué el pensador florentino no habría considerado a Jesús en sus trabajos.

Como señala María del Carmen Camarillo, cabe recordar también que, según Maquiavelo, “un hombre virtuoso es quien ha forjado y mantenido un Estado, quien ha fundado una religión o ha dirigido un ejército con sonadas victorias, en otras palabras, podemos decir que los hombres virtuosos son aquellos cuya vida activa conoce, crea, fortalece y trasciende el mundo que le tocó vivir” (2016, p. 63).

²⁷ “la virtud de Domingo y Francisco fue ciertamente auténtica, y efectuaron un verdadero ‘retorno hacia los principios’ de su religión, dando vida a nuevos y poderosos órdenes.” [Traducción mía]

²⁸ Citado por Viroli (2016b, p. 139) Cardano, en *De Sapientia* (1544), señala que Ciro, Teseo y Moisés son buenos ejemplos de sabiduría política expuestos por Maquiavelo en *El Príncipe*.

¿Podría ser Jesús un hombre virtuoso para Maquiavelo? Probablemente sí, pero el personaje central del Nuevo Testamento nunca mantuvo un Estado, muy por el contrario, su concepción de la idea de Dios significó incluso la separación de los israelitas entre quienes creían en él y quienes se mantuvieron dentro de la tradición de Abrahán y Moisés. Y pese a que se proclamó a sí mismo como un rey, su reino no era “de este mundo”, lo que lo desacreditaba como líder político. A la pregunta de Pilatos acerca de si él era rey de los judíos, la respuesta fue: “Mi Reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí” (Juan 18:36). Por otra parte, cabe preguntarse también si Jesús de Nazaret fundó una religión o solo dio los primeros pasos para la fundación de esta. Este punto es de suma relevancia, ya que existen dos líneas de estudios con respecto a la fundación de la religión cristiana. La que ve a Jesús de Nazaret como su fundador y la que considera que su verdadero fundador fue Pablo de Tarso. En un interesante artículo de José María Melero, “Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso” (2008), el autor traza un paralelo de las características de cada uno de los dos personajes, mostrando lo que los catapultó para ser considerados por alguna de estas dos corrientes como fundadores del cristianismo.

Los estudiosos que se inclinan a pensar que la fundación del cristianismo se debe a Jesús y a aquellos que lo siguieron, sustentan su razonamiento sobre todo en el acto en que el propio Jesús nombra al apóstol Pedro como la piedra en la que fundará su Iglesia, dándole instrucciones claras para continuar su obra. En el evangelio de Mateo se lee:

Replicando Jesús le dijo: “Díceles él: ‘Y vosotros ¿quién decís que soy yo?’ Simón Pedro contestó: ‘Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.’ Replicando Jesús le dijo: “Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas de Hades no prevalecerán contra ella.” (Mateo 16, 16-19)

Para la otra corriente la fundación del cristianismo se debe a Pablo de Tarso, a quien siendo soldado romano y habiendo perseguido a los “cristianos”, se le reveló Dios provocando su conversión: “Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le envolvió una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: ‘Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?’ Él preguntó: ‘¿Quién eres, Señor?’ y él: ‘Yo

soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y te dirán lo que debes hacer” (Hechos 9: 3-6).

Partidario de esta idea es Nietzsche, quien en *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*,²⁹ pone a Pablo de Tarso como fundador de la Iglesia, aunque no de una forma muy positiva ya que según el pensador alemán el apóstol habría utilizado la creencia en la inmortalidad o la doctrina del juicio, para conseguir el poder frente a esta Iglesia compuesta de ignorantes y sumisos que seguían sus enseñanzas. De similar forma lo presenta en *Así habló Zaratustra*.

Lo interesante en Pablo es que se da una conversión de alguien que, no teniendo necesidades económicas, ostentando un trabajo bien remunerado e integrante de una familia bien posicionada socialmente, es capaz de rechazar esas riquezas y facilidades, entregándose por entero a la divulgación de las enseñanzas de Jesús.

El teólogo Juan José Tamayo, en un breve artículo titulado “Pablo de Tarso, ¿fundador del cristianismo?” publicado en el diario *El País* el 10 de mayo del 2008, presenta un “estado de la cuestión”, en el que repasa un gran número de autores que van desde la Antigüedad hasta hasta la actualidad, que consideran a Pablo de Tarso como un personaje fundamental dentro de la historia del cristianismo.

De todos modos, ya sea en el caso de Pablo de Tarso o de Jesús de Nazaret, la lógica política es más o menos la misma. Es el llamado por parte de estos personajes a cumplir una ética ascética, entendiendo que el reino de los cielos, el reino de Dios, no es de este mundo y que, por lo tanto, lo que se haga o se deje de hacer en la tierra tendrá su recompensa o su castigo eterno en un espacio ultramundano. Esa ética ascética se entrelaza perfectamente con lo planteado por Spinoza, quien señala:

La Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino únicamente la piedad, y que todas las cosas en ella contenidas fueron adaptadas a la capacidad y a las opiniones previas del vulgo. Quien pretende, pues, adaptarla a la filosofía, atribuirá a los profetas muchas cosas que ni en sueños han pensado e interpretará mal su mente. Quien, por el contrario, hace de la razón y

²⁹ A pesar de que este libro fue escrito en 1888, su publicación fue frenada por el teólogo e historiador luterano Franz Overbeck y el compositor Heinrich Köselitz por su controvertido contenido para la época. La obra vio la luz en 1895.

la filosofía una esclava de la teología, está obligado a admitir los prejuicios del vulgo antiguo como cosas divinas y a llenar y cegar su mente con ellos. (2008, p. 320)

En consecuencia, quien busque la posibilidad de pensar una política planteada desde la teología, provista de una ética enfocada permanentemente en la ejecución de la sumisión del vulgo por medio de la piedad y la bondad, haciéndole asumir los beneficios de poner la otra mejilla frente a los adversarios, estaría totalmente alejado de las cuestiones teológicas. La teología y los padres de la Iglesia, que han dado pie a las distintas experiencias religiosas, no han de sustentar una posición filosófica concreta, simplemente responden al requerimiento de una experiencia religiosa que sirva de ejemplo para aquella conversión moral que permite la entrada en el cielo.

Ni Jesús de Nazaret ni Pablo de Tarso tuvieron la intención real de intervenir políticamente en los lugares donde hicieron sus apariciones. Ya que, siguiendo a Spinoza, siendo la teología una rama alejada de la filosofía, su posibilidad de ejercer política, por medio de una dialéctica que se debe gracias a una razón filosófica, no concordaría con los fines éticos y/o morales a los que la teología apunta.

Por lo mismo, si se toma en cuenta esta afirmación desde el realismo político, entonces la alusión a un reinado que está fuera de cualquier contexto humano negaría la posibilidad de Jesús como líder político. Sin embargo, podría considerarse como un líder moral que basa su enseñanza en la posibilidad de generar un espacio religioso imaginativo que permita la experiencia, o al menos la creencia, de un más allá mejor. Según Ramos-Alarcón, “las religiones imaginativas son un primer paso en este sentido liberatorio, en cuanto adaptan máximas morales al ingenio del pueblo” (2016, p. 181), por ello el concepto de ingenio es clave para la hermenéutica bíblica. No obstante, continúa Ramos-Alarcón, “teología y razón son distintos: la teología domestica la razón y limita la liberación al intentar de explicar historias morales como dogmas y misterios que van más allá de la razón” (2016, p. 181).

Es decir, aquella posibilidad que brinda la existencia de una religión que solo se da a partir de una entelequia requiere de elementos dados por la población, elementos que necesitan su exacerbación por parte del líder religioso con el fin de que adquieran el sentido suficiente que permita generar el convencimiento de las masas. En otras palabras, las

religiones –en este caso el cristianismo– han apuntado históricamente a resaltar determinados elementos, creando a base de ellos un intrincado sistema moral y ético que se sostiene en un inconsciente colectivo. Sin embargo, y alejándose de Spinoza, podría decirse, que muchos de estos sí tienen un fin político y, por lo tanto, se sustentan de ideas filosóficas.

Pero, para Maquiavelo, tal como recuerda Skinner, “si un gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, no siempre debe considerar racional el ser moral; por el contrario, hallará que cualquier intento serio de ‘practicar todas aquellas cosas por las que los hombres se consideran buenos’ acabará convirtiéndose en una ruinoso e irracional política” (2008, p. 57).

Bajo esta premisa, la estructuración religiosa tiene dos posibilidades: o es lo suficientemente flexible para adecuarse a las nuevas exigencias, reestructurando su aparataje moral, lo que habría de permitirle seguir siendo útil a lo político, o se mantiene rígida, haciendo desmoronar su estructura y con ello revelando su fin en tanto elemento político.

En efecto, el caso de Jesús se desploma en tanto líder político, ya que su discurso se sustenta en la exacerbación de la experiencia religiosa y no en una idea de las circunstancias políticas. Por lo que, al desarmarse el argumento religioso, su liderazgo pierde validez. Cuestión que queda demostrada al ser condenado a morir crucificado por razón del voto de aquellos que en un primer momento lo habían recibido con gran expectación. Es exactamente en este contexto en el que se produce el gesto del gobernador romano de Judea, Pilatos, quien se lava las manos al ver que el pueblo condenaba a muerte a Jesús sin ser alguien que pudiera ser considerado peligroso. Sus palabras: “Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis” (Mateo 27, 24).

Similar situación, como se verá más adelante, sucede con Girolamo Savonarola, quien excomulgado por Alejandro VI y más tarde condenado a la hoguera por el tribunal de la Inquisición, no recibe ni el favor ni el auxilio de ninguno de los que lo apoyaron cuando predicaba o promovía *il falò delle vanità* (la hoguera de las vanidades).

De este modo, se hace difícil reconocer en Jesús la dotación de ingenio o virtud en el sentido maquiaveliano. El hecho de generar todo un discurso argumentativo, intentando desplazar un imaginario colectivo hacia una nueva concepción de Dios requiere cierta

habilidad, que en alguna medida Jesús de Nazaret poseía, pero que no alcanzó para ser reconocido como un líder político. Porque sus actos, más que estar enmarcados en un proyecto político o perseguir un fin, se enfocaron en “gran medida en tratar de convencer –a todos aquellos con los que entró en contacto– de que él era realmente el Hijo de Dios, y que su aparición ante ellos anunciaba un punto de inflexión decisivo para la historia del mundo” (Josipovici, 1995, p. 341). Así, la utilización de los símbolos y los discursos le permitieron tener el control solo sobre un grupo de gente que le siguió y defendió, pero al no contar con la posibilidad de mantener el orden entre un número lo suficientemente grande de personas, se vio en la “necesidad” de desplazar dicho orden a un lugar que se encontraría fuera del mundo y fuera del tiempo. Asimismo, la virtud no cumple aquí con el sentido cívico, en el que el individuo confía en sus propias capacidades para generar cambios en un momento y un espacio determinados.

Tal como David,³⁰ figura importante del Antiguo Testamento, y al que el propio Maquiavelo hace referencia:

Offerendosi David a Saul di andare a combattere con Golia, provocatore filisteo, Saul, per darli animo, l’armò dell’arme sua: le quali come David ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di se stesso, e però voleva trovare el nimico con

³⁰ Maquiavelo ve en David un liderazgo bíblico que no puede desconocer. Sus capacidades militares lo impulsaron a tomarlo como ejemplo de virtud, representando, como señala Ely Orrego, “el símbolo de la libertad republicana de Florencia, materializada en la escultura de Miguel Ángel” (2018, p. 8). No obstante, David cobra mucha más relevancia en el breve discurso *Esortazione allá penitenza*, en la que presenta un carácter totalmente distinto: el paradigma de penitencia para un príncipe. Pero este discurso de Maquiavelo rompe con algunos patrones filosóficos y estilísticos del pensador florentino, siendo solo atribuida su autoría – como indica Cutinelli-Rèndina en la “Nota Introduttiva” de la Edizione Nazionale (*Esortazione*, p. 404)– por medio de su nieto Giuliano de’ Ricci, quien la presentó y divulgó.

Orrego efectúa un interesante análisis de la figura de David en Maquiavelo en su tesis de Magíster, *Modélico y penitente: El rey David en la obra de Nicolás Maquiavelo* de 2018, en la que siendo consciente de las dudosas intenciones y autorías del texto de la *Esortazione*, asume la búsqueda de la relación David-Maquiavelo en el ámbito teórico-político y teológico-político, pero tomando como supuesto la posibilidad de que “para Maquiavelo, cualquier acto inicuo es perdonado por Dios si existe el arrepentimiento, tal como son los modelos de David y San Pedro” (Orrego, 2018, p. 9), sobre todo al considerar que “perdonò a Davit lo adulterio e lo omicidio, e a San Piero la igiura de averlo non solo una volta, ma tre negato” (*Esortazione*, p. 415) y esto porque según la autora, la “convicción católica de que cualquier transgresión será perdonada” (Orrego, 2018, p. 9). No deja de ser interesante la propuesta, pero esta rechazaría las influencias más evidentes de la filosofía de la religión tomadas por Maquiavelo, como lo sería el caso de Dante, Savonarola e incluso algunos anteriores como Tomás de Aquino, ya que la estructuración de distintos espacios *post mortem* pondrían en evidencia la necesidad de una penitencia eterna más allá de una exhortación. De no existir esos espacios, la posibilidad de utilizar la religión cristiana como herramienta política, queda totalmente inoperante.

la sua fromba e con il suo coltello. Infine, l'arme d'altri o le ti caggiono di dosso o le ti pesano o le ti stringano. (Principe, XIII, p. 203)³¹

Cabe destacar aquí lo que el pensador florentino indica: las armas ajenas son más un estorbo que una ayuda. Bajo este precepto debe valorarse al joven David, que con sus modestas armas fue capaz de derrotar al gigante Goliat, sin la utilización de recursos que no dominaba, y que no le eran propios. Es exactamente esto lo que lo hace virtuoso en la lógica de Maquiavelo.

Por su parte, Jesús es amo y esclavo de los símbolos y mensajes que propaga. No opone resistencia a las supuestas órdenes de Dios, él solo se entrega a lo que se le ha encomendado. No es un líder que incite a la resistencia o a la violencia para lograr los fines necesarios para la fundación de una nueva Iglesia. Por lo mismo, se aleja de ese liderazgo que destaca Maquiavelo de Moisés o del propio David.

Esto muestra que Jesús no solo representa el cambio del Antiguo Testamento, sino que además simboliza una nueva idea de Dios, diferente a la de Abrahán y Moisés. En el Nuevo Testamento Dios es visto como un padre, un protector siempre presente dispuesto a escuchar y ayudar. La idea que Jesús transmite ampara a quienes se encuentran en situaciones desfavorables: pobres, enfermos y desdichados. Este Dios impulsa a la bondad y a no responder las ofensas.³² La violencia y la ira son armas que acercan al mal, en consecuencia, al pecado.

³¹ “Ofreciéndose David a Saúl para combatir contra Goliat, héroe de los filisteos, el rey lo armó con sus propias armas para darle valor; pero David, tras ponérselas, las rechazó, diciendo que con ellas no se podía valer por sí mismo y que quería hacer frente al enemigo con su propia honda y su propio cuchillo.

En fin, las armas de otro o te vienen grandes o te pesan o te oprimen.” (Maquiavelo, 2003, p. 90)

³² “Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente*. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda.” (Mateo 5, 38-42)

“Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre los malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial.” (Mateo 5, 43-48)

De ahí que Jesús y su propuesta podrían conducir a Maquiavelo a ver a ese Dios como el fundamento de una política ideal, es decir, un Estado ideal al modo platónico, “republiche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero” (Principe, XV, p. 216).³³

El Dios formulado en el Nuevo Testamento es un Dios que incita a la solidaridad, que llama a amar al enemigo reconociéndolo como un hermano. Estos principios no parecen conciliar con la *verità effettuale della cosa* a la que se refiere Maquiavelo en el capítulo XV de *El Príncipe*. De hecho, “a lo largo de todo *El Príncipe* y en particular en el capítulo XV, Maquiavelo muestra la incompatibilidad entre eficacia de la acción y apego a la moralidad clásica y cristiana. Maquiavelo no duda en preferir la eficacia de las normas de comportamiento político al mero apego a la moralidad establecida, en caso de que estas normatividades entren en conflicto” (Velasco, 2016, p. 318).

Habiendo comprobado que es imposible ejercer cambios políticos profundos o fundar un pueblo a partir de una moral idílica, plantear a Jesús como un referente político sería del todo inconveniente. Como señala María Cristina Ríos: “Es importante el legado secular de Maquiavelo quien retoma el concepto de virtud romana, y lo compara con las virtudes cristianas, las cuales producían un servilismo de carácter mientras que la virtud cívica al contrario, permitía la autonomía del ciudadano quien confiaba en su propia fortaleza interior” (2016, p. 191). Según Ríos, en este sentido, el cristianismo contrasta desfavorablemente con las religiones “más viriles” de la Antigüedad.

Al mismo tiempo puede decirse que “[es] esta misma doctrina de la paz y de la imitación de Cristo la que coloca a los hombres cristianos en una postura que no puede coexistir con la aspiración antigua” (Ghia, 2016, p. 299), ya que deja de apuntar a la gloria, eliminando la posibilidad de resaltar el valor de los hombres, rechazando las organizaciones políticas propias de los movimientos civiles. En conclusión, elimina completamente la oportunidad de que los individuos discutan y tomen decisiones públicas que colaboran con el fortalecimiento de la ciudad, entregando una identidad patriótica dada por la construcción conjunta de las tomas de decisiones para con la ciudad.

³³ “repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente.” (Maquiavelo, 2003, p. 95)

Maquiavelo fue fiel a su discurso, desvinculando el plano moral del político. Consideró que ejercer la política de la mano del discurso moral era más perjudicial que favorable. Prueba de ello fue el análisis que lleva a cabo de su situación histórica, y su observación en torno a los actos de Savonarola y sus consecuencias. A pesar de que el pensador florentino se plantea contrario a una lógica cristiana, Viroli, insiste en que “il vero governo civile guida invece la città a quella beatitudine che Cristo ha promesso agli uomini, incoraggia il ben vivere e sostiene la religione intesa non quale insieme di pratiche esteriori del culto ma come verità sentita e vissuta con sincera fede grazie all’ insegnamento dei buoni ministri” (2005, pp. 153-154).³⁴

Como se ha mencionado con anterioridad, Jesús plantea un Dios alejado de los relatos del Antiguo Testamento, donde incitaba a tomar decisiones drásticas a sus elegidos. El Dios de Jesús tiene un *modus operandi* muy opuesto, que no se acomoda al ideal republicano que persigue Maquiavelo, ni tampoco a su ideal de unificación. En este sentido, habría que romper ciertas reglas morales en el accionar político. Además, ese Dios representa a un Dios que se aleja de la realidad, que invita a acercarse a él por medio de lo que podría denominarse una inversión moral en el actuar, para que, así, aquel individuo que cree en la existencia de un espacio supraterráneo promulgado por Jesús, opte a comportarse bien en la tierra para ser recompensado en el cielo.

Es cierto que el fin debe estar dirigido al Bien común, pero este en tanto fin y no como medio. En otras palabras, el fin puede considerarse un bien moral superior, pero los medios para lograr ese bien moral deben alejarse de cualquier tipo de reflexión moral. *El Príncipe*, fue en su momento, según Viroli, “una crítica all’ética política ciceroniana e un rifiuto degli insegnamenti politici convenzionali cristiani” (2013, p. 49),³⁵ donde Maquiavelo propone una virtud política que pueda tener un espacio real dentro de una sociedad real, que además dé garantías de seguridad y honor (Viroli, 2013, p. 50), a lo que es necesario agregar una

³⁴ “el verdadero gobierno civil, en cambio, guía a la ciudad hacia la bienaventuranza que Cristo prometió a los hombres, anima al buen vivir y sostiene la religión entendida no como conjunto de prácticas exteriores del culto, sino como verdad sentida y vivida con fe sincera gracias a la enseñanza de los buenos ministros.” [Traducción mía]

³⁵ “una crítica a la ética política ciceroniana y un rechazo de las enseñanzas políticas convencionales cristianas.” [Traducción mía]

interpretación anticonvencional (Viroli, 2013, p. 50) de la actitud de Dios frente a los líderes y fundadores políticos.

Capítulo 2: Maquiavelo y las posibles influencias en su idea de Dios

Las formas de concebir a Dios suelen estar vinculadas a influencias de tipo cultural y contextual, que modelan la experiencia religiosa. Como es obvio, la idea que en la actualidad podamos tener de Dios es completamente distinta a la de una persona en la Florencia renacentista.

Las influencias circunstanciales implican que las distintas religiones se adapten a los respectivos contextos, generando reformas o reestructuraciones, tanto en su aparato institucional como en sus fundamentos teológicos. Estos conllevan profundos cambios en la concepción religiosa, que invitan a pensar a Dios de una forma diferente y, por ende, transforman el modo de ver el mundo.

Las diferentes sociedades se han visto afectadas por los cambios de paradigmas. Cambios que a menudo se han producido en la reflexión individual y que han repercutido a escala global, en donde incluso las instituciones gubernamentales laicas han asumido los nuevos modelos de la Iglesia. A modo de ejemplo, el Concilio de Nicea I, considerado como el primer concilio, celebrado el año 325 y convocado por el emperador romano Constantino I, fue fundamental para la reestructuración de la creencia en Dios, la unificación del criterio de celebración de la fecha de Pascua y sobre todo para la concepción de Dios Padre. De esta forma, se unifican las ideas teológicas de la Iglesia para cambiar la experiencia religiosa de sus seguidores, estableciéndoles un nuevo talante moral que modela su comportamiento en sociedad, generando además cambios culturales que debieron ser absorbidos implícitamente por aquellos que no se consideraban católicos, pero que formaban parte del Estado.

Cuando el Estado, pese a declararse laico, está profundamente influido —ya sea a partir de la historia, la tradición o la ética— por fundamentos religiosos, es imposible que la sociedad perteneciente a dicho Estado no se vea afectada por algún tipo de reforma religiosa. Por otra parte, también debe asumirse que la experiencia religiosa está mediada por una serie de influencias que la canalizan, como la historia, la economía, la política, etc. Por esta razón, cualquier elemento que pueda considerarse relevante debe ser abordado en el momento de plantear un análisis que implique ahondar en la formación de una concepción filorreligiosa, por lo que es necesario abarcar los distintos elementos que determinan la definición de Dios.

Es así como al adentrarse en la concepción del Dios de Maquiavelo es difícil dejar de lado a los personajes más relevantes que pudieron moldear esta imagen en su pensamiento. Y esto, sobre todo, considerando “la estrecha relación que Maquiavelo tenía con la tradición cultural y literaria florentina del *trecento* y del *quattrocento*” (Bausi, 2015, p. 149).

Entre aquellos personajes destacan Dante y Savonarola, dos autores sin duda fundamentales dentro de la historia de Florencia. Ambos fueron polémicos por sus formas de ver el mundo y generaron nuevas concepciones políticas que procuraron a Dios y a la religión un rol dentro de tales concepciones. Es por eso por lo que conviene tenerlos bien presentes a la hora de preguntarnos cómo concebía Maquiavelo a Dios; el énfasis en sus posibles influencias no es una cuestión menor. El análisis de la historia es lo que posibilita a Maquiavelo elucubrar una estructura de pensamiento que se hace cargo de lo teórico, estructurándose más firmemente en la historia. La lectura de la historia –una de las dos fuentes del saber político–³⁶ permite comprender el presente y vislumbrar el futuro, y eso también incluye la historia de Dios, si bien desde una mirada política.

En Dante, y obviamente en Savonarola, hay una concepción de Dios que se puede develar a partir del análisis de sus distintos escritos. Ambos autores son bien conocidos por Maquiavelo, como lo demuestra en varias ocasiones. De entre esas ocasiones cabe recordar, por ejemplo y en el caso de Dante, la célebre carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513, en la que el secretario florentino escribe: “ho un libro sotto, o Dante o Petrarca, o un di questi poeti minori, come Tibullo, Ovvidio et simili: leggo quelle loro amorese passioni et quelli loro amori, ricordimi de’ mia, godomi un pezzo in questo pensiero.” (Lettere, 10/12/1513, p. 303).³⁷ En cuanto a Savonarola, recuerda en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que la gobernación de Florencia fue reordenada con la ayuda del fraile, cuyos “scritti [...] mostrono la dottrina, la prudenza e la virtù dello animo suo” (Discorsi I, xlv, pp. 218-219).³⁸

³⁶ La otra es la “lunga esperienza delle cose moderne”, como Maquiavelo repite entre otros lugares, en la dedicatoria de *El Príncipe*. (Príncipe, Dedicatoria, p. 58)

³⁷ “Llevo un libro bajo el brazo, o Dante o Petrarca, o alguno de los poetas menores, como Tibulo. Ovidio y similares. Leo sus pasiones y sus amores y, acordándome de los míos, me recreo un buen rato en estos pensamientos.” (Maquiavelo, 2007, p. 208)

³⁸ “[cuyos] escritos muestran la doctrina, la prudencia y la virtud de su ánimo.” (Maquiavelo, 2012, p. 146)

Además de estas dos ilustres influencias, es necesario sumar la facilidad que le procuraba la biblioteca de su padre, que sin duda jugó un rol relevante dentro de las lecturas del joven Nicolás.

Es sabido que el padre de Maquiavelo, Bernardo Maquiavelo, mantenía una biblioteca nutrida de textos de distinto tipo, que fue registrando en una especie de diario de vida, el que hoy se conoce como *Libro di Ricordi*. En él figuran textos de distintas áreas del conocimiento, pero sobre todo clásicos de la literatura y la filosofía, además de los tradicionales libros de derecho y jurisprudencia propios de sus intereses como abogado. Por otra parte, Bernardo tomó apuntes de hechos importantes o anecdóticos de la familia Maquiavelo, mostrando así los avances en las lecturas de su hijo Nicolás. Ginzburg recuerda que “el 1° de julio de 1486 Bernardo Maquiavelo anotó en su libro que Nicolás, que en ese entonces ya tenía diecisiete años, había entregado ‘un barril [...] de vino tinto’ a Francesco d’Andrea de Bartolomeo, librero (‘cartolaio’), como pago por la reencuadernación [...] de otro libro: las Décadas de Livio. Nicolás había comenzado a hacer buen uso de la biblioteca paterna” (2010, p. 11).

Por esta razón se supone, casi como certeza, que el joven Nicolás Maquiavelo, habría leído muchos de esos textos, absorbiendo el conocimiento de los clásicos, lo que además queda reflejado en distintos momentos de su vida. Por ejemplo en 1520, tras la muerte, el año anterior, de Lorenzo de Médici, duque de Urbino, en *Discursos sobre la situación de Florencia tras la muerte del joven Lorenzo de Médici*, Maquiavelo tiene la intención de mostrarle al papa León X alternativas de gobierno para aplicar en Florencia, dado que, tras la mencionada situación, no había opciones Médici para hacerse cargo del gobierno de la ciudad. Era necesario, pues, explorar otras posibilidades. Es así que Maquiavelo se apoya en los clásicos para explicitar que los distintos tipos de gobierno ya habían sido pensados, desarrollados y escritos en la Antigüedad: de manera que, su propuesta de una posible república florentina no era una novedad, sino más bien una extracción de las enseñanzas de los antiguos, acomodándola a las necesidades y características propias de la presente circunstancia. Como señala explícitamente:

E perch’e’ sono stati pochi che abbino avuto occasione di farlo, e pochissimi quelli che lo abbino saputo fare, sono piccolo numero quelli che lo abbino fatto. E è stata stimata tanto questa gloria dagli uomini che non hanno mai atteso ad altro ch’a gloria, che non avendo possuto fare una republica in atto, l’hanno fatta in scritto, come Aristotile, Platone e

molt'altri: e' quali hanno voluto mostrare al mondo che se, come Solone e Ligurgo, non hanno potuto fundare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di metterlo in atto. (Discursus, p. 640)³⁹

Otro momento en el que se vislumbra el conocimiento de los clásicos en Maquiavelo, se da en el contexto de su exilio en Sant'Andrea. Específicamente, en su ya citada carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513. En ella confiesa:

Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte: tucto mi transferisco in loro. (Lettere, 10/12/1513, p. 304)⁴⁰

Al respecto, sin embargo, conviene tener presente lo que advierte Bausi cuando escribe que “retocar un texto para dar respuestas a cambios políticos coyunturales, agregando partes más o menos importantes sin prestar mayor cuidado sobre su compatibilidad con cuanto había sido escrito con anterioridad, era por cierto una costumbre típica de Maquiavelo” (2015, p. 206). Ello mostraría un descuido por las fuentes; muchos datos históricos puestos como ejemplo o referencias en textos de Maquiavelo son bastante cuestionables. Sin embargo, Dante y Savonarola, estando presentes permanentemente en su obra, no son utilizados por Maquiavelo de forma errática ni manipulada, dándoles un especial valor dentro de sus textos.

³⁹ “Por ser pocos los que han tenido ocasión de hacer estas reformas y poquísimos los que han sabido hacerlas, la gloria de reformadores alcanza a corto número de personas, siendo tan estimada, que algunos, imposibilitados de organizar prácticamente una república, la organizaron por escrito. Así lo hicieron Aristóteles, Platón y otros muchos, queriendo demostrar, al mundo que si, como Solón y Licurgo, no crearon un régimen político, no fue por ignorancia, sino por impotencia.” (Maquiavelo, 2011, p. 680)

⁴⁰ “Avanzada la tarde. me vuelvo a casa y entro en mi despacho. Y en el umbral me despojo de mis vestidos cotidianos, llenos de fango y lodo, y me visto de ropas nobles y curiales. Entonces, dignamente ataviado, entro en las cortes de los hombres antiguos, donde, amablemente recibido por ellos, me deleito con ese alimento que es sólo para mí, y para el que yo nací. Y no me avergüenzo de hablar con ellos, y de preguntarles por las razones de sus acciones. Y ellos, por su humanidad, me responden. Y durante cuatro horas no siento ningún aburrimiento, me olvido de toda ambición, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente donde están ellos.” (Maquiavelo, 2007, p. 209)

Junto con atender a los dos autores mencionados, Dante y Savonarola, para ver en qué medida la concepción de Dios en Maquiavelo procede de estos pensadores, puede ser interesante explorar otras posibles influencias que se encontraban en su entorno. Así, gracias a su participación en los Orti Oricellari, Maquiavelo experimentó un cambio de estilo a la hora de escribir. Como se verá más adelante, sus reuniones con los intelectuales pertenecientes a este grupo le permitieron argumentar de mejor forma muchos de sus postulados, intentando “profundizar y refinar sus ideas ‘humanísticas’ con el objetivo de dotarse de una fisonomía literaria e intelectual más acorde con el ambiente *oricellario*” (Bausi, 2015, p. 80).

Es probable que su concepción de Dios no fuera moldeada por ninguno de los miembros de esas reuniones, sin embargo, el cómo, el cuándo y el dónde utilizar a Dios pudo haber sido adquirido a partir de una forma de escritura mucho más trabajada, que pasaba por procesos de discusión y crítica en las tertulias de los Orti. En efecto, parece sensato observar a quienes compusieron ese grupo, algo que nos podría arrojar luces en la búsqueda de los posibles orígenes de ese refinamiento en su estilo y de cómo entonces la idea de Dios comienza a encajar dentro de sus escritos.

Para establecer el origen de ideas absorbidas por Maquiavelo, cabría considerar, además del ambiente cultural de la época, determinadas relaciones laborales, así como algunas amistades familiares, tal sería el caso del canciller Bartolomeo Scala, amigo de Bernardo Maquiavelo. Sobre la influencia que Maquiavelo podría haber recibido de su hipotético paso por la Universidad –una cuestión todavía muy discutida– puede atenderse al catedrático universitario y canciller Marcello Virgilio Adriani,⁴¹ cuyo padre estaba vinculado a su vez a Bartolomeo Scala.

De manera que este capítulo aborda, por una parte, las ideas de Dios expresadas por Dante y Savonarola y, por otra, las posibles influencias recibidas en el ambiente cultural, laboral y académico de la época. Pero siempre teniendo presente cómo Maquiavelo pudo absorber tales ideas haciéndolas suyas dentro del ámbito político.

⁴¹ Robert Black destaca el importante rol que Adriani tuvo como profesor de la aristocracia florentina, y señala: “Además de Francesco Guicciardini, Alessio Lapaccini, Alessandro de’ Pazzi, Iacopo de’ Nardi, Pierpaolo Boscoli, Leonardo Mannelli, Iacopo Segni, Filippo Strozzi y Luigi Velluti, es muy probable que uno de sus alumnos fuera el mismísimo Niccolò di messer Bernardo Machiavelli (2019, p. 132).

2.1. Dante Alighieri: de Dios al Imperio Universal

Maquiavelo, como ya se ha indicado, es claramente heredero de la cultura que lo antecede. Diego Sazo considera que el pensador florentino “siguió la ruta de Dante, Petrarca y Boccaccio. Del primero admiró su prosa y sabiduría; del segundo, su anhelo por una Italia unificada; y del tercero, su estilo de vida alegre, burlona e irreverente” (2013, p. 22).

De los autores mencionados, Dante es probablemente el que más influencia tuvo en el desarrollo intelectual de Maquiavelo. La extensa correspondencia que mantuvo con diferentes personajes demuestra que estaba muy alejado de las costumbres propias de un erudito que se ha construido una metodología de estudio, por lo que las herencias recibidas no parecen materializarse por medio de un trabajo sistematizado. Sin embargo, el tiempo dedicado al estudio de autores clásicos –“cuatro horas” diarias, se lee en la carta del 10 de diciembre– había de procurarle importantes frutos: “E peché Dante dice che non fa scienza senza lo ritenere lo havere inteso io ho notato quello di che per la loro conversatione ho fatto capitale, et composto uno opusculo *De principatibus*” (Lettere, 10/12/1513, p. 304).⁴²

A pesar de que todavía en la actualidad se discuten las fechas de creación de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, se tiende a unificar criterios al señalar que Maquiavelo habría comenzado a escribir los *Discursos* con anterioridad a *El Príncipe*, probablemente poco tiempo antes de su exilio en Sant’Andrea, y que habría terminado aquella obra con posterioridad a la creación de *El Príncipe*. Así, por ejemplo, según Federico Chabod, “en esos meses, de julio a diciembre [de 1513], surge el tratado *De Principatibus*, *El Príncipe*. Las acotaciones al margen a Tito Livio se abandonan” (1984, p. 24), haciendo que Maquiavelo en pocos meses pudiera redactar *El Príncipe* para luego retomar su trabajo que desembocaría en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

El mismo Chabod, en una extensa nota en *Escritos sobre Maquiavelo*, hace una revisión de las distintas teorías que indicarían en qué momento Maquiavelo comenzó a escribir los *Discursos*. De entre ellas destaca la hipótesis de Felix Gilbert propuesta en su artículo “The Composition and Structure of Machiavelli’s Discorsi” de 1953, en la que el historiador plantea que la mención hecha por Maquiavelo en el capítulo II de *El Príncipe*,

⁴² “Y como Dante dice que no hay saber si no se guarda lo que se ha comprendido, yo he anotado lo que he sacado con su conversación, y he compuesto un opúsculo *De principatibus*.” (Maquiavelo, 2007, p. 209)

donde indica: “Io lascerò indrieto el ragionare delle republiche, perché altra volta ne ragionai a lungo” (Principe, II, p. 66).⁴³ aludiría a un manuscrito perdido de una obra sobre las “repúblicas” y que el pensador florentino más tarde habría utilizado para los primeros dieciocho capítulos del libro I de los *Discursos*.

En esta misma línea, William Connell, asume que sigue siendo esto un motivo de debate, asegurando que, para algunos estudiosos, en diciembre de 1513 Maquiavelo solo habría completado los primeros once capítulos. Y de hecho el propio historiador estadounidense se hace parte de esta discusión apuntando que “es muy probable que Maquiavelo realizara algunas correcciones finales hacia 1515, sin embargo, en la carta del 10 de diciembre pueden reconocerse elementos (presentes en varios capítulos posteriores al XI) que nos permitirían suponer que ya en diciembre de 1513 la elaboración del opúsculo, sino formalmente, al menos en la idea que de este se había hecho el autor, había superado el capítulo undécimo” (Connell, 2017, pp. 14-15).

Sin embargo, Chabod se inclinaba a pensar que: “Con todo, y a pesar de las ingeniosas argumentaciones, y a menudo sutilísimas, que se han formulado, sigo siendo de la opinión de que las primeras líneas del segundo capítulo de *El Príncipe* constituyen una referencia precisa a los *Discursos*, que no son una interpolación posterior y que, en consecuencia, cuando Maquiavelo empezó a trabajar en *El Príncipe*, había escrito ya, por lo menos, una parte del primer libro de los *Discursos*” (1984, p. 42).

Por otro lado, tal como advierte Francesco Bausi, “es importante recordar que el *Príncipe*, así como los *Discorsi*, se publicó solo después de la muerte de su autor” (2015, p. 192), y como recuerda Luis Navarro, “en 1531 se publicaron en Roma los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y en 1532 *El Príncipe; cum gratia et privilegio del papa Clemente VII* y de otros príncipes”. (Maquiavelo, 1957, p. 39), pero el orden de divulgación no hace alusión necesaria al orden de creación del autor de dichas obras.

Para Lefort, por ejemplo, las enseñanzas de *El Príncipe* traspasan las fronteras temporales en las que fue escrito, pero además da por hecho que es una obra que se desarrolló antes que los *Discursos*, por lo que plantea la siguiente pregunta: “¿Debemos suponer que

⁴³ “Dejaré a un lado la cuestión de las repúblicas por haber razonado extensamente sobre ellas en otro lugar.” (Maquiavelo, 2003, p. 38)

esta segunda obra (Discursos) prosigue el trabajo emprendido, que desarrolla sus consecuencias a la vista de una materia nueva, o que marca un nuevo comienzo alejándose del primero, incluso borrando sus huellas?” (2010, p. 273).

Por otro lado, en Granada se lee lo siguiente: “los primeros dieciocho capítulos del primer libro de los *Discorsi*, redactados –según opinión de la crítica más autorizada– con anterioridad a *El Príncipe*, como proyecto de vasto aliento de reflexión teórica y explicación de la crisis y proyecto interrumpido y cortado para pasar a redactar de golpe *El Príncipe*” (2002, p. 16).

Lo indicado por Granada, tiene sentido en tanto se leen, por ejemplo, ciertas aseveraciones hechas por el propio Maquiavelo, como la que se encuentra en el recién mencionado capítulo II *De los principados hereditarios* de *El Príncipe*, al manifestar que del tema a tratar ya había razonado “*altra volta [...] a lungo*”.

Esto, que puede parecer algo sin importancia, es fundamental, pues permite comprender las influencias contextuales que podrían haber tenido estas obras. Es inevitable que los trabajos, y sobre todo cuando se está escribiendo de sucesos políticos tan cercanos al autor, presenten marcadas tendencias como consecuencia del contexto en el que se realizaron. Por lo tanto, no debe ser de menor consideración la fecha de creación de sus obras.

Es cierto que la esencia del pensamiento de Maquiavelo no parece haber cambiado, sino que más bien muestra haber ido adquiriendo madurez, dejando entrever ciertos matices, que le procuraron un toque más refinado en su escritura, la cual, por cierto, nunca deja de mostrar sus influencias estilísticas adquiridas, como indica Bausi, por una formación principalmente “poética” como fue la de Maquiavelo. Aunque no hay que olvidar, recuerda Bausi, que, “para la cultura florentina del *quattrocento* en la que el secretario se había educado, la poesía –y sobre todo cierto tipo de poesía, empezando por la de Dante– no era algo diferente de la filosofía y de la política, sino que era ella también, con toda legitimidad y como máxima representación, expresión de dichas ‘ciencias’” (2015, p. 217).

Estas son razones que permiten especular que la influencia de Dante en el pensamiento de Maquiavelo no se limita al ámbito de lo poético, sino que caló mucho más profundo. Esto parece casi una obviedad, sobre todo al considerar la relevancia que Dante

adquirió, tanto en el ámbito literario como en lingüístico y por sobre todo en el área de la política, durante los últimos años del siglo XIII y primeros del XIV. Por estos motivos es poco probable que Maquiavelo no se hubiera visto atraído, a lo menos en algunos puntos, por la lucidez política y poética del autor de la *Commedia*.

Muchos datos relativos a la vida de Dante no son certeros, se sabe que nació en Florencia, pero la fecha aún es dudosa, aunque los datos más aproximados concluidos a partir de las lecturas hechas de su libro *Vita Nuova*, apuntan al 29 de mayo de 1265. En lo que se refiere a su muerte, no estuvo exenta de polémica. Su deceso ocurrió en 1321 en Rávena, tras su forzado exilio político, que lo alejó de forma definitiva de su ciudad natal.

Su actividad política comenzó en 1295, “tras haberse inscrito en el gremio de los médicos y especiales, al que también pertenecían los armeros, los boticarios, los libreros, los artistas del cuero o talabarteros, los pintores y los cultivadores de la filosofía” (Crespo, 1985, p. 29). Posterior a esto, su labor política fue aumentando, formando parte del *Consiglio del capitano del Popolo*⁴⁴, del *Consiglio dei Cento*⁴⁵, e incluso fue designado Prior⁴⁶. También estuvo a cargo de distintas misiones diplomáticas tanto dentro como fuera de la Toscana. De hecho, la última de ellas en Roma marcó el inicio de su exilio⁴⁷, que como ya se ha señalado finalizó con su muerte en Rávena, última ciudad que lo acogió.⁴⁸

⁴⁴ Dante formó parte del *Consiglio del capitano del Popolo* en 1295, consejo ligado al movimiento opositor de los gibelinos. El consejo además de representar al pueblo tuvo como misión redactar la tercera constitución de Florencia. (Enciclopedia Dantesca, 1970 vol. II p. 161)

⁴⁵ De mayo a septiembre de 1296 Dante formó parte del *Consiglio dei Cento*, que fue fundado con la finalidad de controlar los gastos y deudas que acumulaba Florencia. (Enciclopedia Dantesca, 1970 vol, II p. 160)

⁴⁶ El cargo de Prior es heredado de las abadías. El priorato de Florencia era el órgano de naturaleza político-administrativo compuesto por seis priores que administraban los bienes de la comuna. (Enciclopedia Dantesca, 1973, vol. IV. p. 677)

⁴⁷ El exilio de Dante fue un largo periplo que lo llevó a habitar en varias ciudades de Italia, tales como Verona, Sarzana, Lucca y Rávena, en las que desempeñó distintos cargos que le permitieron subsistir.

⁴⁸ Habiéndose producido el deceso de Dante en Rávena, la ciudad se encargó de darle sepultura. Tras esto, fueron numerosos los intentos de repatriar los restos del poeta a su ciudad natal, uno de ellos en 1519 encabezado por el papa León X, quien solicitó a Rávena los restos del poeta, sin embargo, desobedecieron al Papa y enviaron un ataúd vacío. A pesar de que la Iglesia de la *Santa Croce* en Florencia luce en su interior el sepulcro de Dante construido por Stefano Ricci, este se encuentra vacío, ocupando espacio junto a otros restos mortales de personajes de relevancia para la historia como Maquiavelo, Leonardo da Vinci y Petrarca. Los restos de Dante hasta el día de hoy se conservan en Rávena.

Durante el periodo de actividad política más importante del poeta florentino, el norte de Italia formaba parte del Sacro Imperio Romano Germánico⁴⁹. El emperador no ejercía control administrativo sobre los territorios que lo componían. Génova, Lombardía y Toscana, que fueron las zonas italianas integrantes de la mencionada organización política o administrativa, actuaban como Estados soberanos, los cuales reconocían como autoridad máxima al emperador. Mas, en un orden imperial de estas características es casi inevitable que se originen grupos disidentes, por lo que el nacimiento de distintas facciones políticas no se hizo esperar. Así, tal como en Alemania se generaron dos partidos políticos, en Italia nacieron también otros dos: güelfos y gibelinos. Lucrecio Jaramillo recuerda que los nombres adoptados por estos partidos italianos son homónimos a sus pares alemanes, por lo que “Güelfos significa, en Alemania, los que son partidarios de la casa imperial de Welf –De Welf hicieron los italianos Güelfos–.” Del mismo modo, –continúa Jaramillo– “los Gibelinos son, en Alemania, los que son partidarios de la casa imperial de los Hohenstaufen del castillo de Weiblingen, en Suabia, que era una posesión de los Hohenstaufen” (1965, pp. 11-12).

En Italia eran considerados gibelinos los partidarios del emperador, por lo tanto, casi toda la nobleza italiana era militante de esta facción política. Las ciudades que contaban con un gran número de habitantes simpatizantes y/o militantes de este partido, se consideraron también como gibelinas, tal fue el caso de Pisa.

Opositores a estos son los güelfos, burgueses pertenecientes a ciudades con una economía marcada por el comercio, los cuales se destacaban por compartir y respaldar las ideas políticas del papado. Tras largas batallas, los güelfos se hicieron con el control de Florencia. Pero con su triunfo se volvieron a dividir, esta vez en Negros y Blancos. Los primeros eran partidarios del Papa, que en aquel entonces era Bonifacio VIII, y los segundos constituían la oposición, y se hicieron llamar Blancos. Dentro de los Blancos hubo quienes

⁴⁹ El Sacro Imperio Romano Germánico, agrupación política fundada en el año 962 bajo la dinastía sajona de la antigua Francia Oriental, nunca tuvo intenciones de conformarse como un estado-nación. Se trataba de una organización que buscaría integrar naciones renacentistas con bases católicas cristiano-romanas. El adjetivo de “sacro” le viene dado por su fuerte impronta religiosa y por el territorio que cubría. Sin embargo, y a pesar de ser una monarquía, cada territorio particular era gobernado por cardenales, príncipes, obispos o condes. En su apogeo, estuvo conformado por Alemania, Austria, Suiza, Liechtenstein, Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo, República Checa, Eslovenia, Francia, norte de Italia y oeste de Polonia. Tras una serie de derrotas militares, y la definitiva a manos del ejército francés liderado por Napoleón Bonaparte, el 6 de agosto de 1806 Francisco II declaró la supresión del Sacro Imperio con la intención de impedir que Napoleón se apropiara de los títulos. Sin embargo, los sucesores de Francisco II seguirán llamándose emperadores de Austria hasta 1918.

fundamentaban la separación de los poderes civiles y religiosos, consecuentemente, la independencia política de Florencia frente a la autoridad del pontífice. Entre ellos llegó a destacarse Dante.

En principio, como afirma Matilde Elena López, “sabemos que la familia de Dante perteneció al partido güelfo y que con ellos y por ellos peleó en la batalla de Campaldino en el año de 1289” (1965, p. 54), pero ya mayor y con plena conciencia política se declaró gibelino. Posición que mantuvo en el tiempo, acompañada de un compromiso político por la búsqueda de una estructura que permitiese ordenar el mundo bajo el alero de una gran organización encabezada por una sola persona, pero que respetase las particularidades culturales de cada pueblo. Es así como nace la idea del Imperio Temporal que desarrolló en su obra *De la Monarquía*.

Se especula que dicho libro lo debió escribir en 1317, es decir, en pleno exilio, por lo que más que un tratado puede considerarse como una propuesta política, en la que el poeta plantea reorganizar Florencia e Italia. De hecho, como recuerda Julius Kakarieka, “el imperio universal, tal como él [Dante] lo proponía, había sido implantado ya una vez en el pasado, y con un éxito sin igual. Este fue el caso del imperio romano, cuya imagen, estilizada y embellecida, evoca en sus páginas lleno de emoción” (1975, p. 35). Y ya que este tipo de organización tuvo un importante desarrollo en el pasado, entonces sería una prueba transcendental con respecto a la posibilidad de hacer resurgir dicho ideal. Así, “la necesidad de un imperio universal que plantea Dante, rebasa y complementa el sistema aristotélico-tomista. Sin embargo, la idea misma no era completamente nueva” (Kakarieka, 1975, p. 27). Las aspiraciones a la universalidad ya habían aflorado en distintas ocasiones: “entre los estoicos, en la poesía de Virgilio, en la filosofía agustiniana, en el ideario político de los imperios carolingios y otonianos y, en una fecha relativamente reciente, en la mística imperial de los últimos Hohenstaufen.” (Kakarieka, 1975, p. 27) En este aspecto, como subraya Kakarieka, Dante es “un inveterado tradicionalista, empeñado en preservar la fidelidad a los grandes valores del pasado” (1975, pp. 27-28).

Y es precisamente en el afán de retornar al pasado, valorando las antiguas virtudes, donde radica la oposición de Dante a la autoridad política del pontífice. Siendo Prior, desafía la autoridad de Bonifacio VIII confirmando la sentencia a tres banqueros florentinos “por

tratar de indisponer al Papa con la Señoría, en virtud de la cual se les condenaba a una multa de 2.000 florines y a cortarles la lengua si no la hacían efectiva” (Crespo, 1979, p. 32). Castigo que se llevó a cabo a pesar de que el propio pontífice había solicitado la anulación de la condena.

La situación para Dante se hace insostenible en 1301. Como relata Crespo, la tirantez llegó a su extremo cuando el Consejo de los Ciento se reunió los días 13, 20 y 28 de septiembre, con motivo de una grave situación de emergencia: “ante la amenaza de que Carlos de Valois se hiciese cargo por la fuerza de los asuntos de Florencia en nombre del tenazmente autoritario Bonifacio, se decidió enviar una embajada a Roma para tratar de pactar con él” (1979, p. 32).

Dante, en aquel entonces ya era una autoridad entre los Blancos, que por lo demás era la facción menos sumisa a las peticiones y exigencias del Papa. Por este motivo es él el elegido de entre los embajadores para ir a reunirse con el pontífice.

El Papa recibió a la embajada y envió de vuelta a Florencia a sus miembros salvo a Dante, a quien retuvo con pretextos que se desconocen. Todo estaba planificado: “El primero de noviembre, Carlos de Valois entraba en Florencia acompañado de muchos de los Negros desterrados, entre los que destacaba el feroz Corso Donati, que alentó la venganza de sus facciosos con una serie de saqueos, robos, incendios y asesinatos”. Los Negros se hicieron dueños de la ciudad (Crespo, 1979, pp. 32-33).

Como consecuencia, unos setecientos Blancos fueron desterrados de Florencia, incluyendo a Dante quien fue forzado al exilio por dos años, siendo excluido de forma perpetua a ejercer cargos públicos, debiendo pagar además una multa de “cinquemila fiorini piccoli” (Barbi, 1996, p. 18). Esto tras la declaración de culpabilidad en su contra por los delitos de fraude, rentas ilícitas, oposición al pontífice y a Carlos de Valois, perturbación de la paz en Florencia y Pistoia, además de ser un Blanco expulsor de los Negros fieles a la Iglesia. La obra *De la Monarquía* “estuvo incluida en el *index librorum prohibitorum* donde se mantuvo hasta 1881” (Barceló, 2003, p. 36), por defender la necesidad de fundar un imperio universal que debía alejar de la autoridad política a la Iglesia, limitando al Papa a una labor meramente espiritual.

El reconocimiento que se presenta aquí del pensamiento de Dante se ciñe al ámbito político, pero su legado ha trascendido también de la mano del lenguaje, ya que como en Italia “ni siquiera había un lenguaje nacional. El latín era el idioma para la literatura; el italiano⁵⁰ se hablaba sólo en las calles. Dante usó y creó y estableció el italiano como lengua poética” (Dorfman, 1965, p. 35). El trabajo lingüístico que se propuso Dante es de una relevancia y complejidad enorme. En aquella época, como señala Crespo, “el vulgar italiano puede resumirse en catorce dialectos, de los que hay más de mil variantes subdialectales –y la clasificación viene a coincidir con la hecha por los lingüistas actuales– por lo que se propone buscar la lengua más propia e ilustre de Italia” (1999, p. 80), pero que al momento de ser revisados, todos van siendo rechazados por Dante, aunque continúa Crespo, “el siciliano le parece [a Dante] el más excelente cuando es empleado por sus poetas, pero tan malo como los demás cuando lo habla el vulgo. La conclusión es que la lengua que busca se oye en todas las ciudades de Italia y no se limita a ninguna de ellas; en realidad, es la de los buenos poetas, desde los sicilianos a los toscanos” (1999, p. 80).

Escribió, por ejemplo, *Vita Nuova* y la *Commedia in lingua volgare*, que podría considerarse como italiano antiguo, marcando así un precedente que lo llevó a ser considerado el padre del italiano, y motivando implícitamente a las futuras generaciones a escribir en esta lengua, como es el caso de Maquiavelo.

El compromiso lingüístico de Dante forma parte de su compromiso político, ya que la unificación idiomática es clave para una unificación geopolítica de Italia. Distintos pueblos que se identifican entre sí a partir de elementos culturales son más factibles de unir, sobre todo si estos además han derribado la barrera idiomática que los separa, utilizando todos una misma lengua. Así también Maquiavelo, que a través de la creación de obras de teatro como *La Mandrágora*, le dio un importante valor al lenguaje “cotidiano”, cuestión que queda plasmada claramente en su *Diálogo en torno a nuestra lengua*, que tal como señala Sebastián Guerra, fue escrito “con la finalidad de hacer un llamado patriótico al uso del toscano, pues

⁵⁰ No es del todo preciso hablar en ese momento de lengua italiana o italiano. Sin embargo, la utilización del toscano arcaico por parte de Dante hizo que poco a poco la península itálica adoptara este como un lenguaje propio, dando paso al italiano.

sería un idioma superior al resto de los dialectos utilizados en la Italia del *Cinquecento*” (2013, p. 301).

En otras palabras, la posibilidad de desarrollar una unificación italiana, con las características que Dante busca en el Imperio Romano, solo sería posible en la medida en que las diferentes regiones de la península itálica se reconozcan como similares. Asumir esta similitud no puede ser de otra forma que por medio de elementos culturales comunes, siendo uno de ellos la lengua.

La comunicación es clave, no solo para el intercambio de ideas entre los distintos individuos, sino para gestar el desarrollo cultural que los hace integrantes de un espacio común determinado y que a su vez les da identidad. A pesar de que puede haber un reconocimiento cultural, una lengua común e incluso hasta una historia común, de entre los distintos pueblos habitantes de la península, de igual forma se hace necesario también unificar los criterios éticos y axiológicos que permitan ordenar cualquier tipo de organización política. La mejor manera de hacerlo es utilizando elementos históricos y religiosos, para así relacionar hechos, personajes y situaciones, con virtudes y desvirtudes por todos fácilmente reconocibles y practicables.

Pero para que el ejercicio de ordenar por medio de la ética sea efectivo, este debe ser minucioso, muy explicativo y accesible para cualquier habitante de Italia. Es así como Dante desarrolla la *Commedia*. En ella, el poeta relata su propio viaje por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso guiado por Virgilio y más tarde por una mujer llamada Beatrice, en el que él como autor se permite “jugar” a ser Dios, condenando al Infierno, salvando del sufrimiento eterno en el Purgatorio o concediendo la gracia divina en el Paraíso, a personajes famosos y fácilmente reconocibles por cualquier habitante de la península itálica de su época. Aquellos a su vez, como personajes, pueden dialogar con el poeta en los distintos espacios que componen el inframundo y el supramundo.

Ya que esta obra fue conocida de forma póstuma, ha sido difícil poder comprender cuál es su sentido, o con qué intención fue redactada. Según Bausi, “en el poema dantesco veía [Maquiavelo] simbolizada y encarnada la gloriosa tradición y los antiguos valores de la libertad de Florencia” (2015, p. 126). Para Joaquín Barceló, por su parte: “La *Commedia* de

Dante escrita en el estilo de la gran epopeya, es en el fondo un poema acerca del amor en toda la amplitud de su significado” (2003, pp. 9-10).

Si se toma en consideración que Virgilio era para Dante un maestro pese a la distancia temporal que los separa, y que es él quien guía sus pasos por el Infierno y una parte del Purgatorio, entonces, el poeta florentino demuestra su amor por lo clásico y por su maestro pagano, que yace en el limbo por no haber conocido a Cristo. Por otro lado está Beatrice, el amor platónico del poeta, que lo guía por el Purgatorio y el Paraíso: a ella la eleva al Paraíso, a la posición de una *Donna Angelicata*⁵¹. Es decir, Dante coloca a su amada en la posición excelsa que correspondería a la Virgen María.

A efectos del presente estudio, y sin rechazar la tesis de Barceló, se destaca que esta obra tiene –y puede leerse con– una intención política.⁵² Es cierto, que la *Commedia* ofrece la posibilidad de ser interpretada de múltiples formas, y debe ser entendida o leída del mismo modo en que Tomás de Aquino, como recuerda Mario Antonioletti, recomienda llevar a cabo las lecturas de la Biblia; es decir, tomando en consideración un sentido: “histórico o literal y tres significados ‘espirituales’: el alegórico, el moral y el anagógico” (1957, p. 48). Pero esta obra de Dante contiene una interpretación política ineludible, que es clave para el desarrollo del pensamiento de Maquiavelo. Y ello sin dejar de tomar en consideración las múltiples intenciones que pudo tener, y que los propios estudiosos del poeta afirman que tiene el “poema sacro”.⁵³

A pesar de que los progresos del juicio moral, ético y religioso son claves a lo largo del poema, son perfectamente aplicables en el plano político. Considerando, además, que el buen político debe comprender dichos elementos para su utilización.

⁵¹ La *Donna Angelicata* es una figura muy vinculada al *Dolce stil nuovo*, propio de la época de Dante, en que se concibe a la mujer amada como signo de perfección. Ejemplos de esto pueden observarse también, por ejemplo, en Garcilaso de la Vega en su *Soneto XXIII* o en pinturas como *El nacimiento de Venus* de Sandro Botticelli.

⁵² Esto lo planteé el 2013 en mi trabajo final de Magíster en Filosofía Moral por la Universidad de Concepción, Chile, titulado *Política en el Infierno. Dante Alighieri y el develamiento de una interpretación de la Commedia*.

⁵³ Pero el propio Dante señala que es un “poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra.” (Paradiso XXV, 1-2, p. 588) (“Poema Sacro en el que han puesto mano cielo y tierra” (Dante, 1991, p. 541). Es decir, va más allá de lo puramente humano.

De este modo, y aunque no había aún en Dante una separación clara entre lo moral y lo político, la *Commedia* supone un paso importante. Los personajes reconocibles condenados al Infierno son un claro ejemplo de esto, ya que sirven como referencia de lo que debe considerarse bueno o malo, y no solo en términos éticos sino también políticos. Es así, por ejemplo, que Dante condena en el noveno y último círculo del Infierno a Judas, Bruto y Casio.

“Quell’anima là sù c’ha maggior pena”,

disse ’l maestro, “è Giuda Scariotto,

che ’l capo ha dentro e fuor le gambe mena.

De li altri due c’hanno il capo di sotto,

quel che pende dal nero ceffo è Brutto:

vedi come si storce, e non fa motto!;

e l’altro è Cassio, che par sí membruto.

Ma la notte risurge, e ormai

è da partir, ché tutto avem veduto.” (Inferno, XXXIV, 61-69, p. 591)⁵⁴

Estos representarían la traición, pero no una traición cualquiera. Bruto y Casio son condenados por la conspiración que terminó con el asesinato de Julio César, lo que significa para el poeta una traición al gobierno, y por lo tanto al Imperio. En el caso de Judas es la felonía a Jesús, que lo llevará a sufrir la tortura y crucifixión por parte de los soldados romanos. Por lo tanto, Judas representaría para el poeta florentino la traición a Dios. Los tres son claros ejemplos de la posición ética que el poeta busca inculcar en Florencia. Es decir, una Florencia alejada de la traición y los pecados.

⁵⁴ “A éste la mayor pena le ha tocado:
es Judas Iscariote, cuya testa
está en la boca, y patalea airado;
hacia abajo esos dos la tienen puesta”,
dijo el guía, “el del rostro renegrido
es Bruto, que el dolor no manifiesta;
Casio el tercero es, alto y fornido.
Mas ya la noche llega, y el instante
De marcharnos, que todo visto ha sido”. (Dante, 1991, pp. 199-200)

Similar juego hace Maquiavelo en *La Mandrágora*, obra de teatro que relata la historia de cómo un joven Calímaco mientras está viviendo en París se entera de la existencia de una bella mujer en su Florencia natal. Por ella regresa para intentar conquistarla. La joven florentina es Lucrecia, casada con un viejo y adinerado abogado llamado Nicia, quien desea ser padre, pero no es capaz de embarazar a su mujer. Nicia nunca asume su impotencia, por lo que todos los métodos de solución que busca apuntan a tratamientos que debe seguir su joven esposa. El pícaro charlatán Ligurio, conocedor del problema, ayudará a Calímaco a conquistar a Lucrecia por medio de una serie de engaños, en los cuales también se ven implicados Sóstrata, madre de Lucrecia, y fray Timoteo, quienes convencerán a la joven para poder ejecutar el plan que llevaría a Calímaco a tener relaciones sexuales con Lucrecia, y de paso solucionar los deseos de paternidad de Nicia.

Probablemente influido por sus lecturas dantescas, Maquiavelo crea esta obra pensando en reflejar la realidad de su época con el fin de aleccionar al lector en temas de ética, pero sobre todo de política. Y es que el secretario florentino construye sus personajes con el fin de que representen ciertas problemáticas de la Florencia de su tiempo. Por este motivo, Calímaco y Ligurio representan el egoísmo y la ambición que invade la ciudad-estado y que se satisface cueste lo que cueste. Al igual que Sóstrata que, por mantener su estatus social y no perder los beneficios de ser la suegra de un adinerado abogado, es capaz de entregar a su hija a quien sea. Nicia, el personaje más torpe de la comedia maquiaveliana, representa la soberbia y la ambición, pero también la decadencia que existe en Florencia. Fray Timoteo es obviamente el representante de la Iglesia, que no tiene problema alguno en dar la espalda a las enseñanzas propias de la religión con el fin de poder ganar dinero y obtener provecho. Lucrecia representaría a la ciudad de Florencia, que inocente y pasiva se deja llevar sin mayor resistencia a lo que se le ofrece. Incapaz de buscar por sí misma la solución a sus problemas, se entregará finalmente a las bondades de un amante viril y joven. Porque “Lucrecia no fue violada, se entregó a Calímaco y a los insuperables placeres que le produjo el acoplamiento con un hombre fuerte, bello y viril. Desde ese momento, Lucrecia y Calímaco siguen amándose. Maquiavelo, más compasivo y menos cristiano que Dante,⁵⁵ no

⁵⁵ Aquí Rodríguez hace alusión a Paolo y Francesca, los dos amantes que Dante condena en la *Commedia* a habitar por toda la eternidad en el Infierno, específicamente en el círculo de la Lujuria.

los condena al infierno y les permite seguir gozándose en las casas de Florencia” (Rodríguez Serra, 2013, p. 291).

La Mandrágora no solo retrata la pasión de Maquiavelo por la poesía y el teatro, sino que también se transforma en el modo de exponer en términos más sencillos sus ideas políticas más profundas. “La Mandragola è un’opera preziosa per comprendere il pensiero politico de Machiavelli” (Barbutto, 2005, p. 337).⁵⁶

Además, hay que señalar que los personajes de Dante y de Maquiavelo no protagonizan hechos exclusivamente de su tiempo o de épocas anteriores: “Su humanidad tenía algo de esencial, era atemporal, porque las situaciones que les había tocado vivir, así como las describió el poeta, eran las pruebas extremas impuestas al valor humano. Por lo cual ellos representan a la humanidad de todos los tiempos” (Di Girolamo, 1993a, p. I), dando al poema dantesco un carácter eterno, que comparte con la obra de teatro de Maquiavelo.

Dante, siendo profundamente cristiano y asumiendo que el *popolo* florentino de la época también lo era, “reconoció que el mundo, como siempre iba mal; pero lo extraño era que el mundo iba mal y era cristiano (así pensaban todos, que aún se vivía en un mundo cristiano)” (Molteni, 2009, p. 19). Por esta razón, la crítica que el poeta dirige a la Iglesia tiene que ver justamente con la avaricia y los placeres mundanos de que gozaban sus miembros, con la corrupción y el mal ejemplo que daban a los ciudadanos.

“Questi fuor cherci, che non han coperchio
piloso al capo, e papi e cardinali,
in cui usa avarizia il suo soperchio.” (Inferno, VII, 46-48, p. 114)⁵⁷

La crítica es la misma que se ve con el personaje de fray Timoteo de *La Mandrágora*, por lo que es posible asumir que la Iglesia, encabezada por el Papa, no había sido un ejemplo a seguir desde la época de Dante hasta la de Maquiavelo, sino que había acentuado sus carencias morales.

⁵⁶ “La Mandrágora es una obra muy valiosa para entender el pensamiento político de Maquiavelo.” [Traducción mía]

⁵⁷ “Eclesiásticos fueron todos estos que están sin pelo -papas, cardenales- bajo el poder de la avaricia puestos.” (Dante, 1991, p. 39)

Esto implica, por una parte, un rechazo a las políticas de la Iglesia y, por otra, un llamado a volver a sus fundamentos. Ambos pensadores ven imprescindible un regreso a los orígenes de las dinámicas políticas de la religión occidental, las que permitieron el control y el orden de la antigua Roma. De hecho, el propio Maquiavelo en el capítulo de los *Discursos* titulado *Come i romani si servivono della religione per riordinare la città e seguire le loro imprese e fermare i tumulti* (Discorsi I, xiii, p. 89)⁵⁸ destaca la utilización de la religión por parte de los romanos extrayendo varios ejemplos de la historia redactada por Tito Livio. Uno de los casos corresponde al asedio de la ciudad de Veves, aproximadamente en el año 396 a. C., en el que Marco Furio Camilo, en tanto dictador, encabezaba las tropas que debían hacerse con la ciudad. Tras diez años de asedio seguía sin lograrse. El cansancio y el deseo de los soldados por regresar a Roma se hacía evidente, por lo que los romanos, observando el crecimiento del lago Albano, inventaron que “Apollo e certi altri risponsi dicevano che quello anno si espugnerebbe la città de’ Veienti che si derivassi il lago Albano; la quale cosa fece ai soldati sopportare i fastidii della ossidione, presi da questa speranza di espugnare la terra, e stettono contenti a seguire la impresa” (Discorsi I, xiii, p. 90).⁵⁹ Esto provocó que, al poco tiempo, las tropas guiadas por Camilo ocuparan la ciudad.

El ejemplo histórico, conocido gracias a Tito Livio y relatado por Maquiavelo, demuestra que “la religione usata bene giovò e per la espugnazione di quella città” (Discorsi I, xiii, pp. 90-91),⁶⁰ y que, por lo tanto, puede generar utilidad benéfica en términos políticos. Mas esos beneficios políticos no eran tales en los tiempos del pensador florentino, ya que el control de la religión por parte de la Iglesia solo generaba vicio y corrupción entre sus miembros, haciéndole perder su autoridad entre el pueblo. Era necesario separar al Estado de la Iglesia: el poder político es una cuestión de carácter humano, no de carácter divino.⁶¹

En consecuencia, al leer la *Commedia*, parece que el libro *De la Monarquía* cobra mucho más sentido, ya que allí el poeta define su idea de Imperio Temporal: “Est ergo temporalis monarchia, quam dicunt imperium, unicus principatus et super omnes in tempore

⁵⁸ Cómo los romanos se sirvieron de la religión para reorganizar la ciudad, llevar a buen término sus empresas y atajar los tumultos. (Maquiavelo, 2012, p. 74)

⁵⁹ “Apolo y otros oráculos habían dicho que se tomaría la ciudad el año que se desbordase el lago Albano, lo que hizo que los soldados soportasen el aburrimiento del sitio, sostenidos por esa esperanza de que conquistarían el lugar, y estaban contentos de seguir en la empresa.” (Maquiavelo, 2012, p. 75)

⁶⁰ “la religión bien empleada sirvió para la conquista de la ciudad” (Maquiavelo, 2012, p. 75)

⁶¹ Se retomará con mayor detalle la problemática de la Iglesia en Maquiavelo en el siguiente capítulo.

vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur” (Monarchia, I, ii, pp. 6-8).⁶² El concepto de tiempo utilizado por Dante es de extrema relevancia por ser la representación de lo humano y, en consecuencia, la forma en que el poeta aleja lo divino de las cuestiones políticas. Dios sería atemporal y eterno, por lo tanto, contrario a la realidad humana, a la realidad política.

La definición dada por Dante plantea tres problemas que hay que abordar cuando se habla de la monarquía temporal: “primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an Romanus populus de iure monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas monarche dependeat a Deo immediate vel ab aliquo Dei ministro seu vicario” (Monarchia, I, ii, p. 8).⁶³

Es menester reconocer que las tres problemáticas son de gran importancia filosófica, sin embargo, la tercera es la más provocativa, y la que a efectos de la presente investigación más interesa, ya que plantea explícitamente la necesidad de cuestionar la validez de la Iglesia y/o el Papa en cuestiones políticas. Dante termina respondiendo lo siguiente:

Ex quo colligitur quod virtus auctorizandi regnum hoc sit contra naturam ecclesie: (contrarietas enim in opinione vel dicto sequitur ex contrarietate que est in re dicta vel oppinata, sicut verum et falsum ab esse rei vel non esse in oratione causatur, ut doctrina *Predicamentorum* nos docet).

Sufficienter igitur per argumenta superiora ducendo ad inconveniens probatum est auctoritatem imperii ab ecclesia minime dependere. (Monarchia, III, xvi, p. 226)⁶⁴

De este modo, es el monarca quien tiene conexión directa con Dios, siendo totalmente innecesario un interlocutor como el Papa. En efecto, la labor del líder de la Iglesia debe

⁶² “La ‘monarquía temporal’, llamada también ‘imperio’, es aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo.” (Dante, 1995, p. 310)

⁶³ “en primer lugar, si la monarquía es necesaria para el bien del mundo; en segundo lugar, si el pueblo romano se atribuyó conforme a derecho a sí mismo el gobierno monárquico; y, en tercer lugar, si la autoridad del monarca depende de Dios directamente o de un tercero, ministro o vicario suyo.” (Dante, 1995, p. 310)

⁶⁴ “La facultad de autorizar al reino temporal es contraria a la naturaleza de la Iglesia. Pues la contrariedad en la opinión o en la palabra procede de la contrariedad que existe en la cosa sobre la que se opina o se habla, del mismo modo que la verdad y la falsedad en la oración son causadas por el ser o no ser de la cosa, como nos lo enseña la doctrina de Las categorías. Por tanto, queda suficientemente probado, por los inconvenientes a que nos llevarían esos argumentos, que la autoridad del imperio no depende en absoluto de la Iglesia.” (Dante, 1995, pp. 396-397)

remitirse a un guía espiritual, dejando al rey o monarca la misión de guiar en lo temporal, en lo que es propio del ser humano, lo político.

En este punto puede observarse un nexo entre lo propuesto por Dante y lo realizado por Moisés, lo cual fue advertido por Maquiavelo. Tanto Moisés, en cuanto elegido por Dios como líder del pueblo de Israel, como Dante, en *De la Monarquía*, defienden la idea de un monarca que tenga aquella onexión directa con Dios, que sea elegido por Él, porque tal como señala el poeta florentino: “est imperatorem, sive mundi monarcham, inmediate se habere ad principem universi, qui Deus est” (Monarchia, III, xvi, p. 228).⁶⁵

Así, en Dante se encuentra una idea que se reitera en Maquiavelo, consistente en la utilización de Dios como elemento político. Si bien Dios está por encima del monarca, es el monarca quien tiene la conexión con él y, por lo tanto, el que tiene el poder de interpretar sus deseos, que por cierto son deseos políticos. Es Dante quien hace necesaria dicha conexión, lo cual puede haber influido en el pensamiento de Maquiavelo. Esto queda reflejado con claridad en *El Príncipe*, cuando Maquiavelo, como ya se ha hecho mención, destaca la figura de Moisés como líder político que utiliza la divinidad para validarse ante el pueblo, sin necesidad de un intermediario entre él y Dios.

Así, y pese a la distancia que podría suponer que Dante defienda la monarquía y Maquiavelo la república, encontramos más elementos que los unan que elementos que los separen. Para George Uscatescu, “Dante constituye el puente entre la Edad Media y el humanismo; Maquiavelo une este último con el pensamiento político moderno renacentista” (1969, p. 70).

La utilización de Dios, el lenguaje, y los símbolos reconocibles por todos para su divulgación entre el pueblo, son factores que hay que tener presentes en el pensamiento tanto de Dante como de Maquiavelo. Y la influencia de Dante en el pensamiento del pensador florentino, como ya se ha indicado, va más allá de las lecturas poéticas realizadas en los momentos de ocio en su exilio político.

⁶⁵ “el emperador, o monarca del mundo, está en relación inmediata con el príncipe del Universo, que es Dios.” (Dante, 1995, p. 397)

Además, cabe señalar que en ambos la virtud política es una cuestión central. Para Dante esa virtud puede darse solo en una estructura política que debe asemejarse lo máximo posible al ideal del Imperio Romano. En el caso de Maquiavelo ese paradigma de virtud política se dio en la república romana, por lo que los dos rescatan los ejemplos del pasado para mejorar el presente y el futuro. Cuestión que es propia también de la permanente observación de la historia para la construcción de la política, lo cual es parte fundamental del pensamiento de los dos autores.

2.2. Savonarola: el profeta desarmado y el Dios juicioso

Como ya se ha mencionado, el padre de Maquiavelo y los distintos textos de la biblioteca familiar fueron sin duda un impulso importante para las reflexiones políticas del joven Nicolás. Pero también hay que sumar las circunstancias en que vivía la Florencia de finales del siglo XV. Esto último fue sin duda una fuente decisiva de inspiración que llevó al pensador florentino a poner en práctica lo extraído de los autores leídos.

Gran parte de la propuesta política de Maquiavelo guarda relación con los movimientos políticos que se inician a principios del siglo XII, tales como la fundación de la república de Florencia en el año 1115 tras la muerte de la condesa Matilde de Canossa, sin herederos directos, y la desvinculación de la marca de Toscana impuesta por el Imperio Carolingio. Sin embargo, y a pesar de haber alcanzado la libertad, la ciudad se enfrentaría siglos más tarde, en 1434, a un Estado liderado por Cosme de Médici gracias a que sus partidarios ganaron las elecciones.

Cosme, que tiempo atrás había sido expulsado,⁶⁶ regresaba a Florencia para transformarse en el gonfaloniero de la ciudad del Arno. Pese a que mantuvo la constitución republicana, formó la comisión de los Diez a la cual se le atribuyó el poder de asignar a los

⁶⁶ Según relata Francesco Guicciardini en su *Historia de Florencia*, la expulsión de Cosme de Médici sucede porque “de 1420 a 1434 se desarrolló la guerra contra el duque Filippo Maria Visconti y se produjo la división de la ciudad en dos bandos, uno encabezado por Niccolò de Uzzano, considerado muy prudente y amante de la libertad; y el otro por Giovanni di Bicci de Médicis y luego por Cosme su hijo; finalmente sucedió que siendo Bernardo Guadagni gonfalonero de justicia, el partido de Niccolò de Uzzano, que entonces ya había fallecido, habiendo obtenido en septiembre una señoría favorable, hizo detener en palacio a Cosme de Médicis y luego lo desterró a Venecia junto con su hermano Lorenzo y su primo Averardo” (2012, p. 109).

priores que formaban parte de la *Signoria*,⁶⁷ eliminando con ello las elecciones por sorteo. Esta situación permitió que la célebre familia de banqueros mantuviera el control de la ciudad hasta 1494.

Con los años se fueron sucediendo las críticas al gobierno, y el *popolo* florentino se vio obligado a tomar posición, dividiéndose políticamente entre aquellos que apoyaban a los Médici y los que estaban en contra. Dentro de este último grupo, se encontraría Maquiavelo, a quien le sirvió todo aquel vaivén político para ser testigo privilegiado de cómo un fraile dominico comenzaba a ganar protagonismo dentro de lo que podría denominarse bando opositor. Su nombre, Girolamo Savonarola.

Savonarola, nacido en Ferrara el 21 de septiembre de 1452, comenzó estudios de medicina impulsado por su padre, estudios que abandonó a los 18 años, abocándose en primera instancia a las lecturas de Platón, aunque al poco andar se apasionaría por el aristotelismo y por las propuestas filosóficas de Tomás de Aquino. Esto lo motivó a escribir en 1472 *De ruina Mundi* y en 1475 *De ruina Ecclesiae*, en la que compara la Roma papal con la antigua Babilonia.⁶⁸ Estos dos trabajos le fueron útiles para poder acceder al convento de San Agustín en Faenza, que lo llevaría a convertirse en predicador.

Es así que, advirtiendo el desorden moral en la ciudad del Arno, en 1482 la orden dominica decidió enviar a Savonarola a Florencia, donde se destacó por sus furibundos pregones contra las riquezas y el pecado. Incitando a la vida austera, alejada de lujos, culpando a los papas y a los sacerdotes de ser ejemplos de vidas licenciosas y pecaminosas.

⁶⁷ Los priores, que formaban parte del consejo de la *Signoria*, eran los respectivos representantes de las artes y oficios que movían la economía florentina.

⁶⁸ Más de un siglo antes, Petrarca, quien también deseaba ver a la Iglesia retornar a sus orígenes, desahogaba su malestar contra el papado –en su época, en Aviñón– y lo comparaba también con la antigua Babilonia. En el *Canzoniere* CXXXVII puede leerse: “L’avara Babilonia à colmo il sacco / d’ira di Dio, e di vitii empii et rei, / tanto che scoppia, ed à fatti suoi dèi / non Giove et Palla, ma Venere et Bacco. / Aspectando ragion mi struggo et fiacco; / ma pur novo soldan veggio per lei, / lo qual farà, non già quand’io vorrei, / sol una sede, et quella fia in Baldacco. / Gl’idoli suoi sarranno in terra sparsi, / et le torre superbe, al ciel nemiche, / e i suoi torrer’ di for come dentro arsi. / Anime belle et di virtute amiche terranno il mondo; et poi vedrem lui farsi / aureo tutto, et pien de l’opre antiche.” (“La avara Babilonia colmó el vaso / de la ira de Dios, y todo vicio, / hasta estallar, tomando como dioses / más que a Palas y Jove, a Baco y Venus. / Esperando justicia me deshago; / aunque un nuevo sultán veo para ella, / el cual hará, mas no cuando quisiera, / que esté en Bagdad la sede únicamente. / Sobre la tierra yacerán sus ídolos, / y las soberbias torres que amenazan, / así como sus guardias, abrasados. / Almas bellas y de virtud amigas / han de guiar al mundo al que veremos / resplandecer con la grandeza antigua”) [Petrarca, 1989, p. 503.]

Para él los habitantes de Florencia habían perdido totalmente el control y el camino hacia Dios, a causa de la ausencia de guía espiritual, rol que debía ser ejercido por la Iglesia. A ello debía sumarse la considerada falta de autoridad moral de los Médici como señores de la ciudad-estado. Esto último no es una consideración menor, ya que para Savonarola es el gobierno quien debe administrar el Estado, siendo ejemplo vivo de las enseñanzas bíblicas, favoreciendo el Bien común, alejándose de la corrupción y la inmoralidad.

Tras sus discursos y prédicas, que causaron la exaltación del pueblo de Florencia, “sus superiores le aconsejaron que modificara su conducta pues, aunque no le faltaba razón, le sobraba arrogancia” (Sánchez Ruiz, 2016, p. 93). Viendo que eso no ocurrió, los dominicos lo sacaron de la ciudad-estado y lo enviaron a Bolonia. Allí, durante un breve tiempo, se dedicó a la enseñanza. Mas, su periplo continuaría por distintas ciudades incluyendo la zona de Lombardía y su Ferrara natal.

En este periodo y en contra de lo esperado el monje agudizó sus técnicas discursivas, por lo que, más preparado, retornó a Florencia en 1490, al Convento de San Marcos, gracias a la petición que el joven filósofo Giovanni Pico della Mirandola había hecho a Lorenzo el Magnífico un año antes, en 1489, para que el gobernador Médici interviniera ante los dominicos, haciendo traer a Savonarola de vuelta a la ciudad.

Así, con la ayuda de Pico della Mirandola, el fraile regresó a Florencia. En San Marcos, sus prédicas y sermones fueron aún más desafiantes y osados en términos políticos. Su objetivo era muy claro, y en palabras del propio monje: “E predicando tutto quello anno in Firenze, tre cose continuamente proposi al populo: la prima, che la Chiesa se aveva a renovare in questi tempi; la seconda, che innanzi a questa rinnovazione Dio darebbe un grande flagello a tutta la Italia; la terzia, che queste cose sarebbono presto” (Compendio, p. 9).⁶⁹

La forma en que el fraile dominico abordó los tres puntos a los que dice haberse dedicado durante las prédicas de 1490 tenía un trasfondo político. Es cierto que con una tendencia pesimista y escatológica: “Savonarola enfatizaba la cólera divina como fundamento del arrepentimiento humano que supondría una transformación espiritual de los

⁶⁹ “Y la predicación de todo aquel año en Florencia, continuamente propuse al pueblo tres cosas: la primera, que en nuestro tiempo la Iglesia se debía renovar; segundo, que precediendo a esta renovación, Dios enviaría a un gran flagelo por toda Italia; la tercera, que estas cosas habían de acaecer prontamente.” (Savonarola, 2000, p. 106)

florentinos, paralela a una profunda renovación eclesiástica liderada por Dios mismo” (De la Campa, 2016, p. 96).

Esta renovación se hacía necesaria, obviamente por la falta de virtud de la población, pero sobre todo por “la maldad”, que siempre en acecho, detonaría los castigos de Dios. “El hombre, afirma Savonarola, a pesar de encontrarse en el justo medio y gozar de libertad, tiende a inclinarse hacia el mal y las pasiones sensibles” (De la Campa, 2016, p. 99). Por ello las leyes deberían ser lo suficientemente estrictas para evitar al máximo la posibilidad de perversidad humana. Pero el incremento del desarrollo de las ciencias y las artes impulsadas, en parte, por Lorenzo el Magnífico y su gobierno de facto de la república florentina hizo, según Savonarola, que se descuidara la importancia de la ley y, por consiguiente, de la ética y la moral, haciendo de la ciudad toscana un espacio en el que la y la perversión ocupaba un importante lugar en lo cotidiano.

De este modo, el pecado de la ciudad de Florencia en aquellos momentos de finales del siglo XV tiene, según Savonarola, un claro responsable: Lorenzo el Magnífico, como puso de manifiesto el fraile en su sermón delante del Palazzo Vecchio el 6 de abril de 1491, donde denunció “con forza i soprusi della tirannide” (Risso, 1996, p. 29).⁷⁰ Más tarde, en julio del mismo año, y tras ser elegido prior de la basílica de San Marcos, Savonarola, reafirma el rechazo a Lorenzo de Médici, tal como recuerda Paolo Risso, quien señala que el fraile “non va come d’usanza, a ossequiare Lorenzo, il signore della città, e ai frati anziani che lo consigliano di andarvi risponde: ‘A chi devo l’elezione, a Dio o a Lorenzo?’” (1996, p. 29).⁷¹ Tras sus dichos, Savonarola paso a ser el líder de facto de “la oposición al gobierno de Lorenzo el Magnífico, al mecenas de la Academia Platónica ficiniana” (Granada, 1988, p. 14).

Si ya se tiene un líder político corrupto, resulta más difícil aún mantener una ciudad fuera del pecado cuando, además, la cabeza de la Iglesia está inmersa en la corrupción. La supuesta misión de los componentes del cuerpo eclesial de ser ejemplos morales e intérpretes

⁷⁰ “con fuerza los abusos de la tiranía.” [Traducción mía]

⁷¹ “no va como de costumbre, a presentar sus respetos a Lorenzo, el señor de la ciudad, y a los frailes ancianos que le aconsejan que vaya, les responde: ‘¿a quién debo la elección, a Dios o a Lorenzo?’” [Traducción mía]

fidedignos de las Escrituras, que deberían conducir a la ciudadanía al paraíso eterno, distaba mucho de la realidad.

Savonarola, si bien acusaba a papas y sacerdotes de tener vidas llenas de privilegios, nunca mostró una clara intención de atacar a la Iglesia o ponerse en contra de ella en tanto institución, sino que sus blancos eran personajes concretos miembros de esta. Es decir, su crítica no iba contra la Iglesia propiamente dicha, sino más bien se dirigía a los pecados que cometían quienes la lideraban. Así, el fraile convirtió en blanco de sus críticas a Alejandro VI, y antes a Inocencio VIII, a quien acusó de ser el peor de todos los pecadores, la “reencarnación del diablo”; de este profetizó su fallecimiento, como hizo con la muerte de Lorenzo el Magnífico: “Io lascio stare le cose particolare, le quale non dissi in pubblico per non generare scandolo, ma io le dissi a certi miei familiari, come fu il tempo determinato della morte di Innocenzio VIII e di Lorenzo de’ Medici e la revoluzione del stato di Firenze, la quale dissi che sarebbe quando il Re di Francia sarebbe in Pisa” (Compendio p. 15).⁷²

Es cierto que sus críticas al papado fueron duras, sin embargo, el tono de sus prédicas no coincide con la actitud humilde que transmite por carta al dirigirse a Alejandro VI. Como señala Francisco Fernández Buey, “la cólera con que pide desde el púlpito ‘cortar cabezas’ o ‘hacer tajadillas’ de los malvados y lujuriosos está muy alejada del tono conciliador, reflexivo y moderado con que aborda la reforma política e institucional de la ciudad” (2000, p. 27).

Se podría decir que Savonarola, al verse en la obligación de hacer política, se sirvió también un doble lenguaje: el lenguaje que utilizaba para las predicas, y el que empleaba para hacer diplomacia, lo cual fue concebido por sus enemigos como un síntoma de hipocresía. Incluso Maquiavelo lo percibió de esta forma, “y no porque éste dudara de la moralidad o de la bondad personal del fraile, sino precisamente porque sabía que la política, cuando se hace poder institucional, trae eso” (Fernández Buey, 2000, p. 27).

Advertidos los antecedentes que presentaba la Iglesia, el fraile dominico vio la necesidad de reformarla mediante la austeridad. La sobriedad se convertiría en un eje

⁷² “Prescindo de los detalles, que no dije en público para no generar escándalo, pero sí lo dije a algunos de mis familiares, como el momento concreto de la muerte de Inocencio VIII y de Lorenzo de Medici, así como la revolución del Estado de Florencia, que dije que sucedería cuando el rey de Francia estaría en Pisa.” [Traducción mía]

fundamental de la reforma política que debería conducir a Florencia nuevamente por el buen camino, a fin de evitar al máximo la corrupción que aboca al pecado y aleja de Dios.

¿Pero por qué, para Savonarola, la austeridad era tan importante a la hora de reformar la Iglesia y de establecer un nuevo orden en Florencia? La austeridad, de una u otra forma está contenida en el “Sermón de la montaña” (Mateo 5, 3-12), en el que Jesús enumera las “bienaventuranzas” que permitirían llegar al cielo. A pesar de que no se explicita la característica o virtud de austeridad, se desprende del sermón el valor que esta tiene al señalar, por ejemplo, que son: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mateo 5, 3)⁷³ o que son “bienaventurados los mansos, porque *ellos poseerán en herencia la tierra.*” (Mateo 5, 4).⁷⁴

⁷³ La pobreza aquí no tiene que ver con escasez de bienes materiales o económicos. La “pobreza”, en este caso, va acompañada de la palabra “espíritu”, indicando un cambio en el sentido habitual. Los padres de la iglesia, quienes ya se preguntaban por esta expresión, la asemejaron con humildad, sin embargo, esta teoría no llegó a mantenerse en el tiempo, y se sumaron otras posibilidades de interpretación. Así, tras el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, en Qumrán, se pudo leer la expresión hebrea *anwey ruah* y también a la inversa *ruah anawah* donde *ruah* es espíritu y *anawah* es pobreza. De esta forma, y tal como señala Jacques Dupont “La palabra hebrea *anawin* evoca la imagen de ‘encorvado’: los que se han encorvado o se encorvan” (1990, p. 44), haciendo alusión a la actitud de los débiles, que no son capaces de resistir o defenderse, viéndose obligados a entregarse a los poderosos, muy diferente de la palabra castellana “pobre” cuyo origen es el latín *pauper*, que tiene un significado cuantitativo. En hebreo, su sentido alude al pobre como “un ser humillado, rebajado, un hombre que no consigue hacer respetar sus derechos. Los *anwey ruah*, los ‘pobres en espíritu’ son personas que se encorvan interiormente, que no resisten, que no se rebelan, personas que poseen la *ruah anawah*, el espíritu de pobreza, una actitud espiritual hecha a la vez de humildad, de paciencia y de mansedumbre” (Dupont, 1990, p. 44). Aquel pobre de espíritu, por lo tanto, es un sometido y, por lo tanto, desde la perspectiva de Maquiavelo, alimentaría aún más la actitud pasiva de la población frente a enemigos e invasores o ante las desigualdades perpetradas por gobernadores corruptos.

⁷⁴ El concepto de manso se suele comprender como apacible, sosegado o tranquilo, pero en una crónica publicada por el sacerdote Sebastián Sardo el 19 de febrero de 2020 en el periódico *Nuestra Voz*, se relata la explicación de este concepto dada por el papa Francisco en la audiencia general del 2 de febrero de 2020. En ella el Papa se refiere a “manso” como una virtud que tendría el sentido de “dulzura y gentileza”, una virtud que se pone a prueba justamente en los momentos de conflictos, donde se suele reaccionar de forma violenta. Por otro lado, el Papa, como recuerda Sardo, señala que “manso” tendría el sentido de “desposeído” en tanto que “no es propietario de tierra”, por lo que aquellos que no tienen bienes territoriales recibirán su recompensa en el Cielo. Si la mansedumbre corresponde a una virtud, esta se expresa en aquella persona que, según indica el Papa, “ha aprendido a defender otra tierra: El Cielo” (Sardo, 2020).

Por su parte, para Richard Acosta: “El ser ‘manso’ equivale a ser ‘apacible’, tranquilo; es similar a ‘humilde’” (2003, p. 324), aunque es llamativa la promesa de tierra que estos obtendrán, y esto se explicaría para Dupont porque “los duros intentan hacerse con todo por la violencia, pero el poder así adquirido es necesariamente frágil y está continuamente amenazado, los mansos, por el contrario, obtiene todo cuanto quieren por el afecto que se granjean por parte de los demás” (1990, p. 8). Deberá tenerse en cuenta que esta tierra que se promete es una tierra venidera, la del reino de los cielos, cuestión que se aleja de la realidad, de la circunstancia política que afecta directamente al pueblo y donde es necesario tomar decisiones. Así, el sentido de manso que le da Mateo a la segunda bienaventuranza está enfocado a la no violencia, cuestión que, desde el punto de vista de Maquiavelo, se hará necesaria dependiendo de las circunstancias. En consecuencia, optar por una actitud pasiva esperando el cielo eterno es para él claramente perjudicial.

En la lógica de Savonarola, la austeridad, facilita la organización de los individuos, haciéndolos sentir más protegidos por un aparato de gobierno creado y moldeado por los propios ciudadanos, lo que permite generar beneficios individuales y colectivos acordes con las necesidades reales, que abogan siempre por el Bien común pasando a ser, por lo tanto, una organización alejada de los placeres mundanos que conducían por el camino del pecado.

No obstante, Savonarola no plantea un discurso novedoso al tomar la austeridad como eje central de su crítica. Muy al contrario, este elemento está presente en otros pensadores y en el espíritu intelectual de la época. Ya había algo similar en Dante, quien al igual que el dominico, criticó a la Iglesia y al papado por sus excesivos lujos y beneficios. Por otro lado, mucho antes, Francisco de Asís había criticado la institución católica, apuntando a la pobreza como la forma para encaminarse a Dios.

Savonarola, en tanto se hace cargo de encarrilar de nuevo a Florencia por la vía correcta, asume que esta se dará bajo un marco político, y que esa política debe nacer de las bases de la sociedad, pero con un fuerte arraigo en los paradigmas teológicos. Así, en el *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* se lee:

Le creature, che hanno el dono dello intelletto, come è l'uomo, sono da lui per tale modo governate, che ancora vuole che si governino sè medesime: perchè dà a loro el lume dello intelletto, per lo quale possino cognoscere quello che li è utile e quello che li è inutile, e la facultà del libero arbitrio da potere eleggere liberamente quello che a loro piace. Ma perchè el lume dello intelletto è molto debile, massime nella puerizia, non può perfettamente uno uomo reggere sè medesimo senza adiutorio dell'altro uomo, essendo massime quasi ogni uomo particolare insufficiente per sè medesimo, non potendo provvedere solo a tutti li suoi bisogni così corporali come spirituali. (Trattato I, i, pp. 438-439)⁷⁵

⁷⁵ “Las criaturas que gozan del don del intelecto, como es el caso del hombre, son por Dios gobernadas, pero de manera tal que se les permite también gobernarse por sí mismas: porque se les ha dado a éstas la luz del intelecto, en virtud de la cual pueden conocer lo que les es útil y lo que no; y se les ha otorgado además la facultad del libre arbitrio, de modo que pueden elegir libremente aquello que apetecen. Sin embargo, debido a que la luz del intelecto es bastante débil, especialmente durante la infancia, no puede un hombre gobernarse a sí mismo sin la ayuda de otros hombres, en especial porque cada hombre individual es insuficiente por sí mismo, puesto que no puede satisfacer por sí sólo el conjunto de sus necesidades, tanto corporales como espirituales.” (Savonarola, 2000, pp. 54-55)

Por esta razón, la distribución de los deberes acorde con las habilidades de cada persona es fundamental dentro de una sociedad, ya que el hecho de agruparse y organizarse hace posible la sobrevivencia.

No obstante, llevar a buen término estos puntos requiere no solo un equilibrio en los deberes que cada individuo tiene dentro de un Estado, sino que también se hace preciso el control desde una institución superior, ya que, como señalaba Savonarola, “essendo la generazione umana molto prona al male, e massime quando è senza legge e senza timore, è stato necessario trovare la legge, per refrenare l’audacia delli cattivi uomini, acciò che quelli che vogliono vivere bene siano sicuri, massime perchè non è animale più cattivo dell’uomo che è senza legge” (Trattato I, i, p. 440).⁷⁶ Cuestión que habría influido posiblemente a Maquiavelo, al declarar que siempre “è necessario, a chi dispone una republica, e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che gli abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione” (Discorsi I, iii, p. 30).⁷⁷

El inconveniente está en que el control y la redacción de la ley requiere, como se ha indicado, de una organización que se haga responsable de este asunto, entonces es cuando aparece implícita la pregunta en Savonarola, al igual que más tarde en Maquiavelo, ¿cuál es la mejor forma de gobierno para generar instituciones que mantengan el *ordine*? Savonarola responderá asumiendo y legitimando “el republicanismo florentino tradicional, pero insiste en la necesidad de meditar cuidadosamente el tipo de gobierno republicano concreto que debe ser adoptado” (Granada, 1988, p. 194). El principal objetivo que tienen que perseguir los florentinos “es introducir nuevas instituciones que garanticen la concordia civil y acaben con las seculares divisiones que han sido la característica tradicional de la vida política florentina (Granada, 1988, pp. 194-195).

Savonarola insistió en la creación de instituciones basadas en el gobierno de las leyes y en una activa e importante participación de los ciudadanos, lo que conformaría el eje del

⁷⁶ “siendo el género humano bastante proclive al mal, y máxime cuando vive sin ley y sin temor, fue necesario crear la ley, para que, frenando el atrevimiento de los hombres inclinados al mal, pudieran vivir seguros aquellos que son buenos, y en general porque no existe animal más dañino que un hombre no sujeto a ley alguna.” (Savonarola, 2000, p. 56)

⁷⁷ “es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente.” (Maquiavelo, 2012, p. 40)

ejercicio del poder soberano, en otras palabras, un “vivere universale e civile” (Viroli, 2016a, p. 28) en el que los ciudadanos tuvieran el poder de aprobar leyes y de escoger a los magistrados. Punto en el que parece coincidir con Paolo Antonio Soderini, quien respaldado por una gran reputación producto de sus largos periodos como embajador de Florencia en la república de Venecia, que para muchos en aquel entonces era el ejemplo de una “ottima costituzione politica” (Viroli, 2016a, p. 28) defendía también esta forma de gobierno.

La idea extraída de la experiencia de Venecia, que era una especie de república aristocrática, será más tarde rechazada por Savonarola, y advertida con cierto recelo por Maquiavelo,⁷⁸ porque el caso de Florencia, según constata el fraile dominico, es diferente a lo que ocurre en el resto de los países o Estados vecinos, por ser una ciudad que difícilmente se había puesto a disposición de una sola cabeza que la gobernase, demostrando que, a pesar de parecer un pueblo tranquilo y dedicado básicamente al comercio, podía enfrentarse a fuertes enemigos saliendo airosa. Para esta ciudad, la mejor forma de gobierno sería la república ciudadana, ya que “ha in questo fatto tanta consuetudine, che, oltre che a lui questo è più naturale e conveniente di ogni altro governo, ancora per la consuetudine è tanto impresso nella mente de’ cittadini, che saria difficile e quasi impossibile a rimuoverli da tale governo” (Trattato I, iii, p. 448).⁷⁹

A partir de esto, puede decirse que Savonarola se destacó por adoptar una posición política de inclinación intensamente republicana. Concebía a su vez que la posibilidad de gobernar siempre está, y debe estar, dada por la ley; y entendía asimismo que es la ley la que

⁷⁸ Venecia fue una ciudad ejemplar sobre todo en términos de administración política y económica. Se destacó por ser una ciudad comercial, que se preocupaba por el bienestar de los que allí habitaban. Según Burckhardt: “El cuidar de sus gentes era de hecho rasgo característico de los venecianos, tanto en la paz como en la guerra, donde la asistencia a los heridos, incluidos los del enemigo, era motivo de asombro para los testigos extranjeros. Pero de todo lo que fuera una institución al servicio del público se podía encontrar en Venecia algún ejemplo; así también las pensiones se abonaban de forma sistemática, e incluso se extendían a las viudas y los huérfanos.” (2017, p. 90) Pero la pobreza a la que llegaron los *nobili* al no tener cargos públicos, los llevó a altos niveles de corrupción, que en muchas ocasiones fue castigada con la horca o el destierro. Por lo tanto, aquella república aristocrática estaba sufriendo intensamente las consecuencias de los fuertes golpes recibidos tras “el descubrimiento de nuevas rutas marítimas a las Indias Orientales, la caída del gobierno mameluco de Egipto o la guerra de la Liga de Cambray.” (Burckhardt, 2017, p. 90)

⁷⁹ “se ha habituado a éste de tal modo que no se halla ningún otro gobierno que le sea más natural y conveniente; en efecto, la costumbre ha quedado tan fijamente impresa en la mente de sus ciudadanos, que sería muy difícil o imposible apartarles de tal tipo de gobierno.” (Savonarola, 2000, pp. 63-64)

le da el orden al Estado, siendo ese orden lo que permite que los individuos puedan vivir en paz y armonía.

De este modo, según Savonarola, los individuos se agrupan en sociedades buscando precisamente ese orden, satisfaciendo la necesidad de protegerse, ya que los individuos por sí solos son débiles y ello les obliga a estar en un estado de alerta en el cual se da una permanente lucha de todos contra todos,⁸⁰ por lo tanto la agrupación con otros le permitirá sobrellevar de mejor forma su condición en el mundo.

Pero el fraile, pese a declararse un acérrimo defensor de la república, deja la sensación de que lo que realmente le interesa es quién gobierna, siendo la figura del jefe de Estado un puesto fundamental, porque toda la responsabilidad de lo bueno o de lo malo que pueda tener una ciudad recae sobre él. Si su actuar es bueno servirá de ejemplo para los ciudadanos, quienes harán que la ciudad sea santa, y esto va más allá de la estructuración política del Estado. Ahora, es cierto, y aquí la posición de Savonarola vuelve a tener sentido, que la república, por sus características de distribución del poder, parece ser la mejor, o la menos mala de las formas de gobierno existentes, ya que evita al máximo los episodios de corrupción y da la posibilidad de que dentro de los propios habitantes de la ciudad pueda emerger aquel individuo con las óptimas características para gobernar. Por el contrario, en estructuras monárquicas, es más fácil la corrupción del poder. Por consiguiente, si el que

⁸⁰ El evitar la lucha de todos contra todos y buscar la protección bajo una estructura gubernamental que canalice el poder conjunto del Estado ha sido una problemática desde la Antigüedad, quedando explícitamente desarrollada en la modernidad por Thomas Hobbes, quien precisamente en 1651 publicó su libro *Leviatán* abordando dicho tema. Hobbes además señala que “el hombre es malo por naturaleza”, por lo que la figura de un Estado fuerte que controle los impulsos de los individuos es vital para el desarrollo de la sociedad. Dicha afirmación conlleva inevitablemente a la discusión por la naturaleza del hombre, cuestión de la que también se hará cargo Jean-Jacques Rousseau, señalando en 1762 en *El contrato social*, que el hombre es bueno por naturaleza, siendo la transición del estado de naturaleza al estado de derecho de propiedad lo que ha generado autarquías que pervierten a los individuos.

Pese a ser posterior, tanto a Savonarola como a Maquiavelo, se hace necesario comprender este debate para poder visualizar de forma global la problemática filosófica que atañe no solo al pensamiento político renacentista, sino también posterior. Es más, ni Savonarola ni Maquiavelo están exentos de esta discusión, al asumir una postura frente al actuar del hombre a partir de una estructura del Estado. Ninguno de los dos define al hombre de forma esencial en términos políticos, pero sí comprenden que el orden del Estado, más allá de la naturaleza del hombre, debe ser una cuestión de relevancia para la estructura del gobierno, que en ambos casos se da a partir de las leyes. Es así que, en ambos pensadores renacentistas, si el hombre es bueno o malo su orden se lograra por medio de las leyes, sobre todo en el caso de Maquiavelo, quien claramente señala que estas deben ser redactadas suponiendo la mayor malignidad posible, y asegurar así, con un alto grado de eficacia, el mantenimiento del bien.

gobierna es corrupto y de costumbres pecaminosas, entonces la población toma rápidamente el camino de la podredumbre y el pecado. Ello hace más difícil desarraigar dichas costumbres del Estado, ya que por más que el gobernante sea destituido de su cargo, los instrumentos de designación de su sucesor por medio de los lazos familiares o sanguíneos, perpetúan el poder en una misma familia, que mantiene una tradición corrupta, como lo fueron en su momento los Médici, con quienes Savonarola fue tan crítico.

Por lo mismo, un Estado que cuenta con un buen gobierno republicano es aquel que ha favorecido que se hagan cargo de él los *ottimati* que, con mayor probabilidad, generarían el desarrollo de la ciudad alejando a sus habitantes de la corrupción y el pecado. De esta forma, es perfectamente posible decir que el “governo di uno, quando è buono, sia migliore e più efficace degli altri” (Trattato I, ii, p. 443).⁸¹

No obstante, Savonarola no es concluyente en este punto, y se da un espacio para reflexionar en torno a este tipo de gobiernos –monárquicos–, aclarando que pueden ser buenos, pero no perfectos, ya que lo óptimo, lo excelente, en términos absolutos es incluso arriesgado, considerando que lo bueno para uno no lo es necesariamente para todos. Por lo mismo, es ineludible tomar o tener el gobierno preciso a cada particularidad. De igual forma, esa incertidumbre que abre su posición con respecto al *governo degli ottimati*, plantea la duda de si es necesaria “la buona religione a creare il buon governo civile o se sia necessario avere il buon governo civile prima di poter vedere fiorire nella città la buona religione” (Viroli, 2005, p. 155).⁸² Esta es la problemática que surge al pensar que Savonarola comienza su crítica a las instituciones tanto eclesiásticas como políticas desde su plataforma de sacerdote, suponiendo la necesidad de volver a encauzar a Florencia por el “buen camino”. Pero este dilema, observa Viroli, “raccomanda quattro principi per il buon governo: il timor di Dio, l’amore del bene comune, la pace e l’amore reciproco fra i cittadini, il rispetto della giustizia” (2005, p. 154).⁸³

⁸¹ “el gobierno de uno, cuando es bueno, es mejor y más eficaz que cualquier otro.” (Savonarola, 2000, p. 59)

⁸² “la buena religión para crear un buen gobierno civil o si es necesario tener el buen gobierno civil antes de poder ver florecer en la ciudad la buena religión.” [Traducción mía]

⁸³ “recomienda cuatro principios para el buen gobierno: el temor de Dios, el amor al bien común, la paz y el amor reciproco entre los ciudadanos, el respeto a la justicia.” [Traducción mía]

Paradójicamente, Maquiavelo se hace cargo en gran medida de esa problemática, y a pesar de que a menudo no se le considera como un filósofo, no tiene pudor en abordar la mencionada aporía para intentar resolverla con los elementos que mejor conoce, la historia antigua y la política. Esta es una cuestión que cobra gran relevancia en capítulos tanto de *El Príncipe* como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, asumiendo la posibilidad de utilizar la religión como una forma de generar espacios de poder que permitirían establecer gobiernos.⁸⁴

En consecuencia, y volviendo a Savonarola, sería lícito decir que para él el fin último no es la república sino un gobierno que impulse a la austeridad y a la bondad, por lo tanto, un gobierno que acerque a sus ciudadanos a Dios. Así, y aun sin ser, pues, su fin último, para el fraile ferrarés, bajo las circunstancias y la historia antecedentes de Florencia, la república ofrece la mejor posibilidad. Debe sumarse a ello que este sería el orden gubernamental que podría evitar caer en contradicciones de tipo teológico y filosófico. Dicho de otro modo, para Savonarola la república es la menos mala de las formas de gobierno posibles tomando en consideración las características de Florencia.

En el caso de defender un proyecto monárquico, Savonarola tendría que solucionar una problemática teológica importante, y es que el hombre está dotado de libre albedrío. Dios, desde el momento de la creación proporcionó al hombre esta cualidad, haciéndolo libre de tomar sus propias decisiones y de autogobernarse, por lo que someterse al mandato de un individuo que dirija el gobierno es claramente contrario a la posibilidad de organizarse de forma libre. El hecho de que el pueblo deba obedecer y acatar órdenes de un rey, monarca, o gobernador imperante, coarta la posibilidad de que el hombre ejerza su libertad y, por lo tanto, de que tome el camino del bien por virtud y no por obligación. A esto es necesario sumar que, bajo la lógica cristiana de la época, Dios es finalmente quien gobierna, y es él quien decide el destino de la humanidad, por lo que tener en la tierra un monarca que pueda controlarlo todo, equiparando sus atribuciones a las atribuciones divinas, es también romper con aquella razón que permite la creencia de Dios. Si se respeta la creencia cristiana de la época, el rey solo debía cumplir funciones de orden político y circunstancial, bajo el

⁸⁴ Esta problemática se abordará con mayor detalle en la segunda sección: De la Filosofía de la Religión a la Filosofía Política.

entendido de que su cargo era de carácter temporal. Para Maquiavelo esta contradicción no se soluciona en los planteamientos del fraile, es más, “riscontrava nell’atteggiamento politico di Savonarola una grave contraddizione e, soprattutto, una esiziale antitesi fra due forze coagulanti della polis, ossia la legge e la religione” (Barbutto, 2013, p. 192).⁸⁵

Ya que en última instancia es Dios quien gobierna, es Dios también quien da la posibilidad de que algunos hombres puedan hacer ciertas revelaciones que permitan al pueblo guiarse o retomar el camino, ya sea por la vía del castigo o de las bienaventuranzas. Es así como Savonarola pasa a ser un profeta en Florencia.

No obstante, a pesar de su retorno a la ciudad toscana con más experiencia y mejores capacidades oratorias, su momento de mayor esplendor no se daría de forma inmediata. Así por ejemplo, según Donald Weisntein, “il periodo cruciale del novembre-dicembre 1494 è stato visto come il punto di svolta della vita di Savonarola e della vita stessa della città, poiché questo fu il tempo in cui egli si rivelò profeta e riformatore civico” (1976, p. 81).⁸⁶

Pero la posibilidad del fraile de erigirse como un profeta solo podía darse gracias a un contexto histórico que lo favoreció, siendo la proximidad de un nuevo siglo una situación propicia para que se erigiese como una figura decisiva dentro de aquellos que solían ser reconocidos como personajes iluminados.

Los nuevos siglos suelen ser terreno fértil para que afloren inseguridades existenciales, surjan mitos o incluso se reaviven profecías olvidadas. Es así como a partir del año mil surgen numerosos movimientos milenaristas que toman con cierta facilidad una “caracterización política a partir de la figura del Anticristo” como recuerda De la Campa (2016, p. 97), lo cual permitió que Savonarola atribuyera aquella asimilación a un “segundo Carlomagno”. No obstante, la Iglesia hizo todo lo posible por mantener la escatología cristiana alejada de estos movimientos, conservándola de forma pura como lo hicieron el abad Joaquín de Fiore, quien profetizó gracias a su don de exégesis bíblica, el franciscano Pierre de Jean Olieu, que se caracterizó por su observancia extrema de la pobreza propia de

⁸⁵ “hallaba en la actitud política de Savonarola una grave contradicción y, sobre todo, una dañosa antítesis entre dos fuerzas coagulantes de la *polis*, la ley y la religión.” [Traducción mía]

⁸⁶ “el período crucial de noviembre-diciembre de 1494 ha sido considerado como el punto de inflexión de la vida de Savonarola y de la vida misma de la ciudad, ya que éste fue el tiempo en que se reveló profeta y reformador cívico” [Traducción mía]

su orden, o el eremita agustino Agustín Triunfo de Ancona, que defendió el poder inmediato e ilimitado del Papa sobre el Estado.

Contemporáneos a Savonarola, los movimientos florentinos relacionados con el milenarismo medieval y con el mesianismo estaban compuestos por dos corrientes escatológicas. Una apuntaba al advenimiento de la parusía como comienzo de una época gloriosa, llena de prosperidad, y la otra presagiaba la llegada del castigo divino y el fin del mundo, solo evitable por medio del arrepentimiento.

Savonarola se inclinó por esta última corriente hasta que ocupó el cargo de prior del convento de los dominicos de San Marcos. Desde 1494, “sus sermones y prédicas se convirtieron hacia la corriente escatológica optimista, aguardando el milenio del reino de Dios en la tierra” (De la Campa, 2016, p. 97). Dicha convicción le dio la posibilidad de trasladar algunas concepciones y figuras teológicas a la política. De hecho, según De la Campa, Savonarola trabajó “intensa y activamente en el ámbito político armado con un discurso religioso para establecer en Florencia las condiciones de posibilidad para convertirla en lo que parecía la utopía milenaria de Sion, una república fundada en un gobierno de paz, estabilidad social y bajo las directrices de la política tomista” (2016, p. 97).

Es probable que el propio Savonarola no fuera consciente del juego que desarrollaba entre lo religioso y político o de “las expectativas que estaba suscitando desde el punto de vista político y social. Lo que importa es cómo lo vieron y cómo lo vivieron sus contemporáneos.” (Fernández Buey, 2000, p. 19). Ciertamente era visto como una amenaza por muchos de los que en aquellos momentos ostentaban cargos de poder. No había de ser fácil lidiar con un individuo que lanzaba discursos proféticos que lo hacían parecer un válido interlocutor entre Dios y el pueblo florentino. Savonarola se colocaba así en la posición de un salvador, tal como fue considerado Carlomagno como segundo fundador de Florencia: enaltecía de este modo el mito de Florencia como la nueva Jerusalén, la ciudad elegida por Dios.

La “capacidad” que tuvo de predecir hechos concretos que ocurrieron en Florencia, como lo sucedido en abril de 1492, que habiendo caído un rayo sobre la cúpula de Santa María del Fiore, le dio la oportunidad de relacionar dicho evento natural, con la “Espada del Señor” que habría de caer pronto. Esta se correspondió con la muerte de Lorenzo el

Magnífico, el 8 de abril de 1492. Además de anticipar dicha muerte, circuló durante mucho tiempo el mito de que se negó a darle la unción de los enfermos al que hasta entonces era el cabeza de la familia Médici, por ser él quien encarnaba la inmoralidad de los poderes políticos. Sin embargo, estudios posteriores como los de Ridolfi en *Vita di Savoranola* o Martelli en *La politica culturale dell'ultimo Lorenzo*, mostrarían la falsedad de este relato. De hecho, según Gian Carlo Garfagnini, “Lorenzo favorì l’avvio delle trattative presso la Curia romana, e non certo per caso l’8 aprile 1492, morente, volle accanto a sé con gli amici più cari, Pico e Poliziano, anche il frate di San Marco” (2016, p. 165).⁸⁷

Así también, el hecho de que el fraile atribuyera a un castigo divino por la vida licenciosa de la ciudad tanto la invasión de Carlos VIII de Francia como el brote de sífilis, llevaron a Maquiavelo a denominarlo como un “profeta” –si bien, “desarmado”–, capaz de anticipar hechos importantes para Florencia, lo cual le permitió el “control” de la ciudad y de sus habitantes. En efecto, dicho atributo le dio la posibilidad de acceder al poder más alto, pero con la nula capacidad de mantener ese orden por largo tiempo, precisamente producto de la escasa fuerza bélica con la que contaba. Sin embargo, puede decirse, que “en buena parte inició el cambio político hacia una república de base principalmente popular que con el tiempo quedó aislada del resto de los estados italianos, trayendo infinidad de dificultades” (De la Campa, 2016, p. 97).

Consecuentemente, se puede ver que la profecía de Savonarola tiene un sustento político, encontrándose en él una especie de desdoblamiento profético-político, lo cual permite explicar su predicamento desde todas las posibles capas de la sociedad de la época. La profecía de Savonarola procuraba ilusiones a casi todos los grupos que componían la sociedad florentina, en particular a aquellos que se habían visto más golpeados por la escasez y las alzas de impuestos y, sobre todo, reavivar “las esperanzas de los patriotas con la reposición del glorioso mito tradicional de la ciudad de Florencia, al declararla nada menos que “nación elegida” (Fernández Buey, 2000, pp. 18-19).

⁸⁷ “Lorenzo favoreció el inicio de las negociaciones con la Curia romana y no por casualidad el 8 de abril de 1492, moribundo, quiso a su lado a sus amigos más queridos, Pico y Poliziano, y también al fraile de San Marcos.” [Traducción mía]

Esto enlaza perfectamente con su defensa de la ciudad de Florencia ante el rey Carlos VIII, en la que como recuerda Weinstein, Savonarola, “rivolgendosi al re egli aveva detto che Carlo era ministro della giustizia divina, che lui stesso aveva da tempo predetto la venuta di Carlo, anche se Dio non gli aveva permesso di pronunciare il nome del re. Aveva sollecitato Carlo a compire la sua missione come strumento di Dio piegando i superbi, esaltando gli umili, vincendo i vizi, e riformando tutto ciò che era da riformare” (1976, p. 85).⁸⁸

De igual forma, es cierto que muchas veces durante los primeros meses de 1494, Savonarola había anunciado un “diluvio” que limpiaría Florencia de la corrupción. Como recuerda Roberto Ridolfi, el fraile decidió subir al púlpito del Duomo el 21 de septiembre, fiesta de San Mateo y su propio cumpleaños. En aquellos momentos, “ancora inesplicabilmente attardato nella costruzione dell’Arca, ‘l’occulto istinto di Dio’ gli aveva riservato per tale frangente un molto appropriato e terribile esordio; il primo versetto, infatti, che il testo del Genesi gli metteva dinanzi alla vigilia di tanto diluvio di eserciti, era quello: *Ecce ego adducam aquas diluvii super terram!*” (1981, p. 117).⁸⁹

La utilización de la imagen del diluvio junto con el arca puede vincularse también a lo anteriormente señalado por el fraile, respecto de la “llegada desde más allá de los Alpes del ‘Nuevo Ciro’, es decir, de la espada (*gladius*) mediante la cual Dios dará comienzo a su obra del castigo, purgación y reconstrucción de su rebaño humano” (Granada, 1988, p. 16), lo que llevó al *popolo* de Florencia a relacionarlo con la llegada de Carlos VIII de Francia. Este hecho, que se consideró como una profecía, procuró a Savonarola un importante apoyo para el mantenimiento del poder, consiguiendo más adeptos y, por lo tanto, más respaldo.

Así, y al juntarse el desespero y la impaciencia de los estratos más desfavorecidos de la ciudad, “(lo que entonces se llamaba ‘el pueblo’) ante la desigualdad, la pobreza y la política fiscal del régimen, con la insatisfacción de una parte de las grandes familias

⁸⁸ Dirigiéndose al rey había dicho que Carlos era ministro de la justicia divina, que él mismo había predicho desde hacía tiempo la venida de Carlos, aunque Dios no le había permitido pronunciar el nombre del rey. Había instado a Carlos a que cumpliera su misión como instrumento de Dios, doblegando a los soberbios, exaltando a los humildes, venciendo los vicios, y reformando todo lo que había que reformar. [Traducción mía]

⁸⁹ “todavía inexplicablemente retrasado en la construcción del Arca, ‘el oculto instinto de Dios’ le había reservado un exordio muy apropiado y terrible para tal circunstancia; el primer versículo, de hecho, que el texto del Génesis le presentaba en la víspera de tanto diluvio de ejércitos era este: *Ecce ego adducam aquas diluvii super terram!*” [Traducción mía]

florentinas y de los comerciantes ante la política de Piero, tanto en la ciudad de Florencia como en las relaciones de ésta con la Toscana y con las oligarquías de otras ciudades italianas” (Fernández Buey, 2003, p. 25), sucedió que el 8 de noviembre de 1494, estalló en Florencia una rebelión en la que se gritaba “pueblo y libertad”. Esta rebelión tuvo como resultado la expulsión de Piero de Médici. Mientras esto ocurría en Florencia, Savonarola se entrevistaba con Carlos VIII en Pisa, con la intención de pactar las condiciones de la entrada de las tropas francesas al territorio florentino, lo que finalmente se produjo el 17 de noviembre del mismo año, por lo que la entrada del rey de Francia fue vista como un acto de salvación.

Pero Savonarola no deseaba que el rey se quedase allí, su acto tenía que ser solo de liberación y debía dar paso a que los propios florentinos se organizaran. En el fragmento de la entrevista de Savonarola con Carlos VIII en Pisa –recogido por Ralph Roeder– se lee:

“Rey Cristianísimo”, dijo [Savonarola], en el tono grave de voz que reservaba para sus íntimos, “vos sois un instrumento en manos del Señor, quien os envía para corregir los males de Italia, según yo lo he predicho durante años, y para reformar la Iglesia, que yace postrada en el polvo. Pero si no sois justo y misericordioso, si no respetáis a Florencia, a sus mujeres, sus ciudadanos y su libertad, si olvidáis la misión que Dios os encomienda. Él elegirá otro para llevarla a cabo y endurecerá su mano y os castigará con terribles tribulaciones. Y yo os digo estas cosas en nombre del Señor”. (1946, p. 87)

Estas líneas ponen de manifiesto que, si bien Savonarola reconoce en Carlos VIII una especie de salvador, un Ciro, que ayudó a que Piero de Médici y los Médici en general abandonasen Florencia, tampoco estaría del todo satisfecho con que el ejército del rey francés se asentara en la ciudad toscana. Una vez liberada la ciudad de la corrupción en la que la había hundido la familia Médici, se hacía necesario un proceso de cambio a una república que debería liderar el propio fraile dominico. Tenía que hacerse con el poder de la ciudad-estado y establecer un gobierno enfocado en la austeridad para hacer de Florencia una ciudad santa, la nueva Jerusalén.

Durante el periodo en el que el fraile dominico ganó protagonismo, Maquiavelo pudo ser testigo de sus sermones y prédicas, sus hogueras de las vanidades e incluso de su ascensión a la cabeza de la ciudad del Arno, reestructurando la república florentina tras la

llegada de Carlos VIII. Por esta razón, es muy probable que esa fusión entre profecía, religión y política, causaran gran impresión en el joven Maquiavelo. Por lo mismo, y tal como señala Granada, “no es nada absurdo pensar que su experiencia de Savonarola haya contribuido fuertemente a moldear su tesis de la necesidad en que se encuentra todo reformador político del ser al mismo tiempo reformador religioso, para llevar a cabo e imponer su reforma política” (1988, p. 17).

Pero Savonarola comenzó a perder credibilidad. Muchas de las “anticipaciones” predicadas como si fueran verdaderas profecías nunca llegaron a coincidir con hechos concretos. Así, e irremediablemente, se fue disipando su legitimidad frente al pueblo, lo que trajo consigo la inhabilitación política necesaria para mantener el poder obtenido gracias a la expulsión de los Médici y a la intervención de Carlos VIII, que le permitió encabezar el liderazgo de la segunda república de Florencia de 1494 a 1498. Periodo en el que persiguió a todos aquellos que se opusieran a él, aumentando sus “hogueras de las vanidades”, quemando libros, cuadros y todo lo que fuese considerado como una impureza, un pecado, o que encaminase a la corrupción del alma.

El propio Maquiavelo, que en un principio se mostró atraído por Savonarola, se fue desencantando. Para él el dominico no era más que otro político, que adaptaba su discurso a sus propios intereses, como pone de manifiesto en su carta del 9 de marzo de 1498 a Riccardo Becchi, en la que le informa sobre las últimas prédicas de Savonarola, y donde declara:

Et tanto ne disse, che gli uomini poi il dí feciono pubblicamente coniettura d’uno, che è tanto presso al tyranno, quanto voi al cielo. Ma havendo dipoi la Signoria scripto in suo favore al papa, e veggendo che non gli bisognava temere piú degli adversarii suoi in Firenze, dove prima lui cercava d’unire sola la parte sua col detextare gli adversarii e sbigottirli con nome del tyrano, hora, poi che vede non gli bisognare piú, ha mutato mantello, et quegli all’ unione principiata confortando, né di loro scelerateza piú mentione faccendo, di inaglienirgli tutti contro al sommo pontefice cerca, et verso lui e’ suoi morsi rivoltasi, quello ne dice che di quale vi vogliate sceleratissimo huomo dire si puote; et cosí secondo il mio iudicio, viene secondando e’ tempi, et le sua bugie colorendo. (Lettere, 9/03/1498, p. 34)⁹⁰

⁹⁰ “E insistió tanto en esto que, al día siguiente, la gente señaló públicamente a uno que, según parece, está tan cerca de la tiranía como vos del cielo. Pero, como después, la Señoría escribió al Papa en favor de Savonarola, entonces, viendo el fraile que no tenía ya nada que temer de sus adversarios en Florencia, si antes

De este modo, “el fogoso predicador de San Marcos, que había seducido a los humanistas Ficino y Pico Della Mirandola, no es ni santo, ni profeta. A Maquiavelo ya no le asustan las ‘condenaciones’ del lenguaje religioso de Savonarola. Son para él simples expresiones de poder, y poder secular terrenal mundano” (Piñón, 2016, p. 27).

El dominio de Savonarola, basado solo en símbolos teológicos y en la utilización de la prédica, le hizo perder el control al poco tiempo. Maquiavelo señala que:

Giolamo Savonerola: il quale ruinò ne’ sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non crederli; e lui non aveva modo a tener fermi quelli che avevano creduto, né a far credere e’ discredenti. Però questi tali hanno nel condursi grande difficoltà, e tutti e’ loro pericoli sono tra via, e conviene che con la virtù li superino; ma, superati che li hanno, e che cominciano ad essere in venerazione, avendo spenti quelli che di sua qualità li avevano invidia, rimangono potenti, securi, onorati, felici. (Principe, VI, pp. 120-121)⁹¹

Sin embargo, su proyecto original era mucho más cercano a un pueblo que desea y quiere gobernarse a sí mismo, y que vio en el fraile dicha posibilidad. De este modo, Florencia experimentó un gobierno sin los Médici de la mano de Savonarola, y este fue un paso que sin duda marcó un precedente en la conciencia política de la ciudad toscana. Así, “col suo buon senso naturale, con suo profondo amore del bene, colla mente libera da teorie e l’animo libero da spirito di parte,”⁹² para Villari, debe ser colocado “tra i più grandi fondatori di repubbliche” (Villari, 1859, p. 283).⁹³

Por su parte, Maquiavelo experimenta sensaciones contrapuestas con respecto al sacerdote, muy propias por lo demás de la modernidad, producto de esa intención de la

pretendía unir sólo a sus partidarios con el odio a los enemigos y con el miedo a la tiranía, ahora (que entiende que ya no es más necesario), ha cambiado de casaca, y los exhorta a la unión ya iniciada; ni menciona ya la tiranía ni las maldades de los adversarios, sino que sólo busca enfrentar a todos contra el Sumo Pontífice; y contra él revuelve sus dentelladas, injuriándole, como si se tratase del peor de los hombres que os podáis imaginar; y así, a mi juicio, se va amoldando a los tiempos y coloreando sus mentiras.” (Maquiavelo, 2007, pp. 80-81)

⁹¹ “Jerónimo Savonarola, el cual cayó junto con sus nuevas instituciones tan pronto como la multitud empezó a perder su confianza en él, pues carecía de medios para conservar firmes a su lado a los que habían creído y para hacer creer a los incrédulos. Estos hombres experimentan en su actuación grandes dificultades y su camino está sembrado de peligros a los que deben hacer frente y superar con la ayuda de la virtud. Ahora bien, una vez los han superado y comienzan a ser respetados, al haber destruido a quienes tenían envidia de su situación, permanecen ya poderosos, seguros, honrados y dichosos.” (Maquiavelo, 2003, p. 57)

⁹² “con su profundo amor al bien, con su mente libre de teorías y su alma libre de espíritu partidista.” [Traducción mía]

⁹³ “entre los mayores fundadores de repúblicas.” [Traducción mía]

política de desprenderse de cualquier atisbo de raíz teológica o teocrática. Así, la filosofía política moderna, que “pretendiendo ser moderna no deja de construir los paisajes bíblicos del cielo. Pero lo que a Maquiavelo le importa y que es lo mismo que nos enseña, es a pensar el hombre en su terrenalidad radical. Pensarlo siempre en términos absolutamente seculares” (Velázquez, 2016, pp. 335-336).

La ambigüedad de Maquiavelo es de suma relevancia ya que en primer lugar establece una cercanía entre Moisés y Savonarola, marcada claramente por la utilización de Dios en cuestiones de Estado. Pero inmediatamente después se genera la distancia, porque a pesar de utilizar el mismo elemento unificador y controlador, el mecanismo que permite mantener el poder es distinto. Moisés, como ya se ha señalado, no duda ni tiene problemas en utilizar la violencia como una herramienta que habría de permitirle mantener el control del pueblo, a diferencia de Savonarola, quien, según Maquiavelo, pretende ilusamente controlar al pueblo a partir de la oración. De hecho, como indica Granada, “Savonarola se encontraba así en la situación de dirigir un movimiento político sin que pudiera aparecer como un líder político y sin poseer la fuerza (y la legitimación para usarla). De ahí el juicio maquiaveliano (expuesto en *El Príncipe*, VI) sobre Savonarola: un ‘profeta desarmado’ que pretendía introducir nuevos órdenes, pero sólo disponía de la palabra para imponerlos” (1988, p. 196).

Es posible aventurarse aquí a señalar que la utilización de Dios en el caso de Savonarola es más “inocente” que en el de Moisés, ya que no asume un “realismo político”. Es decir, cuando la utilización de Dios más que ser una ventaja pasa a ser un estorbo, entonces debe asumirse que es un elemento que no sirve, por lo tanto, puede manejarse solo mientras conserve su utilidad. Dicho de otra forma, el uso de la concepción y el posterior manejo de dicha idea se da de modo ascendente, vale decir, Moisés concibe a Dios según los requerimientos políticos de aquel momento y, por consecuencia, Dios no es ni más ni menos que lo que necesita la circunstancia. En Savonarola, en cambio, la concepción de Dios es descendente, su idea de Dios baja del propio Dios, quien se le devela por medio del entendimiento e interpretación de los textos bíblicos, y posteriormente lo expresa a modo de prédicas con el fin de guiar a sus seguidores en estas interpretaciones. Mas las interpretaciones de Savonarola sobrepasan su propia concepción, haciéndolo perder el control de la idea de Dios, y a su vez dando pie a que la divinidad se presente como una

Verdad en sí misma, cuestión que es posible ver también en Abrahán y Jesús de Nazaret. Siendo así, la utilización de su figura omnipresente y todopoderosa puede llegar a ser contraproducente en términos políticos, ya que la “errada” o a-temporalizada interpretación se aleja de la realidad, imponiendo creencias que no colaboran con el progreso político.

Por este motivo, podría decirse que la utilización de la idea de Dios puede ser un arma de doble filo, ya que su manipulación y posterior divulgación con el fin de moldear la experiencia religiosa de la mayoría con fines políticos, puede llegar a ser contraproducente. Cuando la invitación a realizar determinados actos –como lo hizo Savonarola– acordes con una noción limitada de Dios y que no corresponde con el contexto histórico o político, ni siquiera con las necesidades sociales, es entonces cuando se corre el riesgo de que la realidad supere totalmente a la concepción religiosa imponiéndose por encima de esta. Así, el control ejercido en primera instancia frente a la población se pierde totalmente cuando la concepción de Dios no hace alusión a las necesidades presentes en lo cotidiano.

Este doble juego, ese punto débil de la utilización de la idea de Dios, es lo que advirtió el pensador florentino en Savonarola. De hecho, cuando el joven Maquiavelo escuchó predicar al fraile, y a diferencia de muchos de los florentinos de la época, no se dejó llevar por su elocuencia. No lo convencía la idea de que la causa de los males de Italia fueran “i peccati degli italiani” y que la situación fuera a mejorar recuperando la paz y la concordia si se aplacaba la ira de Dios por medio de la oración y se dejaban de lado los placeres sensuales, los juegos o las fiestas.

Maquiavelo creía en la relevancia del príncipe, pero no necesariamente en su responsabilidad frente a los pecados. Aunque, por otro lado, reconocía la integridad moral de Savonarola y la habilidad con la que lograba convencer al pueblo florentino con sus ideas. El fraile “non era ‘né ignorante né rozzo’, che egli era ispirato da Dio. Bugie ed errori a parte, Niccolò riconosceva a Savonarola il dono della profezia, ovvero la capacità di interpretare i segni premonitori che annunciano eventi straordinari. Per questo, oltre che per la sua dirittura morale, Niccolò ne parlò sempre con rispetto, anche se non fu mai un suo seguace” (Viroli, 2016a, pp. 19-20).⁹⁴

⁹⁴ “no era ‘ni ignorante ni vulgar’, estaba inspirado por Dios. Mentiras y errores aparte, Nicolás reconocía a Savonarola el don de la profecía, la capacidad de interpretar los signos premonitorios que anuncian

Pese a la admiración que en una primera instancia sintió el joven Maquiavelo por Savonarola, pronto entendió que aquellas prédicas se estaban llevando a un extremo difícil de controlar: las profecías. Estas, que como ya se ha mencionado, fueron rápidamente reconocidas por el *popolo* florentino, se convertirían en armas peligrosas. Si la anticipación de un determinado hecho se hacía efectiva, entonces el fraile podía mantener cierto grado de control sobre la multitud que lo escuchaba, pero si las profecías no se cumplían, los mismos que hasta el momento lo admiraban podían abandonarle, producto de la incredulidad provocada por lo impreciso de la predicción.

Y así fue, no teniendo ya la habilidad de profetizar hechos, su oratoria fue perdiendo poder y la población le dio pronto la espalda. Así, la condena a morir en la hoguera impuesta por el papa Alejandro VI no encontró gran resistencia popular.

2.3. El *Quattrocento* y el *Cinquecento*: la Florencia que utiliza a Dios

Para Maquiavelo, la historia y sobre todo la contingencia política de su época fueron su máxima fuente de inspiración reflexiva y creativa. El haberse deleitado con las obras de Dante o el conocer a Savonarola marcaron la forma en que abordó las problemáticas que lo motivaron a escribir sus más célebres obras. A esto cabe sumar el ambiente de la época, definido por la argumentación teológica incluso en el ámbito político. Así, el pensador florentino, impregnado de dicha forma de ver el mundo, se acercó posiblemente a la teología y a la filosofía de la religión por medio de aquellos intelectuales con los que tuvo contacto en sus años de estudio y por los amigos de los Orti Oricellari.

Maquiavelo pertenecía a una familia de clase alta, pero su fracción familiar había perdido el estatus aristocrático, probablemente porque –como indica Robert Black– “su padre, Bernardo, fuera hijo ilegítimo, y esto fuera la causa de su deterioro económico, de su inhabilitación para ejercer cargos políticos y de su necesario distanciamiento de la vida pública” (2019, p. 125). Sin embargo, esto no fue impedimento para procurar una buena

acontecimientos extraordinarios. Por esto, más allá de su integridad moral, Nicolás siempre habló de él con respeto, aunque nunca fue un seguidor suyo.” [Traducción mía]

educación a su hijo Nicolás, quien obtuvo una formación al nivel del resto de la aristocracia florentina.

Según Black, “es poco discutible que la ‘vida universitaria’ de Maquiavelo durante la década de 1490 –una actividad más que normal en la educación de los jóvenes miembros de las familias florentinas más prestigiosas– tuvo un profundo efecto [...] en sus últimas obras y en su pensamiento de madurez” (2019, p. 144). De haber asistido a la Universidad, “podría quedar emparentado a otras figuras históricas de la Cancillería que pasaron por la Universidad de Florencia. Por ejemplo, Bartolomeo Scala, Primer canciller de Florencia desde 1465 hasta 1497, quien asistiera a las clases de poesía y oratoria dictadas por Carlo Marsuppini” (Black, 2019, p. 145). Cabría la posibilidad asimismo de emparentarlo con “Cristoforo Landino, secretario en la Cancillería y profesor universitario, quien también sería alumno de Marsuppini en la misma universidad” (Black, 2019, p. 145). En cualquier caso, “emparentar” no significaría, claro, coincidir en el centro universitario. Recordemos que Cristoforo Landino había nacido en 1424, cuarenta y cinco años antes que Maquiavelo, y Bartolomeo Scala, nacido en 1430, es treinta y nueve años mayor que el ex secretario.

De todas formas, y también según Black, “la relación más estrecha es la que puede establecerse entre Maquiavelo y quien fuera su profesor, Marcello Virgilio Adriani” (2019, p. 145). Adriani fue alumno de Cristoforo Landino y de Poliziano, de quien en 1494 heredó la cátedra de poética y oratoria. Por otra parte, y muy importante para el contacto con Maquiavelo, el 16 de febrero de 1498, sucedió a Bartolomeo Scala en el cargo de primer canciller de la República. Pese a carecer de pruebas materiales que confirmen la asistencia formal de Maquiavelo a la Universidad, Black insiste en dicha experiencia, destacando varias semejanzas entre Adriani y Maquiavelo,⁹⁵ tanto en el ámbito familiar como en el diplomático y político: ambos fueron hijos de licenciados en derecho y entusiastas bibliófilos, los dos ocuparon altos cargos dentro de la cancillería florentina, y sus carreras político-burocráticas “guardan un gran parecido con las que se podían desarrollar tanto en Milán como en Venecia,

⁹⁵ Según Peter Godman (1998, p. 189), la posibilidad de pensar en un Maquiavelo universitario influido intelectualmente por Adriani quedaría plasmada en la redacción de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Maquiavelo, al igual que en los cursos dictados por el profesor, no habría seguido el orden del texto de Livio, sino que habría pasado de un libro a otro según le parecía conveniente. No obstante, esta percepción de los cursos de Adriani y su directa incidencia en los *Discursos* de Maquiavelo es, según Black, algo arbitraria, ya que “de los cursos universitarios de Adriani sobre autores clásicos, solo se han conservado *in extenso* sus prolesiones o sus discursos introductorios” (2019, p. 143), invalidando así la afirmación de Godman.

donde la educación en humanidades a nivel universitario proporcionaba los antecedentes y el conocimiento necesarios para ingresar en la burocracia estatal” (2019, pp. 145-146). Sea como fuere, la influencia de Adriani sobre la formación de Maquiavelo es significativa. Es razonable hipotetizar que Maquiavelo conversara y debatiera con Adriani, y aprendiera de él y de sus métodos. La relación personal e intelectual entre ambos pudo darse de modo intenso durante el arco temporal comprendido entre 1498 y 1512, periodo en el que, por sus respectivos cargos, compartieron un espacio público y político que había de facilitar los encuentros continuados y la discusión. El tono del intercambio epistolar entre ambos, cuando Maquiavelo llevaba a cabo misiones fuera de Florencia, pone de manifiesto también reflexiones e intereses compartidos. En noviembre de 1503, Adriani fue “compare” de bautismo de Bernardo, hijo de Maquiavelo.

Así, las influencias que Maquiavelo podría haber absorbido en la Universidad, sumadas al ambiente cultural de la época y a los personajes de relevancia política del momento, quienes, por cierto, aplicaron la concepción de Dios a modo de fundamento político, todo ello podría arrojar luz sobre cómo el pensador florentino toma sus argumentos para adecuarlos a su propia forma de ver lo político. Entre los personajes de relevancia política destacaremos al canciller Bartolomeo Scala.

Bartolomeo Scala, historiador y político, de origen humilde, gozó de una formación universitaria humanista y jurídica. Scala desarrolló su carrera como funcionario del Estado florentino, siendo secretario de la Primera Cancillería desde 1465 hasta su muerte en 1497. A pesar de que parece gozar de cierta fama dentro de la historia intelectual del Renacimiento florentino, según Eugenio Garin Scala, sobre todo en su segundo periodo como canciller, “no tiene ya la menor personalidad política, y en el plano cultural es también una figura de escaso relieve” (1984, p. 104), esto en gran medida porque Lorenzo de Médici había ganado protagonismo, trasladando el peso de los sucesos políticos del Palacio de la Señoría a la casa de los Médici, pasando el canciller “a ser un mero funcionario”. Garin remata diciendo que “quizá la obra más eminente de Scala fuese su hija Alessandra, eminente conocedora del griego y el latín” (1984, p. 104).

Sin embargo, Bartolomeo Scala, amigo del padre de Maquiavelo, recordemos, parece haber tenido mucha más relevancia, si atendemos a las investigaciones de Alison Brown,

quien afirma la posible influencia del canciller en las ideas religiosas de Maquiavelo. Según Brown, es difícil saber cuáles pudieron ser las creencias religiosas personales de Maquiavelo, pero “given the tradition of skepticism in the chancery (where Bartolomeo Scala had already adopted an anthropological approach to religion in his 1496 *Defence of Florence*)” (2010, p. 164),⁹⁶ es probable que el enfoque de Scala tuviera eco en el pensamiento maquiaveliano.

Además, la misma Brown concedora de la importancia de Scala dentro de la corriente naturalista derivada de Lucrecio, llega a considerar que esta influyó profundamente en el pensamiento ético de Maquiavelo. Según afirma: “Lucretian primitivism would have been entirely familiar to Machiavelli as well, since he was also one of Adriani’s students and his father a friend of Scala’s. So [...] his view of man’s nature was consistent with the idea that survival and self-defence, not Ciceronian moral improvement, was early men’s objective in first banding together. These were the utilitarian origins of natural justice and religion” (2015, p. 111).⁹⁷

Visto así, la concepción naturalista de la ética maquiaveliana asume la idea expresada por Scala, según la cual el hombre “è un ente naturale e nella natura niente avviene che non sia a sua volta iscritto nel disegno con cui Dio, che è causa prima dell’intero creato, ha dato origine all’universo” (Garfagnini, 2004, p. 77).⁹⁸

La idea de Dios de Maquiavelo, como elemento que permite el orden en el Estado pudo estar marcada por la lectura del *De legibus et indiciis*, escrito por Scala alrededor de 1483, en el cual, a modo de diálogo con otros interlocutores, entre ellos Bernardo Maquiavelo, intenta demostrar el origen divino de las leyes. Cuestión que explicaría por qué “los legisladores recurren a la naturaleza, que adoptará diferentes denominaciones dependiendo de cada religión (incluyendo la ‘malvada secta’ de Mahoma), que será la que

⁹⁶ “Dada la tradición de escepticismo en la cancillería (donde Bartolomeo Scala ya había adoptado un enfoque antropológico de la religión en su *Defensa de Florencia de 1496*)” [Traducción mía]

⁹⁷ El primitivismo lucreciano habría sido también completamente familiar para Maquiavelo, ya que él era asimismo uno de los estudiantes de Adriani y su padre un amigo de Scala. Así que [...] su visión de la naturaleza del hombre estaba de acuerdo con la idea de que la supervivencia y la autodefensa, y no la aplicación de la moral ciceroniana, era el objetivo de los primeros hombres en la primera agrupación. Estos eran los orígenes utilitarios de la justicia natural y la religión. [Traducción mía]. Como se puede observar, Brown también da por supuesto que Maquiavelo es uno de los “estudiantes” de Adriani.

⁹⁸ “es un ente natural y en la naturaleza nada sucede que no esté a su vez inscrito en el designio con el que Dios, que es causa primera de todo lo creado, dio origen al universo”. [Traducción mía]

dicte las leyes y sirva de recta guía de la razón, ‘imagen de la divinidad’” (Ginzburg, 2010, pp. 26-27).

Precisamente la asimilación por parte de Maquiavelo de la obra de Scala ayuda a comprender su cercanía a posiciones platónicas, como las presentadas en el segundo libro de los *Discursos*, específicamente en el capítulo quinto, *Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o delle peste, spegne le memorie delle cose*. (Discorsi II, v, p. 339),⁹⁹ donde aborda las dificultades que pueden traer las nuevas religiones a las estructuras políticas: con una nueva lengua y una nueva fundamentación se imponen a las antiguas creencias, dejándolas como meros paganismos. Si a esto se le suman además grandes desastres naturales, entonces es fácil presentarlas como claros símbolos de la ira de Dios, que “solicita” el cambio de paradigma religioso, implicando ineludiblemente una nueva relación entre lo mundano y lo divino, por ende, una nueva redacción de leyes que regule dicha correspondencia.

El propio Maquiavelo aporta un buen ejemplo de ello al mencionar el caso de la Toscana en la Antigüedad, diciendo que “la Toscana¹⁰⁰ fu [...] potente, piena di religione e di virtù, aveva i suoi costumi e la sua lingua patria; il che tutto è suto spento dalla potenza romana. Tale che, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome” (Discorsi II, v, pp. 344-345).¹⁰¹

Este ejemplo es correlativo a la situación del cristianismo, que había desplazado a las otras religiones además de haber impuesto el latín como idioma culto, rebajando la importancia de las otras lenguas. Esto sin tomar en cuenta el uso de la interpretación de

⁹⁹ Que el cambio de creencia y de lenguas, así como las circunstancias de diluvios o pestes, extinguen la memoria de las cosas. (Maquiavelo, 2012, p. 208)

¹⁰⁰ Cuando Maquiavelo menciona la Toscana, realmente se está refiriendo a Etruria, pueblo que ocupaba la Toscana en los tiempos del imperio romano, y que tenía sus propias costumbres, religión y lengua.

En una interesante nota al pie en los *Discorsi*, de la *Edizione Nazionale* (nota 47, p. 345), Bausi menciona una discusión epistolar recordada por Tommasini, que se habría desarrollado entre Marcello Virgilio Adriani y Francesco Soderini en los años 1508 y 1509. Esta se produjo después de que Adriani remitiera al cardenal Soderini la copia de una inscripción encontrada muy poco tiempo antes en Chianti, de lo que sería un ataúd etrusco. Pero el cardenal le respondió que la lengua etrusca, al igual que tantas otras, ya estaba muerta. Las dos cartas enviadas por Soderini a Adriani defendían la idea de que la lengua etrusca se había perdido no por los romanos, sino por las invasiones bárbaras.

¹⁰¹ “la Toscana fue [...]poderosa, llena de religión y de virtud; tenía sus costumbres y su lengua patria, y todo fue completa y rápidamente aniquilado por el poderío romano. De modo que, como dije, de ella tan sólo queda el recuerdo de su nombre.” (Maquiavelo, 2012, p. 210)

eventos naturales más o menos normales como señal de su poderío, un poderío obtenido por la “correcta” creencia y la interpretación del “verdadero” ser supremo, frente a una población que debía rechazar sus antiguos fundamentos para adoptar la propuesta “real”. Siguiendo esa misma línea, considerando además el recién mencionado capítulo de la obra de Maquiavelo, Sasso plantea que, del ejemplo cristiano que domina su parte central, “la línea del capítulo es, infatti, rigorosamente ‘classica’: non solo perché ignora e, nel fatto, esclude ogni esplicita considerazione degli aspetti eterodossi intrinseci alla teoria dell’eternità del mondo, ma anche perché il suo aspetto teorico appare costituito assai più dalle tesi platoniche del *Timeo* e da quelle, aristoteliche, del *περί φιλοσοφίας*” (1986, pp. 290-291).¹⁰²

Tal como señala Sasso, la influencia aristotélica también se encuentra presente, y quizás hasta de una forma más evidente que la platónica. Maquiavelo advierte:

E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne, sí perché ne sono piene tutte le istorie, sí perché si vede questo effetto della oblivione delle cose, sí perché e’ pare ragionevole che e’ sia. Perché la natura, come ne’ corpi semplici, quando e’ vi è ragunato assai materia superflua, muove per sé medesima molte volte, e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori (in modo che non possono vivervi, né possono andare altrove, per essere occupati e ripieni tutti i luoghi) e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de’ tre modi, acciò che gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori. (Discorsi II, v, pp. 343-344)¹⁰³

Esta inclinación por la eternidad del mundo es probable que tenga más relación con Averroes que con el propio Aristóteles. De hecho, continúa Sasso, señalando que aquí

¹⁰² “la línea del capítulo es, de hecho, rigurosamente “clásica”: no solo porque ignora y, de hecho, excluye cualquier consideración explícita de los aspectos heterodoxos intrínsecos a la teoría de la eternidad del mundo, sino también porque su estructura teórica parece estar constituida mucho más por las tesis platónicas del *Timeo* y por las aristotélicas del *περί φιλοσοφίας*. [Traducción mía]

¹⁰³ “Y no creo que nadie pueda dudar que estas inundaciones, pestes y hambrunas se producen, tanto porque las historias están llenas de ellas como porque vemos este efecto suyo del olvido de las cosas, y además porque parece razonable que así sea, porque la naturaleza, como los cuerpos simples, cuando ha acumulado mucha materia superflua, se mueve por sí misma muchas veces y se purga de ella, lo que le devuelven la salud; lo mismo sucede en este cuerpo mixto de la generación humana, que cuando todas las provincias están repletas de habitantes, de modo que ni pueden buscar otro acomodo porque todos los lugares están ocupados y llenos, y cuando la astucia y la malignidad humanas han llegado a su límite, es conveniente y necesario que el mundo se purgue por uno de los tres medios citados, para que los hombres, siendo pocos y golpeados por la calamidad, vivan más cómodamente y se vuelvan mejores.” (Maquiavelo, 2012, p. 210)

Maquiavelo “si faceva averroista” (1986, p. 265), aunque manteniendo su interés por las influencias del platonismo en autores anteriores y contemporáneos a él. Sasso señala “che [...] l’incontro di Machiavelli con Plotino debba essere escluso come incontro diretto (di lettura e di meditazione), e non di meno in qualche modo ammesso come indiretto, è cosa che si comprende da sé. Di contenuti plotiniani è ricca la cultura filosofica della quale, polemicamente o no, Machiavelli “partecipò” a Firenze, negli anni della giovinezza” (1986, pp. 250-251).¹⁰⁴

Por otro lado, y retomando la posible influencia de Bartolomeo Scala en Maquiavelo, el canceller pudo no solo ser un referente intelectual para el joven pensador, sino que la tesis de que le abriera paso en el mundo político es una cuestión que parece haber adquirido sentido entre estudiosos recientes. Para Forte, Scala es “quien, en el proceso de modernización de la Cancillería, había suprimido la necesidad formal de tener el título de notario para acceder a algunas secretarías” (Maquiavelo, 2001, p. XXII), dando la posibilidad a que personas como Maquiavelo pudieran ejercer tales cargos.

De hecho, para muchos estudiosos, “es posible –siendo este un antecedente de peso para acceder a algunos de los puestos de la Cancillería– que ya en la década de los noventa Maquiavelo hubiera dado muestras de sus habilidades literarias al componer algunos escritos en prosa o más probablemente en verso, que lamentablemente se han perdido” (Bausi, 2015, p. 35), aunque también podría ser, como sigue Bausi, “que la amistad entre su padre Bernardo y el humanista Bartolomeo Scala, secretario de la Primera Cancillería desde 1465 hasta su muerte en 1497, hubiera podido de algún modo –aunque es imposible saber exactamente en qué medida– favorecer su carrera burocrático-política” (Bausi, 2015, p. 36). En la misma línea, Brown destaca que “the fact that Machiavelli (like Bernardo Ricci before him) was appointed a member of this secretariat, although he had no legal qualifications, shows that Scala’s reforms were not without effect” (1979, pp. 162-163).¹⁰⁵

¹⁰⁴ que [...] el encuentro de Maquiavelo con Plotino deba excluirse como un encuentro directo (de lectura y meditación), y, sin embargo, admitido en cierto modo como indirecto, es algo evidente por sí mismo. La cultura filosófica de la que, polémicamente o no, Maquiavelo “participó” en Florencia en sus años de juventud es rica en contenidos plotinianos. [Traducción mía]

¹⁰⁵ “el hecho de que Maquiavelo (como Bernardo Ricci antes que él) fuera nombrado miembro de esta secretaría, a pesar de no tener ningún título jurídico, muestra que las reformas de Scala no quedaron sin efecto.” [Traducción mía]

Otro de los personajes que permite aproximarse a la situación político-teológica de la época es Francesco Guicciardini. Abogado e intelectual florentino, entabló una estrecha relación con Maquiavelo, que fue fundamental para el intercambio de ideas dentro del ámbito político, como pone de manifiesto su intercambio epistolar, precisamente. Este, como señala Forte, “coincide con el inicio de su rehabilitación política [de Maquiavelo], más concretamente a partir del encargo para escribir la historia de Florencia, en noviembre de 1520, presentada a Clemente VII en 1525”¹⁰⁶ (Maquiavelo, 2007, p. 39). Maquiavelo fue, según Bausi, “un hombre de paradojas que no dudó en defender sus ideas, en particular las más ‘incómodas’, hasta el punto de que su amigo Francesco Guicciardini lo definió como ingenio ‘extravagante’, ajeno a las opiniones comunes e ‘inventor de cosas nuevas e insólitas’” (2013, p. 39). Un “hombre de paradojas”, que se entregaba a los argumentos que se apoyaban en la realidad. Con el propio Guicciardini presentó varias diferencias. Así, por ejemplo, según Maquiavelo el origen de los problemas italianos “se encontraba en una falta de moralidad pública o *virtù*, que él esperaba que pudiera ser restablecida. Guicciardini, catorce años más joven, no era tan optimista. Lo que él llamaba ‘las calamidades de Italia’ era el resultado de una mezcla aparentemente incurable de agresión externa y divisiones internas” (Duggan, 2017, p. 74).

A pesar de esto, ambos autores –hombres del Renacimiento al fin– compartieron la idea de orientarse hacia el pasado para comprender el presente. Ello condujo a Guicciardini a redactar *Storie Fiorentine*, obra escrita entre 1508 y 1509, aunque inédita hasta 1859. El desarrollo de dicho trabajo nutrió en alguna medida los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Podría decirse que Guicciardini más que ser un referente intelectual para Maquiavelo, como lo fueron Dante y Savonarola, es un interlocutor, cuestión que, como recuerda Forte (Maquiavelo, 2007, p. 39), queda plasmada en los comentarios críticos realizados por Guicciardini en sus *Considerazioni ai Discorsi di Machiavelli*, prueba fehaciente de la discusión permanente entre ambos autores. La descripción de Maquiavelo a la que se refería Bausi en la cita anterior (“extravagante respecto de la opinión común, e inventor de cosas nuevas e insólitas”), tiene mucho que ver, como señala asimismo Forte,

¹⁰⁶ Como señala asimismo Forte: “Quizá otro de los elementos más destacados del intercambio con Guicciardini sea ese transitar por ciertos *topoi* anticlericales, típicos en la tradición italiana, desde Dante hasta el propio Maquiavelo” (Maquiavelo, 2007, p. 40)

“con la consideración que le merecieron a Guicciardini las obras de Maquiavelo y, en particular, los *Discursos*, donde hallamos algunos de los elementos más innovadores del florentino” (Maquiavelo, 2007, p. 39).

Tanto Maquiavelo como Guicciardini comparten la idea de la relevancia de la ley para mantener el orden y favorecer al Bien común, y ambos afirman la necesidad de establecer virtudes políticas fundamentales para lograr dicho Bien. Toman distancia con respecto a las virtudes clásicas arraigadas en lo moral, e insisten en la *virtù* política que debe poseer aquel que se presenta como gobernador, y que sería característica fundamental para poder administrar de la mejor forma posible el Estado. Según observa Juan Varo: “Guicciardini introduce la ambición como virtud de una nueva clase, los *ottimati*. [...] La ambición como virtud, sin embargo, entrañaba un nuevo peligro para la ciudad, porque legitimaba el interés particular frente al bien común” (2017, p. 82). Esto se opone a aquella *virtù* planteada por Maquiavelo, que debe poseer el líder político con el fin de tomar decisiones, a menudo radicales y fuera del sentido moral, pero que favorecen el Bien común. Más adelante, Guicciardini cambia de posición, tal vez influido por la reflexión de Maquiavelo, y en sus últimos escritos, como *Diálogos sobre el gobierno de Florencia* indica que las virtudes de honor y de gloria, que en primera instancia habría señalado que debían tener estos *ottimati*, no eran las correctas: la correcta sería realmente la prudencia.

El desarrollo de virtudes políticas alejadas de las que dictaba directamente la teología es una cuestión que ambos amigos y pensadores comparten, desmarcándose de la Iglesia como rectora de las cuestiones políticas. No por nada, tanto obras de Maquiavelo como de Guicciardini fueron incluidas en el *Index librorum prohibitorum*.

Por otra parte, y continuando con las influencias que Maquiavelo pudo recibir de su época, cabe considerar que una gran parte puede proceder también de instancias de la propia república de Florencia.

Así, en 1502 Piero Soderini fue elegido *Gonfalonere* vitalicio de la república de Florencia y Maquiavelo fue su colaborador más destacado. Bajo el gobierno de Soderini se restauraron y crearon nuevas instituciones que le fueron dando mayor estabilidad a la república. Una de ellas fue la creación del ejército en 1506. Las ideas de Maquiavelo tuvieron mucho que ver con dicha creación, ya que como señala Roberto García Jurado, el secretario

florentino “recibe de la Señoría el mandato de integrar una milicia, luego de que él mismo insistiera mucho en ello” (2015, p. 152). Dicha milicia permitió que Florencia prescindiera del uso de tropas mercenarias extranjeras para sus enfrentamientos bélicos. Tal éxito tuvo esta institución que, no mucho después de su fundación, pudieron constatarse sus frutos: en 1509 el ejército consiguió sitiar Pisa y con ello recuperar el territorio para la república de Florencia.

El retorno de los Médici al poder de Florencia en 1512 supuso el desbaratamiento de distintas organizaciones gestionadas o restauradas durante la segunda república, además de la persecución de quienes fueron identificados como detractores o enemigos de los Médici.

Una de las prácticas desbaratadas con el retorno mediceo fueron las conocidas por su signatura como *Consulte e pratiche della Repubblica Fiorentina*, consultas y asambleas que se habían restaurado precisamente en 1494, tras la expulsión de Piero de Médici. En aquellas *Consulte*, el Palacio de la Signoria abría sus puertas para exponer ante la ciudadanía hechos o acontecimientos relevantes de política interior y exterior, sometiendo a consulta distintas problemáticas que aquejaban a la república florentina. Se han documentado 745 consultas, datadas entre el 5 de enero de 1495 y el 21 de agosto de 1512. Esta instancia republicana puede ser también una muestra interesante de los modos de argumentar frente a diferentes situaciones por las que atravesaba la república. Su recopilación y publicación permiten hoy analizar un arsenal de referencias administrativas, institucionales, y también culturales, de gran utilidad para estudiar la génesis del pensamiento político maquiaveliano.

Ahora bien, siendo Maquiavelo secretario de la segunda república y asistente directo de Soderini, se ganó la fama de contrario a los Médici. Pietropaolo Boscoli y Agostino Capponi, colaboradores de los Médici, lo señalaron como parte importante de un numeroso grupo de personajes públicos florentinos antimediceos. Este hecho fue el factor detonante que llevó a Maquiavelo a ser encarcelado, torturado y posteriormente exiliado.

Paradójicamente, el mismo hecho que lo forzó a alejarse de la vida política y lo mantuvo en el Albergaccio, su modesta morada de Sant’Andrea in Percussina, puede considerarse como el elemento necesario para que la experiencia recaudada en su periodo de mayor actividad política se vertiera en reflexiones que fueron tomando forma en libros y ensayos. Es así como retomó la lectura de los clásicos y, sobre todo, comenzó a escribir sus

obras más importantes, como los *Discursos* y *El Príncipe*. De suma importancia es el hecho de que Maquiavelo retomase la escritura de los *Discursos*. Y se subraya “retomase”, siguiendo la teoría de Chabod antes mencionada.¹⁰⁷

Para un referente actual en los estudios sobre Maquiavelo como Bausi, es muy probable que tanto *El Príncipe* como *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* “nunca se habrían escrito si su autor hubiera conservado el cargo en la Cancillería, o si hubiera, de la forma que fuera, continuado desempeñando cargos burocráticos y políticos, incluso simplemente ‘haciendo rodar una piedra’ para los Medici” (2015, p. 75).

De la situación probablemente más compleja de su vida, Maquiavelo extrajo valiosos materiales que le permitieron redactar obras fundamentales para el mundo de la política. La angustia que sufre Maquiavelo producto de su necesidad de salir de la situación en la que se encuentra en el Albergaccio, alejado de la vida pública, sin trabajo y con escaso dinero, la va dejando plasmada en su extenso epistolario, en el que destaca particularmente la correspondencia con Francesco Vettori, quien en aquel entonces ejercía el cargo de embajador florentino ante la curia romana, y a quien Maquiavelo solicitó en varias ocasiones ayuda para que intercediera por él ante Giovanni de Médici, el papa León X. Pese a la insistencia de Maquiavelo, es poco lo que Vettori logró hacer por su amigo. A pesar de ello, el ejercicio epistolar que sostuvieron representa un papel relevante en el proceso de redacción de las principales obras políticas del pensador florentino.

En 1514, la situación de Maquiavelo parecía comenzar a mejorar. Se ilusionaba con la idea de volver a trabajar en política de la mano de Paolo Vettori, hermano de Francesco, quien tenía posibilidades de ser designado como gobernador de un nuevo Estado, consecuencia a su vez de la designación de Giuliano de Médici al frente de un principado: la *Signoria* de Parma, Piacenza, Modena y Reggio. Pero esto no sucedió. Bausi cita una carta del 14 de febrero de 1515 dirigida por el poderoso secretario papal Piero Ardinghelli a Giuliano de Médici en la que se lee: “Todo esto debe ser una idea de Paolo Vettori [...] escríbele y dile que en lo que a mí respecta le recomiendo que no se meta en problemas con

¹⁰⁷ Ver página 82 del Capítulo 2.1. Dante Alighieri: de Dios al Imperio Universal.

Nicolás” (Bausi, 2015, p. 79). Lo advertía así para que no contratase al ex secretario, que aún gozaba de la fama de antimediceo.

Advirtiendo Maquiavelo que se le escapaba la oportunidad de volver a trabajar en política, comenzó a buscar otras formas de acercarse a los Médici, y una de ellas fue su aproximación a los Orti Oricellari. No se sabe con exactitud la fecha en que comenzó a frecuentar esas reuniones, pero sí que participó en ellas entre los años 1515 y 1517.

Los Orti Oricellari toman su nombre de los jardines de la familia Rucellai. En ellos se reunían un grupo de intelectuales convocados por Cosimo di Cosimo Rucellai, conocido también por su diminutivo, Cosimino. Cosimo, que había recibido una educación de alto nivel gracias al poder adquisitivo de su familia, fue discípulo del filósofo neoplatónico Francesco Cattani da Diacceto. Esto fue una importante motivación para congregar a pensadores de distintos ámbitos que se dedicaban a conversar y discutir en aquellos jardines.

En el variopinto grupo destacaban el poeta, literato y agrónomo Luigi Alamanni, el editor y traductor de la Biblia Antonio Brucioli, el historiador y dramaturgo Jacopo Nardi, el ya mencionado filósofo Francesco da Diacceto y su hermano y escritor Jacopo, el historiador Filippo de’ Nerli, el comerciante Zanobi Buondelmonti, el mercader Zanobi Buondelmonti, el político Battista della Palla, el banquero Lorenzo di Filippo Strozzi, el político Anton Francesco degli Albizzi y el propio Maquiavelo.

Ante el refinado grupo, Maquiavelo –que ya era un pensador formado– se sintió probablemente en la necesidad de pulir su estilo de escritura, mejorar las referencias que utilizaba y dar mayor peso argumentativo a sus textos. Las reuniones en los Orti Oricellari supusieron un trabajo de retroalimentación, que además sirvió para que sus amigos e integrantes del grupo no solo lo motivaran, sino que lo ayudaran a publicar algunas de sus obras. De hecho, según Alissa M. Ardito: “The ‘seminars’ in the Rucellai Gardens, the *Orti Oricellari*, provided Machiavelli with the intellectual camaraderie he had lacked during his isolating exile” (2015, p. 80).¹⁰⁸

¹⁰⁸ “Los ‘seminarios’ en los Jardines Rucellai, los *Orti Oricellari*, proporcionaron a Maquiavelo la camaradería intelectual que le había faltado durante su aislante exilio” [Traducción mía]

Por ello, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* fue dedicada a dos miembros de los Orti Oricellari, Zanobi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, mostrando su agradecimiento, no solo por el apoyo recibido, sino también porque “mi avete forzato a scrivere quello che io mai per me medesimo non arei scritto” (Discorsi, Dedicación p. 790).¹⁰⁹ También se da espacio para ser autocrítico, declarando que no caerá en el error que dicta la costumbre de los escritores dedicando sus textos “a qualche principe [...], e –accecati dalla ambizione e dalla avarizia– laudano quello di tutte le virtuose qualità, quando da ogni vituperevole parte doverrebbero biasimarlo” (Discorsi, Dedicación, pp. 790-791).¹¹⁰ Haciendo alusión a la dedicatoria de *El Príncipe* “al Magnífico Lorenzo de Médici”, que este nunca habría tomado en cuenta. Forte, en su introducción a *Maquiavelo*, recuerda una anécdota al parecer inventada, pero que pone de manifiesto igualmente la indiferencia con la que habría acogido dicho texto quien por aquel entonces gobernaba Florencia. El relato cuenta que “Lorenzo de Médici, al recibir una copia de *El Príncipe*, despreció fríamente el obsequio y se mostró mucho más interesado por una pareja de perros que en ese mismo momento deseaban regalarle” (2011, p. XLVI). Por lo mismo, señala Maquiavelo:

Onde io, per non incorrere in questo errore, ho eletti non quegli che sono principi, ma quegli che (per le infinite buone parti loro) meriterebbono di essere; non quegli che potrebbero di grandi, di onori e di ricchezze riempiermi, ma quegli che –non potendo– vorrebbero farlo. Perché gli uomini, volendo giudicare dirittamente, hanno a stimare quegli che sono, non quegli che possono essere liberali; e così quegli che fanno, non quegli che, senza sapere, possono governare uno regno. (Discorsi, Dedicación, p. 791)¹¹¹

Otra obra, *Vida de Castruccio Castracani* fue dedicada asimismo a Zanobi Buondelmonti y también a Luigi Alamanni. Allí Maquiavelo, además de señalar que son sus

¹⁰⁹ “que me habéis obligado a escribir lo que por mí mismo no hubiera escrito.” (Maquiavelo, 2012, p. 25)

¹¹⁰ “a algún príncipe y, llevados por la ambición y la avaricia, alaban en él todas las virtudes, cuando deberían vituperarlo por sus faltas.” (Maquiavelo, 2012, p. 26)

¹¹¹ “Así que yo, para no caer en este error, he escogido no a los que son príncipes, sino a los que por sus buenas cualidades merecerían serlo; no a los que podrían llenarme de empleos, honores, y riquezas, sino a los que, no pudiendo, quisieran hacerlo. Porque los hombres si quieren juzgar correctamente, deben estimar a los que son liberales, y no a los que pueden serlo, e igualmente a los que saben, no a los que, sin saber, pueden gobernar su reino.” (Maquiavelo, 2012, p. 26)

“amicissimi” (Castracani, p. 7), indica que “parso indirizzarla a voi, come quegli che, piú che altri uomini che io cognosca, delle azioni virtuose vi dilettrate” (Castracani, pp. 8-9).¹¹²

Con el regreso de los Médici en 1512, se retomaron con fuerza el estudio del latín, el griego, los estudios humanísticos y la filosofía neoplatónica, que en buena medida impulsaron los Orti Oricellari, por lo que, como indica Bausi, no debe sorprender “que podamos reconocer en la obra de Maquiavelo un evidente esfuerzo de ‘actualización’ cultural que consistió, en primer lugar, en intentar profundizar y refinar sus habilidades ‘humanísticas’ con el objetivo de dotarse de una fisonomía literaria e intelectual más acorde con el ambiente *oricellario* y, al mismo tiempo, más adecuada con el nuevo clima político” (2015, p. 80). De todos modos, y en concreto respecto de la concepción maquiaveliana de Dios, es difícil medir el grado de influencia que pudieron ejercer las reuniones en los Orti Oricellari. Sin embargo, es posible suponer la huella de algunos de sus participantes en dicha concepción. Cabría señalar, por ejemplo, a los citados Antonio Brucioli, estudioso de la religión y traductor de la Biblia al italiano, y Francesco Cattani da Diacceto, discípulo de Marsilio Ficino y continuador de su obra de difusión del platonismo.

La utilización de la idea de Dios como elemento político no podía ser una cuestión antojadiza, sino que tenía que encontrar fuertes fundamentos dentro, incluso, de la tradición en la que se apoyaba la Iglesia. Maquiavelo ya había utilizado la idea de Dios en *El Príncipe*, sin embargo, los *Discursos* reflejan elementos adquiridos en la época de los Orti, que habían de permitirle no solo fortalecer el argumento, sino darle una sutileza estilística que lo convierte en un texto que puede llegar a parecer contradictorio respecto de *El Príncipe*.¹¹³

Como ya se ha indicado, gracias a algunos de los participantes en las reuniones, Maquiavelo pudo ver difundidos textos, como *La Mandrágora*, *Andria* y el breve poema en tercetos, *Asino*. Su obra más importante de esa época, *El arte de la guerra*, escrita en 1519, recrea en forma de diálogo discusiones y debates en torno al problema del ejército como si hubieran sido tratados en los jardines de Cosimo Rucellai.

¹¹² “la dedico a vosotros por ser, de cuantos conozco, los que mejor estimáis las grandes acciones.” (Maquiavelo, 2011, p. 637)

¹¹³ En este sentido, es de interés revisar el trabajo desarrollado por Miguel Saralegui en su libro *Maquiavelo y la contradicción: Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción* (2012).

El interés de los Orti Oricellari por Maquiavelo y su obra no cesó, manteniendo su voluntad de divulgar aun de forma póstuma *El Príncipe* y los *Discursos*. Como relata Bausi: “En aquellos años el opúsculo [de *El Príncipe*] empieza a difundirse más ampliamente, de manera manuscrita, en Florencia y también fuera: Biagio Buonaccorsi entrega en 1520 una copia a Francesco Gaddi, un poderoso eclesiástico florentino, protector de literatos y colaborador de editores, muy cercano a los Medici y que en 1531-1532 desempeñaría un destacado papel en la publicación de las obras de Nicolás en Florencia y Roma” (2013, p. 38).

De igual forma, entre 1520 y 1527, año de la muerte de Maquiavelo, se encuentran copias en distintos lugares de Italia, entre ellos Roma, Siena e Italia septentrional, lo que para Bausi, sería el resultado de una “calculada estrategia de difusión organizada, al menos en parte, por los influyentes amigos de los Orti Oricellari (Lorenzo Strozzi *in primis*). Éstos se esforzaron por rehabilitar a Nicolás –primero ante León X y después ante Clemente VII– tratando de conseguirle encargos diplomáticos, políticos y literarios (como la comisión para escribir las *Historias florentinas*) y favoreciendo la publicación y la circulación de sus escritos” (2013, p. 38).

Puede confirmarse, pues, la relevancia que la colaboración con los Orti tuvo en la obra de Maquiavelo. En el caso concreto de los *Discursos*, como recuerda Chabod, los iba exponiendo en las reuniones “mientras los elaboraba” (1984, p. 222). Por ello, es plausible pensar, que al menos el estilo con que abordó y plasmó la idea de Dios en sus escritos tiene que ver con el ejercicio llevado a cabo en las discusiones de aquellas reuniones.

Es difícil, ciertamente, definir con certeza hasta qué punto las relaciones que algunos de los participantes en las reuniones de los Orti tenían con la Iglesia o con la teología, o sus respectivas ideas de Dios, pudieron influenciar el pensamiento de Maquiavelo. Como tampoco se puede señalar con seguridad hasta qué punto las relaciones intelectuales que el ex secretario mantuvo en distintos momentos de su vida, como con Bartolomeo Scala o Francesco Guicciardini, influyeron en su pensamiento.

Por lo mismo, si estos intelectuales tuvieron algún tipo de relevancia en el pensamiento de Maquiavelo, se debe tener presente que, en el caso de Scala, esta habría tenido eco en la etapa de juventud de Maquiavelo, cuando recién comenzaba a participar en

las cuestiones de orden público. Encontrándose el joven Maquiavelo iniciando su carrera política, nos permite suponer que su receptividad a aprender era mayor, por lo que tener referentes tales como Scala, quien ostentaba la ocupación de importantes cargos en Florencia, podrían haber sido un importante referente para él.

Con Guicciardini, por el contrario, su relación fue diferente tanto por el momento como por la forma. Maquiavelo, quien ya era un experimentado político que gozado del cargo de secretario de la segunda cancillería y había sufrido el exilio político, se rearmaba poco a poco para nuevamente aspirar a trabajos en el ámbito público y/o político. Maquiavelo, mucho mayor que Guicciardini, encontró en el joven Francesco un interlocutor con quien conversar y discutir sus ideas ya maduras durante el largo camino diplomático. Pero a pesar de su juventud, Guicciardini posibilitó a que Maquiavelo revisase sus propios planteamientos.

Como hemos podido ver, no existen señales claras que permitan identificar influencias de otros autores que se relacionaron con Maquiavelo inmediatamente en el desarrollo de sus obras. Lo cierto es que el trato con pensadores cercanos a la teología y a la Iglesia existió, siendo presumible que Maquiavelo pudiera poner a prueba no solo sus ideas políticas, sino que además tuviera la posibilidad de incorporar los argumentos puestos a debate, entre otras instancias, durante las reuniones en los jardines de la familia Rucellai como parte importante de su propia forma de ver la política y la aplicación de Dios en esta.

Sección II: De la Filosofía de la Religión a la Filosofía Política

Tras haber indagado algunos de los referentes que, por aceptación o descarte, pudieron tener un papel relevante en la elaboración de la concepción maquiaveliana de Dios, cabe introducirse ahora en el análisis del propio pensador florentino con el fin de develar cómo dicha concepción fue tomando parte en su argumentación política, porque es evidente que la utilización de esta idea nunca deja de tener en él un fin político.

Sin dejar de lado la relevancia que tiene la religión en su contexto social, la concepción de Dios forma parte importante de una estructura que se repite constantemente dentro de sus planteamientos políticos, pareciendo conformar los cimientos ocultos de la construcción de un Estado fuerte que se funda en una organización de carácter republicano.

Capítulo 3: Maquiavelo y la religión a des-tiempo

La Edad Media y su supuesto apego a las estructuras planteadas por la teología, dejaron profundas huellas que repercutieron en las épocas venideras, siendo el Renacimiento prueba fehaciente de ello. Las ordenaciones políticas heredadas de dicha época y el comportamiento totalmente alejado del Bien común, tanto de los representantes de la Iglesia Católica como de los líderes políticos, generaron un descontento que, en comparación con los hechos que siglos después sacudirían el mundo –como la Independencia de Estados Unidos en 1775 o la Revolución francesa de 1789–¹¹⁴ no concluyó en ningún tipo de movimiento extraordinario en la península itálica. En gran medida esto fue debido a la permanente prestación que mantenía España con Roma, obstaculizando todo tipo de revolución. Debemos recordar que España en aquellos momentos era probablemente uno de los países más fuertes y ricos de Occidente, poseedor de poderosas fuerzas armadas que le permitían llevar a cabo grandes empresas de conquista. De no haber sido así, Italia habría experimentado probablemente una reforma en la Iglesia tal como ocurrió en Alemania de la mano de Lutero, lo cual le hubiera generado profundos cambios en la estructuración política.

Esa sensación contraria que provocó la Iglesia en el pueblo italiano y en particular en el *popolo* florentino, vio un desahogo en las obras de escritores e intelectuales que se encontraron en la antesala del Renacimiento –la Baja Edad Media–, logrando reflejar en sus escritos la sensación de la época, que permitió avanzar hacia una revolución cultural y científica.

Sin embargo, también hay que señalar que todo este revuelo moral, así como la pérdida de legitimidad de la Iglesia católica dio paso a un cambio en el foco científico, que más tarde, en el siglo XVI lograría un hito con Copérnico. Al poner el Sol en el centro del

¹¹⁴ Muchos de los pensadores de la Ilustración, que fueron dando forma a las ideas que fundamentaron la Revolución francesa y la Independencia de Estados Unidos, tomaron a Maquiavelo como un referente intelectual. Montesquieu y Rousseau, por nombrar algunos, declararon abiertamente haber leído al pensador florentino, lo cual ha sido extensamente documentado por los expertos en la materia. Dentro de estos trabajos, cabe destacar el texto de Maurice Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou La politique au XIXe siècle* de 1864 o, más recientes, *Naissances de la politique moderne. Machiavel- Hobbes- Rousseau* de Pierre Manent, publicado en 1977 y con una última edición el 2007, el artículo de Viroli, “Republic and politics in Machiavelli and Rousseau”, de 1989, y el libro de John Plamenatz, *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*, editado póstumamente en 2012 por Mark Philp y Zbigniew Pelczynski.

universo, dejando a la Tierra como un planeta más, parte de un sistema que se mueve alrededor del astro rey, el astrónomo polaco reconoce que la humanidad no está en el centro estático del universo, sino que se encuentra en permanente movimiento. Este “revolución” implica un cambio decisivo no solo en las ciencias, sino también en la filosofía.

Algunos autores rechazaron y criticaron aquello que durante siglos se había presentado como la única verdad posible: la verdad de Dios. De ahí que, la Iglesia católica y sus miembros, que parecían ser los únicos representantes de dicha verdad en la tierra, se convirtieron en el foco de numerosos cuestionamientos. El aumento de las críticas fue tanto y tan fuerte, que mantener una línea abierta y pública de persecución contra aquellos que significaban una amenaza contra la Iglesia, los llevaría a perder aún más la legitimidad de su poder y su fuerza. De este modo, comenzaron a abrirse posibilidades de pensar la renovación de ciertas bases de la institución. Esto quedaría reflejado más tarde en el Concilio de Trento, desarrollado en periodos discontinuos durante veinticinco sesiones entre los años 1545 y 1563. El Concilio de Trento –y simplificando necesariamente– supuso el intento de retomar los fundamentos teológicos y de reinterpretarlos para adaptarse a los nuevos tiempos, a fin de evitar las acciones y conductas que pudieran hacer perder la legitimidad de la Iglesia. De esta forma, se buscaba recuperar el poder perdido, imponiendo a la vez nuevas formas de religiosidad.

Sin embargo, antes de este evento, la Iglesia había hecho todo lo que puede hacerse para aumentar la ruptura entre ella y sus feligreses. Centrándonos en Florencia, se observa que la ciudad arrastraba una profunda crisis moral, en la que la corrupción y el egoísmo tuvieron papeles protagonistas.

Es cierto que ni la Iglesia ni la religión son los únicos mecanismos de control moral o de comportamiento en la vida cívica, ya que existe una condición propia de los seres humanos que les permite activar su voluntad con plena conciencia y ofrece la posibilidad de desarrollo por medio de leyes acordes con el derecho natural. Sin embargo, durante siglos y fundamentalmente, la moral solo parecía haber tenido sentido en tanto se encontraba adscrita a una interpretación religiosa. Así, todo comportamiento cívico tenía que estar lo más cercano posible a aquellos principios de comportamiento entregados por Dios a Moisés en los “diez

mandamientos”, las “tablas de la ley”. De esta manera, las normativas debían hacer alusión a mantener aquella lógica de comportamiento.

Ahora bien, la situación de crisis religiosa y política de la Florencia renacentista se iba acentuando con el correr del tiempo. Como consecuencia, se ponía de manifiesto “la esterilización del espíritu comunal, la fragilidad de las señorías no apoyadas en una base social suficientemente amplia y fuerte, la habilidad diplomática de los principados, reducidos, después de las últimas y vanas tentativas hegemónicas, al juego de los partidos, a la política de contrapesos y equilibrios, a la *italica foederatio* (Chabod, 1984, p.25). Todo ello provocaba, según Chabod, que el pueblo quedara apartado del Estado, las clases sociales se vieran fracturadas y la comarca fuera hostil a la ciudad.

La crítica situación requería una actuación a medida, por lo mismo Maquiavelo, en *El Príncipe*, demuestra que la realidad política se desmarca de las categorizaciones morales, señalando que:

È tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara piú presto la ruina che la preservazione sua, perché uno omo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità. (Principe, XV, p. 216)¹¹⁵

Este es uno de los tantos puntos por los que se consideró a Maquiavelo un enviado del diablo u otros epítetos similares tras la publicación de *El Príncipe*. Por esta razón, se da por sentada la lejanía que podría tener cualquier reflexión de carácter teológico o religioso de su pensamiento. Pero ¿si hay un realismo político en Maquiavelo, hay también un realismo religioso? ¿Es posible pensar en un Dios, en una religión que esté al servicio del Bien común moldeando permanentemente sus elementos de composición para que el desarrollo final de lo deseado se lleve a cabo?

¹¹⁵ “Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.” (Maquiavelo, 2003, p. 95)

Si hay algo evidente, es que las malas interpretaciones y las malas lecturas que se han hecho de Maquiavelo han llevado a pensar que la política debe estar a merced del político y no al contrario, siendo el engrandecimiento del político el fin que supone debería justificar los medios. Y es que, muy al contrario, la propuesta real del pensador florentino toma mucha distancia de esas interpretaciones. La libertad y el Bien común fueron siempre en Maquiavelo aquel fin que debe ser perseguido, de manera que es posible también pensar que la utilización de un elemento con tanto peso en la historia de la humanidad como lo es Dios, pueda y deba estar al servicio de alcanzar un Bien común, que además de solventar las necesidades más básicas de los individuos y la comunidad, favorezca la máxima libertad de la humanidad.

Siendo así, parece importante tener al menos una idea de Dios, ya que esta podría utilizarse con propósitos políticos que buscan obtener estabilidad y *ordine*.

3.1. Maquiavelo hereje: antimachiavelismos post *De Principatibus*

Ninguno de los trabajos de Maquiavelo deja indiferente a sus lectores, ni en el plano político, como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ni en el histórico, como *Historia de Florencia*. Incluso en el plano dramático, textos como *La Mandrágora* causaron revuelo por la habilidad desplegada por el florentino al crear una obra que con agilidad, humor y picardía logra reflejar la realidad política de la Florencia de aquel entonces. Fue puesta en escena “en Roma en 1520 y, con toda seguridad, en Venecia en 1522” (Chabod, 1984, p. 229), siendo una de las pocas obras que Maquiavelo pudo ver publicada y representada, lo cual le permitió además ser testigo de la aceptación y la buena crítica por parte del público. Pero sin duda es *El Príncipe* el texto con el que causó mayor agitación, generando animadversiones y convulsión hasta el día de hoy. El tratado “fue condenado por el Concilio de Trento, ingresando en el index de obras prohibidas por la iglesia (1552) y dando inicio a un asedio permanente, con énfasis en los siglos que le siguieron” (Sazo, 2013, p. 41).¹¹⁶ De todos modos, como sucedió “con otros sospechosos de ideas heréticas que fueron engrosando los Índices, la censura no impidió totalmente su circulación ni anuló su

¹¹⁶ En España sus obras fueron incluidas en el Índice de Quiroga en 1583, donde se encontraban todos los textos prohibidos por la inquisición española. Para conocer la fortuna del pensador florentino en España, véase el trabajo de Helena Puigdomènech Forcada, titulado precisamente *Maquiavelo en España* (1988).

repercusión. La proscripción, una vez operativa, fue eficaz desde el punto de vista editorial: su inclusión en los Índices complicó su difusión. Pero ello no significa, por una parte, que las numerosas obras ya impresas dejaran de existir [...]. Por otra parte, negada la posibilidad de dar los libros a las prensas, se generaron, casi de inmediato, diversos itinerarios alternativos. Entre ellos cabe destacar los clandestinos; éstos, debemos advertir, funcionaron perfectamente” (Rius y Casas, 2008, p. 185).¹¹⁷

En un primer momento, *El Príncipe*, o *De Principatibus* como lo habría titulado originalmente, solo fue leído por círculos de amigos cercanos al autor, teniendo también en consideración que esta obra –según se lee en la célebre carta del 10 de diciembre de 1513 a Francesco Vettori– en principio tenía la intención de ser un presente a Giuliano II de Médici, quien en el tiempo del exilio de Maquiavelo estaba a la cabeza del Estado florentino. Maquiavelo cambió el nombre del destinatario, tal vez por la muerte de Giuliano, el 17 de marzo de 1516, y finalmente se la dedicó al Magnífico Lorenzo de Médici,¹¹⁸ sucesor de Giuliano en el poder y quien, como ya se ha indicado, no pareció mostrar ningún interés por ella. Pero la obra no quedaría en el simple rechazo de Lorenzo porque en 1532, cinco años después de la muerte del ex secretario florentino, y gracias al interés de algunos de sus amigos de los Orti Oricellari y la autorización del papa Clemente VII,¹¹⁹ fue publicada y divulgada.

¹¹⁷ Una buena muestra de ello la encontramos en la idea de la falsa fecha, “con el ejemplo paradigmático de las ediciones *testine*. Publicadas sin lugar de impresión y datadas deliberada y falsamente en 1550, esto es, antes de la prohibición papal, esta iniciativa difundió, en cinco ediciones, las obras completas de Maquiavelo.” (Rius y Casas, 2008, p. 185)

¹¹⁸ Existen dudas que han dado paso a la discusión entre estudiosos de si la dedicatoria que puede leerse en la actualidad es la original, Martelli, en *El Príncipe* de la *Edizione Nazionale* (nota 1, p. 55), señala que es posible que la dedicatoria que hoy leemos sea aquella dirigida en 1513 a Giuliano, cambiando luego, como es obvio, el nombre del destinatario, de Giuliano a Lorenzo.

¹¹⁹ Julio de Médici fue arzobispo de Florencia desde septiembre de 1513. En tanto arzobispo, comenzó a mostrar cierta benevolencia hacia Maquiavelo, que se acentuó con la composición en 1519, por invitación de León X, del *Discorso sul riformare lo Stato di Firenze*, “sugiriéndole un proyecto de constitución que, aunque establecía una libertad formal de la República, dejaba la designación de los magistrados, y con ello el gobierno efectivo, en manos de los Médicis” (Chabod, 1984, p. 222). Pero el trabajo que convenció definitivamente a los Médicis de las capacidades de Maquiavelo fue *Vida de Castruccio Castracani*, escrita en 1520 tras la misión diplomática que llevó a cabo por encomienda de los Médicis en la ciudad de Lucca. Esta breve biografía del condotiero luqués, fue “leída y comentada por muchos de los frecuentadores de los Orti Oricellari”, según recuerda Juan Manuel Forte (Maquiavelo, 2011, p. LII), dando paso a concertar en 1520 la primera reunión entre Maquiavelo y el cardenal Julio de Médici, cuestión que llevaría a que funcionarios del *Studio fiorentino* y *pisano* en 1520 le dieran al ex secretario la misión de elaborar la *Historia de Florencia*, que debía ser redactada en un periodo de dos años y por la que recibiría un pago de 100 florines anuales. Así, durante 1523 se retiró a la casa de campo de San Casciano a trabajar en este nuevo proyecto, entregando los primero ocho capítulos en 1525 a Julio de Médici, aunque esta vez, ya como papa Clemente VII. La buena relación entre Maquiavelo y el pontífice, más la colaboración de sus amigos de los Orti Oricellari, facilitarían la posterior publicación póstuma de obras como *El Príncipe*.

El Príncipe, siendo un texto breve, en el que el pensador florentino no se detiene a profundizar mayormente en algunas cuestiones, deja abierta la posibilidad de que se produzcan malas interpretaciones. Si a lo recientemente mencionado, se le suma la falta de declaraciones morales explícitas dentro de sus obras generando una disección entre las ciencias políticas y la moral, hace que su forma de abordar las problemáticas políticas sea denominada como “realismo político”. Este realismo político, que no considera los actos como buenos o malos, sino como efectivos o no efectivos (*verità effettuale*), provoca que todo el pensamiento de Maquiavelo y así mismo su propia persona, queden bajo la lupa juiciosa de las posturas políticas, éticas y morales más conservadoras.

De hecho, sus textos están plagados de frases que podrían ser perfectamente cuestionables desde el punto de vista ético o religioso. Ahora bien, y con el fin de no caer en simplificaciones, hay que considerar que los enunciados y oraciones presentes en sus obras no hacen más que reflejar la historia política desde la antigüedad, los cuales, a su vez dan explicación de sucesos presentes. Para Maquiavelo, y siguiendo en gran medida a Polibio, los sucesos históricos “trascurren por necesidad y con arreglo a un curso circular que alterna corrupción y regeneración, de forma que ni tiene fin, ni trae lo radicalmente nuevo y diferente, sino que estructuralmente es repetición de lo ya pasado” (Perona, 2009, p. 78).

De este modo, la historia y la experiencia de las cosas modernas se convierten para Maquiavelo en las herramientas con las que puede dar explicación de los sucesos presentes y venideros, algo que le posibilita en alguna medida anticiparse a ciertas situaciones con el fin también de hacer crecer la *virtù* humana. Por lo tanto, y así como Galileo prestó atención a los sucesos físico-naturales con el propósito de poder intervenir en ellos para, de este modo poder llegar a controlarlos, Maquiavelo aspira a lo mismo, pero con los sucesos históricos, con el objetivo de satisfacer los intereses y las necesidades de la humanidad. Así, del mismo modo que diferentes fenómenos de la naturaleza como inundaciones o crecidas de ríos son inevitables, “tomando pie en el conocimiento casual-mecanicista se pueden construir diques que palien las malas consecuencias” (Perona, 2009, p. 79) que estos provocan para la vida humana. De igual forma, sigue Perona, “aunque la tendencia cíclica a la corrupción y a la regeneración serían inevitables en la Historia, no obstante sería posible incidir en ella de

acuerdo con el patrón casual-mecanicista para paliar los efectos perversos de cada situación” (2009, p. 79).

Se expresa así la funcionalidad en la realidad política, donde lo importante no es el talante moral de los líderes políticos o si se está acorde con los constructos ético-sociales, sino que lo realmente valorable son los resultados. De este modo, proposiciones tales como: “Per il che si ha a notare che li òmini si debbono o vezzeggiare o spegnere, perché si vendicano delle leggieri offese, delle gravi non possono: sicché l’offesa che si fa allo uomo deve essere in modo che la non tema la vendetta.”(Principe, III, p. 79)¹²⁰ o “Debbe nondimanco el principe farsi temere in modo che se non acquista lo amore, che fugga l’odio; perché può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato.” (Principe, XVII, p. 231)¹²¹ están en total concordancia con dicha posición, reportando como consecuencia la mala fama que hasta la actualidad recae sobre el pensador florentino. Pero también es necesario decir que todo político, o entendido en política, debe comprender que tanto estas frases, como el postulado mismo de Maquiavelo, no necesariamente reflejan su talante moral, sino que buscan descubrir la forma de cómo se hace política, sabiendo que esta ha sido aplicada desde la antigüedad hasta el día de hoy, demostrando con ello que en política la moral no cobra más sentido que el netamente discursivo.

Y es exactamente por esta razón que a Maquiavelo se le atribuye la frase tan famosa: “el fin justifica los medios”, pese a que esta nunca fue escrita por el autor, ni tampoco existen registros que den pie a pensar que alguna vez la hubiera pronunciado.

Aunque Maquiavelo en *El Príncipe* trata los temas propios de una monarquía, y en los *Discursos* los problemas de la fundación de una república,¹²² la separación de las temáticas no lo liberan del peso moral y la crítica a la cual se ve sometido. Pero su sustento, como referíamos antes, siempre fue “la cognizione delle azioni delli òmini grandi, imparata

¹²⁰ “a los hombres se les ha de mirar o aplastar, pues se vengan de las ofensas ligeras, ya que de las graves no pueden: la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por tanto, tal que no haya ocasión de temer su venganza.” (Maquiavelo, 2003, p. 42)

¹²¹ “Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si le es imposible ganarse el amor, consiga evitar el odio, porque puede combinarse perfectamente el ser temido y el no ser odiado.” (Maquiavelo, 2003, p. 101)

¹²² A pesar de haber cierto acuerdo en este punto, incluso asumiendo el momento histórico de Maquiavelo, hay estudiosos que ven el desarrollo de estos dos libros de una forma diferente, como es el caso de Louis Gautier-Vignal, quien plantea que “Maquiavelo enseña en *El Príncipe*, más bien, a edificar un Estado, y en los *Discursos* a gobernarlo.” (1971, p. 65)

con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche, le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate e essaminate” (Principe, Dedicatoria, p. 58),¹²³ Como en otros lugares de su obra, Maquiavelo quiere destacar también ya desde la dedicatoria la “lunga esperienza delle cose moderne”, adquirida por él como secretario de la segunda cancillería de la república florentina.

Y es por ese mismo afán de sustentar la realidad política en los hechos históricos, que el primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se dedica a escudriñar la historia de la fundación de la república de Roma, en donde se devela aquella *verità effettuale* que fue base del desarrollo político de Maquiavelo. Un ejemplo de ello es la valoración que se da al asesinato de Remo y de Tito Tasio Sabino perpetrados por Rómulo. En la lógica de Maquiavelo, este acto reflejaría la alta virtud¹²⁴ de Rómulo, descartando las sospechas de ambición que su acto podía suscitar, al formar rápidamente “uno senato con il quale si consigliasse, e secondo la oppinione del quale deliberasse” (Discorsi I, ix, p. 65),¹²⁵ esto, con el fin de que fuera el senado quien mantuviera el control del poder frente al gobernador de Roma, evitando así la corrupción y el exceso de poder. Como resultado, la eliminación del hermano y del compañero, acto sin duda cuestionable, trajo consigo la posibilidad de evitar los conflictos entre ellos, impidiendo la generación de bandos que hubieran puesto en riesgo el orden del Estado y podrían llevar la corrupción a las cúpulas de aquellos que debían organizar el poder político, lo cual supondría la imposibilidad de generar beneficios para la república y el Bien común.

Teniendo esto presente, y considerando que dicha visión de la política circulaba de forma pública a través de sus textos, y sobre todo de *El Príncipe*, muy pronto se levantaron voces a favor y en contra del pensador florentino. Aunque fueron las posturas contrarias las que parecen haber tenido mayor repercusión y divulgación. Su realismo político, la frialdad

¹²³ “el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas: tras haberlas estudiado y examinado durante largo tiempo con gran diligencia.” (Maquiavelo, 2003, p. 33)

¹²⁴ En este punto se podría hablar de lo que Maquiavelo denominaría la “virtud política”. Virtud que debe ser entendida como la capacidad del político para llegar al Bien común más allá de las consecuencias de sus actos. Sin embargo, este tema será abordado con mayor detalle en el capítulo 4. La tríada de Maquiavelo. La estructura base de la república.

¹²⁵ “un senado que le aconsejase y de acuerdo con el cual tomaría las decisiones.” (Maquiavelo, 2012, p. 61)

con que asume la necesidad de abordar ciertas situaciones de Estado, originaron muchos discursos contrarios, que dieron pie a la formación de posturas antimachiavelianas.

Estas tuvieron un fuerte auge en distintos lugares de Italia, contando asimismo con importantes representantes fuera de las fronteras de la península. Uno de los casos más famosos de antimachiavelismo, es el de Federico II de Prusia, quien en 1740 publicó en francés un libro titulado *Anti-Machiavel*, que cuenta además con la participación de Voltaire como responsable del prólogo. En el mencionado texto, el autor realiza una revisión de cada uno de los capítulos de *El Príncipe*, y los va criticando uno a uno. Con esto, el rey de Prusia no solo busca difamar el pensamiento de Maquiavelo, sino que además pretende argumentar la necesidad de instaurar a un monarca que sea intachable, un ejemplo de virtud.¹²⁶ En consecuencia, ideal desde el punto de vista ético y moral.

Ahora bien, la obra de Maquiavelo, alejada aparentemente de cuestiones morales, hace cargar a su autor con aquel peso póstumo que le tilda, como se ha dicho, de ser un enviado del “diablo”. La culpa que arrastra Maquiavelo, y que le hace tener tantos detractores, no es plenamente de su responsabilidad. En varias ocasiones declara –como como, por ejemplo, en la mencionada dedicatoria de *El Príncipe*– que él escribe lo observado durante todos sus años de trabajador público, sumado al conocimiento de la historia de la humanidad. Por esto mismo, el pensador florentino no hace más que revivir el pensamiento político de Aristóteles y Polibio, siendo un “restaurador de algo antiguo y olvidado” (Strauss, 1964, p. 288), por lo que el realismo político no se inaugura precisamente con Maquiavelo, sino que es una cuestión muy anterior a él.

De similar modo, según Oreste Ferrara, “Maquiavelo, saltando por encima de la filosofía política medieval, se había unido a Aristóteles y a Polibio.” (1928, p. 236) Tomando distancia de los dos autores recién mencionados, Navarro advierte que existe una diferencia entre el pensador florentino y el estagirita, que se debe tomar en consideración, siendo “el Príncipe, producto original de la mente y de los tiempos de Maquiavelo, y no imitación de

¹²⁶ Debemos recordar aquí aquí que la virtud a la que hace alusión Federico II es la virtud propia de la tradición judeocristiana. Aquella virtud que llama a ser buenas personas. Según el pensamiento político de Maquiavelo, esto no derivaría necesariamente en ser un buen gobernador o un buen político, ya que el Bien común, que debería ser el fin último de quien gobierna, no siempre se alcanza por medio de la bondad, la caridad o el amor a Dios.

Aristóteles, como algunos han creído; porque la política de Aristóteles comprende todas las manifestaciones de la actividad del individuo, y Maquiavelo sacrifica el individuo al Estado, y todas las aptitudes de aquel que no afecten a la política o a la guerra le son indiferentes” (Maquiavelo, 1957, pp. 43-44).

En consecuencia, y por más que algunos estudiosos lo relacionen con autores de la antigüedad, mostrando que su obra responde también a una tradición política, ello no lo libera del juicio crítico de las posiciones más conservadoras moralmente, ya que el hecho de que escribiera y divulgara las ideas propias del realismo político, asumiendo la responsabilidad intelectual de dicho postulado, hace que se le atribuya todo el peso moral a su persona. Las dudosas interpretaciones que a menudo se han generado a partir de su obra trajeron como consecuencia la multiplicación de “relatos”, “cuentos” e incluso “anécdotas”, que enlodan su imagen y provocan un *argumentum ad hominem* con el fin de desprestigiar sus postulados. Estos han proliferado en gran medida por la falta de corroboración de la información, cayendo en la credulidad de historias, mitos o argumentos retorcidos, muchos de los cuales se originaron en campañas de difamación que tuvo el pensamiento de Maquiavelo con posterioridad a su muerte. A ello se puede sumar también la imprecisión de datos en algunas de sus obras, que en algunos casos eran erróneos, lo cual hizo que sus argumentos se vieran fácilmente criticables, como por ejemplo en los *Discursos*, “en grado de elaboración por demás imperfecto, especialmente en algunas secciones, y particularmente en el segundo y en el tercer libro, donde con más frecuencia y con mayor gravedad se pueden observar diferentes errores históricos” (Bausi, 2015, p. 167).

Precisamente por ello, las interpretaciones e informaciones que buscan difamar el pensamiento de Maquiavelo, se sustentan a veces en esos espacios vacíos de las malas interpretaciones, de las malas traducciones, que al ser revisadas con rigurosidad muestran sus incongruencias con las reales propuestas filosóficas y políticas del pensador florentino.

Los antimachiavelianos, que hicieron surgir lo que pasó a denominarse “machiavélico”, se esmeraron en crear situaciones que mancillan incluso la moralidad del pensador florentino. Esto, que podría ser una cuestión sin mayor relevancia para los seguidores y estudiosos de Maquiavelo, es tremendamente importante, ya que muchas de esas situaciones que se creyeron verdaderas eran falsas. En muchos casos se presentaron

como información de muy difícil corroboración empírica, no obstante, esto no mermó el surgimiento de estudios e investigaciones que intentaban comprender el porqué, el cómo y el dónde, o que incluso pasaron a ser el fundamento central de algunas investigaciones, que posteriormente se vieron en la necesidad de ser rechazadas categóricamente al ser contrastada la información o cuestionadas las fuentes. Y así, estudios que parecían interesantes pasos para adentrarse en el pensamiento maquiaveliano debieron y deben ser descartados totalmente.

Una clásica muestra de lo señalado es el “sueño de Maquiavelo”. Dicho sueño relata lo que habría tenido lugar en el lecho de muerte del pensador, en el que el propio Maquiavelo narra su fantasía a sus amigos más cercanos. En la aludida ilusión, el pensador se ve a sí mismo en un espacio que no conoce, pero al poco andar logra ver dos filas de personas: en una de ellas, individuos vestidos con harapos avanzando lentamente, en la otra logra advertir a los pensadores clásicos, discutiendo efusivamente de política y filosofía. Al consultar qué eran ambas filas, se le señala que la de los individuos pobres y con ropas destrozadas era la hilera de los que van al cielo compuesta por santos y beatos, y la otra, donde debaten los pensadores, es la fila para entrar al infierno. Es ahí cuando Maquiavelo, supuestamente, confiesa preferir ir al infierno para discutir de filosofía y política con los grandes pensadores de la historia, que estar en el cielo.

Bausi señala que ya a mediados del siglo XVI Gian Battista Busini se refería a un incierto “sueño” de Maquiavelo, pero la narración tal como es conocida hoy “solo se da en autores muy posteriores y no italianos (comenzando, entre los siglos XVI y XVII, por el jesuita francés Étienne Binet)” (2015, p. 95), lo que genera sospecha sobre su autenticidad, y permite suponer que el relato tenga que ver con una creación de autores antimaquiavelianos que buscaban el desprestigio del pensador. Para el mundo católico y la política más conservadora, el preferir ir al infierno, por más que estuvieran allí los grandes pensadores de la antigüedad, rechazando el paraíso eterno, había de estar mal visto. No era, ni es, la opción de un buen católico.

Es tentador analizar la visión de Dios que tiene Maquiavelo apoyándose en este sueño que, de ser cierto, mostraría a un pensador irreverente y con una posición religiosa distante de la posición “recomendada”. El sueño podría considerarse como una parte importante de

la postura política que el pensador florentino toma con respecto a la idea de Dios, que considera simplemente como un elemento político más, con el que se debe, por supuesto, tener especial cuidado.

Viroli comienza *La sonrisa de Nicolás* precisamente con este sueño, utilizándolo como un punto de interesante análisis que permite hacerse una idea de la actitud e irreverencia de Maquiavelo. Y pese a que la veracidad del suceso sea muy dudosa, no causa grandes conflictos en el desarrollo de la biografía expuesta por Viroli, ya que su relevancia no radica en su autenticidad sino en el certero reflejo del temperamento de Maquiavelo, aunque exacerbando no solo su desacato, sino también su afán político y su frialdad intelectual. Elementos que, por cierto, lo habrían alejado de todo aquello que pareciese contaminar su visión política.

Precisamente uno de esos factores que parecen emponzoñar la política es la religión. Es así como en su sueño los grandes pensadores de la historia, aquellos que fundaron, gobernaron y reformaron las grandes repúblicas, no son favorecidos con la gracia divina del paraíso, sino que como Viroli indica: “Van en cambio al infierno, porque para llevar a cabo las grandes obras que los inmortalizaron violaron las normas de la moral cristiana. Pero en la burla de Maquiavelo el infierno se vuelve más bello e interesante que el paraíso, si allí están los grandes hombres de la política” (2000, p. 16).

El revelar la logística política por siempre utilizada, trajo como consecuencia asimismo numerosas malas interpretaciones, que generaron grupos de seguidores de Maquiavelo que no entendían la esencia del pensamiento maquiaveliano. De esta forma, “por los aprovechamientos tecnocráticos y totalitarios que otros pensadores realizaron inspirados en parte de su obra, él quedó como el ideólogo por antonomasia de la política como tecnocracia y del totalitarismo autócrata (solo Hobbes le hace algo de sombra a este respecto). Semejante ‘saber heredado’ es puesto en cuestión cuando se leen las obras del florentino y no sólo *El Príncipe*, como viene siendo habitual” (Perona, 2009, p. 72).

Algunos de aquellos seguidores han sido condenados por la historia por sus actos, obteniendo Maquiavelo con ello más detractores que simpatizantes. Entre historias y/o mitos que mantienen la mala fama del pensador florentino hasta el día de hoy, se suele destacar a Hitler que, según se dice, lo leía cada noche antes de acostarse. Lefort recuerda ejemplos más

cercanos a la época de Maquiavelo, señalando que su doctrina es un blanco preciso “al que no se cansan de acosar tanto los hombres de Iglesia, preocupados por restaurar la autoridad de Roma, como los humanistas; tanto los protestantes como los jesuitas. Pero este blanco sólo atrae a los tiradores en la medida en que los rasgos que se le atribuyen redundan en un enemigo bien vivo al que es importante ajustarle las cuentas” (2010, p. 17). ¿Y quién es ese “enemigo”, esos enemigos? Sigue Lefort: “El enemigo es Enrique II o Enrique III, acusados de haber hecho de *El Príncipe* su libro de cabecera; Enrique IV, culpable de haber abrazado la religión de Maquiavelo con el solo objetivo de reinar; Catalina de Médici sobre todo, odiada por haber puesto en práctica las máximas de quien es llamado su maestro florentino” (2010, p. 17).

Maquiavelo, por su parte, se aplicó en mostrar cómo opera realmente la política, alejándose en determinados aspectos de la filosofía de Platón y de la filosofía estoica de Marco Aurelio y Cicerón, que se destacan por mantener la unión entre lo moral y lo político, proponiendo líderes políticos o gobernadores de alto talante moral, y que se enaltecen como ejemplos de ciudadanos. Así, plantear ideas contrarias a la tradición romana, que asume Italia, es casi atentar contra principios políticos asumidos y validados por la mayoría. Alguien que esté fuera de esos ideales de gobernadores o líderes, entonces es prácticamente, y utilizando un anglicismo, un *outsider*.

Maquiavelo juega permanentemente en los límites de la aceptación política, legal y moral. Sin embargo, para muchos, como ya se ha mencionado, la posición de Maquiavelo no es nueva, consistiría más bien en develar, escribir y ponerle un nombre a aquello que desde que el hombre es hombre, ha existido: el realismo político. Aunque, por otro lado, para autores como Pocock lo verdaderamente innovador, “the truly subversive Machiavelli was not a counselor of tyrants, but a good citizen and patriot” (2016, p. 218).¹²⁷

Pero aquella explicación permitió a Schmitt justificar los totalitarismos o a Gramsci, la organización sindical y obrera.¹²⁸ Aclarando también este punto, y con un tono que no se

¹²⁷ “El Maquiavelo realmente subversivo no es un consejero de tiranos, sino un buen ciudadano y patriota”. [Traducción mía]

¹²⁸ Maquiavelo ha permitido abrir ambos flancos de la política, dando espacio a justificar distintas corrientes de pensamiento a partir de sus postulados. Schmitt es un claro ejemplo de pensador que utiliza al filósofo florentino como base para justificar los totalitarismos. A pesar de que el pensador alemán no le dedicó ningún libro, su presencia implícita a lo largo de su obra es clara, sobre todo en *La dictadura: desde los*

aleja de la ironía, Pablo Iglesias señala que: “Los malvados maestros Maquiavelo, Weber, Lenin o Schmitt enseñan que la ética del político responde siempre a la defensa general de su proyecto político (males menores evitan males mayores)”. (2014, p. 141) Pero el problema es que existen tantas posiciones éticas como proyectos políticos, por lo que, en conclusión, lo que realmente importa, sigue Iglesias, “no son los fines ideológicos que justifican los medios (esa estúpida banalización que del genial Maquiavelo suele hacerse), sino quién tiene el poder para imponer y convencer sobre la eticidad política de sus guerras justas, sean estas en nombre de la patria, de la democracia, de los derechos humanos, de la revolución o del dios de turno” (2014, p. 141).

Tanto las malas interpretaciones, como el juicio moral y político con el que cargan quienes se declaran acérrimos lectores del florentino, hacen que Maquiavelo, señala Strauss, sea considerado como “el único filósofo cuyo nombre ha pesado tanto sobre una manera de pensar y actuar políticamente tan vieja como la sociedad política misma, que su nombre es

comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria, de 1921, donde se pueden leer frases tales como: “para los autores humanistas del Renacimiento, la dictadura era un concepto que se encontraba en la historia de Roma y en sus autores clásicos” (Schmitt, 2003, p. 38), evidenciando su referencia no solo a Maquiavelo como intelectual de la época, sino teniendo presente los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Así también, según Cecilia McDonnell, Schmitt reconoce en el pensamiento político de Maquiavelo, la posibilidad a “la aperturidad hacia una política desteologizada, absolutamente racional y técnica, que se centra meramente en un cálculo de medios y fines” (2015, p. 79).

Por otra parte, a Gramsci, las lecturas de Maquiavelo profundamente influenciadas por los *Prolegomeni a Machiavelli* de Russo— le permitieron comprender aquellos elementos utilizados por la clase política para hacerse con el poder y mantenerlo. La asimilación de esto por parte de la clase obrera es clave para la organización y la lucha de clases. Ya que para Gramsci: “El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva.”(1980, p. 10) Además, Gramsci profundiza en el concepto de “realismo político”, al que agrega que en la contemporaneidad se da como “excesivo” por lo que es superficial y mecánico. Esto indica que el hombre de Estado debe preocuparse por el “ser” y no el “deber ser”, lo cual significaría, tal como recuerda José Luis Balcárcel, “que el hombre de Estado no debe tener perspectivas que estén más allá de su propia nariz” (2016, p. 89).

Para ahondar en la relación entre Maquiavelo, Gramsci y Schmitt se puede consultar el capítulo de Fabián Bosoer: “Maquiavelo, Schmitt, Gramsci y el “decisionismo” de los años ‘90: viejos y nuevos príncipes”, que forma parte del libro *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo* compilado por Tomás Várnagy (2000). En cambio aquí, menos info. En el él autor utiliza las ideas de Maquiavelo como parámetro de las políticas de los años noventa, sobre todo poniendo como caso de análisis el gobierno de Carlos Menem en Argentina. De igual modo, utiliza a Gramsci como analista de Maquiavelo dentro de los procesos revolucionarios, y como contraparte a Schmitt en los decisionismos en las crisis de Estado.

Por otro lado, Javier Antonio Torres Vindas en *¿Qué es la política? Una lectura desde la techné política en Maquiavelo y Schmitt*. (2009), considera a ambos autores como realistas políticos, y a partir de ese principio, intenta responder a la pregunta sobre la política, ayudado por las reflexiones de Gramsci y Weber.

Asimismo, Carlo Galli en *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* ofrece un análisis del pensamiento de Schmitt, intentando definir la posición de este pensador dentro del escenario político de los años noventa.

usado comúnmente para designar dicha tendencia.” (1964, p.10) Así, lo que se considera “maquiavélico” carga con un peso de malignidad y de egoísmo, relacionándolo con “desvirtudes”, que solo son prácticas en tanto favorecen el bienestar de aquel que las aplica.

Mencionar a Maquiavelo conlleva casi automáticamente pensar en ese maquiavelismo que no emana precisamente del secretario florentino y que, muy por el contrario, ha permitido la difamación de su pensamiento, hasta tal punto que muchos trabajos que se hacen hecho cargo de problemáticas concernientes al pensamiento de Maquiavelo, tienen que dedicar espacio a descifrar si lo que se dijo de él después de su muerte es cierto o no, descartando aquellos mitos o historias que a ratos se presentan como una certeza *vox populi*.

3.2. Crisis moral y crisis política: Crítica a la Iglesia católica

Como ya se ha señalado, hay que atender al pensamiento de Maquiavelo a partir de su contexto más allá de que sus postulados hayan trascendido a su época, ya que estos, como indica Forte responden a la “excepcionalidad del momento vivido por Maquiavelo o lo que le permite pensar lo político en una de sus condiciones más radicales: el problema mismo de la realidad existencial del Estado” (Maquiavelo, 2011, p. LXIX). De este modo, sigue Forte, “la reflexión sobre la crisis de Italia permitirá a Maquiavelo pensar, con el trasunto especular de la República romana y el Imperio, la fundación, la crisis y la destrucción de los Estados en general” (Maquiavelo, 2011, p. LXIX).

Así, las religiones que deben cumplir el rol de mantener el orden del Estado evitando las crisis, sobre todo cuando no existe la fuerza militar, y “resolviendo” las problemáticas existenciales de la población, tienen que ser administradas por una institución: la Iglesia católica en el caso que nos ocupa. Esto es de suma importancia, ya que la tendencia a confundir “religión” con “Iglesia” –o con “la curia vaticana” (Forte, 2001, p. 126)– es muy frecuente, y puede llevar a confusiones que enturbien los procesos de comprensión del pensamiento de Maquiavelo. Dicho lo anterior, puede señalarse que, dentro del contexto sociopolítico renacentista, la población florentina experimentaba una idea de Dios moldeada por la interpretación de los textos bíblicos y de la relación Dios-hombre enmarcada en los fundamentos teológicos de la Iglesia católica, la cual era referente espiritual al haber

conseguido el monopolio político-religioso durante el antiguo Imperio Romano,¹²⁹ prevaleciendo su paradigma de exegesis hasta la actualidad.

Por más que la religión occidental pareciese por momentos verse reducida al catolicismo, producto de su dominio en tanto referente histórico debemos recordar que “Machiavelli vive infatti in un’epoca di grandi fermenti religiosi: l’età del savonarolismo e dei primi passi della Riforma in Germania” (Lazzerini, 2008, p. 390),¹³⁰ por lo que también el cristianismo podía presentar diferentes formas de expresión. Así, el conjunto de dogmas y creencias en que la humanidad experimenta la divinidad puede interpretarse desde diferentes puntos de vista o desde bases teológicas diversas: pueden existir muchas Iglesias dentro de un mismo dogma religioso, cambiando según cada Iglesia la expresión y la experiencia de la divinidad. Como observa Bustamante, “en Maquiavelo la religión y sus efectos desde una mirada conceptual, que trasciende su veracidad o falsedad proposicional, busca determinar de qué forma diversas religiones generan distintas cosmovisiones ideológicas” (2013, p. 126).

Así, por ejemplo, Lutero propuso una nueva forma de interpretar los dogmas, haciéndose cargo de la crisis moral en los asuntos religiosos que se estaba produciendo por las carencias morales de la Iglesia católica, coincidiendo en este sentido con las ideas de Maquiavelo. Lutero iniciaba su crítica en 1517 con la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, más conocida como *las noventa y cinco tesis*, que según se dice, podría haber clavado él mismo en la puerta de distintas iglesias de Wittenberg. En las tesis, el fraile agustino desarrollaba los argumentos en contra de lo que consideraba abusos de la Iglesia católica, tales como la venta de indulgencias plenarias. Se iniciaba así la Reforma, que daría paso a la fundación de una serie de nuevas Iglesias, las cuales, manteniendo el dogma cristiano, se alejaban de los paradigmas teológicos de la Iglesia católica y proponían nuevas

¹²⁹ Cabe recordar que en el año 313, por medio del Edicto de Milán, el primer emperador romano cristiano Constantino el Grande establecía la libertad de religión y el derecho de profesar la religión cristiana sin correr el riesgo de sufrir represalias. En el 380, y de la mano del emperador Teodosio, el Edicto de Tesalónica establecía el cristianismo como la religión oficial del Imperio. De esta forma, el cristianismo tuvo un crecimiento exponencial, que se vio reflejado en todo el Imperio, y que siguió creciendo incluso tras la caída de este.

¹³⁰ Maquiavelo vive de hecho en una época de gran efervescencia religiosa, la edad del savonarolismo y de los primeros pasos de la Reforma en Alemania. [Traducción mía]

interpretaciones de algunos pasajes bíblicos claves para moldear la experiencia religiosa de los individuos.

Interesado en el fenómeno del “variare della religione”, Maquiavelo describe en los primeros capítulos de las *Istorie Fiorentine* la transición desde la destrucción del Imperio romano y las invasiones bárbaras hasta arribar a la consolidación de la doctrina cristiana. Señala que “intra tante variazioni, non fu minore momento il variare della religione, perché, combattendo la consuetudine della antica fede con i miracoli della nuova, si generavono tumulti e discordie gravissime intra gli uomini; e se pure la cristiana religione fusse stata unita, ne sarebbe seguiti minori disordini” (*Istorie* I, v, p. 637).¹³¹

En su propio contexto histórico, según Maquiavelo, la Florencia del *Quattrocento* y el *Cinquecento* no precisaba de un catolicismo que invitara a sus seguidores a una actitud estoica, ya que esta sería contraproducente para las pretensiones de una Italia unificada, o de una Florencia republicana. Para él era de suma importancia efectuar un análisis que le permitiera poner de manifiesto el mal que la Iglesia católica había causado a la política italiana. Así, “si la debilidad italiana está en el papado, parece lógico que una Italia fuerte, debiera pasar por la despotenciación del papado y del poder de la Iglesia.” (Forte, 2001, p 135) Había que tener presente que “altro aspetto dell’anomalia politica della Chiesa è nella sua straordinaria e paradossale ‘inciviltà’, essendo composta da sudditi cui non è dato, per essere ancorati ad una situazione di irriscattabile passività, né pensare né volere una qualsiasi forma di ribellione.” (Cutinelli-Rèndina, 1998, p. 102)¹³² Estos son puntos que conviene develar para poder ejecutar una política que se aleje de esos paradigmas éticos que no se condicen con la realidad, y que no hacen más que entorpecer los procesos políticos. El propio Maquiavelo señalaba:

Nello ordinare le republiche, nel mantenere li stati, nel governare e regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e sudditi, nello accrescere l’imperio, non si truova principe né repubblica né capitano che agli esempi delli antiqui

¹³¹ “entre todos aquellos cambios, no fue menos importante el de la religión, por lo que, al combatirse los usos de las creencias antiguas con los milagros de la nueva, surgieron tumultos y discordias gravísimas entre las gentes.” (Maquiavelo, 1979, p. 35)

¹³² “otro aspecto de la anomalía política de la Iglesia es el de su extraordinaria y paradójica ‘incivilidad’, al estar compuesta por súbditos a los que, por estar anclados en una situación de irremediable pasividad, no les es dada la posibilidad de pensar ni de querer ninguna forma de rebelión.” [Traducción mía]

ricorra. Il che credo che nasca non tanto dalla debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo, o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto da non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. (Discorsi I, Proemio, p. 6)¹³³

Según Maquiavelo, la religión administrada por la Iglesia católica había sido totalmente contraproducente para las necesidades de la población florentina e italiana de aquel entonces. La Iglesia se habría comportado como la antigua Roma, cuando los patricios o *patres* al tener acceso exclusivo a la *auctoritas* se permitieron el uso de “todas las funciones religiosas durante la monarquía” (Vatter, 2015, p. 245). Ante las carencias, defectos y dificultades del rol no asumido por la Iglesia, Maquiavelo se ve impulsado a desarrollar una crítica a dicha institución. Como perspicazmente señala Luis Oro, “la Iglesia traicionó a su fundador al empuñar la espada del César e involucrarse en conflictos políticos demasiado terrenales. Pero Maquiavelo, probablemente, hubiese expulsado esa tradición si la Iglesia hubiese realizado exitosamente la labor que le corresponde al poder político” (2013, p. 220).

Ahora bien, para comprender su crítica es fundamental tomar en consideración el conjunto de la obra del pensador florentino, aunque hay que detenerse con especial cuidado y énfasis sus textos teóricos. Por ejemplo, en *El Príncipe* evidencia su rechazo a la Iglesia católica y a la forma en esta que había actuado, sobre todo considerando la “invasión” de Carlos VIII de Francia. Con anterioridad a su llegada, Italia se encontraba bajo el poder de Venecia, el papado, Nápoles, Milán y Florencia. “Questi potentati avevano a avere dua cure principali: l’una, che uno forestiero non intrassi in Italia con le arme; l’altra, che veruno di loro occupassi piú stato; quelli a chi si aveva piú cura erano Papa e Viniziani” (Principe, XI, pp. 177-178).¹³⁴ Esta misma idea se encuentra en los *Discursos*, donde el pensador florentino observa:

¹³³ “Cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar, el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Eso procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra.” (Maquiavelo, 2012, p. 28)

¹³⁴ “Estas potencias debían tener necesariamente dos preocupaciones fundamentales: la primera, que ningún extranjero entrara en Italia con sus ejércitos; la segunda, que ninguna de ellas ampliara sus territorios. Quienes ofrecían mayores motivos de preocupación eran el Papa y Venecia.” (Maquiavelo, 2003, p. 79)

La Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una republica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia e alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una republica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa. (Discorsi I, xii, pp. 87-88)¹³⁵

Sus críticas a la Iglesia se van dejando ver en numerosas y distintas partes de su obra, no siendo un lugar menor para observarlas su dramaturgia, siendo *La Mandrágora* el más claro ejemplo de ello.

“El teatro de Maquiavelo, y singularmente el espléndido personaje de Frate Timoteo en *La Mandrágora*, es un ejemplo vivo de la conciencia del estado corrompido de la Iglesia contemporánea.” (Granada, 1988, p. 51) El relato, al que ya me he referido, se transforma en un perfecto espejo de las distintas aristas de la corrupción y la crisis moral de Florencia, pero sobre todo, tal como lo evidencia Granada, refleja la crítica a la Iglesia católica en el personaje de Timoteo, mostrando su lado más ambicioso e inescrupuloso, quedando patente en declaraciones tales como:

Io non so chi si abbi giuntato l'uno l'altro. Questo tristo di Ligurio ne venne a me con quella prima novella per tentarmi, acciò, se io li consentivo quella, m'inducessi piú facilmente a questa; se io non gliene consentivo, non mi arebbe detta questa per non palesare e disegni loro senza utile, e di quella che era falsa non si curavano. Egli è vero che io ci sono suto giuntato, nondimeno questo giunto è con mio utile. Messer Nicia e Callimaco sono ricchi, e da ciascuno per diversi rispetti sono per trarre assai. La cosa convien stia secreta, perché l'importa cosí a loro a dirla come a me. Sia come si voglia, io non me ne pento. È ben vero che io dubito non ci avere difficultà, perché madonna Lucrezia è savia e buona. Ma io la giungnerò in sulla bontà. E tutte le donne hanno alla fine poco cervello; e come ne è una sappi dire dua parole, e' se ne predica, perché in terra di ciechi chi vi ha un occhio è signore. (*Lucrezia e Sostrata escono di casa*) Ed eccola con la madre, la quale è bene una bestia, e

¹³⁵ “La Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país. Y realmente un país no puede estar unido y feliz si no se somete todo él a la obediencia de una república o un príncipe, como ha sucedido en Francia y en España. Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma situación, y de que no haya en ella una república o príncipe que la gobierne, es solamente la Iglesia.” (Maquiavelo, 2012, p. 73)

sarammi uno grande adiuto a condurla alle mia voglie. (*fra Timoteo si fa da parte*)
(Mandragola III, ix, pp. 189-190)¹³⁶

Como señala Unzué, “el fraile no es un personaje débil y fácil de embaucar, sino que es un político que cae en el engaño en la medida que eso le resulta conveniente” (2005, p. 8).

Bajo el caos moral y religioso, Lutero y quienes apoyaron su reforma se fueron abriendo espacio en un mundo mayoritariamente dominado por el catolicismo. Proliferaron nuevas propuestas que intentaban explicar teológicamente el mundo, mostrando una vez más que la historia de la humanidad ha estado siempre sometida a cambios de carácter social, económico y político que obligan a pensar el mundo desde nuevos paradigmas. Esto exige que la religión responda por medios de procesos de transformación; o, en su defecto, sufra su forzosa desaparición. La falta de anticipación para prever los cambios sociales, mostrada tradicionalmente por la Iglesia católica, ha dado paso a periodos de des-orden espiritual y dogmático.

El rechazo a la Iglesia católica no era, pues, algo exclusivo del pensador florentino. Tanto en el Medioevo como en el Renacimiento, en Italia, las cúpulas intelectuales manejaban un discurso anticlerical que apuntaba básicamente a los excesos, corrupción y aspiraciones tanto políticas como territoriales de los papas y clérigos. Como recuerda Forte, “Maquiavelo podía haber sido, por consiguiente, un caso más de anticlericalismo, de no ser porque su crítica adopta una radicalidad novedosa y sin anclajes cristianos” (Maquiavelo, 2011, p. CIV). El discurso contra la Iglesia que utiliza Maquiavelo no apunta exclusivamente a sus excesos y falta de moral, sino también –y de ahí su novedad– a su falta de capacidad de liderazgo político, y a su individualismo”. Debido al grave descuido, la península itálica había quedado abandonada y al acecho de fuerzas foráneas. Por ello, Maquiavelo, “non solo ridicolizza con devastante ironia monaci, frati, sacerdoti e Papi, ma reputa che la corte

¹³⁶ “No sé quién ha engañado a quién. Ese astuto Ligurio me vino primero con aquel cuento, para tantearme; si yo hubiera puesto reparos no me habría hablado de esto, no descubriendo así sus propósitos sin asegurarse un buen resultado y luego habría dejado correr lo otro. Es verdad que me ha engañado, pero también es verdad que este engaño me beneficia. Micer Nicias y Callimaco son ricos, y de cada uno por diversos motivos, sacaré mucho partido. La cosa, es natural, ha de mantenerse en secreto, que interesa tan poco a ellos como a mí que se sepa. Sea como sea, yo no me arrepiento. La verdad es que temo encontrar dificultades, porque mi señora Lucrecia es prudente y honesta; pero yo lo lograré aprovechando precisamente su bondad. Las mujeres tienen todas poco seso, y como haya una sepa decir dos palabras, todo el mundo se hace lenguas de ello, porque en el país de los ciegos el tuerto es el rey. Ahí viene con su madre, ¿ésta sí es una acémila!, que estoy seguro me ayudará a convencerla.” (Maquiavelo, 1999, p. 214)

pontificia romana sia responsabile della degradazione politica italiana e della decadenza del paese” (Viroli, 2013, p. 80).¹³⁷

Por lo mismo, la Iglesia al tomar un camino de corrupción, se desentiende de su “principal” rol que es ser la guía de la relación Dios-hombre, cuestión que implícitamente ayudaba al orden del Estado. La Iglesia se había encaminado hacia un rol netamente político, siendo su actuar en pro de fines que se alejaban de las necesidades de la población en términos espirituales. Por esta razón, el catolicismo practicado por el pueblo florentino –y no solo florentino– atravesaba una profunda crisis que se traducía en una generalizada la falta moral. De hecho, y según el propio Maquiavelo “in questi [tempi] non è cosa alcuna che gli ricomperi da ogni estrema miseria, infamia e vituperio, dove non è osservanza di religione, non di leggi, non di milizia, ma sono maculati d’ogni ragione bruttura” (Discorsi II, Proemio, p. 299).¹³⁸

Pero esta degradación religiosa que repercute en cuestiones de carácter político, y de la cual Maquiavelo hace responsables a papas y sacerdotes, contaba con un importante antecedente: la historia de Roma. En la antigüedad, los soldados romanos al no tener un fuerte guía espiritual, además de mezclarse con las nuevas culturas que fueron integrándose a Roma, absorbieron elementos culturales de los pueblos conquistados, incluyendo por supuesto los religiosos, lo cual tuvo como consecuencia la pérdida del “temor” a los propios dioses. Ello desencadenó la falta de ganas por la lucha y la conquista, cayendo así en faltas morales que rápidamente condujeron a una crisis de carácter político. Lo mismo sucedió con el catolicismo durante la época renacentista, que según Viroli, para el pensador florentino “ha reso il mondo debole e ha distrutto quell’amore per la libertà che era stato tanto forte nei tempi antichi” (Viroli, 2013b, p. 81).¹³⁹

Consecuentemente, para Maquiavelo la Iglesia católica pasa a ser una institución política más, sobre todo si se toma como ejemplo a papas como Alejandro VI y Julio II,

¹³⁷ “no sólo ridiculiza con devastadora ironía a monjes, frailes, sacerdotes y papas, sino que considera que la corte pontificia romana es responsable de la degradación política italiana y de la decadencia del país.” [Traducción mía]

¹³⁸ “en éstos [tiempos] no hay nada que compense tan extrema miseria, infamia y vituperio: no se observa la religión, ni las leyes, ni la milicia, sino que están manchados por todo género de brutalidad.” (Maquiavelo, 2012, p. 189)

¹³⁹ “hizo débil al mundo y destruyó ese amor por la libertad que había sido tan fuerte en tiempos antiguos.” [Traducción mía]

quienes fueron y siguen siendo recordados como guerreros y conquistadores, destacados por sus victorias políticas más que por sus aportes religiosos. Con ellos, la Iglesia acentuó la duda respecto de su capacidad de resguardar, educar y guiar a partir de la palabra de Dios. Palabra que muchas veces se reduce a la comprensión de las enseñanzas basadas sobre todo en las doctrinas del Nuevo Testamento, teniendo a Jesús de Nazaret como protagonista principal, más que a la Biblia en su conjunto.¹⁴⁰

Es más, cuando Maquiavelo considera las posibles consecuencias de la política papal para Italia, “la pagina machiavelliana sembra assumere accenti accorati e drammatici, talvolta quasi apocalittici. Il celebre dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi*, con le amare considerazioni sul ruolo della Chiesa nella storia d’Italia, ha qui indubbiamente suoi immediati presupposti personali e polemici” (Cutinelli-Rèndina, 1998, p. 71).¹⁴¹

Maquiavelo escribe en dicho capítulo:

La vita della religione gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta delli arícoli e delli aruspici; tutte le altre loro cerimonie, sacrificii e riti dependevano da queste, perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predicare il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrificii, di qui le supplicazioni e ogni altra cerimonia in venerargli; per che l’oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone e altri celebri oracoli, i quali riempievano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de’ potenti, e che questa falsità fu scoperta ne’ popoli, diventarono gli uomini increduli e atti a perturbare ogni ordine buono. Debbono adunque i principi d’una republica, o d’uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. (Discorsi I, xii, pp. 83-84)¹⁴²

¹⁴⁰ Este punto es de suma importancia, porque desde aquí, y como se verá más adelante, surge la necesidad de Maquiavelo de retomar las bases de la religión, retomar las ideas fundantes, que poco a poco se fueron dejando de lado como es, por ejemplo, el caso de la doctrina de Moisés.

¹⁴¹ “la página maquiaveliana parece adquirir tonos pesados y dramáticos, a veces casi apocalípticos. El célebre duodécimo capítulo del primer libro de los *Discursos*, con las amargas consideraciones sobre el papel de la Iglesia en la historia de Italia, tiene aquí indudablemente sus inmediatos presupuestos personales y polémicos” [Traducción mía]

¹⁴² “La vida de la religión gentil se asentaba en las respuestas de los oráculos y en los colegios de adivinos y arúspices: todas las otras ceremonias, sacrificios y ritos dependían de esto, pues ellos creían instintivamente que un dios que pudiera predecir el bien y el mal futuros los podría, del mismo modo, conceder. Aquí tenían su origen los templos, los sacrificios, las súplicas y cualquier otra ceremonia para venerar a los dioses, por eso el oráculo de Delos, el templo de Júpiter Amón y otros célebres oráculos llenaban el mundo de admiración y devoción. Como éstos comenzaron luego a hablar a gusto de los poderosos, y su falsedad fue descubierta por

Consecuentemente, solo les da el poder de gobernar y de regir sus movimientos políticos en tanto en cuanto buscan un bien institucional y no común. Dicho de otro modo, las empresas de conquista o de guerra llevadas a cabo por la Iglesia no tuvieron otros fines que los beneficios políticos, con nulas intenciones de conseguir ventajas en términos espirituales o religiosos. Por muy política que se plantee la gestión de un Papa, el peso de la tradición teológica recae sobre él, ya sea para su beneficio o su perjuicio. Habiéndolo pensado, o no, previamente, Alejandro VI y Julio II gozaban del beneficio, *a priori*, de ser los representantes de Dios en la tierra, lo que obviamente les daba ventajas políticas, tanto dentro como fuera de Italia.

Ahora bien, y siempre dentro del marco político, Maquiavelo muestra, pese a sus diferencias y desencuentros respecto de ciertos ideales políticos, una innegable admiración por Alejandro VI, y más aún por su hijo César Borgia, el duque Valentino. Ambos representan para él una actitud política llevada a cabo de forma eficaz, sin importar las consecuencias, supuestamente morales. No obstante, el hecho de sustentarse en Dios no los libera de la mano de la fortuna. Es así como Alejandro VI, a pesar de ser un buen político, no pudo liberarse de la fortuna, que lo condenó a muerte, coartándolo de establecer un sucesor que pudiese favorecer las pretensiones del duque Valentino. El propio César Borgia nunca pensó encontrarse tan gravemente enfermo a la muerte de su padre. Así es como él mismo relata que “lui [Cesare Borgia] mi disse, ne’ dí che fu creato Iulio secondo, che aveva pensato a ciò che potessi nascere morendo el padre e a tutto aveva trovato remedio, escetto che non pensò mai in su la sua morte di stare ancora lui per morire” (Principe, VII, p. 145).¹⁴³ Habiendo actuado César Borgia según lo que podría considerarse la más alta expectativa de la virtud política, Maquiavelo se refiere al duque a en los siguientes términos:

Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, non saprei raprenderlo, anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l’arme d’altri sono asceti allo imperio; perché lui, avendo l’animo grande e la sua intenzione alta, non si poteva

el pueblo, los hombres se volvieron incrédulos y apropiados para destruir cualquier orden bueno. Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener el país religioso, y por tanto bueno y unido.” (Maquiavelo, 2012, pp. 71-72)

¹⁴³ “Él mismo [César Borgia] me dijo personalmente, en los días en que fue elegido papa Julio II, que había pensado en lo que pudiera suceder a la muerte de su padre, encontrando el remedio conveniente a cada cosa, pero que no había pensado jamás que en aquella ocasión también él mismo estuviera a punto de morir.” (Maquiavelo, 2003, p. 65)

governare altrimenti; e solo si oppose alli sua disegni la brevità della vita di Alessandro e la malattia sua. (Principe, VII, p. 146-147)¹⁴⁴

En el mismo capítulo, unas líneas antes, Maquiavelo enfatizaba: “io non saprei quali precetti mi dare migliori a uno principe nuovo che lo essemplio delle azioni sua; e se li ordini sua non li profittorono, non fu sua colpa, perché nacque da una straordinaria e estrema malignità di fortuna” (Principe, VII, p. 128)¹⁴⁵ Sin embargo, al final del mismo capítulo séptimo, el propio Maquiavelo señalaría el error cometido por el duque Valentino al no haber gestionado la elección de un papa español para evitar la investidura de uno de sus principales y más fuertes opositores: Giuliano della Rovere, papa Julio II. “Solamente si può accusarlo nella creazione di Iulio, nella quale lui ebbe mala elezione” (Principe, VII, pp. 147-148). Si no podía hacer un Papa a su gusto, “non doveva mai consentire al papato di quelli cardinali che lui avessi offesi” (Principe, VII, p. 148). Es entonces cuando, en la frase conclusiva del capítulo leemos: “Errò adunque el duca in questa elezione e fu cagione dell’ultima ruina sua” (Principe, VII, p. 149). “Aquest judici, radical negació de la referència a l’‘extraordinaria y estrema malignidad dela fortuna’ a la qual, tan sols unes pàgines més amunt, Maquiavel responsabiliza de la ruïna de Borja, planteja una aparent ‘contradició’ que ha fet córrer rius de tinta. Què va provocar la davallada de Cèsar? Alguna cosa incontrolable com la malaltia? O una equivocació?” (Rius y Casas, 2010, p. 77, nota 225).¹⁴⁶

Sea como sea, esto representó, junto a su enfermedad, la estocada final a todos sus planes. Lo que al mismo tiempo demuestra una doble perspectiva, que parece “determinata dal collidere tra ‘virtù’ –che è essenzialmente capacità politica di prevedere sulla base

¹⁴⁴ “Recogidas, pues, todas las acciones del duque, no sabría censurarlo. Creo más bien, como he dicho, que se le ha de proponer como modelo a imitar a todos aquellos que, por la fortuna y con las armas ajenas, ascienden al poder. Porque él, hombre deseoso de dominio y de altas miras, no podía conducirse de otra manera; sólo se opuso a sus propósitos la muerte de Alejandro y su propia enfermedad.” (Maquiavelo, 2003, p. 65)

¹⁴⁵ “Yo mismo no sabría dar a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta. Pues si sus disposiciones no le rindieron fruto en última instancia, no fue por culpa suya, sino de una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna.” (Maquiavelo, 2003, p. 59)

¹⁴⁶ “Este juicio, radical negación de la referencia a la ‘extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna’ a la que, solo unas páginas antes, Maquiavelo responsabiliza de la ruina de Borgia, plantea una aparente ‘contradicción’ que ha hecho correr ríos de tinta. ¿Qué provocó la caída de César? ¿Algo incontrolable como la enfermedad? ¿O una equivocación?” [Traducción mía]. En la misma nota 225, Rius y Casas ofrecen algunas referencias sobre este debate. Así, por ejemplo, según Giorgio Inglese, el problema del capítulo VII es: ¿cómo emanciparse del reino de fortuna? (2006, p. 62). En este sentido, y para el análisis del capítulo, Inglese reconoce su deuda con Genaro Sasso, remitiéndose a Sasso (1966). Para Martelli, la “extraordinaria e estrema malignità di fortuna” se refiere precisamente a la enfermedad aludida y al momento en que se manifestó (Principe, p. 128, nota 31).

dell'analogia storica, e di agire conseguentemente— e 'fortuna' che sconvolge ogni possibile previsione, travolgendo anche i 'validi fondamenti' posti dal Borgia a salvaguardia del suo stato" (Ruggiero, 2016, p. 256).¹⁴⁷

Maquiavelo no hace un juicio de valor de Alejandro VI ni como Papa ni como líder de una institución que debería ser luz para guiar hacia Dios, sus acciones no favorecen necesariamente ni el bienestar del pueblo ni la posibilidad de llegar al cielo. Alejandro VI y César Borgia fueron líderes netamente políticos y, por lo tanto, en este caso, el mérito del orden surgido a partir de sus gestiones fue producto de sus habilidades tácticas, pero, y sobre todo en el caso de Alejandro VI, de la eficaz utilización de la idea de Dios. Si Alejandro VI no hubiera sido Papa, es poco probable que el duque Valentino hubiese llegado a adquirir tanto poder. Por otra parte, eran bajas las posibilidades de que no siendo Papa Alejandro VI, manteniéndose simplemente como el cardenal Rodrigo de Borja,¹⁴⁸ llegara a adquirir el poder que le permitió ejercer conquistas, adquirir riquezas y mantener cierto *ordine*.

Estas relaciones entre Maquiavelo y los Borgia o Maquiavelo y la Iglesia católica, parecen alejar el presente trabajo de la misión planteada en un principio: el develar una posible idea de Dios en el pensador florentino. Sin embargo, lo interesante aquí es mostrar de qué modo los Borgia y la Iglesia católica utilizaron los elementos teológicos y religiosos en favor de sus fines políticos, lo cual, para el fin perseguido en este trabajo, da la posibilidad de comprender una idea de Dios que surge precisamente a partir de la posición crítica que Maquiavelo adopta frente a aquellos que han hecho mal uso político de esta concepción. Visto de este modo, y considerando que Maquiavelo rechaza en gran medida determinadas formas de la utilización de Dios en lo político, podría decirse que es posible abordar también dicha concepción de Maquiavelo a partir de su contrario, es decir, a partir de lo que no es, o de cómo no se debe utilizar.

¹⁴⁷ “determinada por el choque entre 'virtud'—que es esencialmente capacidad política de predecir sobre la base de la analogía histórica, y de actuar en consecuencia— y 'fortuna' que altera todas las predicciones posibles, sepultando también los 'fundamentos válidos' establecidos por Borgia para salvaguardar su estado”. [Traducción mía]

¹⁴⁸ El nombre de nacimiento de Alejandro VI fue escrito en valenciano, Roderic Llançol i de Borja, sin embargo, sería más conocido en castellano como Rodrigo de Borja, con el que fue nombrado cardenal. Tras su llegada a Italia, su nombre se italianizó pasando a ser conocido como Rodrigo Borgia, apellido italianizado que adquirieron también sus hijos César y Lucrecia.

Esto permite limpiar el camino hacia una concepción de Dios en el pensamiento de Maquiavelo, haciendo un ejercicio metodológico similar al de Francis Bacon,¹⁴⁹ quien, en su método científico, propone hacer un listado de las posibilidades en las que el caso que debe ser investigado toma relevancia y otro en el que el objeto que debe ser observado no figura. Así, se puede hacer alusión a las posibilidades en que Dios podría ser relevante para el pensador florentino, para desarrollar de forma paralela exactamente lo contrario. De este modo, podremos acceder también, o por lo menos acercarnos, a una idea de Dios obtenida precisamente de su contrario, lo que no es de menor importancia, porque esto posibilita comprender cuándo y por qué, en el pensamiento de Maquiavelo, Dios adquiere, o no, relevancia política, develando su dimensión real.

En consecuencia, una idea de Dios que se obtiene mediante un conocimiento histórico y político de la Iglesia católica, tiene también que ver, en el pensador florentino, con su crítica a esta, que a su vez se relaciona con el modo en cómo la Iglesia ha utilizado la imagen de Dios, ya sea con fines políticos o dogmáticos. Como indica Lefort, “no se trata de que quepa investigar si Maquiavelo es o no el autor de una doctrina cuya enseñanza quedaría condensada en el concepto de maquiavelismo; el mito y la obra [...] son inconmensurables. Pero se puede presumir que ésta ha suscitado cuestiones que han inscrito su efecto en una fisura de la experiencia social, o que han puesto el dedo en la llaga de las creencias comunes, (2010, p. 30). Así, cabe entender que reducir a Dios a un mero elemento político utilizado por la institución romana, es claramente escarbar en un sustento existencial que podría afectar la sensibilidad de los feligreses.

Podemos concluir que lo que Maquiavelo destaca de Alejandro VI es su capacidad política, sustentada de una u otra forma por Dios y la Iglesia, que ayudó a su hijo César Borgia a adquirir fama, riqueza y poder político. Sin embargo, su actuar estuvo marcado por la falta de moral, que de un modo u otro afectó el *ordine* político, cuestión que posiblemente

¹⁴⁹ El método científico que propone Francis Bacon en su libro *Novum Organum* de 1620 consiste básicamente en crear dos listas de cosas o situaciones en las que en la primera se enumera donde no ocurre o no existe el objeto de estudio y la segunda donde sí ocurre. A partir de un proceso en que se rechaza o se adjudica, es posible llegar a aquellas situaciones o cosas que hacen mayor alusión al objeto de estudio. Así, por ejemplo, si nuestro objeto de estudio es el fuego, se hace una lista en donde existe fuego y donde no. Luego se descartan las posibilidades en que el fuego sea real o supuesto para quedarnos solo con el fuego real. En nuestro caso, poco a poco hemos ido fijando ciertas posibilidades en las que se da en Maquiavelo la idea de Dios y otras en las que no, descartando y adjudicando esta idea a partir de ciertas referencias relevantes para el pensador florentino.

hubiera logrado el duque Valentino de no ser por la falta de fortuna y/o habilidad –como ya se hizo mención–, para anticiparse a la posibilidad que él se encontrase tan enfermo que se viera imposibilitado de gestionar de mejor modo la elección del nuevo Papa.

Dando un nuevo paso, habría que plantearse que si la Iglesia no había sido eficiente ni moral ni políticamente, careciendo de rasgos que permitieran realzar la virtud política de la ciudadanía, ¿cuál sería según Maquiavelo la solución que permitiría reinstaurar el *ordine* de Italia?

3.3. Retorno al pasado. El giro a las bases teológico-políticas

Si se parte de la base que para Maquiavelo la religión y la Iglesia son dos cosas distintas, puede declararse con tranquilidad que él no se opone a la religión, simplemente sus desacuerdos con el funcionamiento de la Iglesia católica lo llevaron a adoptar una postura crítica con esta. Tampoco es un hombre religioso ni su crítica a la Iglesia católica tiene como fin una reforma de la estructura eclesiástica, como lo fue en el caso de Lutero.

Los dos pensadores fueron casi contemporáneos y sus pensamientos ciertamente parecen encontrarse en varios puntos, por lo que es posible trazar determinados paralelismos. Ángeles J. Perona señala que ambos “se encuentran en estratos diferentes de la realidad social: Maquiavelo en el ámbito de la política terrenal (por mucho que la protagonicen los Papas o sus hijos), Lutero en el ámbito teológico-eclesiástico.” (2009, p. 66). Sin embargo, sigue Perona: “Para empezar los dos reaccionan (como su coetáneo T. Moro) ante un contexto que no dudan en calificar como corrupto en grado extremo”. (2009, p. 66). Ambos reclaman la necesidad de la búsqueda de un “hombre nuevo” que acabe con la corrupción. No obstante, y como indica asimismo Perona, esta tarea salvífica es abordada desde perspectivas diferentes, así, “en Lutero es de carácter espiritual y su ámbito de referencia es la propia individualidad, en Maquiavelo es de carácter socio-político y afecta tanto al individuo cuanto al colectivo” (2009, p. 67).

Más allá de su reflexión espiritual o existencial interior, Maquiavelo sabe perfectamente que la religión es un elemento de suma relevancia en el desarrollo político de una sociedad, ya que en ella convergen todos los miedos, temores, angustias, todas las aporías propias de la humanidad. Las inquietudes de la sociedad, las preguntas sobre los fundamentos

de la vida o sobre qué hay después de la muerte, mantienen siempre un nivel de incertidumbre que, de manejarse astutamente, puede procurar incalculables beneficios prácticos a escala política. Pero la institución que debía hacerse cargo de responder a estas preguntas había perdido la capacidad de liderazgo debido a los altos niveles de corrupción mostrado por sus representantes, con lo cual, en lugar de ser mantener un *ordine* y dar respuesta “satisfactoria” a tales cuestiones, había dejado un halo de incertidumbre que desembocó en una crisis no solo moral, sino también política, de profundas repercusiones en toda Italia.

Atendiendo al panorama al que se enfrenta Maquiavelo, es posible preguntarse ¿por qué solución optar sin eliminar la religión y llevar a una crisis aún mayor a la Florencia de aquella época? Siendo que el problema no radica en la estructura de la institución, sino en los individuos y los modos en cómo gobiernan, entonces es necesario hacer algunos cambios que redireccionen los modos. En consecuencia, y ya que el *popolo* de Florencia y muchas ciudades-estado de Italia habían disfrutado de la libertad y conocido lo que era una república, y sin dejar de lado el antecedente antiguo pero referencial de Roma, es así que Maquiavelo recomienda, al igual que cuando se desea reformar un Estado sin la intención de generar una tiranía, “ritenere l’ombra almanco de’ modi antichi, acciò che a’ popoli non paia avere mutato ordine, ancorché in fatto gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati; perché lo universale degli uomini si pascono cosí di quel che pare, come di quello che è, anzi molte volte si muovono piú per le cose che paiono, che per quelle che sono” (Discorsi I, xxv, pp. 135-136).¹⁵⁰ Por lo mismo, el reformar la religión requiere al menos mantener las sombras de esta, aunque su utilidad política tenga una intención completamente distinta a la anterior.

Por esta razón, si ha de hacerse una reforma religiosa que permita nuevas o diferentes utilidades políticas, pero conservando al menos las sombras de las anteriores organizaciones, entonces cabe preguntarse qué va a entender Maquiavelo por religión, ya que es la Iglesia, en tanto guía de la experiencia religiosa, la que debe llevar a cabo dichos cambios que permitan el desarrollo social y político, pero sobre todo que faciliten el *ordine* del Estado. Es de suma importancia responder a esta pregunta antes de avanzar, porque hablamos aquí de

¹⁵⁰ “conservar al menos la sombra de los usos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político, aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados, porque la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen.” (Maquiavelo, 2012, pp. 102-103)

una reforma que, siendo de carácter religioso apunta a cuestiones de carácter sociopolítico, es decir, se trata de un cambio en las doctrinas, sin cambiar las figuras de divinidad, con el fin de que dichos cambios tengan una repercusión directa en el comportamiento del individuo y su relación dentro del Estado.

Para Maquiavelo, como plantea Forte, las religiones o sectas son “cuerpos mixtos”, es decir, son instituciones que responden a un nacimiento, desarrollo o corrupción. (Maquiavelo, 2011, p. CVI) “Nacimiento” que aparece gracias a circunstancias asociadas a ciertos movimientos sociales y políticos que generan algún grado de desorden o que hacen perder la fundamentación política o existencial de la población.

Así, el éxodo del pueblo judío de Egipto y la aparición de Moisés como el enviado de Dios, es una muestra de cómo la crisis producida por la huida dio paso a la fundación de una nueva creencia como forma de explicación del mundo. La nueva religión no estuvo exenta de ambigüedades; de hecho, producto de las mismas se originaron nuevas divinidades que resolvieron efímeramente las dudas de los fieles, tal como en su momento lo fue la adoración del becerro de oro construido por Aarón (Éxodo 32).

Por otro lado, si la religión en proceso de fundación, más que sucumbir frente a este tipo de expresiones paralelas, expresa fortaleza por medio de algún acto que reoriente a los fieles, entonces esta se hará incluso más fuerte. Maquiavelo advierte que, históricamente, las crisis políticas tienden a reestructurar las concepciones temporales y espirituales del mundo, y con ello a repensar la divinidad, recuperando ciertos elementos divinos que, por medio de una nueva lectura, pudieran adaptar la creencia anterior sin necesidad de su total destrucción. De este modo, las nuevas lecturas podían instituirse de forma sólida como elemento explicativo de los problemas fundamentales de los individuos, sobre todo, estableciéndose como el *ordine* post crisis.

Así, y siguiendo con el análisis propuesto por Forte (Maquiavelo, 2011, p. CVII), el “desarrollo” consiste en el periodo de asentamiento y solidificación de los postulados que permiten que la población genere una serie de espacios temporales y físicos para la creación de cultos y ritos que dan sentido a los fundamentos y sustentos que mantienen las creencias; estos además se traspasan de generación en generación, dando paso a la formación de una comunidad intergeneracional, la cual se mantiene únicamente a partir de las costumbres que

llegan incluso a dominar el comportamiento cotidiano. De esta forma, el dogma, de ser circunstancial, pasa a ser trascendental.

Por consiguiente, y tomando en consideración las circunstancias históricas de los movimientos propios de las sociedades, las religiones necesitan renovarse y, como parte de esa dinámica de renovación, se van eliminando sucesivamente. Es así como los cultos grecolatinos destruyeron a sus antecesores y de igual forma lo hizo el cristianismo con otros credos anteriores. Pero Maquiavelo no piensa los cimientos de la evolución de la religión en términos de fundamentación espiritual. Como señala Granada, “el pensamiento maquiaveliano es ajeno por completo al escatologismo cristiano y a la noción de la historia como construcción y perfeccionamiento espiritual de la humanidad guiada por la providencia divina” (1988, p. 219).

Esta mutación, que responde a las circunstancias históricas, es parte del rol que cumple la religión en cada sociedad, pero que debe ser llevado a cabo por la institución competente. En el Occidente medieval, renacentista y moderno, fue la Iglesia católica con su conjunto de dogmas quien tenía como “misión” guiar a la humanidad por el camino de las bienaventuranzas. Con ello, daba razón de su existencia, que solventaba la sensación de desfundamiento y regulaba la permanente amenaza de la existencia de otros individuos, ordenándolos y categorizándolos dentro de la comunidad. Cumplía asimismo su rol educativo y civilizador (*instrumentum civitatis*), y también desarrollaba una función política (*instrumentum regni*), en un momento en que la Iglesia y Estado eran considerados como un único poder.

El primer rol tendría como fin disminuir la violencia a partir de una estructura teológica cuya intención era la manipulación del hombre en pro de un orden determinado. Así, el temor y la represión son aquí elementos fundamentales, dado que esto supone un *ethos* que reverbera en todo el cuerpo social. Es precisamente este punto el que ataca Maquiavelo: que la religión cristiana promueva valores como la humildad, la caridad o el desapego a lo mundano. Por ello, como recuerda Forte, había “propiciado la debilidad y la servidumbre política de los lugares en los que se había implantado” (Maquiavelo, 2011, p. CXXV).

Histórica y mayoritariamente, la religión occidental es un aparato estructurado por la Iglesia católica de tal forma que permite controlar la rebeldía, la insurrección o cualquier tipo

de alzamiento de forma eficaz, rápida y apabullante con el mínimo esfuerzo militar; su estructura permite también levantar la moral, impulsar a la batalla o enarbolar los ánimos, en el caso de que sea necesario. Para ello se busca y se acomoda en torno a la reflexión religiosa del individuo que teme a “Dios”, sirviéndose de fundamentos teológicos que permiten darle ese sustento pseudocientífico que se necesita para ser parte de la *civitas*.

La sumisión hace que los pueblos se vuelvan más débiles y, por lo tanto, controlables por aquel o aquellos que están a la cabeza del gobierno; y que asimismo se convierten en un blanco fácil de atacar y conquistar por parte de países extranjeros. Para Maquiavelo, la religión romana instaurada por Numa Pompilio, que “contribuía a la generación ciudadana” (Unzué, 2005, p. 6) y que el cristianismo más tarde sepultó, fue un elemento político que permitió al sucesor de Rómulo mantener el control del pueblo, aun asumiendo su carencia en estrategia y astucia militar en relación con el fundador de Roma e invirtiendo lo menos posible en demostrar fuerza bruta o castrense. Su táctica le permitió el control y la paz dentro de las fronteras de Roma, aunque esto no fue así fuera de las fronteras. Por ello, Numa “trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà” (Discorsi I, xi, pp. 76-77).¹⁵¹ Dejó, en palabras de Maquiavelo, a un pueblo “afeminado”, incapaz de enfrentarse al enemigo:

Conchiudo pertanto, con questo discorso, che la virtù di Romolo fu tanta, che la potette dare spazio a Numa Pompilio di potere molti anni con l'arte della pace reggere Roma; ma dopo lui successe Tullo, il quale per la sua ferocità, riprese la riputazione di Romolo; dopo il quale venne Anco, in modo dalla natura dotato, che poteva usare la pace e sopportare la guerra. E prima si dirizzò a volere tenere la via della pace; ma subito conobbe come i vicini, giudicandolo effeminato, lo stimavano poco; talmente che pensò che a volere mantenere Roma bisognava volgersi alla guerra, e somigliare Romolo, e non Numa. (Discorsi I, xix, p. 121)¹⁵²

¹⁵¹ “encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil.” (Maquiavelo, 2012, p. 67)

¹⁵² “Concluyo, pues, con este resumen: la virtud de Rómulo fue tanta que pudo dar lugar a que Numa Pompilio rigiera muchos años Roma con las artes de la paz, pero luego sucedió a éste Tulo, que por su fiereza sobrepasó la reputación de Rómulo, y después vino Anco, que estaba dotado por la naturaleza de modo que podía usar la paz y soportar la guerra. Y primero quiso tomar la vía de la paz, pero pronto se dio cuenta de que los vecinos, juzgándole afeminado, lo tenían en poco, de modo que pensó que, si quería mantener Roma, era necesario inclinarse a la guerra, y seguir el camino de Rómulo, no el de Numa.” (Maquiavelo, 2012, p. 94)

La sumisión de un pueblo a manos de una institución superior no solo causa su control y apaciguamiento, sino también un miedo permanente que lo deja totalmente indefenso ante otras potencias en empresa de conquista. Lefort advierte que “lo que es puesto en duda es ese conjunto de creencias que apoyan a las relaciones que el hombre mantiene con la ley y la autoridad, con el pasado y el porvenir, con las cosas del mundo y la muerte, que reparten para él el permiso y la prohibición, el bien y el mal” (2010, p. 498). En el centro de estas creencias, sigue Lefort, “se halla, como el núcleo de su animación y de su reproducción, la religión; es el cristianismo lo que se convierte en objeto privilegiado del análisis” (2010, p. 498).

Maquiavelo critica el desarrollo del cristianismo del momento, señalando: “e benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il cielo, nasce piú, sanza dubio, dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l’ozio, e non secondo la virtù” (Discorsi II, ii, pp. 318-319).¹⁵³ Sus dardos no apuntaban a Dios y su a significación religiosa, sino a aquella fracción que reconocía en Jesús un valor divino, fundando, bajo sus enseñanzas, la Iglesia católica. Y esas enseñanzas de Jesús expresadas en el Nuevo Testamento, más que alentar los movimientos políticos de los creyentes, invitándolos a hacerse responsables de sus propias circunstancias y asumiendo sus deberes en tanto ciudadanos e individuos políticos, llaman a la vida ascética e impulsan a la austeridad no solo económica sino también moral: hay que soportar estoicamente todo lo malo que se presente, por ser prueba de Dios. ¿Y todo esto con qué fin? Con el fin de evaluar sus méritos conforme a la obtención futura de la “vida eterna” en el reino de los cielos. Como señala Strauss, “la religión bíblica se caracteriza por la insatisfacción ante lo presente, por la convicción de que el presente, el mundo, es un valle de miseria y pecado, por el ansia de perfecta pureza y, en consecuencia, por ese noble desdén del mundo y sus caminos” (1964, p. 200). Así, la propuesta religiosa consistirá en asumir esa caracterización, comprendiendo que la incolumidad frente a este mundo corrompido y pecaminoso permitirá la entrada a los cielos, al paraíso eterno. De ahí que la moral cristiana, al impulsar a una actitud pasiva y ascética, impide el desarrollo político.

Bajo esta premisa, se entiende que Maquiavelo se aleje de la interpretación tradicional de la religión dada por la Iglesia como institución, y proponga una lectura mucho más

¹⁵³ “Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud.” (Maquiavelo, 2012, p. 199)

politizada, que se acerca al contexto sociopolítico de Italia. Viroli señala que “Machiavelli riteneva infatti che la religione cristiana, correttamente interpretata, ci comanda di amare e servire la patria e di essere forti per poterla difendere dal dominio straniero, dalla tirannide e dalla corruzione” (2016a, p. XVII).¹⁵⁴

El contexto religioso de Florencia, e Italia en general, habitada por una población que sustentaba su credo en la interpretación bíblica ofrecida por la Iglesia católica, hacía necesaria la revisión del libro en el que descansan los principios de comportamiento moral y político de quienes se definen como cristianos. Por lo mismo, bajo el mencionado contexto, toda reforma política pasará principalmente por aquel a quien el pueblo teme y venera, es decir, Dios.

A lo largo de la historia, los cambios políticos han estado supeditados casi siempre a la concordancia que estos tienen con las creencias o figuras sacras –y no solo sacras– a las que el pueblo adora, admira y teme. Esto por una correlación entre la reflexión moral que la religión propone y por el accionar político que se espera a partir de la dicha reflexión. Por ello, si se asume esa relación entre moral y política, muy propia por lo demás de la época antigua, pero que encuentra su máxima expresión a partir de lo teológico en la Edad Media, generando una relación entre política, religión y acción moral. Esta relación tiene un fuerte arraigo en concepciones teológicas que moldean la idea de Dios y por lo tanto el accionar moral de los individuos que aspiran a tener la venia de la divinidad, influenciando de forma directa cualquier tipo de acto político que no tenga relación con lo ético o moral y haciendo necesario que se dé un cambio de paradigma político que rompa con esa relación y aleje la política de la moral. De ser así, la religión no jugaría ningún rol preponderante en el Estado, y la religión solo se expresaría en el plano de la reflexión individual y casi privada.

Sin embargo, en una comunidad, en que la cotidianeidad suele estar guiada por elementos religiosos, esta pasaría a ser un elemento de presión e incluso argumentación en el plano de lo político, pudiendo llegar a ser, en este caso, un factor preponderante.

De este modo, por ejemplo, si se atiende al análisis de Maquiavelo en los *Discursos* al periodo de gobierno de Numa Pompilio, es posible percibir claros halagos al sucesor de Rómulo. La forma en que este utilizó una imagen divina para mantener el control de Roma

¹⁵⁴ “Maquiavelo creía, en efecto, que la religión cristiana, correctamente interpretada, nos ordena amar y servir a la patria, y ser fuertes para poder defenderla de la dominación extranjera, de la tiranía y de la corrupción.” [Traducción mía]

es algo que motiva a Maquiavelo a enarbolar su periodo de gobierno, por lo menos en ese aspecto. Así, señala:

Considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città, perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle republiche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. (Discorsi I, xi, p. 81)¹⁵⁵

Al mismo tiempo, esta idea permite establecer un paralelo entre “Dios” y el “príncipe”, en tanto que ambos son figuras que deben ser temidas. Cabe recordar que, en *El Príncipe*, Maquiavelo señalaba el temor al rey, príncipe o gobernador como una posibilidad e incluso como una necesidad para mantener el control. El temor, por lo tanto, es una forma de generar *ordine*.

Contrariamente, Viroli señala que “Maquiavelo escribió *EL Príncipe* para dar vida, mediante sus palabras, a un redentor capaz de despertar la ‘obstinada Fe’ y la ‘piedad’, y ‘revivir’ el ‘antiguo valor’ en el corazón de los italianos” (2010, p. 115), dándole mayor relevancia a los valores presentes en el Nuevo Testamento en la figura de Jesús, que a aquellos que el pensador florentino necesita, presentes en el Antiguo Testamento y en Moisés, para llevar a Florencia y a Italia a una república unificada. De hecho, podría tomarse en contraposición lo señalado por Bausi cuando se refiere a la “audacia ética y política de Maquiavelo”, conjugados con su inquebrantable voluntad “de reflexionar a partir de ‘verità effettuale’, así como su rechazo a las abstractas elucubraciones ideales con las que se deleitaban los tratadistas clásicos y humanistas, pueden quedar justificadas sin duda también por la necesidad y la urgencia de ‘formar’ el carácter de un príncipe nuevo como Giuliano, que nunca lo había sido” (2015, p. 202). Y no solo “nunca lo había sido”, sino que, al parecer,

¹⁵⁵ “Teniendo en cuenta todo esto, concluyo que la religión introducida por Numa se cuenta entre las primeras causas de la felicidad de aquella ciudad, porque ella produjo buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron buena fortuna, y de la buena fortuna nació el feliz éxito de sus empresas. Y del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandezza de las repúblicas, así el deprecio es causa de su ruina. Porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión.” (Maquiavelo, 2012, p. 70)

su naturaleza era totalmente ajena a la necesaria para serlo, “habiéndose distinguido por el contrario por su benevolencia, amabilidad y docilidad” (Bausi, 2015, p. 203).

Ambos casos reflejan con claridad, aunque contrarios en sus modos de operar, las dos posibilidades de mantener el *ordine* y el control de un gobierno por medio de la religión, porque “Quand Machiavel parle d’action politique et d’usage politique de la religion, il estime donc que tout homme qui entend introduire de «nouveaux ordres et de nouvelles façons» et qui veut parvenir à ses fins a recours à Dieu et se présente comme le porte-parole d’une intention divine. Qu’il agit donc en prophète. La prophétie, le fait de parler au nom de Dieu, est un acte politique permettant d’introduire une nouveauté” (Fournel y Zancarini, 2014, p. 52).¹⁵⁶

Similar paralelo establece Maquiavelo entre Moisés y Savonarola. El primero, como un profeta armado, guía al pueblo de Israel y da paso a reestructurar la experiencia religiosa con normas muy definidas. Sin embargo, y a pesar de exponer toda una normativa en cuanto al comportamiento de los individuos, el mismo Moisés sobrepasó esa normativa para imponer el orden y no dudó en utilizar la fuerza cuando fue necesaria, lo que lo llevó a ser no solo temido, sino también respetado.

Savonarola, por su parte, no crea ninguna religión, más bien su posición de sacerdote y predicador crea tal revuelo que lleva a cuestionar los cimientos de la Iglesia, aunque, por otro lado, al ponerse de manifiesto sus desaciertos, sus seguidores le retiraron su apoyo. El fraile, o su interpretación de Dios, no se mantuvieron en el tiempo. No generó temor, y perdió el respeto y el respaldo.

Si se sigue revisando el pasado de la tradición judeocristiana, puede observarse que algo similar sucedió con Jesús, quien, pese a no declararse un líder político, en muchos aspectos podría definirse como tal, moviendo a un grupo importante de seguidores a partir de su posición crítica frente a las doctrinas religiosas del momento. Él no fue un líder “fuerte”, y el mismo pueblo que lo siguió y lo apoyó, más tarde lo condenó. Por lo que su liderazgo,

¹⁵⁶ “Cuando Maquiavelo habla de acción política y de uso político de la religión, considera que todo hombre que quiere introducir “nuevos órdenes y nuevos modos” y que quiere alcanzar sus fines recurre a Dios y se presenta como el portavoz de una intención divina. Actúa, pues, como profeta. La profecía, el hablar en nombre de Dios, es un acto político que permite introducir una novedad.” [Traducción mía]

al igual que el del fraile dominico, no repercutió en un *ordine* del Estado. Todo lo contrario, y ambos fueron condenados a muerte con similares argumentos.

Visto así, todo parecería indicar la necesidad de volver a retomar los dogmas religiosos del pasado. Retornar al Antiguo Testamento para que el *ottimo principe* que se responsabilice del camino futuro de Italia considere estas cuestiones, incorporando la lógica de aquel entonces con el fin de restaurar el *ordine* que permitiría la necesaria unificación de Italia.

Maquiavelo coincidiría con Dante incluso en este punto: en la necesidad de una unificación, que la Iglesia no había sido capaz de generar. Es más, como señala Viroli, Maquiavelo responsabiliza a la Iglesia católica “de la división y de la debilidad de la Italia de su tiempo” (2014, p. 104). Y, aún más grave, esta institución sería “responsable de haber difundido un sentimiento religioso cimentado en prácticas de culto exteriores que había vuelto a los italianos ‘irreligiosos y malvados’ y, consecuencia, presa fácil de hombres perversos anhelantes de poder” (2014, p. 104).

Por lo tanto, rescatar figuras del pasado, y hacerlas visibles al pueblo es un paso importante para unificar Italia. En el caso del pensador florentino bajo una estructura republicana y no en una monarquía universal como lo planteaba el poeta.

Por este motivo, para Maquiavelo es tremendamente relevante atender a las enseñanzas que puedan extraerse no solo de la historia reciente, sino también de las experiencias antiguas, tanto religiosas como profanas. En este sentido, María Cristina Ríos, destaca lo importante que es para él dicho legado secular, en su caso, refiriéndose a Roma: “[Maquiavelo] retoma el concepto de virtud romana, y lo compara con las virtudes cristianas, las cuales producían un servilismo de carácter mientras que la virtud cívica, al contrario, permitía la autonomía del ciudadano quien confiaba en su propia fortaleza interior. Contrasta el cristianismo desfavorablemente a este respecto con las religiones más viriles de la antigüedad” (2016, p. 191).

El no rechazar las creencias religiosas, sino más bien revisarlas hasta encontrar el punto que pueda ser útil para retomarlas con los fines políticos que las circunstancias ameritan, es quizás la máxima propuesta de Maquiavelo desde el punto de vista de una

filosofía política que se sirve de una filosofía de la religión. Por otro lado, la observación del pasado y el rescate de los aprendizajes del tiempo antiguo son parte del espíritu de la época, cuestión a la que Maquiavelo no da la espalda. La coyuntura le permite pensar su actualidad con una vista permanente al pasado, rescatando aquellos elementos que puedan servir al desarrollo tanto científico como cultural, pero también político, social y moral.

Así, la religiosidad administrada por la Iglesia pasa por una crisis, que ya habían advertido en su momento personajes como Francisco de Asís, e incluso el propio Savonarola, y más adelante reformadores como Lutero¹⁵⁷ y Calvino. Los dos últimos, sobre todo, ponen de manifiesto la incapacidad del papado para liderar la religiosidad del pueblo, mostrando la necesidad de volver a las dialécticas primitivas para recuperarla. Maquiavelo asume también esta idea, llevándola al ámbito político, al considerar que la resistencia que presentan algunos pueblos deriva de sus respectivas experiencias religiosas y el modo como logran fundamentarlas. Como indica en los *Discursos*:

E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a mandare gli eserciti, a riunire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. Talché, se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse piú obligata, o a Romolo o a Numa, credo che piú tosto Numa otterrebbe il primo grado, perché dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi, e non religione, con difficultà si può introdurre quella. (Discorsi I, xi, pp. 78-79)¹⁵⁸

Se hace necesario, pues, retomar el espíritu de las religiones del pasado, porque una religión que enseña a poner “la otra mejilla”, y que modela la experiencia religiosa del pueblo

¹⁵⁷ La posibilidad de una “reforma” de la Iglesia católica se fue gestando con mucha anterioridad a Lutero. Autores como Francisco de Asís, Dante, Petrarca y Savonarola fueron parte muy importante de la crítica; Lutero fue quien dio el paso definitivo al proceso reformista. Sin embargo, aquel proceso originado en Alemania llegó a sus puntos más álgidos con posterioridad a la muerte de Maquiavelo. De hecho, el propio Lutero recién en 1527 celebraba junto con sus amigos el pisoteo de las indulgencias, el mismo año que fallecía el pensador florentino. Pero es interesante que Maquiavelo, aun no siendo un reformista (quizás por no estar ni en el momento ni en el país que dio impulso a la Reforma) también apunta a volver a la religión primitiva.

¹⁵⁸ “Y puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos. Hasta el punto de que si se disputase acerca de a qué príncipe debía sentirse Roma más agradecida, Rómulo o Numa, creo de buen grado que Numa obtendría el primer puesto, porque donde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta.” (Maquiavelo, 2012, pp. 68-69)

en función de la austeridad y la vulnerabilidad, no colabora en fortalecer a un país, sino todo lo contrario, lo debilita tanto interna como externamente.

La Italia de aquel entonces no solo estaba dominada por una visión religiosa que la debilitaba, además estaba dividida en distintos principados, los cuales incluso luchaban entre sí para lograr el control territorial y con ello ganar poder económico y político. Como observa Skinner: “La clave de un gobierno pleno de éxito está en reconocer la fuerza de las circunstancias, aceptando lo que la necesidad dicta, y armonizando el propio comportamiento con los tiempos” (2008, p. 58). Esta situación, advierte Maquiavelo, es riesgosa, sobre todo considerando las potencias que rodeaban a Italia, como Francia, España e incluso Inglaterra. La unificación de un territorio no solo le da poder geográfico de un espacio y con ello poder económico y político, sino que además permite ser mucho más operativo en caso de amenazas extranjeras. Un ejército, un pueblo unificado bajo una misma bandera es mucho más fuerte que otro que enarbola diferentes lemas. Bajo las circunstancias en las que se encontraba la Italia de aquellos momentos se hacía necesaria la unificación.

Así es que Maquiavelo “tomando conciencia de una Italia fragmentada políticamente frente al poderío y la ambición de las potencias europeas, tomando como ejemplo la grandeza y la estabilidad de la antigua Roma, propone volver al pasado en la conducción del estado” (Puiggros, 1985, “Prólogo”), implicando un retorno a la religión antigua, aquella que da valor para la guerra y para las decisiones drásticas dejando ver además el reconocimiento de Maquiavelo por la religión romana. Valoración “que no está motivada por cuestiones metafísicas o literias, sino que surge, al igual que su desprecio por el cristianismo, de un análisis político” (Martínez Rivas, 2016, p. 5).

La posibilidad de unificar Italia solo puede darse bajo la idea de que sus habitantes se sientan parte no solo de un espacio físico que les es común, sino de una historia, y sientan sobre todo que comparten creencias que moldean la visión del mundo. Y en este caso no solo del mundo real, sino también del mundo *post mortem*. Siendo este último factor tan fuerte y de tanta relevancia para la población, se hace necesario revisar los elementos que lo componen para darle una utilidad política que vaya en pro del desarrollo de una unificación y de aumentar el espíritu político de la población.

Si ya existe una religión que ofrece una fundamentación estructurada, que además permite la generación de una experiencia religiosa, tanto colectiva como individual, entonces ya no es necesario inventar una nueva creencia con nuevos patrones que modifiquen la experiencia religiosa en la población con la intención de llegar a un determinado fin político. Solo hay que releer los elementos que componen esa religión y reinterpretarlos, buscando aquellos puntos en la historia de su desarrollo, en las dinámicas de los rituales y en la formación de sus personajes, para que, a partir de esa propuesta de concebir la religión y asimismo a Dios, se moldee la experiencia religiosa de los individuos de tal forma que puedan hacerse modificaciones políticas. Modificaciones políticas, por cierto, que no harán uso de la fuerza, a no ser que la religión lo permita.

“E chi legge la Bibbia sensatamente” (Discorsi III, xxx, p. 710) comprenderá que los procesos religiosos apuntan también a ciertas circunstancias de carácter político, y por lo tanto las experiencias religiosas deben estar enfocadas hacia esos fines políticos. Por lo mismo, el ejemplo de Moisés en Maquiavelo es tan importante y recurrente, porque esa “sensatez” de leer la Biblia apunta precisamente a la sensatez que se necesita para comprender que las decisiones que tomó Moisés para liberar al pueblo de Israel, son muy parecidas a las que debe tomar un príncipe para guiar al pueblo de Florencia y a Italia.

La unificación propuesta debe supeditarse siempre a la formación de una república, ya que según Maquiavelo sería la única forma de gobierno que permitiría la libertad de sus ciudadanos. Por lo mismo, es necesario que el pueblo de Florencia reconozca dentro de sus propias creencias aquellos elementos que puedan engrandecerlo, y por lo tanto motiven a tomar decisiones radicales en pro de un Bien común.

Capítulo 4: La tríada de Maquiavelo. La estructura base de la república

El pensamiento de Maquiavelo está lleno de entrapados que en ocasiones hacen que su lectura exija particular cuidado. Un claro ejemplo de ello se encuentra en la relación entre los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El Príncipe*. Textos que por momentos se acercan en sus respectivas ideas pero que en otros se alejan rotundamente, dejando una sensación de contradicción entre ambos. Con la intención de arrojar luz sobre esto, Barbuto advierte que estas dos obras no son dos textos antitéticos que expongan dos teorías políticas opuestas: “Molte delle tesi fondamentali del Principe sono presenti anche nei Discorsi: soprattutto, la necessità di instaurare una ‘podestà quasi regia’ (Discorsi, I 18) o ‘regia’ (Discorsi, I 55), vale a dire un principato, [...] assoluto, a seconda del grado di corruzione di uno Stato gravemente decaduto” (2013, p. 128).¹⁵⁹ No existe un Maquiavelo republicano y otro monárquico, concluye Barbuto.

Para no caer en confusiones de este tipo, es conveniente leer estos libros aferrándose siempre no solo al contexto histórico y político de la Florencia del *Quattrocento* y el *Cinquecento*, sino también a la experiencia personal de Maquiavelo. Solo de esta forma los textos adquieren sentido en el objetivo más profundo que perseguía su autor. Precisamente, y como ya se ha indicado, el factor coyuntural y la gran importancia que concede a la historia son elementos que deben considerarse de suma relevancia, ya que Maquiavelo los utiliza a modo de marco referencial para dar respuesta a los acontecimientos políticos.

Este modo de abordar las problemáticas correspondientes a su contemporaneidad, pero que han trascendido en la historia, hace que los estudiosos actuales se cuestionen el área de las ciencias en la que podría incluirse a Maquiavelo. Es recurrente la pregunta: ¿Es Maquiavelo un politólogo, un filósofo o un sociólogo? Las respuestas son, a lo menos, variadas. Algunos estudiosos se inclinan a verlo como un sociólogo, inaugurando esta ciencia mucho antes que Auguste Comte. Namer plantea dicha idea al señalar que “hay que reconocer en Maquiavelo un sociólogo y al mismo tiempo hay que reconocer en él, como sociólogo, el

¹⁵⁹ “Muchas de las tesis fundamentales del Príncipe están presentes también en los Discursos: sobre todo, la necesidad de instaurar una ‘potestad casi regia’ (Discursos I, 18) o ‘regia’ (Discursos I, 55), es decir, un principado [...] absoluto, según el grado de corrupción de un estado gravemente deteriorado”. [Traducción mía]

rechazo de la metafísica.” (1980, p. 19) Incluso Habermas, como recuerda Roberto Sánchez Benítez, “es de la idea de que con Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y Tomás Moro asistimos al abandono de la política en el sentido clásico para convertirse en una ‘ciencia experimental’” (2016, p. 75). Pierre Tripier, algo más mesurado, indica que el pensador florentino es un protosociólogo que va articulando toda su obra, entre “arte de gobierno y arte de la guerra” (2017, p. 56), generando permanentes comparativas entre el pasado y el presente, mostrando un agudo sentido histórico que no se aleja de su contexto. De este modo, según Tripier: “Maquiavelo inaugura una de las muy escasas sociologías que no se satisfacen con hacer el diagnóstico de un fenómeno colectivo, sino que incluso formula recomendaciones” (2017, p. 56).

Otros estudiosos lo consideran simplemente un pensador político. Bausi, por su parte, recuerda que De Sanctis concibe a Maquiavelo como el fundador de la modernidad. Así, para De Sanctis, al pensador florentino “debemos la elaboración de una ‘Filosofía dell’uomo’ que corta definitivamente los puentes con el medioevo, e inaugura una visión “laica” y “realista” de la historia y de la política (“Muore la scolastica, nasce la scienza”), estableciendo al mismo tiempo las bases para el renacimiento de una conciencia nacional italiana” (2015, p. 358). Bausi deja entrever que pensar a Maquiavelo como un filósofo es una posibilidad perfectamente válida, contando además con el antecedente de De Sanctis, quien ya veía así.

Lo planteado por De Sanctis y recordado por Bausi da relevancia filosófica al secretario florentino, como alguien que genera una ruptura en los paradigmas del pensamiento de su época. Sin embargo, pensar a Maquiavelo como un filósofo parece tener menos partidarios, porque aparentemente carece de un sistema filosófico, cuestión que, de una u otra forma, suele caracterizar la práctica filosófica desde la modernidad, sobre todo a partir de la dialéctica de Hegel. Da la sensación de que, desde ese punto, la definición de filósofo corresponde exclusivamente a quienes han sido capaces de crear o exponer un sistema filosófico que explique el mundo, o que logre, por medio de un sistema estructurado teóricamente, dar sentido a los fenómenos vividos por el Ser-ahí-en-el-mundo.

Maquiavelo no plantea explícitamente un sistema filosófico, o una dialéctica que contribuya a la comprensión de las dinámicas políticas, sin embargo, puede advertirse en él un sistema que se apoya en la historia, y que no tiene problemas en moldearse o flexibilizarse

a partir de la realidad, ya que si hay algo que ha enseñado la historia, tal como el propio Maquiavelo observa, es que “non *vi si* possa dare determinata sentenza, se non si viene a’ particolari di quelli stati” (Principe, XX, p. 270), ¹⁶⁰ por lo mismo Ruggiero señala que el empirismo maquiaveliano “ascende dal particolare all’universale” y no para hacer una copia de las leyes de la política, sino para observar las “tendenze della storia” (2015, p. 44). Esta es una idea que se mantiene presente a lo largo de su obra. En consecuencia, las decisiones provenientes de ideas políticas rígidas no siempre son del todo eficaces, y por lo tanto se hace necesario leer la coyuntura con inteligencia a fin de tomar la decisión que conduzca a la posibilidad de disminuir al máximo la acción de la fortuna y, con ello, aumentar las probabilidades de llegar al fin perseguido.

En los *Ghiribizzi*, como recuerda Forte, la cuestión de la fortuna se introduce por una paradoja: “¿Cómo es posible que en política los hombres, actuando de un mismo modo, lleguen a tan distintos resultados? O a la inversa, ¿cómo es posible que, en otras ocasiones, actuando de maneras tan opuestas, lleguen a idénticos resultados?” (2011, p. XC). Y efectivamente, si se observa la historia, se aprecia que gobiernos con características totalmente diferentes, cuyos líderes aplicaron una severidad implacable o, por el contrario, fueron clementes y bondadosos, llegaron a resultados similares. Esto sucede porque el mundo está en constante movimiento, por lo que la valoración de los resultados y las formas de actuar adquieren distintos sentidos en la medida en que las sociedades evolucionan o se ven afectadas por nuevos y diferentes factores, así, sigue Forte, “tienen buena fortuna los que actúan de acuerdo con la necesidad del momento, tienen mala (*trista*) fortuna los que actúan contra lo que impone o requieren los tiempos” (Maquiavelo, 2011, p. XC).

Maquiavelo parece asumir que pese a lo flexible que pueda considerarse su “sistema” filosófico, este posee elementos que en el caso de faltar alguno de ellos se hace mucho más difícil de sostener. ¿Por qué motivo? Porque tales elementos no solo soportan todo un sistema, sino que además explican con creces el mundo a partir de lo político. Es por este motivo por lo que aquello que aparecía como una contradicción no es más que la lectura de una coyuntura política determinada. De este modo, los puntos más evidentes de encuentro

¹⁶⁰ “no sea posible dar una regla fija, a no ser que se descienda a los particulares de aquellos Estados.” (Maquiavelo, 2003, p. 118)

que contienen sus textos se pueden visualizar bajo la mirada atenta del lector que es capaz de flexibilizar, junto a Maquiavelo, ideas y decisiones, asumiendo el contexto y buscando la mejor solución a partir de ese mismo escenario.

Aceptando la enseñanza de la historia, Maquiavelo convierte su sistema en una guía permanente para la toma de decisiones políticas. Por este motivo, va repitiendo ciertos patrones de forma explícita e implícita, por haber demostrado ser los más fiables, es decir, han demostrado la capacidad de generar determinados resultados independientemente de las circunstancias.

Mediante la comprensión de los sucesos del pasado, el presente puede hacerse asimismo comprensible y el futuro, visualizable. La utilización de la historia como marco de referencia es un factor de suma importancia en Maquiavelo, al igual que lo son las referencias a personajes relevantes para la historia de la humanidad. Personajes que pueden ser fácilmente reconocibles por quien se enfrente a la lectura de sus libros, sirviendo además de ejemplo para explicar, de forma positiva o negativa, una determinada acción.

Al igual que la historia, la religión es un elemento que ayuda a entender el desarrollo ético y moral de un determinado pueblo, a partir de una visión del mundo que descansa en las creencias que pueden ir más allá de la comprensión racional, ya que representan no solo el actuar cotidiano, sino que además se expresan en el ámbito artístico y cultural.

Figuras con características supraterráneas, Dios y/o la Iglesia, son abordadas por Maquiavelo en un plano que lo aleja de las interpretaciones o experiencias religiosas, develando una función política que nos obliga a leer sus obras desde un prisma diferente del habitual. Maquiavelo separa los factores religiosos y/o teológicos de aquello que parece predicar el espacio-tiempo propio de la religión y los conduce a un plano netamente político. Así, la presencia de la Iglesia o de figuras de orden religioso se aceptan bajo la mirada histórica de los procesos políticos y asumen la relevancia que este elemento ha tenido a lo largo de la historia. Por este motivo, es importante comprender, pese a que desde el punto de vista de la teología católica “la Iglesia somos todos” –entendiendo ese “todos” como los feligreses que creen en Dios y reconocen a Cristo su hijo como su salvador–, es importante comprender, decía, que la Iglesia para Maquiavelo no tiene un sentido teológico, sino que es una estructura equivalente a cualquier otro Estado. Por esto, Cutinelli-Rèndina señala que

“Machiavelli con quasi assoluta costanza di senso intende, lo stato pontificio, e non la comunità dei fedeli cristiani o la gerarchia di questa comunità” (1998, p. 21),¹⁶¹ evidenciando el rol político del Estado pontificio por encima del religioso.

Sin ir más lejos, su propio contexto es muestra de ello, ya que la Italia de su época está dominada en gran medida, tanto política, económica como culturalmente, por la Iglesia católica, la cual se permite ser el paradigma, por lo menos en el discurso, del accionar moral y político de la población. Esta es una cuestión discutible, ya que el poder de la Iglesia se apoya precisamente en el manejo de un discurso exhortativo basado en el poder de Dios y en la incertidumbre que genera “la vida después de la muerte”, tal como habría hecho Dante por medio de la *Divina Comedia*, generando un discurso amedrentador al ordenar el espacio *post-mortem*.

De esta manera, la religiosidad y el discurso teológico monopolizado por la Iglesia católica en tanto institución, la posicionan en un lugar blindado por fuerzas y seres suprahumanos como Dios, los santos, la Santísima Trinidad y los llamados misterios de la Fe, que mantienen al pueblo en un limbo permanente en el plano religioso, moral y sobre todo político. Pero este limbo en el que se encuentra el pueblo gracias a la manipulación discursiva que guía la experiencia religiosa de los individuos por un camino o por otro, es lo más cercano a un control social al más bajo costo posible.

Por consiguiente, cualquier reforma política, o incluso el surgimiento de un nuevo liderazgo dentro de un espacio político deben considerar las dinámicas impuestas por la religiosidad y su sustento teológico. De este modo, podría llegar a comprenderse el actuar de los individuos de un Estado, quienes, por miedo, respeto u otros sentimientos o emociones, mantienen un comportamiento determinado frente a ciertas situaciones de orden político. Así, la religión, y en este caso el cristianismo guiado por la Iglesia católica, dicta lo que es bueno o malo, enmarca lo correcto o lo incorrecto en el actuar, dominando a los individuos por medio del miedo, la compasión, el pecado o la bienaventuranza. Por ello, un príncipe que aspire a gobernar debe ser consciente de este factor.

¹⁶¹ Maquiavelo con casi absoluta constancia de sentido entiende, el Estado pontificio, y no la comunidad de los fieles cristianos o la jerarquía de esta comunidad [Traducción mía]

Un príncipe nunca será del todo reconocido si no es capaz de conseguir la validación del *popolo*. El control moral de la Iglesia, que se refleja en el comportamiento político de la población, es de suma relevancia, pero aun así hay elementos que quedan muy por debajo de las dinámicas implantadas por la religión, haciendo necesario un conocimiento mucho más profundo de la población que debe ser gobernada, si es que el mandato aspira a ser fructífero y duradero.

Encontrar la legitimidad en el *popolo* tiene una complejidad mucho mayor, requiere el conocimiento del pueblo, incluyendo sus necesidades y deseos. Mientras que la Iglesia y el gobierno son instituciones políticas más o menos definidas y con un marco de desenvolvimiento y regulación bastante claro, el caso del *popolo* es totalmente distinto. Su comportamiento es difícil de descifrar, a momentos parece errático e ingobernable, “la natura de’ populi è varia; e è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione.” (Príncipe, VI, pp. 119-120)¹⁶² El conocimiento del *popolo* en su real dimensión por parte de un líder político puede proceder de varias fuentes, pero la más eficaz emana de la cercanía del líder con el pueblo, o por la información que pueda obtenerse de fuentes fiables. Aquí la figura del *ministro* muestra su relevancia.

Es cierto que, desde una mirada superficial, la figura del *ministro*, *consigliere* o *segretario* no parece ocupar demasiado espacio en las obras mayores de Maquiavelo, pero no atender a esa figura sería desconocer el valor que, aun en escasas líneas, le concede. En *La Mandrágora*, en cambio, le da un papel principal. Prueba de ello es Calímaco.

El *ministro*, es aquel que juega el rol de puente entre la población y el príncipe o gobernador. La historia muestra nuevamente la efectividad de distintos líderes políticos gracias a la ayuda de un *consigliere* que representa el nexo entre ellos y el *popolo*.

Conformemente, el próximo apartado tiene como fin develar esa estructura política implícita en la obra del pensador florentino, la cual presenta una dinámica permanente entre tres elementos: Dios, príncipe y secretario. Esto en el entendido de que son la base que sustenta el funcionamiento de una república. Orientada a conseguir un equilibrio favorable a la circunstancia política, esa tríada servirá para mantener un *ordine* en el Estado. Atenderla,

¹⁶² “la naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, difícil mantenerlos convencidos.” (Maquiavelo, 2003, p. 56)

permite dar un paso más hacia el descubrimiento del sistema político de Maquiavelo, más allá de la consabida utilización de la experiencia y de la historia como paradigmas y referencias.

4.1. Los secretarios y el enlace *popolo - principe*

El político debe tener bien presente en todo momento a la población que habita el espacio físico en el que pretende desarrollar o implementar un proyecto. Esto, en el entendido de que es ella, en última instancia, la que valida, o no, su poder en tanto líder y político, independientemente del tipo de régimen gubernamental que se instaure. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta al pueblo, ya que él es la fuente de su legitimación.

En Roma la población estaba compuesta por dos grandes grupos: el *populus* y el *senatus*. Originalmente, el pueblo era el grupo de jóvenes ciudadanos varones que podían llevar armas y votar, pero no podían gobernar. El senado, por su parte, estaba compuesto por los ancianos que cumplían funciones consultivas. Ambos grupos fueron evolucionando, y en el Renacimiento se observa una clara mutación con respecto a sus definiciones originales.

El pueblo fue adquiriendo una connotación mucho más abstracta: compuesto por aquellos individuos que habitaban y constituían la población de una ciudad o Estado, pero sin especificar mayormente cuáles de estos individuos debían ser considerados como tal: el concepto fue teniendo progresivamente una connotación de clase más que demográfica. Es decir, el pueblo parece haber sufrido variaciones en el tiempo, pasando de ser definido como aquel grupo de personas que habita un determinado lugar, a reducirse a aquellos que, por contraposición a la nobleza o a los notables, se catalogaron como una clase social diferente, caracterizada por un poder adquisitivo menor. El senado pasó de ser aquel grupo de personas notables por sus capacidades intelectuales y su experiencia –como elementos fundamentales para guiar el Estado– a transformarse en el grupo de los adinerados, que ostentan los cargos de poder dentro del gobierno, o negociantes, que han ganado riqueza y fama escalando en la pirámide social.

Visto incluso desde su origen latino, es difícil que el pueblo pueda llegar a gobernar o conducir un Estado, consecuencia en primer lugar del bloqueo de los puestos de poder por

parte de los notables, y en segundo lugar por las limitaciones propias de la falta de poder tanto político como adquisitivo derivada de esta división social. Aunque también es cierto que su inclusión dentro de las políticas del Estado debe ser crucial, ya que, como se ha indicado, el pueblo es quien da o quita legitimidad a un gobierno. Así parece que la dicha de gobernar recae, de forma implícita, únicamente en los notables.

No obstante, algunas estructuras de poder expresadas en los gobiernos no toman en consideración el beneficio del pueblo, sino que asumen su presencia como un elemento dado y de poca relevancia, enfocando sus políticas a lo que “parecen ser” los motores financieros de la ciudad. Así, famosa se ha hecho la frase del despotismo ilustrado “Tout pour le peuple, rien par le peuple”, que en castellano suele traducirse como “Todo para el pueblo, pero sin el pueblo”.

Según Lefort, Maquiavelo consideraría que “lo que hace que los Grandes sean grandes y que el pueblo sea pueblo, no es que tengan por su fortuna, por sus costumbres o por su función un estatuto distinto asociado a intereses específicos y divergentes, sino que – Maquiavelo lo dice sin ambages– unos desean mandar y oprimir, y los otros no ser mandados ni oprimidos” (2010, p. 212). Por lo tanto, la ambición, y el liberarse de sus consecuencias, es lo que marca la dinámica entre el pueblo y los notables. Esto, además, se expresa en la permanente preocupación de los notables de que el pueblo mantenga su estado precario, ya que de este modo es más fácil esclavizar y, por lo tanto, no perder las ventajas propias de quienes ejercen el control del poder por medio de los beneficios monetarios. Mantener la pobreza y la precariedad posibilita que quienes tienen algún tipo de potestad, sea política o monetaria, protejan su estatus de vida a partir precisamente de la precariedad de los demás.

Así, el conocimiento, el entendimiento de las dinámicas políticas por parte del pueblo, podría llegar a generar su sublevación, amenazando el orden establecido. Por lo mismo, algunos estudiosos creen ver en *El príncipe* un texto en el que Maquiavelo explicaría al pueblo todo lo que han hecho y son capaces de hacer contra él los gobernantes para mantener el poder y no perder sus privilegios, mostrando “los mecanismos ocultos del poder y los atroces crímenes perpetrados por los príncipes absolutos” (Bausi, 2015, p. 355). Esto es denominado la interpretación “oblicua”, que llegó a tener un grupo importante de defensores, sobre todo en el siglo XVIII, al ser “abiertamente defendida por Jean-Jacques Rousseau, por

el iluminismo de la *Encyclopédie*, por Vittorio Alfieri y por Foscolo de los *Sepolcri*; aunque ya podemos encontrarla planteada en el *Tractatus Politicus* de Baruch Spinoza de 1670, y también en forma implícita y embrionaria desde las primeras décadas del siglo XVI (por ejemplo, en la Apología de Pole).” (Bausi, 2015, pp. 355-356) Y asimismo en la contemporaneidad, gracias a la interpretación, antes mencionada,¹⁶³ ofrecida por Gramsci.

Tomando en consideración la dinámica con que se movían los notables y el pueblo, es innegable la distancia que solía haber entre ambos. Así, el príncipe desconocía las dimensiones reales de las necesidades o anhelos del pueblo; entonces, para conocerlos, podría servirse de dos vías: mediante la información recibida del senado, en caso de ser la república la estructura del gobierno, o por medio de un ministro que, proveniente del pueblo, podría transmitir al príncipe dichos anhelos y necesidades. Solo alguien que es parte del pueblo puede conocerlos y procurar su comprensión.

La primera opción tiene la dificultad de que el senado está constituido por personas cuyos privilegios políticos suelen alejarlas del sentir inmediato del pueblo: de ahí que, dejan de ser representantes reales de sus necesidades e inquietudes. La segunda opción tiene el peligro de la mala elección del ministro o secretario, que puede no ser apto para el cargo o puede ser alguien que simplemente busca satisfacer su propia ambición. Por este motivo, el propio Maquiavelo propone un procedimiento que habría de permitir al príncipe o líder político disminuir las posibilidades de errar en esta elección crucial, procedimiento que “non falla mai”, consistente en que “quando tu vedi el ministro pensare piú a sé che a te e che in tutte le azioni vi ricerca dentro l’utile suo, questo tale cosí fatto mai fia buono ministro, mai te ne potrai fidare, perché quello che ha lo stato d’uno in mano non debbe pensare mai a sé, ma sempre al principe e non li ricordare mai cosa che non appartenga a lui” (Principe, XXII, pp. 291-292).¹⁶⁴

Exceptuando ciertas menciones no demasiado extensas y casi pasajeras sobre los ministros o secretarios, la figura de un ayudante en la lectura política de Maquiavelo no

¹⁶³ Ver nota 128 en 3.1. Maquiavelo hereje: antimachiavelismos post *De Principatibus*.

¹⁶⁴ “si tú ves que piensa más en sí mismo que en ti y que en todas sus acciones anda buscando su propia utilidad, tal persona jamás será buen ministro; jamás te podrás fiar de él, porque aquel a quien se ha confiado el gobierno no debe pensar nunca en sí mismo, sino siempre en el príncipe y no recordarle jamás sino aquellos asuntos que conciernen realmente a su principado.” (Maquiavelo, 2003, p. 129)

parecería destacar. No obstante, al revisar con atención sus textos puede advertirse la relevancia que concede a este cargo. Por ello, cabe señalar que los personajes que el propio pensador florentino destaca como referencias de liderazgo político, contaron, cada uno de ellos, con un ayudante, secretario, ministro o *consigliere*. Es más, el propio Maquiavelo cumplió esa función en la república encabezada por Soderini, en la que, como recuerda Navarro, “multitud de documentos de la época demuestran que, mientras tuvo a su cargo estas funciones [secretario de la segunda cancillería], en los asuntos exteriores y en los de la guerra, nada importante se hizo sin su dirección y consejo” (Maquiavelo, 1957, p. 9).

Los líderes políticos más importantes nombrados por Maquiavelo contaron con la colaboración de un consejero. Moisés contó con su hermano mayor Aarón; Ciro, según el relato de Jenofonte en *La Ciropedia*, con su general Crisantas;¹⁶⁵ Rómulo, en un primer momento, con su hermano Remo y luego con Tito Tacio,¹⁶⁶ y Teseo, según Plutarco, con su amigo Pirítoo¹⁶⁷ Así y pese a las escasas páginas dedicadas a esta figura, es innegable el valor que el pensador florentino le concede en el momento de la toma de decisiones por parte del príncipe.

El *consigliere* es tan importante para Maquiavelo, que los líderes políticos que no lo han tenido han malogrado su mandato, aunque este no deba considerarse el único factor de fracaso. Al examinar los líderes revisados a lo largo de la presente investigación, se advierte, por ejemplo, que, Abrahán no contó con un ayudante fiel que le permitiera interpretar las necesidades del pueblo, y eso fue en detrimento suyo. De haberlo tenido, su supuesta conexión con Dios, hubiera podido repercutir directamente en un orden eficaz del pueblo.

En este sentido, el caso de Jesús de Nazaret, tiene una particularidad, porque a pesar de contar con un grupo de seguidores y ayudantes, los apóstoles, estos eran más bien alumnos

¹⁶⁵ Crisantas, además de ser general del ejército de Ciro, cumpliendo una importante labor en la guerra entre Persia y Asiria en el siglo VI a. C. fue también su consejero, siendo un catalizador entre los afanes y necesidades de las tropas y el rey persa.

¹⁶⁶ Es interesante la relación que se generó entre estos tres personajes, pero sobre todo entre Rómulo y Tito Tacio. “Rómulo, desde los comienzos es el conductor de las operaciones militares y diplomáticas, convirtiendo la guerra en una herramienta política cuando no hay otra posibilidad” (Buono-Core, 2013, p. 41), y no pudiendo lograr una conquista de los sabinos por ningún medio, termina pactando con Tito Tacio rey de los sabinos, reinando conjuntamente durante seis años.

¹⁶⁷ Según relata Plutarco en la comparación que efectúa entre Teseo y Rómulo en las *Vidas paralelas*, Pirítoo fue un amigo inseparable de Teseo y juntos, según los relatos míticos, libraron muchas batallas. Entre ellas, destaca el combate entre Lápitias y Centauros que simboliza la lucha entre la civilización y la barbarie.

o admiradores que le seguían y acompañaban. Recibieron las enseñanzas de Jesús, con el fin de divulgarlas por otros pueblos, cuestión que se hizo efectiva, si bien con dificultad, solo después de su muerte. Este grupo no ejerció una conexión real entre las necesidades del pueblo y Jesús, en tanto “hijo de Dios” y líder político. De hecho, en numerosas ocasiones, lo que Jesús consideraba bueno era lo que se hacía, más allá de que sus apóstoles o su propia madre le indicaran lo que el pueblo necesitaba, siendo un líder aparentemente ajeno de las dinámicas sociales. Así queda demostrado en las bodas de Caná, en las que María le solicita ayuda al ver que el vino se había acabado, a lo que Jesús responde: “¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía mi hora no ha llegado” (Juan 2, 5), para mostrar con ello que es él quien decide cuándo se ha de actuar frente a una necesidad y cuándo no. La célebre frase, “Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio” (Marcos 6, 4), pone de manifiesto la indudable incapacidad de comprender lo que afectaba a su pueblo, perdiendo toda validez ante él y obligándolo a recorrer otros lugares para ser reconocido.

Su autodefinición divina, lo hizo posicionarse a sí mismo por encima de los demás. Su misión fue impositiva, ejercida bajo una moral moldeada por un Dios que carecía de legitimidad al no dar respuesta a los anhelos y necesidades del pueblo judío. Por este motivo, y así como por momentos fue reconocido y alabado por una parte del pueblo, otra parte simplemente lo rechazó. Este fue precisamente uno de los factores que incidieron en su condena, revelando su falta de astucia y de interpretación de las dinámicas del pueblo, que podrían haberle permitido adaptar su discurso y la utilización de Dios con fines políticos. Pero su actuación posibilitó sentar las bases de una religión¹⁶⁸ y consiguió un respaldo lo suficientemente grande para validarse, póstumamente, como líder político y religioso gracias a los relatos de aquellos que lo conocieron o bien que escucharon hablar de su habilidad para moldear las experiencias religiosas de quienes lo siguieron.

Diferente es el caso de Moisés, que contó con su hermano Aarón como fiel ayudante, sirviéndole de enlace entre él y el pueblo judío. Aarón ayudó a Moisés a cumplir la misión de guiar al pueblo de Israel a la tierra prometida, desarrollando su rol de liderazgo y de profeta iluminado por Dios. Moisés era supuestamente el único capaz de dialogar con Él para luego

¹⁶⁸ Con anterioridad se había abordado también la posibilidad de considerar a Pablo de Tarso como fundador del cristianismo, sin embargo, se debe considerar aquí a Jesús como el que puso los primeros cimientos para pensar una nueva religión.

expresar el mandato divino a la población por medio de Aarón, quien cumplía el rol de ser el interlocutor entre el pueblo y Moisés, tal como se lo había dicho Dios a Moisés. sin perder de vista las necesidades y anhelos de la población, que Aarón se encargaba de transmitir a su hermano.

Moisés dijo a Yahvé: «¡Por favor, Señor! Yo nunca he sido hombre de palabra fácil, ni aun después de haber hablado tú con tu siervo: sino que soy torpe de boca y de lengua.» Yahvé le respondió: «¿Quién ha dado la boca al hombre? ¿Quién hace al mundo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo, Yahvé? Así pues, vete que yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que debes decir.»

Él replicó: «¡Por favor, Señor! Envía a quien quieras.» Entonces se encendió la ira de Yahvé contra Moisés, y le dijo: «¿No tienes a tu hermano Aarón el levita? Sé que él habla bien; además, va a salir a tu encuentro, y al verte se alegrará su corazón. Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca; yo estaré en tu boca y en la suya, y os ensañaré lo habéis de hacer. Él hablará por ti al pueblo, él será tu boca y tú serás su dios.» (Éxodo 4, 10-16)

Un ejemplo contemporáneo de Maquiavelo es el de César Borgia, quien se apoyó en su leal ayudante, Michelleto Corella. Nombrado por el mismo duque Valentino como capitán de su ejército, se le atribuyen los hechos más sangrientos de los Borgia. Al parecer fue el ejecutor de las principales iniciativas para librarse de los enemigos, más o menos cercanos (Benavent y Navarro, 2000 p. 369).

A pesar de que Michelleto Corella no es un personaje al que Maquiavelo explicita en sus textos, conviene no desatenderlo, porque “acompañó siempre a César Borja hasta el final de sus días, y llevó a cabo todas las tareas que su señor le encomendó” (Benavent y Navarro, 2000, p. 370), siendo una pieza fundamental para el desarrollo de su liderazgo.

Maquiavelo pudo ser testigo de cómo en el año 1500 don Michelleto formó e instruyó un ejército compuesto por campesinos de la Romaña, abandonando así la dependencia de los desleales ejércitos mercenarios. Esto sirvió de motivación y ejemplo al entonces secretario de la segunda cancillería, para instituir un reclutamiento regular que le permitiese crear una milicia propia para Florencia. Su primera intención fue que este cuerpo militar fuera instruido por el propio Corella, pero la fama que arrastraba hizo que la aristocracia florentina, “que ya

detestaba al Gonfaloniere Soderini a causa de su política filopopular” (Benavent y Navarro, 2000, p. 371), se opusiera a ello, temiendo la instauración de una dictadura de Soderini.¹⁶⁹

Uno de los lugares en que Maquiavelo se refiere, breve pero explícitamente, al papel de los ayudantes de los líderes políticos es el capítulo XXII de *El Príncipe*, titulado *De his quos a secretis principes habent* (Príncipe, XXII, p. 290).¹⁷⁰ En aquellas páginas señala la importancia no solo de tener un buen ministro, sino de qué debe hacer un príncipe para escogerlo y mantenerlo. Probablemente lo más interesante es que en este capítulo el pensador florentino indica que existen tres clases de inteligencias: “l’uno intende da sé, l’altro discerne quello altri intende, el terzo non intende né da per sé né da per altri” (Príncipe, XXII, p. 290),¹⁷¹ y para explicitarlo pone el ejemplo de Antonio da Venafro, quien fuera abogado y ministro de Pandolfo Petrucci.

Según Maquiavelo, Petrucci tuvo la extraordinaria capacidad de elegir a un ministro que le demostró su fidelidad y utilidad. “Non era alcuno che conoscessi messere Antonio da Venafro per ministro di Pandolfo Petrucci, príncipe di Siena, che non iudicassi Pandolfo essere valentissimo omo, avendo quello per suo ministro” (Príncipe, XXII, p. 290).¹⁷² Como recuerda Martelli, Maquiavelo, en una carta a los Dieci di Siena del 18 de julio de 1505, durante la legación ante Pandolfo Petrucci, definió a Antonio da Venafro como “el cuore” de Petrucci y “el *caffo* delli altri uomini”, esto es, “el primero de todos, el único”. (Príncipe, XXII, p. 290 nota 2).

Si se tiene en cuenta la relevancia de las inteligencias que plantea Maquiavelo, puede decirse que la primera es la superior, a pesar de que la segunda, la capacidad de evaluar lo que otro comprende, es “escellente”, ya que si un ministro está dotado de esta inteligencia ayudará de forma muy eficaz al príncipe, puesto que el ministro o secretario puede evaluar y transmitir al gobernante lo que el pueblo necesita. Hay lugares interesantes dentro de la obra

¹⁶⁹ Carlo Dionisotti, en un artículo de 1967 titulado “Machiavelli, Cesare Borgia e don Micheletto”, piensa que si se ponía al mando de la formación de un ejército florentino a Micheletto Corella era posiblemente con la intención de perpetuar el poder en Soderini, idea que refutará Sasso, en un artículo de 1969, titulado “Machiavelli, Cesare Borgia, don Micheletto e la questione della milizia”.

¹⁷⁰ *De los secretarios de los príncipes*. (Maquiavelo, 2013, p. 128)

¹⁷¹ “la primera comprende las cosas por sí mismas, la segunda es capaz de evaluar lo que otro comprende y la tercera no comprende ni por sí misma ni por medio de los demás.” (Maquiavelo, 2003, p. 128)

¹⁷² “No había nadie que conociese a messer Antonio de Venafro y supiera que era ministro de Pandolfo Petrucci, príncipe de Siena, y no pensara al mismo tiempo que Pandolfo era un hombre de extraordinaria capacidad, puesto que lo había hecho ministro.” (Maquiavelo, 2003, p. 128)

de Maquiavelo en los que deja ver esa dinámica: su teatro, como se ha avanzado, es una buena muestra de ello. Lo que dejó implícito en sus textos políticos, lo explicitó en su dramaturgia.

En su teatro, el pensador dio énfasis y relevancia al rol de los ayudantes, y un buen ejemplo se encuentra en *La Mandrágora*, en la que Ligurio y Calímaco muestran una dinámica de interacción propia de ayudante y jefe, siendo esta una cuestión fundamental para el desarrollo de la trama. El ayudante es quien tiene precisamente la capacidad de comprender a cabalidad las virtudes y defectos de Nicia, el viejo abogado, lo cual le permite observar la situación con mayor objetividad y colaborar más eficazmente con su jefe para ejecutar el plan de conquistar a la joven Lucrecia.

Las características de Ligurio lo hacen ser un *consigliere* ideal: es astuto, sagaz y además es parte del pueblo. El mismo Calímaco, en un diálogo en el que le cuenta a Siro, su sirviente, quién es Ligurio, destaca su precariedad y su total disponibilidad para ayudarlo:

Tu conosci Ligurio, che viene continuamente a mangiar meco. Costui fu già sensale di matrimoni; dipoi s'è dato a mendicare cene e desinari. E perché gli è piacevol uomo, messer Nicia tiene con lui una stretta dimestichezza e Ligurio l'uccella; e benché non lo meni a mangiar seco, li presta alle volte danari. Io me lo son fatto amico e gli ho comunicato el mio amore; lui m'ha promesso d'aiutarmi colle mani e co'piè. (Mandragola I, i, p. 157)¹⁷³

Además, como observa Giorgio Inglese, para Maquiavelo, Ligurio es “il personaggio che più avvertiva legato a sé” (2006, p. 165)¹⁷⁴. *La Mandrágora*, una obra llena de referencias políticas y con dinámicas de poder fácilmente comprensibles por quienes no habían sido instruidos en historia ni en política, hace clara alusión a la situación política y social de la Florencia de la época, por lo que no es difícil distinguir en cada acto la crítica o el desvelamiento político que realiza Maquiavelo mediante esta comedia. Ligurio representa ese rol de intermediario, entre el pueblo y el príncipe. Es él quien permite finalmente que el

¹⁷³ “Tú conoces a Ligurio, que viene continuamente a comer conmigo. Fue antaño un casamentero y ahora se ha puesto a mendigar comidas y cenas. Pero como es un hombre jovial, micer Nicias tiene con él mucho trato. Ligurio le toma un poco el pelo, y aun cuando no lo lleve nunca a comer a su casa, a veces le presta dinero. Yo me he hecho amigo suyo y le he hablado de mi amor y él me ha prometido ayudarme con todas sus fuerzas.” (Maquiavelo, 1999, p. 190)

¹⁷⁴ “el personaje al que más apegado se sentía.” [Traducción mía]

plan se pueda llevar a cabo: sin su eficiente ayuda, Calímaco no habría podido ni siquiera acercarse a Lucrecia.

Llegan a ser tan importante los consejeros para un príncipe, que siendo elegidos por ser hombres juiciosos, Maquiavelo insta a que el líder político sea capaz de concederles “libero adito a parlarli la verità, e di quella cose sole che lui domanda, e non d’altro; ma debbe domandarli d’ogni cosa, e le opinioni loro udire, dipoi deliberare da sé a suo modo” (Principe, XXIII, pp. 293-294)¹⁷⁵

En resumen, los secretarios, ministros o *consiglieri* cumplen un rol fundamental dentro del pensamiento de Maquiavelo. Aunque parecen estar relegados a la sombra del príncipe, muchos de los proyectos políticos llevados a cabo por grandes líderes, no hubieran sido posibles sin la fiel colaboración de un Aarón o un don Micheletto. Por lo tanto, esta figura pasa a ocupar un lugar decisivo dentro de la tríada de elementos propuesta como estructura determinante para generar y mantener el *ordine* de un Estado. Ahora bien, siendo el consejero sólo uno de los elementos de esa tríada, debemos atender ahora a otro de los elementos que la componen. Como se ha indicado, el colaborador del príncipe juega un rol de enlace entre el pueblo y el líder político, y a menudo la observación del pueblo pone de manifiesto no solo sus necesidades, sino también las dudas existenciales más profundas del ser humano, que solo parecen poder ser controladas por una figura supraterrrenal. Por esta razón, y tras obtener la información procurada por su ministro, el líder político se ve en la necesidad de recurrir a una figura que esté por encima de lo humano, utilizándola y dándole forma de tal manera que pueda asegurar, no solo el mantenimiento de su propio poder sino, sobre todo, el *ordine* del Estado.

4.2. Dios, dioses, deidades: el eje del poder

A lo largo del presente trabajo se ha podido ver cómo la imagen de Dios ha sido utilizada con diversos fines. Al principio de esta tesis se ha indicado que la experiencia religiosa propia de Maquiavelo no tendría relevancia en este trabajo, dejando de lado los juicios religiosos

¹⁷⁵ “la libertad de decirle la verdad, únicamente en aquellas cosas de las que les pregunta y no de ninguna otra. Sin embargo, debe preguntarles de cualquier cosa y escuchar sus opiniones, pero después decidir por sí mismo y a su manera.” (Maquiavelo, 2003, p. 130)

que puedan hacerse de muchos de sus postulados. Esta ha sido la única forma de desglosar el pensamiento de Maquiavelo asociado a su concepción de Dios en términos políticos, si bien teniendo siempre presente el arraigo que el pensador mantiene con su entorno cultural.

Tomando como antecedente la lógica del realismo político y la importancia que tiene la efectividad de la planificación política, el desprenderse de toda experiencia religiosa previa, en tanto lectores de Maquiavelo, permite establecer la relación Dios-política sin confusos desvíos al ámbito religioso. Esa objetividad debería encaminar hacia la comprensión de un Dios político al servicio de los fines, y ya no como fin en sí. Esta disposición permite situar el análisis político alejado de la tradición religiosa propia de la Edad Media y el Renacimiento.

Aunque este desprendimiento parece sencillo, se torna complejo en tanto que la sociedad occidental está marcada todavía hoy por una fuerte tradición religiosa, que queda plasmada en cuestiones incluso de carácter cotidiano, tales como el calendario, nombres de calles, días festivos, etc. Dicha tradición sigue teniendo una intensa presencia en muchos países, e impregna no solo el ámbito cultural, sino también político, y ello a pesar de que muchos países herederos de esta tradición, en sus constituciones políticas, se declaren Estados laicos.

Dios se analiza aquí como un elemento que está a disposición de un líder político, el cual deviene virtuoso en tanto en cuanto es capaz de tomar, acomodar y utilizar dicho elemento a favor de las necesidades sociales, que se abordan desde una perspectiva política por medio de las facultades dadas por el Estado, en el entendido de que este –como también lo es la política– es “manifestación de la naturaleza humana, manifestación del curso y confrontación de las pasiones naturales (ambición, etc.)” (Granada, 1988, p. 142).

Como recuerda Maquiavelo, la concepción de Dios se ve, sin duda, afectada por los cambios propios de la naturaleza humana. Esto ha permitido que algunos políticos hayan hecho uso de su figura de forma eficiente y otros de forma deficiente, de diversos modos y en distintos momentos, pero con un mismo fin: el mantenimiento y el resguardo del poder que permitiría el orden de un Estado.

Ahora bien, es necesario precisar que podría abordarse aquí una idea de Dios, dioses o divinidad, pero aunque la diferencia parezca irrelevante o imperceptible, esta puede marcar un gran contraste en el análisis de los procesos políticos, ya que siempre se encuentran arraigados a las cargas culturales y religiosas de la población. Así, el paso del politeísmo al monoteísmo de muchas civilizaciones generó un cambio también en el modo en que se desarrollaron las cuestiones políticas. La población pasó de creer en diferentes dioses, cada uno por lo general caracterizado por una virtud (como la sabiduría, la valentía, la lucha, etc.) o incluso una desvirtud (como la codicia, el engaño, la pereza, etc.), a concentrar todas las grandes virtudes en un solo ser.

De esta forma, y por ejemplo, las teogonías de la antigua Grecia y de la antigua Roma generaron diferentes dioses que hacían alusión a las distintas características presentes en el quehacer habitual de la población, por lo que cada individuo podía tener más inclinación por un dios que por otro. Y a pesar de que existían muchos dioses, todos se relacionaban con un dios superior: Zeus en Grecia, Júpiter en Roma.

Por otro lado, la estructuración de la religión romana no se dio hasta Numa Pompilio, a quien se le reconoce como su fundador, a pesar de que ya en Rómulo existía la creencia en diferentes dioses heredada de los etruscos y los sabinos. El propio Rómulo sería más tarde considerado como un “héroe epónimo de Roma, fundador de la ciudad al estilo de κτιστής griega”. (Martínez-Pinna, 1985, p. 97) Es más, muchos de los hechos que se le atribuyen o que podrían ser asociables a él por la época en la que ocurrieron, no se pusieron en tela de juicio, “singularmente su célebre ‘constitución’, no resiste una crítica por superficial que sea” (Martínez-Pinna, 1985, p. 97).

Pero la etapa politeísta daría paso a la monoteísta, dejando de lado la representación de las virtudes en diferentes personajes que se movían dependientes de un gran dios. El monoteísmo, a su vez, dio paso a la concentración de todas las virtudes en un Dios todopoderoso y omnipresente, generando un gran cambio en la teogonía, que provocó una visión de mundo totalmente distinta: ello repercutió incluso en las estructuras sociales. La posibilidad de acercarse a Dios se da gracias a un mediador que, en tanto tal, es portador del mandato divino. Esta posición le otorga el poder religioso y político suficiente para guiar a una comunidad.

Abrahán, Moisés y Jesús son tres liderazgos políticos que, como se ha visto, utilizaron la idea de Dios con resultados muy diferentes: para el primero fue útil, aunque sin mayor repercusión inmediata, para el segundo fue tremendamente útil y para el último fue incluso contraproducente.

Como se ha abordado extensamente en el primer capítulo, el Dios de Abrahán es un dios que básicamente le permitió fundar el pueblo de Israel, pero su utilización no le sirvió para mantener el orden ni el poder de su pueblo. Es más, él mismo se vio sobrepasado por esa imagen de Dios, encarnada en la cultura judía a base del temor. Su poder se basaba en el pánico que lograba generar en la población, obteniendo de este modo el orden y la cohesión social. Pero el miedo invadió incluso al propio Abrahán, superado por una divinidad que, en primera instancia, debía permitirle el poder y la tranquilidad a base de un *ordine* posterior a la fundación del pueblo.

La idea del Dios de Abrahán, con la que el patriarca no consiguió logros destacables políticamente, a Maquiavelo no debió causarle apenas inquietud. Probablemente por ello no hace referencia alguna a esa concepción. Además, cabe insistir en que el pensador florentino, que se distingue por pensar su contexto y actuar en consecuencia, no debió ver ni en dicha imagen ni en el modo de proceder de Abrahán, un ejemplo para ejecutar en el contexto sociopolítico florentino o italiano. El Dios que necesita Maquiavelo es un Dios que le permita la cohesión social, sin que ello suponga la pérdida de libertad de los individuos. Por lo tanto, el hecho de entregarse al miedo infundado por una deidad, en lugar de impulsar a la población a formar parte de los procesos políticos de Florencia provocaría el efecto contrario.

Por el contrario, Maquiavelo encontrará en Moisés un uso político de la imagen de Dios diametralmente opuesto al de Abrahán. Este líder político fue capaz de comprender el punto al que podía llegar aprovechando la creencia en un ser superior que le permitió liberar al pueblo judío de la esclavitud a la que estaba sometido; más tarde se serviría de la misma imagen divina para mantener al pueblo cohesionado en la búsqueda de una tierra segura donde asentarse. Los logros obtenidos lo convierten en un líder político de merecido reconocimiento. Lo realmente importante aquí, más que el liderazgo ejercido, es la reinterpretación que Moisés hace de Dios, entendiendo que fue esa nueva concepción la que le permitió alcanzar todos sus logros.

Moisés crea la imagen de un Dios que no le genera problemas para tomar decisiones radicales en favor de mantener el orden. Las acciones y sus consecuencias tienen que estar siempre enfocadas en generar el menor daño posible, buscando asimismo a la vez el mayor beneficio posible. En otras palabras, y más allá del problema moral, la evaluación permanente del costo-beneficio es lo que la adecuada interpretación y divulgación de su idea de Dios permite a Moisés instaurar un *ordine*. Para Viroli, en cambio, Dios no es objeto de utilidad política, sino que “Dio ama i fondatori di ordini politici e i riformatori perché essi sono, come lui, creatori di ordini bellissimi e durati. Per questa ragione li ricompensa con la propria amicizia e li aiuta a raggiungere l’obiettivo” (2013, p. 54),¹⁷⁶ eliminando así la posibilidad de que los líderes políticos, al hacer uso de su virtud, fuesen capaces de comprender su contexto y adaptar una idea de Dios a las circunstancias, con el fin de fundar, cambiar o reformar en pro del Bien común.

Por otro lado, la imagen de Dios utilizada por Moisés no es totalmente nueva, sino que es heredada en parte de Abrahán, y ello habría de permitirle guarecerse del juicio moral de la población que podría poner en entredicho su actuación en términos políticos y religiosos. Así, más que un fundador, Moisés es un reformador, que reacomodó la creencia religiosa del pueblo para llevar a cabo los fines que consideró relevantes para el desarrollo político de los judíos liderados por él.

Con el peso cultural y religioso de la idea de Dios en el pueblo judío, los actos de Moisés, aunque se presenten como inmorales o directamente malos, tienen el respaldo de una creencia transmitida de generación en generación y arraigada en todos los ámbitos del pueblo. Dios es visto además como una entidad sabia, perfecta y todopoderosa, por lo que supuestamente entiende a cabalidad las consecuencias de los actos cometidos por los individuos y sobre todo por Moisés, puesto que derivan directamente de sus órdenes. Nunca sus mandatos, que validan las decisiones del profeta, tienen como objetivo perjudicar a “su pueblo”. Por lo tanto, Moisés presenta a un Dios justo a la medida de las necesidades de la

¹⁷⁶ Dios ama a los fundadores de órdenes políticos y a los reformadores porque, como él, son creadores de órdenes hermosos y duraderos. Por esta razón, les recompensa con su amistad y les ayuda a alcanzar su objetivo. [Traducción mía]

comunidad judía de la época, solventando las insuficiencias de cohesión grupal y de guía que habían de permitirle validarse como líder político y religioso.

Dando el salto al Nuevo Testamento aparece la figura de Jesús de Nazaret, cuyos actos podrían parecer irrelevantes para el pensador florentino, ¿o acaso fueron relevantes por oposición? Se podría conjeturar que la representación de Dios transmitida por Jesús –una figura tan fundamental y omnipresente en el espacio y el tiempo de Maquiavelo– procuraba una imagen totalmente contraria a la que debía promover acciones políticas eficaces. El “Hijo de Dios”, no logró ni cohesionar a la población en una lucha común, ni unificar al pueblo; tampoco adquirió la responsabilidad que conlleva el liderazgo para liberar a los suyos del gobierno impuesto por los romanos. Se limitó a generar un constructo supraterrrenal, basado en la idea de un Dios padre alejado de las necesidades reales e inmediatas de la gente, un Dios que impulsa al actuar austero y sumiso con el fin de asegurar, supuestamente, la vida eterna *post mortem*.

Por lo mismo, es descartable la utilidad política de la idea de Dios transmitida por Jesús. Y pese a que logró seguidores que permitieron fundar una iglesia, esta no llegó a tener ni el reconocimiento de sus pares líderes religiosos, ni el de su propio pueblo. En vida, los logros políticos o de *ordine* alcanzados por Jesús no tuvieron ninguna repercusión realmente rescatable. El hecho de plantear un Dios apartado de la realidad humana, que llamaba al sacrificio en la Tierra para ganar el reino de los cielos, se aleja demasiado de los fines a los que debe apuntar un líder político. Por consiguiente, este Dios no es útil para desarrollar un proyecto que deba conducir a la estructuración de un Estado, y mucho menos en el contexto político florentino del *Cinquecento*.

Pero durante el medioevo se había instaurado con fuerza, y a la fuerza, la religión católica en gran parte del mundo occidental. Lo que sirvió para establecer el respeto por ciertos liderazgos políticos, como los de reyes y emperadores, por ser cargos supuestamente encomendados por Dios. Cuestión que les dio la facultad de gozar de los bienes económicos del Estado, que utilizaron sin ningún escatimo para la adquisición de lujos, comodidades y caprichos que, en muchas ocasiones, solo tenían como fin sus propias e individuales satisfacciones.

Los monarcas tomaban el poder del gobierno con la aceptación y la venia del Papa, en tanto máximo representante de Dios en la Tierra, lo que hizo que grandes monarquías europeas mostraran una fiel pleitesía a Roma y al pontífice. Esto concedió un enorme poder a la Iglesia católica, que salvaguardó a Roma de invasiones y guerras. No tuvo, sin embargo, el poder suficiente para unificar a Italia porque, como observa Maquiavelo,

avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sí potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide di Italia e farsene principe, e non è stata, dall'altra parte, sí debole che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente. (Discorsi I, xii, p. 88)¹⁷⁷

Maquiavelo, como “hijo de su tiempo”, enmarca su idea de divinidad en el cristianismo. Por lo tanto, todo el desarrollo teológico-político que se encuentra en su obra se estructura en la tradición judeocristiana. Y conviene subrayar ese judeocristianismo, porque el pensador florentino atiende con solicitud las páginas previas al Nuevo Testamento, revisando atentamente las enseñanzas del Antiguo Testamento.

Ahora bien, en muchos aspectos la época renacentista es heredera –y claramente deudora– no solo de la política medieval, sino también de su cultura, aceptando la omnipotencia y omnipresencia de Dios en la labor cultural, política, económica y cotidiana. Así queda plasmado, por ejemplo, en las expresiones artísticas de dicha época, en la que a pesar de que se aprecia un desapego de ciertas cuestiones propias de la tradición medieval, situando como centro de la investigación y de la expresión artística al ser humano, no se desprende de la usanza anterior. La imagen de Dios, los santos o la beatitud son expresiones de total vigencia. Obras como *La última cena* de Leonardo da Vinci o *La creación de Adán* de Miguel Ángel, por citar solo dos, son prueba fehaciente de ello, por más que lienzos como *El Nacimiento de Venus* o *La primavera* de Sandro Botticelli parezcan dar un paso en otra dirección.

¹⁷⁷ “residiendo aquí y teniendo dominio temporal, no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su príncipe, pero tampoco ha sido tan débil que no haya podido, por miedo a perder su poder temporal, llamar a un poderoso que la defiende contra cualquiera que en Italia se vuelva demasiado potente.” (Maquiavelo, 2012, p. 73)

Muchos autores, echaron a volar su imaginación, como el propio Maquiavelo, quien encontró influencias en el último periodo de la Edad Media, en escritores como Petrarca, Boccaccio, pero sobre todo, y anterior a ellos, en Dante Alighieri. En la dialéctica del poeta florentino, se da un interesante juego entre las figuras culturales provenientes, evidentemente, de la teología cristiana, el desarrollo político, y su propio juicio de ambos. En la *Divina Comedia*, Dante juega de una u otra forma a ser Dios, condenando a unos y salvando a otros. Y esa misma dinámica constituye una fuerza ordenadora que proviene de los elementos teológicos, aunque haciendo directa alusión a la más íntima experiencia religiosa de los habitantes de Florencia e Italia. Dante no hace advertencias explícitas, más bien estructura tanto elementos de la teología como de la tradición literaria que lo antecede, representando mediante figuras o signos esa ambigua idea de los mundos *post mortem* y generando espacios perceptibles con total claridad para la población. Ese *ordine* aplicado a los espacios que se encuentran fuera de las fronteras de lo tangible, permite consecuentemente el *ordine* en lo humano, en lo perceptible, en lo real, y sobre todo en lo político.

La admiración de Maquiavelo por el autor de la *Commedia* no hizo merma en su posición republicana, y su idea de *ordine* apuntó más hacia esa estructura del Estado que a la que proponía el poeta, quien declaraba la necesidad de que un solo monarca tomara en sí la misión de hacerse cargo del poder temporal. A pesar de esta diferencia, el fin es compartido por ambos autores: el Bien común y el orden del Estado a partir de una estructura que puede estar validada por la imagen de un dios católico, que debía servir además para generar la unificación de Italia, evitando que este Dios se limitara a ser un guía religioso y moral.

Dante de todas formas no se anticipa ni profetiza nada, su rol como político y diplomático se mantuvo hasta su expulsión de Florencia, y la credibilidad que tanto su persona como sus textos adquirieron estuvo respaldada por sus importantes misiones, incluso tras su expulsión. Suerte que no corrió Savonarola, quien, utilizando también la imagen del Dios cristiano, no logró generar *ordine* alguno en Florencia, ni siquiera cuando llegó a ser la cabeza del gobierno florentino.

No obstante, Savonarola logró atraer la atención del joven Maquiavelo. Con sus vehementes prédicas, el fraile criticó a la Iglesia de aquel entonces, llamando a la población a rechazar los bienes que no fueran de vital importancia. Era un llamado a la austeridad y a

retomar las bases de la religión. Pero sus sermones fueron acompañados de palabras proféticas que, si bien es cierto, en una primera instancia –como ya se ha visto– fueron extraordinariamente útiles para captar seguidores, posteriormente, al dejar de cumplirse lo profetizado, provocaron su desprestigio y consiguiente abandono. Sin embargo, la llamada al regreso a la religión primitiva y la crítica a la Iglesia proferida por el sacerdote marcaron la reflexión del pensador florentino. Es indudable que muchas de las ideas expuestas por Savonarola repercutieron en la idea de Dios de Maquiavelo aplicada a fines políticos.

Así, los ejemplos de Dante y Savonarola se convirtieron en dos caras de la moneda del uso maquiaveliano de la divinidad cristiana en términos políticos, convirtiéndose en referentes para que el pensador dilucidase su propia forma de concebir a Dios para teorizarlo y aplicarlo con fines políticos.

Esto muestra a su vez que, aunque el Renacimiento suele presentarse como una época en la que domina la pregunta por el ser humano en el panorama científico, artístico y literario, es innegable que una parte importante de la configuración medieval se mantuvo vigente. Por ello, Dios siguió manteniendo su espacio dentro de la vida cotidiana y política, albergándose como una idea latente en los habitantes de aquellos lugares en que el cristianismo tuvo una fuerte presencia; y es por ello que la Iglesia católica siguió ocupando un papel de irrenunciable protagonismo.

Por esta razón, cualquier proyecto político que se presente durante el *Cinquecento* con la intención de generar cambios políticos estructurales, debía tener una idea de Dios, pero una idea del Dios católico. Para implantar una nueva creencia religiosa que reemplazase la divinidad cristiana, tan arraigada en la población florentina, debía eliminarse todo vestigio de cristianismo, lo que para el contexto histórico podría ser muy contraproducente.

Maquiavelo no rechaza a Dios como tal, lo que rechaza es la idea de Dios utilizada por la Iglesia católica en su propio beneficio. Pero aquella imagen de divinidad seguía pareciéndole de utilidad. Por ello, es posible apreciar en sus textos varias menciones a Dios que, sin ser necesariamente relevantes, parecen enmarcarse en un estilo argumentativo que le da cierto grado de validez. Esto no supone que expresara su experiencia religiosa a través de sus escritos, simplemente parece ser un recurso estilístico, que obedece, eso sí, a la voluntad de no desestimar del todo la idea de Dios.

Maquiavelo solo nombra a Dios dos veces en *El Príncipe*, dándole un uso claramente político con algunos toques que denotan algo de ironía, lo que demostraría que para él esa utilización no es de carácter dogmático, sino esencialmente pragmático. Así, cuando dice: “Coloro che osservano el primo modo, possono con Dio e con li òmini avere allo stato loro qualche remedio, come ebbe Agatocle; quelli altri è impossibile si mantenghino” (Principe, VIII, p. 161),¹⁷⁸ Dios es utilizado “secondo una strategia retorica propria dei testi di edificazione religiosa della quale Machiavelli fa un uso intelligente ed appropriato” (Lizzerini, 2008, p. 391).¹⁷⁹

La utilización de Dios con cierta ironía puede encontrarse también en los *Discursos*, cuando su autor destaca el estilo de gobierno de Rómulo, quien —a diferencia de su sucesor Numa— no necesitó ninguna figura divina para establecer el senado y mantener el orden civil y militar. Lo interesante es que para Maquiavelo la figura excepcional es Rómulo, porque “veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate” (Discorsi I, xi, p.79).¹⁸⁰

Dios también es utilizado a través de la voz de Fabrizio en el *Arte de la Guerra*, cuando dice: “Come ho io a credere ch’egli osservino le promesse a coloro che ad ogni ora essi dispregiano? Come possono coloro che dispregiano Iddio riverire gli uomini? Quale adunque buona forma sarebbe quella che si potesse imprimere in questa materia?” (Arte, VII, p. 285).¹⁸¹

A lo largo de su obra, Maquiavelo usa a Dios mayoritariamente con fines políticos — más allá de la utilización estilística que le daría elocuencia a su discurso—, con el objetivo de obtener consecuencias, precisamente políticas. En sus textos, más que buscar un apoyo a partir de la idea de Dios en sí, Maquiavelo tiene como fin comprender su significado entre la población. Asume que los argumentos basados en Dios son los convincentes; así, por

¹⁷⁸ “Quienes observen el primer modo pueden encontrar algún apoyo a su situación con la ayuda de Dios y de los hombres, como en el caso de Agatocles; los demás es imposible que se mantengan.” (Maquiavelo, 2003, p. 70)

¹⁷⁹ “según una estrategia retorica propia de los textos de edificación religiosa de la cual Maquiavelo hace un uso inteligente y apropiado” [Traducción mía]

¹⁸⁰ “verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas.” (Maquiavelo, 1987, p. 65)

¹⁸¹ “¿Cómo voy a creer que cumplan las promesas de aquellos a quienes a toda hora desprecian? ¿Cómo pueden reverenciar a los hombres quienes desprecian a Dios? ¿Qué forma podría imprimirse en esta materia?” (Maquiavelo, 2004, p. 204)

ejemplo, en *El Príncipe*, no solo destaca su propia utilización, sino que también valora cómo otros –Moisés, Savonarola– han manejado la idea de Dios, del mismo modo que en los *Discursos* destaca a Numa por emplear la divinidad como un instrumento político. Esto permite que el líder pueda tener cierto control sobre la experiencia religiosa de la población, asumiendo, como observa Gérard Namer, que la religión, derivada de la concepción colectiva de alguna divinidad, no es más que “un instrumento político en la medida en que el príncipe consciente se apoya sobre una diferencia de jerarquías en los conocimientos, su arma política por excelencia: en el pueblo, la religión domina a la política, y en el príncipe es el conocimiento político el que domina el conocimiento religioso” (1980, p. 45). En consecuencia, la utilización de esta retórica por parte del líder no solo lo lleva a encabezar el ámbito político, sino también religioso.

Asumiendo que para el pensador florentino la astuta utilización de Dios puede traer beneficios políticos, la divulgación de la idea de Dios en el discurso de un príncipe debe ser interpretada también como una forma de llevar al pueblo a un *ordine*. Las consecuencias de aquello solo son visibles cuando la población en su conjunto asume dicha idea, y por lo mismo Granada indica que “es cierto que Maquiavelo habla de ‘Dios’ y de la ‘redención de Italia’ (*sic*), pero de nuevo se trata aquí de retórica, pues donde dice ‘Dios y redención’ hay que entender teóricamente *naturaleza* (cosmos o fortuna) y *ordenamiento político*, reducción evidente si –piensa Maquiavelo– el lector [...] ha comprendido los principios rectores de la política” (1988, p. 141).¹⁸²

La idea de asociar naturaleza y ordenamiento a Dios implica inevitablemente, por parte del ex secretario, una utilización política asumiendo su contexto, cuestión clave en el realismo político. Así, Maquiavelo no solo se hace responsable de la conceptualización propia de la época, sino que además entiende que asumir dicha conceptualización le permite acercar sus ideas a una comprensión más amplia de sus propuestas. Dicho de otro modo: si

¹⁸² Para Granada, Cosmos, como orden, tiene que ver con la virtud política, y en este caso la figura de Moisés y Ciro son buenos paradigmas que permiten asociar este concepto a personajes que llevaron a buen término político sus proyectos. En otras palabras, utilizaron los elementos que tuvieron a su alcance y lograron un orden político que les permitió gobernar. Por otro lado, la fortuna, asociada a Savonarola, y también al duque Valentino, representa aquellos elementos que son difíciles de controlar. La responsabilidad de la fortuna en la pérdida del Estado por parte del duque Valentino es, como se ha visto en el apartado 3.2 *Crisis moral y crisis política. Crítica a la Iglesia católica*, cuanto menos ambivalente. De todos modos, el análisis de la actuación del duque ayuda a comprender que, en ocasiones, la utilización en su máxima expresión de los medios y elementos políticos que están al alcance del líder, es insuficiente. No obstante, el alcanzar el orden, por lo general, permite mantener la estabilidad política de forma segura, y esta no se da más que en situaciones donde no solo los elementos políticos están bien utilizados, sino donde la fortuna también juega un rol importante.

aquellos que leen sus textos comprenden lo que quiere señalar, aumentan las posibilidades de que se cumpla su cometido, aunque esto implique utilizar la religiosidad, ya que desprenderse de ella sería no asumir el contexto político en el cual se desarrollan sus ideas.

Por este motivo, la argumentación así planteada no debe entenderse como una cuestión casual, y pese a que el recurso pudiera llegar a considerarse meramente estilístico, en realidad hace alusión a una tradición religiosa que asume el discurso político con la intención de ser comprensible, validable y asumible por la población. Según Lefort, al recurrir a Dios, lo que hace Maquiavelo es volver de forma audaz al depósito de la magia y la religión, “y supera en elocuencia al predicador cuyas profecías están aún en la memoria de todos. No habla en su propio nombre. Ofrece al príncipe los temas de debería aprender a utilizar para hipnotizar a sus súbditos. No cambia de repente, inexplicablemente, la crítica de la fe por la pasión patriótica” (2010, pp. 270-271). La relevancia que Lefort concede al pensamiento de Maquiavelo en torno a Dios, va precisamente en la línea que aquí se propone, resaltando el carácter político y ofreciendo elementos para un uso acertado de su concepción con fines políticos. Se trata de un discurso que se alza gracias a los elementos procurados por la religión, que en ningún momento dejan de involucrarse con su motivo real: la razón de Estado, la razón política.

Dicho lo anterior, si Maquiavelo utiliza a Dios en sus textos, ¿está realmente pensando en Dios? ¿Se pregunta por la existencia de Dios?

Sin duda es osado dar una respuesta, pero podemos afrontar el riesgo de proporcionar una diciendo que sí. Habría que advertir, en todo caso, que este “sí” es un sí condicionado por la política, ya que la idea de Maquiavelo con respecto a aquella existencia, está solo dada por la condición política en la que podría utilizarse gracias a la interpretación religiosa de la sociedad de aquella época.

Lo realmente interesante de la cuestión de Dios que podría plantearse en el pensamiento de Maquiavelo solo encontrará una respuesta política, no existencial ni esencial. Dios existe en tanto en cuanto su creencia está arraigada en la población, expresada en el quehacer político, económico y cotidiano, por lo tanto, el buen manejo de su concepción podría reportar importantes beneficios para fortalecer un Estado, fundar una república e incluso unificar Italia.

Así, la pregunta por Dios pasa en Maquiavelo por una filosofía de la religión que puede, y debe, servir a una filosofía política. Por lo mismo, también es posible pensar que al pensador florentino no le afecta directamente la idea del Dios cristiano. Es decir, si la creencia religiosa de la población apuntara a otro tipo de divinidad, no tendría problema en tomar esa divinidad e interpretarla, con todos los elementos religiosos y teológicos que ello supondría, para utilizarla políticamente. Las divinidades, incluido el Dios cristiano, al ser consideradas como un elemento político, permitirán al líder o príncipe ordenar el Estado por medio de ellas. Por esta razón, Maquiavelo hace usos precisos o declaraciones puntuales que aludan a la idea de Dios. Si bien, al referirse a la inutilidad y a la peligrosidad de las armas mercenarias y auxiliares, señala que son “ambizioso, sanza disciplina, infidele, gagliarde fra gli amici, fra’ nimici vile, non timore di Dio, non fede con li òmini, e tanto si differisce la ruina quanto si differisce l’assalto, e nella pace se’ spogliato da loro, nella guerra da’ nimici.” (Principe, XII, p. 184)¹⁸³

Tras insistir en la irrenunciable necesidad de los ejércitos nacionales, Maquiavelo destaca negativamente en las tropas mercenarias que no teman a Dios, siendo necesario – como afirma en tantos lugares– establecer la idea de un Dios fuerte que genere temor, pero no pavor. El temor mantiene activos, atentos y espabilados a los individuos, el pavor, como el provocado por el Dios de Abrahán, los paraliza. Maquiavelo cree que el orden, en una población como la florentina, puede venir por medio del temor de Dios, conduciendo al respeto y a la acción dentro de los marcos establecidos por el Estado.

Esto permite comprender esa función reguladora que Dios tiene en el pensamiento del ex secretario, entendiendo que cuando el temor de Dios se establece, posibilita redactar mejores leyes y generar un *ordine* que logre una armonía en la vida civil. Por eso, según Barbuto, “Machiavelli, politicamente, non era interessato alla religione come fede, come vita interiore, ma in quanto espressione sociale” (2013, p. 15).¹⁸⁴

¹⁸³ “ambiciosas, sin disciplina, desleales; valiente ante los amigos, pero ante los enemigos cobardes; ni temerosas de Dios ni leales con los hombres: con ellas solamente se retrasa la ruina en la medida en que se retrasa el ataque; en la paz te ves despojado por ellas, en la guerra por los enemigos. (Maquiavelo, 2003, p. 82). Esta es la segunda mención que hace Maquiavelo de Dios en *El Príncipe*.

¹⁸⁴ “Maquiavelo no estaba interesado políticamente en la religión como fe, como vida interior, sino en cuanto expresión social.” [Traducción mía]

Esta idea se ve reforzada en Maquiavelo por medio de la dedicatoria a Lorenzo Strozzi en *El Arte de la Guerra*, donde señala: “Ma se si considerassono gli antichi ordini, non si troverrebbero cose piú unite, piú conformi e che di necessità tanto l’una amasse l’altra quanto queste; perché tutte l’arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quelle per vivere con timore delle leggi e d’Iddio, sarebbono vani, se non fussono preparate le difese loro” (Arte, Proemio, pp. 27-28).¹⁸⁵

Más adelante puntualiza lo siguiente: “E se in qualunque altro ordine delle cittadi e de’ regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifichi e pieni del timore d’Iddio, nella milizia si raddoppiava.” (Arte, Proemio, p. 28)¹⁸⁶ Para preguntarse finalmente: “in quale debbe essere piú timore d’Iddio, che in colui che ogni dí, sottomettendosi a infiniti pericoli, ha piú bisogno degli aiuti suoi?” (Arte, Proemio, p. 28).¹⁸⁷

No es difícil comprender porqué al abordar a Dios en *El Arte de la Guerra*, donde buscaba justificar la creación del ejército profesional para Florencia, o más aún en *El Príncipe*, se mantenga alejado de la ironía: en concreto, en el segundo caso, siendo un tratado de política, dedicado a Lorenzo II de Médici y orientado también a su posible recuperación de la vida política, difícilmente iba a utilizar juegos lingüísticos o estilísticos.

Ahora bien, como ya se ha indicado en varias ocasiones, el fin de Maquiavelo es procurar herramientas destinadas al establecimiento de una república en Florencia, y sobre todo a la unificación de Italia en un solo Estado, que debería ser republicano. Por lo mismo, pensar a Dios no tiene como fin solamente ofrecer elementos de control al príncipe, sino también develar una herramienta utilizada durante siglos para generar un *ordine* en el Estado, independiente de sus características gubernamentales.

El Dios que Maquiavelo necesita, por consiguiente, es uno que le permita establecer ese *ordine* sin la necesidad de alejarse de los dogmas propuestos por la Iglesia católica. Por

¹⁸⁵ “Pero si consideramos las antiguas instituciones, no encontraríamos cosas más unidas, más acordes, y que necesariamente se ame tanto una a otra como éstas; porque todas las artes que se organizan en una civilización por el bien común de todos los hombres, todas las instituciones en ella establecidas para vivir en el temor de Dios y de las leyes, serían vanas si no estuviera preparada su defensa, la cual bien organizada mantiene a aquéllas, aun cuando no estén bien organizadas.” (Maquiavelo, 2004, pp. 7-8)

¹⁸⁶ “Y si en cualquier otra institución de las ciudades y los reinos se ponía un gran esmero en mantener a los hombres fieles, pacíficos y llenos de temor de Dios, en la milicia se redoblaba.” (Maquiavelo, 2004, p. 8)

¹⁸⁷ “¿En cuál debe haber más temor de Dios sino en aquel que sometiendo cada día a infinitos peligros necesita más de su ayuda?” (Maquiavelo, 2004, p. 8)

lo mismo, Savonarola, en un primer momento, logró tener tantos seguidores, porque no realizó cambios en los elementos centrales de la religión cristiana. Él sólo los interpretó de tal forma que le permitiesen generar cambios en la Iglesia como institución, y en los hábitos de la población florentina. Para ello necesitó reinstaurar en la política florentina un Dios que causaba temor, que exigía respeto y austeridad a su población, dando “pruebas claras” de sus demandas por medio de los actos profetizados por él mismo.

Pero Savonarola fracasó en su proyecto de fundar en Florencia una nueva Jerusalén. Maquiavelo, si bien claramente defraudado por el monje, recoge de él elementos que podrían serle de utilidad para la búsqueda de su propia idea de Dios, que además debe cumplir con las características propias de los dogmas de la población florentina. Esta sería la única forma de que fueran reconocidos y seguidos.

Así mismo, al explorar dentro de la propia tradición judeocristiana, la figura de Moisés parece dar luces dentro de su búsqueda. Moisés liberó, ordenó y refundó un pueblo que se agrupó y se identificó con ciertas costumbres, creencias e historia común, conduciéndolo en la búsqueda de un lugar en el que asentarse.

Por lo tanto, el Dios de Maquiavelo es un Dios, que rescata a ese Dios que da el sustento al príncipe para poder encaminar y ordenar a un pueblo que está en búsqueda de su “asentamiento”. Conviene tener presente, como advierte Cutinelli-Rèndina, que, si bien el temor de Dios no tiene nada que lo convierta en “criterio e fondamento di comportamenti politici e sociali, tale può tuttavia diventare grazie all’intervento avveduto di un legislatore che sappia alimentare, orientare e, appunto, ‘ordinare’ in stabili e rispettate istituzioni questo sentimento umano, rendendolo così adatto a suscitare coesione politica e obbedienza civile” (1998, p. 167).¹⁸⁸

Si los judíos buscaban una tierra donde poder echar raíces, los florentinos exploraban la mejor forma de gobernarse. Porque, si en algún momento la república les había dado buenos resultados, aun así quedaban al descubierto de los ataques de potencias mucho más grandes y poderosas como Francia y España, por lo que era necesario encontrar el modo de

¹⁸⁸ “criterio y fundamento de comportamientos políticos y sociales, sin embargo, puede llegar a serlo gracias a la intervención prudente de un legislador que sepa alimentar, orientar y, precisamente, ‘ordenar’ en instituciones estables y respetadas este sentimiento humano, haciéndolo así apto para suscitar cohesión política y obediencia civil.” [Traducción mía]

hacer más fuerte a Florencia y a Italia en general: unificar sería una solución. Volver a la noción de Dios expuesta por Moisés y expresada en el Antiguo Testamento, podría permitir precisamente aquel objetivo, sin cambiar de Dios ni de tradición. Ello supondría retomar las creencias desarrolladas por los propios dogmas del judeocristianismo y reanudar un camino de la política que fuera beneficiosa para la mayoría. Sin embargo, esta concepción de Dios presenta una exigencia: la necesidad de un príncipe lo suficientemente virtuoso que haga suya esa concepción, y no tema tomar decisiones con astucia y valentía con la clara intención de generar los cambios que una reforma de ese tipo implica. Esta propuesta no implica una reforma religiosa como la de Lutero, sin embargo, comporta cambios importantes en la concepción de Dios. Retomar la idea de un Dios que infunde temor pero no pavor, es asumir la idea de un Dios castigador, pero capaz de ser benevolente con su pueblo. Se trata de un Dios que inspira valentía y respeto, un Dios que acepta la libertad.

Como resultado, según Maquiavelo, será necesario un príncipe que adopte esa idea de Dios, para que la población que va a dirigir también lo haga, encaminando así a Florencia y a Italia hacia la vía de la fundación de una república unificada.

4.3. El líder político y la gestión del poder que lleva al *ordine*

En una comunidad relativamente organizada existe, generalmente, alguien en quien recae la responsabilidad de distribuir el poder otorgado por la ciudadanía:¹⁸⁹ este es el príncipe o líder. Esta responsabilidad, obtenida o bien gracias a la elección libre del pueblo, o de forma arbitraria o impuesta forzosamente por invasores extranjeros, siempre mantiene el mismo fin, que es mantener el *ordine* del Estado. Dicho esto, “el príncipe que Maquiavelo tiene en mente va a ser un ‘artista’, capaz de construir una ciudad y crear ciudadanos, que viviendo en comunidad respeten las leyes y cumplan con las buenas costumbres, en un marco de libertad

¹⁸⁹ Es discutible hasta qué punto la ciudadanía otorga o valida ese poder en el caso de las dictaduras o los gobiernos tomados por la fuerza. Sin embargo, en la medida en que la propia ciudadanía, contraria o no al régimen impuesto, obedece las leyes impuestas, mantiene un rol de sumisión frente a ese poder, de una u otra forma valida el hecho de que un individuo se encuentre a la cabeza del gobierno, independiente de si este cargo fue tomado de forma ilegítima o por la fuerza. Así, la insurrección o la desobediencia serían las formas en que se invalidaría un gobierno asumido de modo forzoso o ilegítimo.

e igualdad civiles” (Mendoza, 2016, p. 46), consiguiendo de esta forma la estructuración, la cohesión y el Bien común requeridos para mantener el *ordine* en un Estado libre.

En consecuencia, y con esta meta, Maquiavelo establece ciertas condiciones vitales que el príncipe debería cumplir para ejercer o ejecutar de forma óptima su mandato. Algunas de tales condiciones serían: la observación de la historia en tanto paradigma de comprensión del presente y de planificación del futuro; el no temer en entrar en el mal considerando “dos de los principios constitutivos de la ciencia política maquiaveliana: la necesidad del fraude y la importancia de la disimulación” (Bausi, 2015, p. 268) para poder ejecutar planes que apunten al Bien común; mantener el control o la buena disposición de los ejércitos, y la utilización astuta de los elementos religiosos. Estos puntos se extraen de la lectura pormenorizada de la obra del pensador florentino, los cuales deberían ser observados atentamente por cualquiera que tenga como intención la fundación de un Estado, el mantenimiento del poder de un gobierno o simplemente la comprensión de las dinámicas políticas.

El mismo Maquiavelo señala que es difícil que un príncipe pueda cumplir todas las condiciones necesarias para establecer un buen gobierno:

A uno principe adunque non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere d’averle; anzi, ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso e essere, ma stare in modo edificato con l’animo che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. E hassi a intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li òmini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione; e però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo che e’ venti della fortuna e la variazione delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene potendo, ma sapere intrare nel male necessitato. (Principe, XVIII, pp. 239-241)¹⁹⁰

¹⁹⁰ “No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que, si las tiene y se les observa, siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas, son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe -y especialmente un príncipe nuevo-

Estas cualidades, o la apariencia de poseerlas, exigen al príncipe “sapere bene usare la bestia”, que para Maquiavelo significa en gran medida estar dotado de *virtù*, siendo una cuestión fundamental en el líder político. De este modo, “la violenza e l’inganno, non costituisce più una *extrema ratio*, in sé riprovevole e possibilmente vitanda, ma entra a pieno titolo nella logica e nell’esercizio del potere” (Ruggiero, 2013, p. 5).¹⁹¹

La *virtù* en Maquiavelo se entiende como la capacidad política del líder, príncipe o gobernante para llevar a cabo planes y proyectos sin importar los cuestionamientos éticos o morales, aunque teniendo siempre en cuenta el Bien común o *vivere civile*, que debe desembocar además en el *ordine* del Estado. Según Perona, la *virtù* maquiaveliana es “un compendio de capacidades para la acción y de competencias cognoscitivas: es un saber de carácter práctico-racional, cuyo uso correcto se puede aprender conociendo la Historia” (2009, p. 73); para Forte, la *virtù* “podría definirse como la potencialidad de hacer valer los fines humanos mediante la prudencia y/o determinación” (2011, p. CXXVI).

Sin embargo, la *virtù* en el pensador florentino parece ir más allá de esto. El abordaje de la problemática política no solo sobrepasa la mera utilización de los medios para un fin determinado, sino además tiene que ver con una estructura en el desarrollo político que da forma a la relación entre el ejecutor del plan y los elementos que se estructuran para la estabilidad política. “De hecho, la creación del Estado es presentada en primer lugar como obra de la *virtù*” (Lefort, 2010, p. 195), siendo en el fondo la búsqueda por parte del *ottimo principe*; y, por lo tanto, la *virtù* política vendría a ser para Maquiavelo lo que la justicia para Aristóteles. Una virtud ética que opera casi como una virtud dianoética.¹⁹²

no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.” (Maquiavelo, 2003, p. 105)

¹⁹¹ “la violencia y el engaño ya no constituyen una *extrema ratio*, en sí misma censurable y posiblemente viciosa, sino que entra de lleno en la lógica y el ejercicio del poder.” [Traducción mía]

¹⁹² A partir de esta comparación con Aristóteles, es bueno recordar en qué consiste el postulado expresado por el estagirita en la *Ética a Nicómaco*. Para Aristóteles, las virtudes se dividían en dos grandes grupos, las virtudes éticas y las dianoéticas. El primer grupo de virtudes se clasifican así a través de lo que se denomina el “justo punto medio”. Se designan de este modo porque están en un punto medio entre dos extremos: el exceso y el defecto. Además, estas virtudes son de carácter social, en el sentido de que se requiere de otro individuo, para que estas efectivamente cobren sentido, por lo que se hacen fácilmente observables en la *polis*. Así, por ejemplo, la “valentía” se considera una virtud, por ser justamente el punto medio de dos extremos viciosos, la “cobardía” y la “osadía” y, además, se es valiente frente a otro, no se puede ser valiente frente a uno mismo. Las pertenecientes al segundo grupo, las virtudes dianoéticas, tienen directa relación con la reflexión individual.

Siguiendo esa comparación, puede decirse que casi siempre llegar a equilibrios, a puntos medios, es bueno, pero en circunstancias concretas es mejor sobrepasar la solución salomónica o equilibrada considerando buenos los excesos. Los excesos generalmente se consideran malos, pero en ocasiones son necesarios. El saber cuándo y cómo ser equilibrado o excesivo, solo es posible mediante la experiencia, característica propia de un político virtuoso.

Ahora bien, y tal como indica Navarro, “cuando [Maquiavelo] habla de virtud, se refiere a las virtudes públicas; jamás a las privadas. No juzga nunca el valor moral de los actos individuales, sino su efecto real como actos políticos” (Maquiavelo, 1957, p. 44), haciendo que la virtud pueda ser considerada como una virtud en sí, aunque obviamente fuera del ámbito moral. Maquiavelo plantea la *virtù* como un “buen hacer”, dentro, y exclusivamente, del ámbito político. Con ello toma distancia del listado de virtudes que plantea Aristóteles.

La *virtù* que propone Maquiavelo no se desarrolla de forma comunitaria, se expresa solo en individuos particulares cuyas acciones o decisiones, en tanto individuos virtuosos, tendrán repercusiones positivas para la comunidad. Así, podría decirse que la *virtù* es justamente la esencia que hay en el obrar dentro de lo que se considera realismo político, ya que asume las posibilidades del actuar, sin dar mayor relieve a lo que tradicionalmente se considera bueno o malo, sino que apunta directamente a los resultados: la *verità effettuale*.

Ahora bien, tener en cuenta la *verità effettuale della cosa* para tomar una decisión que implique *a posteriori* un resultado beneficioso, necesita un conocimiento *della cosa*. Pero ¿qué es *la cosa*? Es la circunstancia, es el espacio y el tiempo político, en los que el buen político, el líder virtuoso, debe sacar a relucir su *virtù*, demostrando el conocimiento que tiene del fenómeno, de la *verità effettuale della cosa*, adquirido, además mediante la propia

Estas virtudes son igualmente necesarias para el funcionamiento de la *polis*, no requieren de otra persona como testigo, diferenciándose de las virtudes antes mencionadas. Estas operan en la lógica del más: a mayor conocimiento, mayor virtud. Es imposible ser un buen matemático si no se sabe mucho de matemática, por lo que aquí no existe un punto medio regulador. Así, se es un buen luchador si se logra mantener un punto de equilibrio entre la defensa y el ataque, pero no se puede ser un buen matemático, si solo se estudian ecuaciones de primer grado, sin estudiar sumas o restas ni ecuaciones de tercer grado. Dicho esto, hay una virtud que parece estar presente tanto en las virtudes éticas como en las dianoéticas: la justicia. En cuanto virtud, la justicia es considerada por el estagirita como una virtud ética, ya que funciona siempre en torno a un contexto social, sin embargo, se ejecuta bajo la lógica de una virtud dianoética, ya que siempre debe favorecerse la mayor aplicación de la justicia posible.

experiencia, a través del estudio y la comprensión de la historia, permitiendo evitar con ello, repetir, o más bien, recaer en los errores cometidos en el pasado.

Asimismo, la comprensión de la circunstancia y la reacción efectiva frente a esta, teniendo siempre en cuenta la historia, disminuye la posibilidad de que la Fortuna juegue un rol importante, sobre todo considerando que, para Maquiavelo, “la *virtù* consiste en doblegar a la fortuna, dominarla, someterla a la voluntad del individuo” (Uscatescu, 1969, p. 123), y esto teniendo presente que la fortuna es para él como una especie de fuerza o “divinidad” que está más allá de lo meramente humano. Por lo mismo, señala “che sia meglio essere impetuoso che rispettivo, perché la Fortuna è donna, e è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla” (Principe, XXV, p. 310).¹⁹³

¹⁹³ “vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla.” (Maquiavelo, 2003, p. 137)

Desde el principio de los tiempos, “nociones como el Hado, el Destino, la Fortuna, o la Providencia han sido herramientas recurrentes para explicar el tránsito irreversible e incontrolable de la historia humana. No es casualidad que estos conceptos se los asocie con lo divino, pues usualmente se considera que solo a los dioses les corresponde saber la totalidad del mundo, y los hombres constituyen los navegantes de la historia que, recorriéndola, pueden reconocer a los dioses a través de sus designios” (Agudelo-González y Cárdenas, 2013, p. 40).

La Fortuna, en tanto diosa, es mujer, por lo que el modo en que es abordada por Maquiavelo entra dentro de los parámetros misóginos de la época. En tanto “hijo de su tiempo”, es un misógino por tradición, más que por convicción. De todas formas, como se puede prever, esta es una discusión abierta en la que existen muchas posturas, que a grandes rasgos se podrían agrupar en dos grandes corrientes que han sido muy bien retratadas en un interesante artículo de Buenaventura Marco Moreno llamado “Maquiavelo y la mujer. Un estado de la cuestión”. Así, por un lado la corriente que inauguraba Hanna Pitkin en 1984 con su obra *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* considera a Maquiavelo como un misógino que no da ninguna cabida a las mujeres en política, cuestión que es fácil derivar del capítulo XXVI del Libro III de los *Discursos*, *Come per cagione di femine si rovina uno stato*, o de los comentarios que hace por medio del fraile Timoteo: “E tutte le donne hanno alla fine poco cervello” (Mandragola III, ix, p. 190). Lo planteado por Pitkin encuentra una rápida respuesta en Ramón Maíz, quien en su artículo “Nicolás Maquiavelo. La política en las ciudades del silencio” de 1986 calificaba la interpretación de Pitkin como “uno de los casos más patentes de distorsión” (1986, p. 49) de las ideas de Maquiavelo, señalando que “la problemática desde la que se aborda al florentino, el dominio social del hombre sobre la mujer, en cuanto trasciende tanto su propia época como la nuestra y se lee desde posiciones abiertamente contemporáneas, diluye en el análisis de Pitkin la articulación específica de la construcción político-ideológica maquiaveliana. La centralidad de la escisión masculino/femenino se presenta así desvinculada, tanto en el pensamiento como en la realidad de la época, de la complejidad de elementos culturales, sociales y económicos en los que se inserta” (1986, p. 50).

Por otro lado, Arlene Saxonhouse considera, en palabras de Marco Moreno, que “Maquiavelo allanaría el terreno para una concepción fluida del género” (2019, p. 15). No deja de ser interesante tener presente que Maquiavelo tenía en gran consideración a Caterina Sforza, a quien conoció personalmente y a quien menciona en varias oportunidades dentro de su obra. Quizás lo que refleja de mejor forma su opinión de esta mujer es el relato que hace del coraje que mostró al engañar a los que querían ocupar su fortaleza y que previamente ya habían asesinado a su marido. Dándole sus hijos a los conjuradores como muestra de su palabra, les prometió entregarles la fortaleza si le permitían entrar en ella primero. Sin embargo, una vez posicionada en la fortaleza, “mostrò loro le membra genitali” (Discorsi, III, vi, p. 588) diciendo que tenía cómo hacer otros. Este acto sin duda le procuró la admiración de Maquiavelo.

En resumen, Maquiavelo hace notar al príncipe o líder político la necesidad de ser virtuoso para el control de la fortuna. La Fortuna es un modo de “conceptualizar la contingencia, aquella que se genera por el carácter temporal de las cosas del mundo, por el cambio repentino de las condiciones de todo tipo” (Velasco, 2016, p. 55), mientras que la *virtù* consiste en estar al tanto de las pericias necesarias para adquirir, conservar y expandir el poder que procura la circunstancia. Así, “esta cualidad del príncipe, la virtud, se extiende hasta poder reconocer los vuelcos que la fortuna de en su favor o en su contra” (Velasco, 2016, p. 55).

Muchas veces el mayor beneficio para la población o para la mayoría no es del todo claro, y parece necesario ponderar a largo plazo la acción para visualizar el resultado, haciendo develar lo bueno de la decisión tomada en su momento. Por lo mismo, aquella habilidad que debe ser propia de un buen príncipe implica, en numerosas ocasiones, cargar y hacerse responsable de los juicios en su contra, producto de sus decisiones y acciones. La astucia, pero sobre todo la firmeza en la decisión tomada, hace que el príncipe pueda ganar legitimidad si el tiempo le da la razón, y la fortuna juega a su favor.

De este modo, y considerando que a pesar de que las características “óptimas” de un príncipe para gobernar están dadas por el control de las posibilidades que otorga la circunstancia, siempre hay factores que pueden favorecer o perjudicar lo planificado. Por lo tanto, la *virtù* en Maquiavelo parece asumir también el ser consciente de ese rol que cumple lo que es muy difícil de anticipar o que simplemente no se puede controlar.

Para el pensador florentino, todo político virtuoso debe tener en consideración permanentemente los factores que no puede controlar, aquellos que van más allá de su potestad. Conociendo esos elementos fuera de alcance, se hace necesario que los factores controlables, funcionen de tal forma que reduzcan al máximo posible la acción de la fortuna.

A este respecto, en *El Príncipe* se señala lo siguiente:

Iudico potere essere vero che la Fortuna sia arbitre della metà delle azioni nostre, ma che *etiam* lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, sanza potervi in alcuna parte obstare; e benché sieno così fatti, non resta però che li òmini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con

ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale o l'impeto loro non sarebbe né sí licenzioso né sí dannoso. Similmente interviene della Fortuna, la quale dimostra la sua potencia dove non è ordinata virtù a resisterle; e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla. (Principe, XXV, pp. 302-303)¹⁹⁴

Por lo tanto, el hombre virtuoso, conociendo la historia y habiendo hecho un análisis adecuado de las circunstancias, debe tomar las medidas necesarias para procurar resolver los distintos problemas que se vayan planteando, aunque existan elementos que no pueda controlar, porque son exactamente estos los que quedan a la potestad de la fortuna, la cual podría ayudar o perjudicar. Maquiavelo contrapone dos ejemplos de virtud y fortuna para explicar este punto:

Io voglio all'uno e all'altro di questi modi detti circa el diventare principe per virtù o per fortuna addurre dua essempli stati ne' dí della memoria nostra; e questi sono Francesco Sforza e Cesare Borgia. Francesco, per li debiti mezzi e con una sua gran virtù, di privato diventò duca di Milano, e quello che con mille affanni aveva acquistato con poca fatica mantenne. Dall'altra parte, Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre e con quella lo perdé, nonostante che per lui si usassi ogni opera e facessi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare per mettere le barbe sua in quelli stati, che l'arme e fortuna di altri li aveva concessi: perché, come di sopra si disse, chi non fa e' fondamenti prima, li potrebbe con una gran virtù fare poi, ancora che si faccino con disagio dello architettore e periculo dello edificio. (Principe, VII, pp. 126-128)¹⁹⁵

¹⁹⁴ “Puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control. Yo la suelo comparar a uno de esos ríos torrenciales que, cuando se enfurecen inundan los capos, tiran abajo árboles y edificios, quitan terreno de esta parte y lo ponen en aquella otra; los hombres huyen ante él, todos ceden a su ímpetu sin poder platearle resistencia alguna. Y aunque su naturaleza sea ésta, eso no quita, sin embargo, que los hombres, cuando los tiempos están tranquilos, no puedan tomar precauciones mediante diques y espigones de forma que en crecidas posteriores, o discurrirían por un canal, o su ímpetu ya no sería ni tan salvaje ni tan perjudicial. Lo mismo ocurre con la fortuna: ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla.” (Maquiavelo, 2003, pp. 134-135)

¹⁹⁵ “Quiero aducir dos ejemplos que a nuestra propia época nos ha proporcionado a propósito de las dos maneras de llegar al principio, o sea, por la virtud y por la fortuna. Se trata de Francesco Sforza y César Borgia. El primero pasó de particular a duque de Milán por los medios adecuados y gracias a su gran virtud, de forma que conservó con poco trabajo lo que había conquistado con mil esfuerzos. Por otra parte, César Borgia -llamado vulgarmente duque Valentino- adquirió el Estado gracias a la fortuna de su padre, y con el irse de ella lo perdió, a pesar de haber recurrido a todo tipo de medios y haber hecho todas aquellas cosas que un hombre prudente y virtuoso debía hacer para poner sus raíces en aquellos Estados que las armas y la fortuna de otros le habían proporcionado. Pues, como he dejado dicho más arriba, quien no pone los cimientos primero los podrá poner

A partir de estos ejemplos se justifica el realce que le da el pensador florentino a determinados personajes, destacándolos no solo por su forma de pensar políticamente, materializada en actos concretos que marcaron hitos dentro del relato histórico –y no solo histórico–, sino que además los destaca porque habrían utilizado los elementos en su haber, extrayendo beneficios prácticos de ellos. De esta forma, Maquiavelo estima el desarrollo de la virtud y el rol de la fortuna, sin despreciar o desatender los errores que se cometieron por desconocimiento o incluso por la mala utilización de los elementos dados por la contingencia, ya que estos permiten extraer claras lecciones para las decisiones futuras. Solo de esta forma se puede garantizar el control o el dominio, más o menos perfecto, de una situación, para con ello instaurar el *ordine* en el Estado.

Son muchos los personajes de la historia que se han destacado y se recuerdan como políticos magnánimos e incluso grandes estrategas, sin embargo, a los ojos del pensador florentino, son pocos los que se han visto dotados de esta *virtù* política. Así por ejemplo, Maquiavelo distingue con claridad a líderes como Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo, pero sobre todo a César Borgia, a quien destaca como referente en distintos lugares de *El Príncipe*.

Es posible que el realce de la figura de César Borgia sobre otros líderes políticos tenga que ver con la cercanía que tuvo Maquiavelo con el duque Valentino, lo que se expresa también en un conocimiento más profundo de su persona. Relación y conocimiento que se dio gracias a las diferentes misiones diplomáticas y legaciones de gobierno llevadas a cabo por el secretario florentino, que implicaron un trabajo cercano al hijo de Alejandro VI.

De manera particular la vida de los Borgia, pero sobre todo la de César, da la posibilidad de comprender la idea de acción política que se extrae de las obras de Maquiavelo, como queda explicitado en la tesis de Blanca Llorca titulada *Experiencia e imitación en la obra de Maquiavelo. Las figuras políticas en la génesis del ‘ottimo principe’* del 2014.¹⁹⁶

En su último capítulo, Llorca muestra, a través de las legaciones de Maquiavelo, cómo operaba el duque Valentino en el plano político, exponiendo el control que presentaba en los distintos aspectos necesarios para ser considerado por el florentino como un hombre extraordinariamente virtuoso. Por ello, como la misma Llorca plantea, Maquiavelo

después si es capaz de actuar con mucha virtud, aunque se haga con molestias para el arquitecto y con peligro para el edificio.” (Maquiavelo, 2003, p. 59).

¹⁹⁶ Véase en <http://hdl.handle.net/10803/289622>

reconocerá de modo inequívoco a César Borgia, por su ejemplaridad y excepcionalidad, como un “maestro de *virtù*” (2014, p. 222), modelo de príncipe nuevo, esto es, del *ottimo principe*.

La *virtù*, para Maquiavelo, no es una cuestión ni efímera, ni circunstancial, no se deja de ser virtuoso por un error concreto, por un descuido particular. Por esta razón, define a César Borgia como un líder político virtuoso, pese a haber pronunciado aquel juicio, según el cual, “Errò adunque el duca”,¹⁹⁷ por no haber previsto la posibilidad de que una enfermedad lo incapacitara para controlar lo planificado. Este ejemplo pone de manifiesto que, para el pensador florentino, un político virtuoso lo es siempre a pesar de los errores que pueda haber cometido producto de la *Fortuna*. Sería falaz no reconocer la conducta y las eficaces acciones del duque Valentino anteriores a su “error”.

Por este motivo, es difícil tomar partido por la propuesta de Lefort, cuando señala que la “Fortuna no es nada más que la no-*virtù*” (2010, p. 265), ya que, de ser así, un personaje dotado de *virtù* como lo era César Borgia, podría haber superado los avatares de la Fortuna. Un político virtuoso puede reducir al máximo posible la fuerza de la diosa voluble, pero nunca dejará de estar acechado por ella.

Por lo tanto, si algo tienen en común los personajes que el pensador florentino destaca y valora como referentes es que supieron moverse entre la *virtù* y la Fortuna obteniendo buenos resultados, lo cual les permitió liderar con la legitimidad otorgada por el pueblo. Pero no solo eso, sino que supieron administrar con astucia los tres elementos fundamentales para la estructuración de un *ordine* en el Estado. Dentro de estos, Maquiavelo destaca a los líderes políticos como factor determinante, ya que en ellos recae la responsabilidad de manejar los otros dos elementos: el *consigliere* y Dios.

Así, la pregunta que nos podemos plantear es: ¿cómo se entrelaza la idea de Dios, el líder político y su ayudante, a partir de los ejemplos procurados por la historia? La respuesta no es sencilla porque, como bien ilustra Maquiavelo, la coyuntura política o las necesidades del momento hacen que la utilización o el juego dialéctico entre los tres elementos sea variable y no dé lugar a generar una regla común, sino que obligue más bien, de una forma u otra, a acomodar los tres factores según las circunstancias.

¹⁹⁷ Ver subcapítulo 3.2. Crisis moral y crisis política: Crítica a la Iglesia católica.

Dentro del pensamiento de Maquiavelo, los tres elementos se transforman, en un pilar fundamental de la *verità effettuale* que permitiría formar una república. Por lo tanto, un buen líder político debe comprender que él mismo es parte de ese pilar y, por lo tanto, el control del dinamismo que se genera entre él, el *consigliere* y Dios implicaría que su protagonismo debería supeditarse al de la divinidad con el fin de lograr el *ordine* del Estado.

Estos tres elementos fundamentales se ocultan y develan constantemente en el pensamiento de Maquiavelo, por ello los intenta justificar con claridad sirviéndose de personajes de gran relevancia histórica, bíblica, mitológica y política. Ello puede facilitar su comprensión por parte de quienes no son expertos en ámbitos como el político o el filosófico, entre otros; en definitiva, puede facilitar su comprensión al *popolo*.

El ocultamiento y develamiento de estos elementos tiene que ver, sobre todo, con la posibilidad de confundir a Dios con Iglesia, o viceversa. O incluso el *consigliere* con alguna institución de respaldo, siendo quizás el príncipe o líder político quien se advierte con mayor claridad en todo el desarrollo político. Pero la esencia de estos elementos viene dada, en particular, por su utilización. Así, por ejemplo, ya sea la Iglesia o Dios lo que se utiliza para respaldar una acción política, con el beneplácito de una institución que transmite el mandato divino, o si el mandato divino procede directamente de un ser superior, entonces, su utilización es igual y cumple el mismo fin, logrando la validación de dicha acción.

Llegados a este punto se puede adelantar, sin temor a errar, que la reinstauración de la república de Florencia y la posterior unificación de Italia necesitaba de dicha estructura de base triple que habría de dar estabilidad al poder político, cuestión esta que ya desde la tradición teológica, con la santísima trinidad, se había desarrollado de modo explícito.

Dicha estructura coincide, pues, con la propuesta de Maquiavelo. Cualquier organización política que no la respete puede tender al fracaso y, obviamente, tentar a la Fortuna, lo cual no sería propio de una conducta virtuosa según la concepción maquiaveliana. Tal fue el caso de Savonarola: al no utilizar de modo eficaz los tres elementos de esta triada, no obtuvo los resultados esperados y terminó siendo condenado a muerte. Similar situación se había dado muchos siglos antes con Jesús, quien, con la misma lógica del monje dominico,

no fue capaz de controlar los tres elementos, provocando que la misma población que en algún momento lo enarbólera diera paso a su condena.¹⁹⁸

Surge así la siguiente pregunta: ¿cómo estos tres elementos pueden formar dentro del pensamiento de Maquiavelo una tríada lo suficientemente equilibrada como para lograr una república basada en el *ordine*? Para resolver la cuestión debemos comprender cómo aparecen los tres elementos en su obra, cómo se develan y en qué personajes se ven reflejados.

Las posibilidades de pensar una república de Florencia, a partir del desarrollo de esta tríada, podría llevar a asumir en ella los cimientos sobre los cuales se construyó la política moderna y contemporánea. En otras palabras, la *virtù* del líder y el líder en sí se convierten en uno de esos elementos fundamentales para la conformación de una república. Para Maquiavelo, se hace necesaria la guía de ese líder capaz de ordenar y encauzar el fin del pueblo de una forma beneficiosa, o que apunte en la mayor medida posible al Bien común. Sin embargo, el liderazgo individual necesita de aquellos otros dos elementos imprescindibles: Dios y el *consigliere*. Según Viroli, Maquiavelo habría escrito *El Príncipe* “para formar y reclamar a un redentor de Italia capaz de crear, con la ayuda de Dios, un orden político nuevo y bueno, y alcanzar así la gloria eterna” (2016b, p. 20). Cabría decir que, más que “con la ayuda de Dios”, utilizando la idea de Dios, ya que su modo de empleo marcaría la diferencia entre lograr el *ordine* o no lograrlo, entre alcanzar la gloria o caer en el total fracaso.

Para un líder, comprender al pueblo al que está dispuesto a encauzar en un *ordine*, requiere de cierta sensibilidad, que muchas veces se pierde por la misma dinámica del poder. Es decir, un príncipe o gobernador generalmente criado en las elites de la sociedad está alejado del pueblo; incluso en el caso de que sea una excepción y no proceda de tales elites, precisamente por el ejercicio del poder se alejará progresivamente de las dinámicas más cotidianas del pueblo al que pertenece y al que le corresponde gobernar, y es por ello por lo que se hace necesaria la presencia de un intermediario entre el pueblo y el líder. Este

¹⁹⁸ Según el relato bíblico Jesús de Nazaret fue prendido en Getsemaní por un grupo de individuos enviados por los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo guiados por Judas, quien hasta el momento era discípulo de Jesús. Esto ocurrió mientras el “Hijo de Dios” estaba con sus discípulos. Al ser más tarde presentado ante el procurador de la provincia romana de Judea, Poncio Pilato, este no vio en él mayor culpabilidad y dejó, como era tradición en las fiestas, que el pueblo liberara a algún reo, por lo que puso a disposición de la multitud a Jesús y a Barrabás. Así, “cuando el procurador les dijo: ‘¿A cuál de los dos queréis que os suelte?’, respondieron: ‘¡A Barrabás!’ Díceles Pilatos: ‘Y ¿qué voy a hacer con Jesús, el llamado Cristo?’ Dicen todos: ‘¡Sea crucificado!’” (Mateo 27, 21-22)

consigliere permitirá al líder mantener la conexión con el pueblo, y al pueblo, acercarse al líder. Dicho de otra forma, para que las necesidades reales del pueblo lleguen a oídos del poder necesitan de un intermediario lo suficientemente eficaz y fiel como para que tengan una repercusión favorable y precisa.

Pero solo el *consigliere* no basta para mantener el control del pueblo, se necesita el tercer elemento ya señalado, esto es, se necesita a Dios. Apoyarse en una creencia supranatural es un elemento utilizado en numerosas ocasiones y por distintos líderes a lo largo de la historia. Maquiavelo, consciente de la relevancia de este factor y de los resultados obtenidos con su uso, asume su importancia. Ahora bien, su utilización debe ser muy precisa: su uso excesivo o, por el contrario, su nula presencia dentro del marco político pueden ser perjudiciales para el mantenimiento del *ordine*. El empleo de un elemento tan delicado como una imagen supranatural debe hacerse con sumo cuidado. Hay que tener presente que los vacíos propios de un pueblo desfondado son terreno fértil para establecer una creencia que asegure el orden de la población mediante el uso de una figura sobrehumana.

En el tiempo y el espacio de Maquiavelo, la creencia en Dios era mayoritariamente incuestionada, lo cual le permite ser el eje de tríada. Sin embargo, la Iglesia había monopolizado el discurso y las enseñanzas de Dios. Por lo que, implícitamente, el control del pueblo tenía relación directa con el dominio de esa institución.

En consecuencia, el príncipe propuesto por Maquiavelo, al ver la “religious disunity as symptomatic of political disunity and popular distress” (Brown, 2010, p. 167),¹⁹⁹ era el individuo en el que debía recaer la responsabilidad de retomar la idea de Dios, dándole una interpretación que siguiera el ejemplo de Moisés; es decir, alguien que enarbolará un Dios que justificara y alentara al pueblo a llevar a cabo acciones orientadas al Bien Común. La imagen del profeta, guiada por el nuevo líder político, debía servir de motivación en la guerra y de control dentro de las propias ciudades, infundiendo al mismo tiempo respeto y temor a los enemigos. No era fácil, pero el *ottimo principe* debía tener esa habilidad. Este era el camino más seguro mostrado por la historia para mantener a un pueblo cohesionado. Por ello

¹⁹⁹ “Al ver la desunión religiosa como un síntoma de la desunión política y de la angustia popular”.
[Traducción mía]

debería servir para guiar a Florencia, y en general a toda a Italia, en el camino de la unificación en un gran Estado republicano.

Conclusiones de la investigación

Al comienzo de esta investigación planteé tres preguntas fundamentales que han servido de guía a este trabajo. La primera de ellas era: ¿existe alguna idea de Dios en el pensamiento político de Maquiavelo?

Tras haber realizado un recorrido por su obra, por parte de su vida y de su labor, puedo concluir que sí, efectivamente hay una idea de Dios en el pensamiento de Maquiavelo. Y puedo concluir también que esta idea se encuentra arraigada en la tradición de la cual es heredero. El dios que él plantea en términos políticos no es una nueva invención, sino que se extrae de la concepción del Dios católico profesada por gran parte de la población florentina e italiana de la época. Aunque la concepción presente en el pensamiento político de Maquiavelo no es en absoluto dogmática, sino que responde a las circunstancias que él asume como base para todo tipo de desarrollo político.

En ningún momento, ni durante el transcurso de la investigación, ni a modo de conclusión he tenido la intención de plantear una idea de Dios que se desprenda de la experiencia religiosa del pensador florentino. La concepción de Dios de Maquiavelo que he develado en el presente trabajo, se desarrolla y se aplica en el ámbito político de este pensador. Su concepción, como se ha podido observar, tiene una intención práctica, considerando que el fin de un Estado es favorecer el desarrollo del Bien común.

Esa idea de Dios, como se acaba de señalar –y he concluido– es la del Dios católico, si bien con una salvedad no menor, y es que Maquiavelo asume que la concepción de la deidad católica es una idea que no favorece el desarrollo político ni de Florencia ni de Italia, sino que solo permite el control y el desarrollo de los beneficios a un grupo muy reducido, formado por los miembros más directos e influyentes de la Iglesia católica en tanto institución que tiene el monopolio de la interpretación de Dios. Es por esta razón por la que el pensador florentino juzga necesario interpretar la Biblia, retomando aquellos fundamentos del pasado que tantos beneficios le dieron al pueblo judío.

Para comprender a Dios bajo la tradición católica imperante en su época hay que comenzar por el análisis de tres lógicas distintas, la de Abrahán, la de Moisés y la de Jesús

de Nazaret. Por lo mismo, cuando Maquiavelo invita a releer “sensatamente la Biblia” propone hacer una revisión de ese Dios que se interpretó de acuerdo con las circunstancias de los pueblos. Así, la investigación de las formas, los modos y las estructuras presentes en el Antiguo Testamento, y el regreso a las formas originarias de la religión serían considerados elementos imprescindibles para generar un *ordine* en el Estado florentino.

Las necesidades de Florencia no se alejaban de las que experimentaron otros pueblos del pasado que estuvieron sometidos a la gobernación de Estados mayores o más poderosos. Según relata la Biblia, el pueblo judío vivió largo tiempo cautivo en Egipto, necesitando que un líder político hiciera uso del recurso suprahumano Dios para poder, en primer lugar, liberarlo y encaminarlo en la búsqueda de un territorio donde asentarse, y donde poder organizarse como un Estado; y en segundo lugar, unificarlo, para que una vez finalizado el éxodo la comunidad se mantuviese fuerte bajo una misma creencia, una misma cultura y un *ordine*, que le proporcionara una continuidad que traspasara generaciones.

De esta forma, se puede concluir que la situación de Florencia, salvando las distancias espacio-temporales, no era muy distinta a la del pueblo judío. Los judíos, que viéndose en la necesidad de salir de Egipto debían volver a pensarse y reestructurarse como pueblo buscando una forma de gobierno que les permitiera la continuidad. Por su parte, el pueblo florentino que, habiendo tenido la posibilidad de organizarse en una república, perdía sus aspiraciones con el regreso de los Médici al poder, viéndose nuevamente en la necesidad de replantearse para encontrar una forma de gobernabilidad que le permitiera el desarrollo más equitativo posible.

Dicha situación se vio agravada con la muerte de Lorenzo II de Médici ya que, habiendo sido designada la gobernación de Florencia por parte del Papa, la posibilidad de nombrar a otro Médici para dicho cargo no era factible y, en consecuencia, se hacía necesaria la búsqueda de una nueva forma de gobierno. Maquiavelo ya estaba realizando esta búsqueda desde mucho tiempo antes, indagando en los modos, las formas y las estructuras que orientasen a la creación de un Estado en Florencia que favoreciera su desarrollo libre y ordenado.

Es precisamente en esa exploración que Maquiavelo encuentra en la religión un elemento útil para sustentar la “nueva” estructuración política, dándole confianza al pueblo

por medio del Dios de la tradición judeocristiana, su Dios. Por lo mismo, lo más astuto no sería destruir su concepción, sino darle un uso que fuera beneficioso para establecer un nuevo *ordine*. *Ordine* que debe encabezar un *ottimo principe* que no tenga problemas en entrar en el mal, mentir y aparentar ser lo que no es, con tal de conseguirlo.

Ya que la posibilidad de pensar a Dios, para que sea eficaz, debe considerar las creencias imperantes en la población, entonces, en el caso de Florencia, la utilización de Dios en Moisés es la que más se acomoda a Maquiavelo para ser ejecutada. Moisés le servirá desde varios puntos de vista, no solo como paradigma de líder religioso, que utiliza sin pudor la imagen del Dios heredada de sus antepasados, sino que, además, tampoco teme entrar en el mal con el objetivo de no perder el *ordine*.

Como hemos podido observar y concluir, las concepciones propuestas por Abrahán o Jesús no son útiles para establecer un Estado fuerte y libre. A ambos, la idea de Dios los consume, y sus experiencias religiosas tienen mayor relevancia que los beneficios políticos que pudieron extraer de su rol de líderes. En el caso de Abrahán, su Dios generó pavor en la población y sus órdenes fueron acatadas en tanto ese temor paralizador, sin establecer siquiera un orden que impulsara al crecimiento de la población por medio del desarrollo económico o político; el pueblo liderado por Abrahán se mantuvo en el nomadismo por muchos años sin lograr asentarse.

Jesús de Nazaret, por su parte, presenta un Dios que se expresa como misericordioso y que inculca a sus seguidores o creyentes a que también lo sean, implantando una lógica sumisa frente a la adversidad y validando, por lo tanto, las condiciones de esclavitud y pobreza. Ello deja a la población al desmedro del dominio de cualquier otra fuerza, tanto extranjera como interna, que quiera entablar un régimen totalitario, coartando, de este modo, las libertades de los individuos. Y es esa idea de Dios la que prima hasta los tiempos renacentistas, por lo que cambiarla es de suma importancia para el pensador florentino, ya que, de mantenerse, Florencia, y en general Italia, seguirían sometidas a las lógicas católicas de interpretación del Nuevo Testamento, lo cual no permitiría el desarrollo político al asumir que todo lo misericordioso, lo pobre, lo esclavo que se sea en la Tierra, tendrá su recompensa en el “reino de los cielos”. Moisés, en cambio, refleja las enseñanzas de un Dios que quiere que su pueblo se establezca definitivamente en un lugar, y que defiende esa misión sin

importar la forma. De modo parecido a Numa Pompilio, quien utiliza los elementos religiosos en favor del desarrollo de su pueblo.

En consecuencia, el empleo del Dios de Moisés había de encaminar a Florencia y a Italia a la formación de una voluntad popular y nacional que un príncipe moderno debía organizar. Cuestión, por cierto, comparable a la posibilidad de un Moisés renacentista que llevara a cabo dicha acción.

En conclusión, la propuesta de Dios de Maquiavelo posibilita que el líder político genere temor en el pueblo con el objetivo de incitar al respeto del gobernante y de las instituciones establecidas. Pero este temor no puede convertirse en pavor, ya que esto paraliza al pueblo generando un efecto poco productivo en la gobernabilidad. En otras palabras, aquel príncipe que utilice este elemento debe hacerlo de modo que logre expresar una deidad que infunda respeto y, al mismo tiempo, impulse a la valentía, a fin de efectuar los cambios necesarios que implicaría retomar el camino de un gobierno republicano.

La segunda pregunta que me planteé responder en esta investigación tiene que ver con las influencias más directas relativas a la conceptualización de la idea de Dios en el pensador florentino. Para responder a esta pregunta, he analizado a Dante y Savonarola, pensadores cuyos legados marcaron profundamente a Maquiavelo.

El orden es también un punto relevante dentro del pensamiento de Dante. La estructuración del Infierno, el Purgatorio y el Paraíso en la *Commedia* es fundamental para organizar el mundo real. Teniendo un espacio suprahumano claramente delimitado, las personas saben perfectamente qué lugar les corresponderá tras su muerte, dependiendo de su modo de actuar en esta vida. Por lo tanto, desde la perspectiva de Maquiavelo, Dante es un ordenador que utiliza la idea de Dios para establecer dicho orden, siendo capaz de exponer gráficamente todos y cada uno de los espacios supraterrrenales en armonía con las acciones que se llevan a cabo en el mundo terrenal. Por esto, su propuesta es sumamente útil para Maquiavelo, ya que la unificación de Italia y la formación de una república en torno a la lógica del Bien común se ve favorecida por la estructuración supraterrrenal que ofrece Dante en su *Commedia*: los individuos saben que sus actos políticos y morales serán castigados o favorecidos en la vida eterna.

Pero Maquiavelo no solo atiende a la *Commedia* y la repercusión política que esta pudo llegar a tener. En *De la Monarquía*, el poeta florentino desarrolla su proyecto político, en el que un solo individuo debe hacerse cargo de la gobernanza del Estado en una monarquía temporal cedida, evidentemente, por Dios. Este individuo tiene que ser capaz de mantener la cohesión del Estado bajo una sola bandera, develando así otro punto de suma relevancia en su pensamiento: la necesidad de unificar a Italia en un solo Estado.

Maquiavelo como republicano y Dante como monárquico apuntaban a la unificación de Italia, utilizando sin problemas tanto los símbolos como los signos teológicos procurados por la tradición cristiana para lograr ese *ordine* que requiere la unificación.

Savonarola es otro pensador que representó para Maquiavelo una nueva forma de utilización de la idea Dios para lograr establecer *ordine* en una ciudad carente de este. Sin embargo, el fraile dominico no gozó de la total admiración del pensador florentino. Siendo Savonarola crítico de la Iglesia y de los pecados de su época, no estructura ningún sistema que trascienda. Al mismo tiempo, muchas de las prédicas que reflejaron su pensamiento y le dieron fama en la Toscana no tuvieron repercusiones temporales importantes. Si en un primer momento sus sermones causaron cierto alboroto, fue sobre todo por su contenido profético. Su carisma perdió fuerza cuando sus profecías dejaron de cumplirse.

Pudiendo el fraile formar una revolución que generara un cambio importante en la estructura social, su posición más cercana al Dios de Jesús, impulsada por la humildad y abyección, sumado a que sus discursos proféticos ya no se condecían con los sucesos futuros, lo llevó al descrédito por parte de la población florentina, perdiendo una valiosa oportunidad de cambiar la estructura política. Esta falta de visión política es lo que Maquiavelo le critica, tratándolo como el profeta desarmado. Sin embargo, rescata implícitamente de él algo que había podido observar en personajes importantes de la historia de la humanidad, a saber, que el empleo adecuado en términos políticos de la experiencia religiosa de un pueblo puede ser tremendamente importante y útil para llevar a cabo todo tipo de movimiento político, cuestión que Savonarola en algún punto pudo lograr.

Asimismo, el contexto histórico y distintos autores contemporáneos a Maquiavelo también influyeron en el desarrollo de su idea de Dios, permitiéndole encontrar puntos de referencia útiles para la validación y la fundamentación. Por lo que concluyo que, a partir de

las relaciones con distintos intelectuales de su época, Maquiavelo terminó de pulir su concepción de Dios, comprendiendo las necesidades de su contexto, y asumiendo qué tipo de Dios tendría el reconocimiento suficiente en el pueblo florentino, para experimentar una particular experiencia religiosa que permitiese, de forma efectiva, generar un *ordine*.

La influencia de Bartolomeo Scala y más tarde la de Francesco Guicciardini fue sin duda relevante para el pensamiento de Maquiavelo, así también las reuniones de los Orti Oricellari, que además de permitirle pulir sus ideas sobre la noción de Dios, le ofrecieron posibilidades para retomar las labores políticas y publicar sus obras.

La concepción de Dios se devela, en particular, dentro de las obras teórico-políticas de Maquiavelo, aunque textos de otra índole tales como *La Mandrágora*, permiten captar con mayor claridad esa idea, sobre todo porque en el teatro, el autor puede pasar, desde el ámbito teórico, a la aplicación directa en un montaje dinámico y divertido, lo cual permitía que los espectadores de la época pudiesen comprender la crítica y el proyecto político del pensador florentino.

Pero, y es aquí cuando aparece la tercera pregunta que me propuse responder en el presente trabajo, ¿cómo se aplica la idea de Dios en una posible fundamentación de la unificación de Italia en una república a partir del pensamiento de Maquiavelo?

Según el pensador florentino, la aplicación de la idea de Dios debe ser desarrollada por un individuo en particular. Así como en el pasado los diferentes líderes políticos utilizaron la idea de una deidad, y se presentaron a sí mismos como los grandes interlocutores entre dicha deidad y el pueblo, también en la Florencia del *Cinquecento* se hace necesaria esa figura, una figura capaz de presentar una interpretación de Dios que posibilite hacer efectiva una gobernanza que encamine al *ordine* del Estado.

Mas el *ordine* que piensa Maquiavelo está dado por una estructura conformada por tres elementos fundamentales, un *consigliere*, un dios, un príncipe, que sostienen todo el aparataje político. Esto, piensa Maquiavelo, es aplicable en casi cualquier forma de gobierno, ya sea en una república o una monarquía.

Esta estructura compuesta de Dios, *consigliere* y príncipe, al igual que su concepción de Dios, no es explicitada por Maquiavelo en el desarrollo de su obra, solo se devela tras un

análisis de su proyecto político. Sin embargo, tener presente esta estructura en el momento de enfrentarse a una relectura de la obra del pensador florentino permite advertir que cuando falta alguno de esos tres elementos, o cuando alguno de ellos no está del todo desarrollado, el gobierno tiende a fracasar.

Esta triada es dinámica, y por lo mismo, sus componentes son pensados por Maquiavelo con características específicas que permiten una funcionalidad más allá de los tiempos o las circunstancias. Las características del príncipe, por ejemplo, deben ser acordes con las necesidades de las circunstancias. Así, el líder político tiene que ser lo suficientemente astuto como para interpretar el momento político en el que se encuentra y, por lo tanto, deberá acomodar sus acciones a ese marco. Ese príncipe, que no teme entrar en el mal si el objetivo es lograr el Bien común, debe manejar una idea de Dios argumentativa lo suficientemente convincente como para hacer que el propio pueblo la haga suya, y de esta forma poder tener cierto control sobre él. La responsabilidad del príncipe es, en definitiva, gestionar la experiencia religiosa del pueblo encaminándola a fines políticos que beneficien el *ordine* del Estado.

En efecto, y como hemos podido observar, ese *ottimo principe* coetáneo de Maquiavelo, es César Borgia. Sus capacidades de liderazgo, de comprender la circunstancia política, de demostrar fuerza y astucia en la guerra, le permitieron conseguir el reconocimiento y la obediencia de aquellos que tuvo a su cargo. Las características del duque Valentino lo convierten, en la obra de Maquiavelo, en aquel líder político ideal, el mejor modelo a imitar.

La triada estructural que he podido develar del pensamiento maquiaveliano es perfectamente utilizada por César Borgia. Así, en el paisaje de sus acciones destaca un fiel y eficiente colaborador que le permitió estar más cerca de las necesidades del pueblo, así como también de aquellos que en tiempos de guerra fueron comandados por él: ese *consigliere* fue Micheletto Corella. El papel del *consigliere* pone de manifiesto que este rol no solo es vital en términos de conexión política entre el pueblo y el príncipe, sino que también facilita el desarrollo de una concepción precisa de Dios por parte del príncipe, que deberá ser aplicada en términos políticos. Es aquí cuando la experiencia religiosa del pueblo se hace relevante para su posterior gobernabilidad.

En definitiva, entender las creencias religiosas del pueblo, al igual que lo es conocer sus necesidades y anhelos, es imprescindible para adaptar una visión de Dios que, por una parte, no rompa radicalmente con la visión establecida y compartida, y que, por otra, le permita obtener beneficios políticos, que conduzcan a un *ordine*. El líder deberá tener siempre en cuenta que los fines políticos deben apuntar necesariamente al desarrollo máximo del pueblo y el Bien común. En conclusión, la reflexión filosófico-religiosa, que abarca la teología con todo su significado simbólico, experiencial, místico y mítico, pasa a estar al servicio de la política moldeada, en las manos de un líder.

Las concepciones de Dios, reservadas y conservadas en la Biblia han permitido que, a lo largo de diferentes épocas, se lograra estructurar su idea a partir de la interpretación de las enseñanzas o los elementos contenidos en dicho libro, generando consecuentemente dogmas en torno a la relación Dios-hombre. Los dogmas, utilizados de diversas formas y con diferentes fines, han dado espacio al dominio político de todos aquellos que se aferran a dichas creencias, moldeando su experiencia religiosa y su habitabilidad cotidiana en la comunidad. Así, las experiencias que se acercan a lo sobrenatural, como los milagros o las profecías, reafirman las creencias, otorgándoles una validez que va más allá de lo racional y que, en consecuencia, se hacen validas solo en el desarrollo de la fe.

Es por eso por lo que, en Maquiavelo, se desprende también una suerte de teología que intenta entender, ordenar y estructurar una idea de Dios que asume la experiencia del pueblo pero que, en lugar de dogmatizar con el objetivo de generar su control, lo que hace es estructurar una razón de Estado con una aplicabilidad que desemboque, precisamente, en la libertad del pueblo. En otras palabras, la teología de Maquiavelo es una teología que no se separa jamás de la política, es una teología nacida, creada y ejecutada con el fin de ser aplicable en términos políticos.

El fin político que persigue Maquiavelo a través de la utilización de la teología es justamente la libertad, por contra de lo que se podría esperar, y de lo que la historia ha mostrado, ya que la Iglesia y quienes han recurrido a la religión, han solido utilizar los argumentos teológicos para el control y el dominio de la población. Maquiavelo, sin embargo, le da un giro al entender la libertad como una cuestión necesaria para el desarrollo de los pueblos a partir de la propia teología cristiana, lo cual le permite observar una

interesante dinámica entre Dios, pueblo y república. El libre albedrío, defendido extensamente por la religión cristiana, que debe ser la base fundamental del desarrollo del individuo en sociedad y estar presente en el progreso de los pueblos, solo se comprende a partir de un Estado que asegura la libertad del individuo, la República.

En conclusión, todo *ordine*, que se requiere ejecutar dentro de un determinado Estado, debe considerar, sin duda alguna, la idea de un dios o deidad, sobre todo si la tradición histórica y cultural sigue arraigada en ella. Pero este *ordine*, para que sea coherente con la tradición religiosa cultural, debe ser libre. Y el único modo de dar la libertad suficiente a un pueblo, sin que esta se convierta en un caos o sea lo suficientemente débil como para estar a desmedro de otros pueblos, es por medio de una república.

Florenia y la Italia del *Cinquecento* necesitaban esa estructura, la cohesión del pueblo que se da única y exclusivamente por el reconocimiento libre de los elementos culturales y religiosos, que descansan bajo el manto de una misma concepción del mundo. Por este motivo, la idea del dios común a todos los italianos sería la forma de generar esa cohesión oportuna, no solo para resguardar la unión social de Florenia, sino para dar elementos que facilitaran la unificación de Italia bajo un solo emblema.

Según Maquiavelo –al tomar en consideración la tradición cultural y religiosa del pueblo– la unificación de Italia debía estar fundamentada políticamente en una teología y una filosofía de la religión basadas en la idea de la unión como fuerza. Al recordar a Moisés, se advierte que la unión del pueblo de Israel fue lo que le permitió definitivamente escaparse de Egipto para, poco a poco, asentarse en un espacio al que pudo, por algún tiempo, denominar como propio. Maquiavelo, siguiendo ese ejemplo, propone valorar la importancia de la unificación para Italia con el objetivo de obtener la fuerza suficiente que permita alcanzar el *ordine*, el Bien común y la libertad.

En resumen, la idea de Dios hace alusión a una determinada situación, lo que permite que la expresión de la experiencia religiosa sea diferente, y por lo tanto la modelación de la idea de Dios en el pueblo sea acorde con esta coyuntura guiada siempre por el líder político.

En el transcurso de la historia, Dios y sus diferentes concepciones han mostrado que cada interpretación obedece a momentos particulares, y que en tanto es expresada y moldeada

por el líder político, con el propósito de que sea asumida por la población, le permitirá conseguir la validación que necesita para cometer actos que incluso podrían ser cuestionados moralmente. Obviamente, la liberación del juicio moral se consigue por medio de la redención gracias al consentimiento de Dios expresado por el príncipe y asumido por el pueblo. En otras palabras, el líder solo mantiene la figura de Dios, pero su interpretación va siendo moldeada acorde a las circunstancias políticas. La figura de Dios es beneficiosa a la interpretación que manifiesta públicamente el líder al pueblo para poder de este modo generar un *ordine*.

Finalmente se puede concluir que en Maquiavelo no hay una deidad trascendental, el dios del ex secretario no tiene nombre ni una interpretación previamente determinada. Si basa su idea en el Dios católico, es solo porque está presente en su propio espacio, en su propio tiempo, pero su noción no es estática y podría tomar el nombre, la figura o la concepción que el momento necesitara. El Dios de Maquiavelo, por lo tanto, está totalmente acorde a su pensamiento, asume su realismo político. Es un Dios capaz de amoldarse a las circunstancias, y que da la posibilidad a aquel que lo interprete a extraer lo mejor de sí para lograr un *ordine*.

La idea de Dios en Maquiavelo se devela como un elemento político moldeable con el fin de lograr en el momento justo, en el lugar preciso y con los fines apropiados, la libertad y el Bien común de un pueblo. Sin Bien común, no hay libertad. Sin libertad no hay república. Sin república no hay *ordine*. En conclusión, para Maquiavelo, la Florencia del *Cinquecento*, necesitaba un líder que interpretase al Dios judeocristiano acorde a las necesidades políticas del pueblo, impulsando el retorno de la república florentina como primer paso para lograr la unificación de Italia. Solo así podría alcanzarse la preciada libertad.

Conclusione della ricerca

All'inizio di questa ricerca ho sollevato tre questioni fondamentali che hanno guidato questo lavoro. La prima è stata: c'è un'idea di Dio nel pensiero politico di Machiavelli?

Avendo fatto un giro della sua opera, di parte della sua vita e del suo lavoro, posso concludere che sì, c'è davvero un'idea di Dio nel pensiero di Machiavelli. E posso anche concludere che questa idea è radicata nella tradizione di cui è erede. Il dio che egli propone in termini politici non è una nuova invenzione, ma è tratto dalla concezione del Dio cattolico professata da gran parte della popolazione fiorentina e italiana dell'epoca. Sebbene la concezione presente nel pensiero politico di Machiavelli non sia affatto dogmatica, essa risponde alle circostanze che egli assume come base per ogni tipo di sviluppo politico.

In nessun momento, né nel corso dell'indagine, né per concludere, ho avuto l'intenzione di proporre un'idea di Dio che derivi dall'esperienza religiosa del pensatore fiorentino. La concezione di Dio di Machiavelli, che ho rivelato in quest'opera, si sviluppa e si applica nella sfera politica di questo pensatore. La sua concezione, come abbiamo visto, ha un'intenzione pratica, considerando che lo scopo di uno Stato è quello di favorire lo sviluppo del bene comune.

Quell'idea di Dio, come è stato appena sottolineato -e ho concluso- è quella del Dio cattolico, anche se con un'eccezione non trascurabile, e cioè che Machiavelli parte dal presupposto che il concetto di divinità cattolica è un'idea che non favorisce lo sviluppo politico né di Firenze né dell'Italia, ma permette solo il controllo e lo sviluppo dei benefici a un gruppo molto ristretto, composto dai membri più diretti e influenti della Chiesa cattolica come istituzione che ha il monopolio dell'interpretazione di Dio. È per questo motivo che il pensatore fiorentino ritiene necessario interpretare la Bibbia, riprendendo quei fondamenti del passato che hanno dato tanti benefici al popolo ebraico.

Per capire Dio sotto la tradizione cattolica che ha prevalso nel suo tempo, bisogna cominciare ad analizzare tre logiche diverse, quella di Abramo, quella di Mosè e quella di Gesù di Nazareth. Per la stessa ragione, quando Machiavelli ci invita a "rileggere la Bibbia in modo sensato", propone una revisione di quel Dio che è stato interpretato secondo le

circostanze del popolo. Così, l'indagine delle forme, dei modi e delle strutture presenti nell'Antico Testamento e il ritorno alle forme originali della religione sarebbero considerati elementi indispensabili per generare un ordine nello Stato fiorentino.

Le esigenze di Firenze non erano molto lontane da quelle di altri popoli del passato che erano soggetti al dominio di stati più grandi o più potenti. Secondo la Bibbia, il popolo ebraico ha vissuto a lungo in cattività in Egitto, avendo bisogno di un leader politico che si avvallesse della risorsa sovrumana di Dio per, in primo luogo, liberarli e guidarli nella ricerca di un territorio dove stabilirsi, e dove potersi organizzare come Stato; e, in secondo luogo, per unificarli, in modo che una volta terminato l'esodo la comunità rimanesse forte sotto un unico credo, una stessa cultura e un unico ordine, che fornisse una continuità che andasse oltre le generazioni.

In questo modo si può concludere che la situazione di Firenze, superando le distanze di spazio e di tempo, non era molto diversa da quella del popolo ebraico. Gli ebrei, che vedendo se stessi nella necessità di lasciare l'Egitto, hanno dovuto ripensare e ristrutturarsi come un popolo alla ricerca di una forma di governo che gli permettesse di continuare. D'altra parte, il popolo fiorentino che, avendo avuto la possibilità di organizzarsi in una repubblica, ha perso le sue aspirazioni con il ritorno al potere dei Medici, vedendosi ancora una volta costretto a ripensarsi per trovare una forma di governo che gli permettesse il più equo sviluppo possibile.

Questa situazione fu aggravata dalla morte di Lorenzo II di Medici, poiché, essendo stato nominato governatore di Firenze dal Papa, la possibilità di nominare un altro Medici a quella carica non era fattibile e, di conseguenza, si rese necessaria la ricerca di una nuova forma di governo. Machiavelli aveva già da tempo portato avanti questa ricerca, indagando i modi, le forme e le strutture che avrebbero portato alla creazione di uno Stato a Firenze che ne avrebbe favorito lo sviluppo libero e ordinato.

È proprio in questa esplorazione che Machiavelli trova nella religione un elemento utile a sostenere la "nuova" struttura politica, dando fiducia al popolo attraverso il Dio della tradizione giudaico-cristiana, il suo Dio. Per lo stesso motivo, la cosa più astuta non sarebbe quella di distruggere il suo concepimento, ma di dargli un uso che sarebbe utile per stabilire

un nuovo ordine. Ordine che egli guidi un ottimo principe che non abbia problemi ad entrare nel male, mentendo e fingendo di essere ciò che non è, per ottenerlo.

Poiché la possibilità di pensare a Dio, per essere efficace, deve considerare le credenze prevalenti della popolazione, allora, nel caso di Firenze, l'uso di Dio in Mosè è quello che meglio si addice a Machiavelli per essere eseguito. Mosè lo servirà da diversi punti di vista, non solo come paradigma di leader religioso, che usa senza vergogna l'immagine di Dio ereditata dai suoi antenati, ma non teme di entrare nel male con lo scopo di non perdere l'ordine.

Come abbiamo potuto osservare e concludere, le concezioni proposte da Abramo o da Gesù non sono utili per stabilire uno Stato forte e libero. Entrambi sono consumati dall'idea di Dio, e le loro esperienze religiose hanno una rilevanza maggiore dei benefici politici che potrebbero trarre dal loro ruolo di leader. Nel caso di Abramo, il suo Dio ha generato il timore nella popolazione e i suoi ordini sono stati obbediti fintantoché quel timore paralizzante non è stato raggiunto, senza nemmeno stabilire un ordine che guidasse la crescita della popolazione attraverso lo sviluppo economico o politico; il popolo guidato da Abramo è rimasto nel nomadismo per molti anni senza riuscire a stabilirsi.

Gesù di Nazareth, da parte sua, presenta un Dio che si esprime come misericordioso e che inculca nei suoi seguaci o credenti di essere misericordioso, impiantando una logica sottomessa di fronte alle avversità e convalidando, quindi, le condizioni di schiavitù e di povertà. Questo lascia la popolazione alla mercé di qualsiasi altra forza, sia straniera che nazionale, che voglia instaurare un regime totalitario, limitando così le libertà degli individui. Ed è questa idea di Dio che prevale fino al Rinascimento, per cui cambiarla è della massima importanza per il pensatore fiorentino, poiché, se fosse mantenuta, Firenze, e l'Italia in generale, continuerebbero ad essere soggette alle logiche cattoliche di interpretazione del Nuovo Testamento, che non permetterebbero uno sviluppo politico assumendo che tutto ciò che è misericordioso, povero, schiavo sulla terra, avrà la sua ricompensa nel "regno dei cieli". Mosè, invece, riflette gli insegnamenti di un Dio che vuole che il suo popolo si stabilisca definitivamente in un luogo e che difende questa missione indipendentemente dalla forma. In modo simile a Numa Pompilio, che usa elementi religiosi a favore dello sviluppo del suo popolo.

Di conseguenza, l'impiego del Dio di Mosè fu quello di indirizzare Firenze e l'Italia verso la formazione di una volontà popolare e nazionale che un moderno principe avrebbe dovuto organizzare. Una questione, in effetti, paragonabile alla possibilità che un Mosè del Rinascimento compia un'azione del genere.

In conclusione, la proposta di Dio di Machiavelli permette al leader politico di generare paura nel popolo per incitare al rispetto del sovrano e delle istituzioni stabilite. Ma questa paura non può trasformarsi in terrore, perché paralizza il popolo, generando un effetto improduttivo sulla governance. In altre parole, il principe che utilizza questo elemento deve farlo in un modo che riesca ad esprimere una divinità che infonda rispetto e, allo stesso tempo, incoraggi il coraggio, al fine di apportare i cambiamenti necessari che implicherebbero la ripresa del cammino di un governo repubblicano.

La seconda domanda alla quale mi propongo di rispondere in questa ricerca riguarda le influenze più dirette sulla concettualizzazione dell'idea di Dio nel pensatore fiorentino. Per rispondere a questa domanda, ho analizzato Dante e Savonarola, pensatori la cui eredità ha segnato profondamente Machiavelli.

L'ordine è anche un punto rilevante nel pensiero di Dante. La strutturazione dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso nella *Commedia* è fondamentale per l'organizzazione del mondo reale. Avendo uno spazio sovrumano chiaramente delimitato, le persone sanno perfettamente quale luogo gli corrisponderà dopo la loro morte, a seconda del loro modo di agire in questa vita. Quindi, dal punto di vista di Machiavelli, Dante è un ordinatore che utilizza l'idea di Dio per stabilire tale ordine, potendo esporre graficamente ogni singolo spazio soprannaturale in armonia con le azioni compiute nel mondo terreno. Per questo motivo la sua proposta è estremamente utile per Machiavelli, poiché l'unità d'Italia e la formazione di una repubblica intorno alla logica del bene comune è favorita dalla struttura supraterrrestre offerta da Dante nella sua *Commedia*: gli individui sanno che i loro atti politici e morali saranno puniti o favoriti nella vita eterna.

Ma Machiavelli non si occupa solo della *Commedia* e delle ripercussioni politiche che potrebbe avere. Nel *De Monarchia*, il poeta fiorentino sviluppa il suo progetto politico, in cui un solo individuo deve farsi carico del governo dello Stato in una monarchia temporanea data, evidentemente, da Dio. Questo individuo deve essere in grado di mantenere

la coesione dello Stato sotto un'unica bandiera, rivelando così un altro punto di grande rilevanza nel suo pensiero: la necessità di unificare l'Italia in un unico Stato.

Machiavelli come repubblicano e Dante come monarchico miravano all'unità d'Italia, utilizzando senza problemi sia i simboli che i segni teologici forniti dalla tradizione cristiana per raggiungere quell'ordine che richiede l'unificazione.

Savonarola è un altro pensatore che ha rappresentato per Machiavelli un nuovo modo di usare l'idea di Dio per stabilire l'ordine in una città che ne è priva. Il frate domenicano, tuttavia, non godeva della totale ammirazione del pensatore fiorentino. Poiché Savonarola era critico nei confronti della Chiesa e dei peccati del suo tempo, non strutturava alcun sistema che trascendesse. Allo stesso tempo, molte delle prediche che hanno rispecchiato il suo pensiero e lo hanno reso famoso in Toscana non hanno avuto ripercussioni temporali significative. Se all'inizio le sue prediche provocarono un certo trambusto, fu soprattutto per il loro contenuto profetico. Il suo carisma ha perso la sua forza quando le sue profezie non si sono più avverate.

Poiché il frate riuscì a formare una rivoluzione che generò un importante cambiamento nella struttura sociale, la sua posizione più vicina al Dio di Gesù, spinta dall'umiltà e dall'abiezione, unita al fatto che i suoi discorsi profetici non erano più in linea con gli eventi futuri, lo portò a essere screditato dalla popolazione fiorentina, perdendo una preziosa opportunità per cambiare la struttura politica. Questa mancanza di visione politica è ciò per cui Machiavelli lo critica, trattandolo come il profeta disarmato. Tuttavia, egli gli sottrae implicitamente qualcosa che aveva potuto osservare in importanti figure della storia dell'umanità, cioè che il corretto uso in termini politici dell'esperienza religiosa di un popolo può essere estremamente importante e utile per la realizzazione di qualsiasi tipo di movimento politico, cosa che Savonarola è stato in grado di realizzare a un certo punto.

Allo stesso modo, anche il contesto storico e i diversi autori contemporanei di Machiavelli hanno influenzato lo sviluppo della sua idea di Dio, permettendogli di trovare utili punti di riferimento per la validazione e la fondazione. Concludo quindi che, sulla base dei rapporti con diversi intellettuali del suo tempo, Machiavelli finì di lucidare la sua concezione di Dio, comprendendo le esigenze del suo contesto, e supponendo quale tipo di Dio avrebbe avuto sufficiente riconoscimento nel popolo fiorentino, per sperimentare una

particolare esperienza religiosa che avrebbe permesso, in modo efficace, di generare un ordine.

L'influenza di Bartolomeo Scala e poi di Francesco Guicciardini è stata indubbiamente rilevante nel pensiero di Machiavelli, così come le riunioni degli Orti Oricellari, che non solo gli hanno permesso di lucidare le sue idee sulla nozione di Dio, ma gli hanno anche offerto la possibilità di riprendere il lavoro politico e di pubblicare le sue opere.

La concezione di Dio si rivela, in particolare, all'interno delle opere teorico-politiche di Machiavelli, anche se testi di altro tipo, come *La Mandragola*, permettono di cogliere più chiaramente questa idea, soprattutto perché in teatro l'autore può passare dalla sfera teorica all'applicazione diretta in una messa in scena dinamica e divertente, che ha permesso agli spettatori dell'epoca di comprendere il progetto critico e politico del pensatore fiorentino.

Ma, ed è qui che entra in gioco la terza domanda alla quale mi propongo di rispondere in quest'opera, come si applica l'idea di Dio in un possibile fondamento dell'unità d'Italia in una repubblica sulla base del pensiero di Machiavelli?

Secondo il pensatore fiorentino, l'applicazione dell'idea di Dio deve essere sviluppata da un particolare individuo. Come in passato i diversi leader politici hanno utilizzato l'idea di una divinità, e si sono presentati come i grandi interlocutori tra quella divinità e il popolo, così nella Firenze del Cinquecento questa figura è necessaria, una figura capace di presentare un'interpretazione di Dio che permetta di rendere efficace un governo che porti all'ordine dello Stato.

Ma l'ordine in cui pensa Machiavelli è dato da una struttura composta da tre elementi fondamentali, un consigliere, un dio, un principe, che sostengono tutto l'apparato politico. Questo, pensa Machiavelli, è applicabile in quasi tutte le forme di governo, sia in una repubblica che in una monarchia.

Questa struttura composta da Dio, consigliere e principe, così come la sua concezione di Dio, non è resa esplicita da Machiavelli nello sviluppo della sua opera, ma si rivela solo dopo un'analisi del suo progetto politico. Tuttavia, tenendo presente questa struttura di fronte a una rilettura dell'opera del pensatore fiorentino ci permette di notare che quando uno

qualsiasi di questi tre elementi manca, o quando uno qualsiasi di essi non è completamente sviluppato, il governo tende a fallire.

Questa triade è dinamica, e quindi i suoi componenti sono progettati da Machiavelli con caratteristiche specifiche che consentono funzionalità al di là del tempo o delle circostanze. Le caratteristiche del principe, ad esempio, devono essere conformi alle esigenze delle circostanze. Pertanto, il leader politico deve essere abbastanza intelligente da interpretare il momento politico in cui si trova e, quindi, dovrà adattare le sue azioni a tale quadro. Quel principe, che non ha paura di entrare nel male se l'obiettivo è quello di raggiungere il bene comune, deve gestire un'idea di Dio che sia sufficientemente convincente da farla propria, e quindi essere in grado di avere un certo controllo su di lui. La responsabilità del principe è, in definitiva, quella di gestire l'esperienza religiosa del popolo verso fini politici che vanno a beneficio dell'ordine dello Stato.

Infatti, come abbiamo visto, l'ultimo principe contemporaneo di Machiavelli è Cesare Borgia. Le sue capacità di leadership, la sua comprensione delle circostanze politiche, la sua capacità di dimostrare forza e astuzia in guerra, gli hanno permesso di ottenere il riconoscimento e l'obbedienza di coloro di cui era responsabile. Le caratteristiche del Duca Valentino fanno di lui, nell'opera di Machiavelli, quel leader politico ideale, il miglior modello da imitare.

La triade strutturale che ho potuto svelare del pensiero machiavellico è perfettamente utilizzata da Cesare Borgia. Così, nel panorama delle sue azioni, spicca un collaboratore fedele ed efficiente che gli ha permesso di essere più vicino ai bisogni della gente, oltre che a quelli che in tempo di guerra erano da lui comandati: quel consigliere era Micheletto Corella. Il ruolo del consigliere mostra che questo ruolo non è solo vitale in termini di collegamento politico tra il popolo e il principe, ma facilita anche lo sviluppo di una precisa concezione di Dio da parte del principe, che deve essere applicata in termini politici. È qui che l'esperienza religiosa del popolo diventa rilevante per il suo successivo governo.

In breve, comprendere le credenze religiose del popolo, oltre a conoscere i suoi bisogni e i suoi desideri, è essenziale per adattare una visione di Dio che, da un lato, non rompe radicalmente con la visione stabilita e condivisa e, dall'altro, permette di ottenere benefici politici che portano a un ordine. Il leader deve sempre tenere presente che i fini

politici devono necessariamente mirare al massimo sviluppo del popolo e al bene comune. In conclusione, la riflessione filosofico-religiosa, che comprende la teologia con tutto il suo significato simbolico, esperienziale, mistico e mitico, diventa al servizio di una politica plasmata, nelle mani di un leader.

Le concezioni di Dio, riservate e conservate nella Bibbia, hanno permesso, in periodi diversi, di strutturare la loro idea a partire dall'interpretazione degli insegnamenti o degli elementi contenuti in quel libro, generando di conseguenza dogmi intorno al rapporto Dio-uomo. I dogmi, utilizzati in vari modi e per scopi diversi, hanno dato spazio al dominio politico di tutti coloro che si aggrappano a tali credenze, plasmando la loro esperienza religiosa e la loro abitabilità quotidiana nella comunità. Così, le esperienze che si avvicinano al soprannaturale, come i miracoli o le profezie, riaffermano le credenze, dando loro una validità che va oltre il razionale e, di conseguenza, diventano valide solo nello sviluppo della fede.

Ecco perché, in Machiavelli, c'è anche una sorta di teologia che cerca di capire, ordinare e strutturare un'idea di Dio che assume l'esperienza del popolo ma che, invece di dogmatizzare con l'obiettivo di generare il suo controllo, ciò che fa è strutturare una ragione di Stato con un'applicabilità che porta, appunto, alla libertà del popolo. In altre parole, la teologia di Machiavelli è una teologia che non è mai separata dalla politica, è una teologia nata, creata ed eseguita per essere applicabile in termini politici.

Il fine politico perseguito da Machiavelli attraverso l'uso della teologia è proprio la libertà, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare e a quanto la storia ha dimostrato, dal momento che la Chiesa e coloro che hanno fatto ricorso alla religione hanno tendenzialmente usato argomenti teologici per il controllo e il dominio della popolazione. Machiavelli, tuttavia, gli dà una svolta, interpretando la libertà come una questione necessaria per lo sviluppo dei popoli sulla base della stessa teologia cristiana, che gli permette di osservare un'interessante dinamica tra Dio, il popolo e la repubblica. Il libero arbitrio, ampiamente difeso dalla religione cristiana, che dovrebbe essere la base fondamentale dello sviluppo dell'individuo nella società ed essere presente nel progresso dei popoli, può essere compreso solo da uno Stato che garantisca la libertà dell'individuo, la Repubblica.

In conclusione, ogni ordine, che deve essere eseguito all'interno di un determinato Stato, deve certamente considerare l'idea di un dio o di una divinità, soprattutto se la tradizione storica e culturale è ancora radicata in esso. Ma questo ordine, per essere coerente con la tradizione religiosa culturale, deve essere libero. E l'unico modo per dare sufficiente libertà a un popolo, senza che questo diventi caotico o abbastanza debole da andare a scapito di altri popoli, è attraverso una repubblica.

Firenze e l'Italia del Cinquecento avevano bisogno di quella struttura, di quella coesione di popolo che è data solo ed esclusivamente dal libero riconoscimento degli elementi culturali e religiosi, che riposano sotto il manto della stessa concezione del mondo. Per questo motivo, l'idea del dio comune a tutti gli italiani sarebbe il modo per generare quell'opportuna coesione, non solo per salvaguardare l'unione sociale di Firenze, ma per dare sotto un unico emblema elementi che facilitino l'unità d'Italia.

Secondo Machiavelli -tenendo conto della tradizione culturale e religiosa del popolo- l'unità d'Italia dovrebbe essere politicamente fondata su una teologia e una filosofia della religione basate sull'idea di unione come forza. Nel ricordare Mosè, si vede che è stata l'unione del popolo d'Israele a permettergli di fuggire definitivamente dall'Egitto e, a passo dopo passo, di stabilirsi in uno spazio che per qualche tempo ha potuto chiamare suo. Machiavelli, seguendo questo esempio, si propone di valorizzare l'importanza dell'unità d'Italia con l'obiettivo di ottenere una forza sufficiente per raggiungere l'ordine, il bene comune e la libertà.

In breve, l'idea di Dio allude a una certa situazione, che permette di esprimere l'esperienza religiosa in modo diverso, e quindi la modellazione dell'idea di Dio nel popolo è sempre guidata dal leader politico.

Nel corso della storia, Dio e le sue diverse concezioni hanno dimostrato che ogni interpretazione obbedisce a momenti particolari, e che finché sarà espressa e plasmata dal leader politico, con lo scopo di essere assunta dalla popolazione, gli permetterà di ottenere la convalida di cui ha bisogno per commettere atti che potrebbero anche essere moralmente messi in discussione. Ovviamente, la liberazione dal giudizio morale si ottiene attraverso la redenzione grazie al consenso di Dio espresso dal principe e assunto dal popolo. In altre parole, il leader mantiene solo la figura di Dio, ma la sua interpretazione è modellata secondo

le circostanze politiche. La figura di Dio è utile all'interpretazione che il leader manifesta pubblicamente al popolo per generare un ordine.

Infine, si può concludere che a Machiavelli non esiste una divinità trascendentale, il dio dell'ex segretario non ha un nome e un'interpretazione precedentemente determinata. Se fonda la sua idea sul Dio cattolico, è solo perché è presente nel suo spazio, nel suo tempo, ma la sua idea non è statica e potrebbe prendere il nome, la figura o il concetto che il momento è necessario. Il Dio di Machiavelli, quindi, è totalmente in linea con il suo pensiero, assume il suo realismo politico. È un Dio che è capace di adattarsi alle circostanze, e che dà la possibilità a chi lo interpreta di estrarre il meglio di sé per raggiungere un ordine.

L'idea di Dio in Machiavelli si rivela come un elemento politico che può essere plasmato per realizzare, al momento giusto, nel posto giusto e con le giuste finalità, la libertà e il bene comune di un popolo. Senza il bene comune non c'è libertà. Senza libertà non c'è repubblica. Senza una repubblica, non c'è ordine. In conclusione, per Machiavelli la Firenze del Cinquecento aveva bisogno di un leader che interpretasse il Dio giudeo-cristiano secondo le esigenze politiche del popolo, promuovendo il ritorno della repubblica fiorentina come primo passo per realizzare l'unità d'Italia. Solo così si poteva ottenere la preziosa libertà.

Bibliografía

Obras de Maquiavelo

Machiavelli, N. (1961) *Lettere*. A cura di Franco Gaeta. Milán: Feltrinelli.

_____. (1966) *Opere di Niccolò Machiavelli*. A cura di Ezio Raimondi. Milán: Ugo Mursia Editore.

_____. (1984) *Lettere*. A cura di Franco Gaeta. Turín: UTET.

_____. (1993) *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Milán: Sansoni.

_____. (2001) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Tomo I e II*. A cura di Francesco Bausi. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2001) *L'Arte della guerra. Scritti politici minori*. A cura di Jean-Jacques Marchand, Denis Fachard e Giorgio Masi. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2001-2011) *Legazioni, commissarie, scritti di governo. Tomo I, II, III, IV, V, VI e VII*. A cura di Jean Jacques Marchand. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2004) *Il Principe. Con uno scritto di G.WF. Hegel*. A cura di Ugo Dotti. Milán: Feltrinelli.

_____. (2006) *Il Principe*. A cura di Mario Martelli. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno Editrice.

_____. (2010) *Opere storiche. Tomo I e II*. A cura di Alessandro Montevicchi e Carlo Varotti; coordinamento di Gian Mario Anselmi. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2012) *Legazioni. Commissarie. Scritti di Governo. Tomo VII* A cura di Matteo Melera-Moretini, Jean- Jacques Marchand, Andrea Guidi. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2012) *Scritti in poesia e in prosa*. A cura Antonio Corsaro; coordinamento di Francesco Bausi. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

_____. (2014) *La Mandragola - Belfagor - Lettere*. Milán: Oscar Mondadori.

_____. (2017) *Teatro. Andria - Mandragola - Clizia*. A cura Pasquale Stoppelli. Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Roma: Salerno.

Maquiavelo, N. (1957) *Obras Políticas*. Traducción, introducción y estudio previo de Luis Navarro. Buenos Aires: El Ateneo.

_____. (1979) *Cartas privadas de Maquiavelo*. Trad. Luis A. Arocena. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

_____. (1979) *Historia de Florencia*. Trad. Félix Fernández Murga. Madrid: Alfaguara.

_____. (1990) *Epistolario 1512-1527*. Stella Mastrangelo. (Ed.) D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (1999) *El Príncipe. La Mandrágora*. Trad. Helena Puigdomènech. Madrid: Cátedra.
- _____. (2002) *Maquiavelo Antología*. Miguel Ángel Granada. (Ed.) Barcelona: Península.
- _____. (2003) *El Príncipe*. Trad. Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza.
- _____. (2004) *El arte de la guerra*. Trad. Marta Vassallo. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2007) *Epistolario privado. Las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento*. Ed. y trad. de Juan Manuel Forte, Madrid: La Esfera de los Libros.
- _____. (2011) *Maquiavelo*. Ed. y estudio introductorio Juan Manuel Forte. Madrid: Gredos.
- _____. (2012) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza.

Obras de Dante

- Alighieri, D. (1966) *Introduzione. La Commedia secondo l'antica vulgata*. Tomo 1. A cura di Giorgio Petrocchi. *Le Opere di Dante* a cura della Società Dantesca Italiana. Verona: Mondadori.
- _____. (1966) *Inferno. La Commedia secondo l'antica vulgata*. Tomo 2. A cura di Giorgio Petrocchi. *Le Opere di Dante* a cura della Società Dantesca Italiana. Verona: Mondadori.
- _____. (1967) *Purgatorio. La Commedia secondo l'antica vulgata*. Tomo 3. A cura di Giorgio Petrocchi. *Le Opere di Dante* a cura della Società Dantesca Italiana. Verona: Mondadori.

- _____. (1967) *Paradiso. La Commedia secondo l'antica vulgata*. Tomo 4. A cura di Giorgio Petrocchi. *Le Opere di Dante* a cura della Società Dantesca Italiana. Verona: Mondadori.
- _____. (1982) *De vulgari eloquentia*. Trad. Matilde Rovira Soler y Manuel Gil Esteve. Madrid: Universidad Complutense.
- _____. (1991) *Divina Comedia*. Trad. Ángel Crespo. Barcelona: Planeta.
- _____. (1993) *Tutte le opere*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton.
- _____. (1995) *El Convite. Monarquía. Disputa sobre el agua y la tierra*. Trad. José Luis Gutiérrez García, Laureano Robles y Luis Frayle; corrección y notas por Miguel Á. Granada. Barcelona: Círculo de Lectores.
- _____. (2013) *Monarchia*. A cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero. Roma: Salerno.

Obras de Savonarola

- Savonarola, G. (1957) *Prediche sopra Giobbe. Volume I e II*. A cura di Roberto Ridolfi. Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola. Roma: Angelo Belardetti Editore.
- _____. (1965) *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa Il reggimento e Governo della Città di Firenze*. A cura di Luigi Firpo. Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola. Roma: Angelo Belardetti Editore.
- _____. (1969) *Prediche sopra I Salmi. A cura di Vincenzo Romano. Volume I e II*. Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola. Roma: Angelo Belardetti Editore.
- _____. (1974) *Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*. A cura di Angela Crucitti. Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola. Roma: Angelo Belardetti Editore.

_____. (1984) *Lettere*. A cura di Roberto Ridolfi, Vincenzo Romano, Armando F. Verde, O.P. e *Scritti Apologetici*. A cura di Vincenzo Romano e Armando F. Verde, O.P. Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola. Roma: Angelo Belardetti Editore.

_____. (2000) *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*. Francisco Fernández Buey (Ed.); Trad. Juan Manuel Forte. Madrid: Los libros de la Catarata.

Referencias bibliográficas

A

Agudelo-González, A. y Cárdenas, J. (2013) “Fortuna y virtud: análisis de El Príncipe y La Mandrágora de Nicolás Maquiavelo”. *Desafíos*. N° 25, pp. 35-67.

Alvilares, J. (1999) *Dios en los límites*. Madrid: PPC.

Anónimo. (1981) *Theophrastus redivivus. Vol I-II*. A cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Florencia: La Nuova Italia.

Antonioletti, M. (1957) *El símbolo de la Divina Comedia*. Santiago de Chile: Instituto Chileno-Italiano de Cultura.

Aramayo, R. y Villacañas, J.L. (Comps.) (1999) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

B

Bacon, F. (2002) *Novum organum*. Trad. Cristóbal Litrán. Barcelona: Folio.

Balaguer, V. (2004) “El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura”. *Scripta Theologica*. N° 36 (2), pp. 509-563.

- Balcárcel, J. L. (2016) “El deber ser como realismo político en Maquiavelo”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barbarisi, G. e Cabrini, A. M. (A cura di) (2005) *Il teatro di Machiavelli*. Milán: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario.
- Barbi, M. (1996) *Vita di Dante*. Florencia: Le Lettere.
- Barbutto, G. M. (1994) *Il principe e l'anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*. Nápoles: Guida.
- _____. (2005) “Mandragola: Commedia della Política”. En Barbarisi, G. e Cabrini, A. M. (A cura di). *Il Teatro di Machiavelli*. Milán: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario.
- _____. (2013) *Machiavelli*. Roma: Salerno.
- Barbutto, M. (2008) “La chiesa romana di fronte alla ‘Republica cristiana’. ‘Discorsi’, I, XII, 12-14”. *Filosofia Politica*. XXII, N° 1, pp. 99-116.
- _____. (2013) “Memoria mendace e imitatio: Reflexiones sobre Discorsi, II, 5, 2-16”. *Éndoxa: Series Filosóficas*. N° 31, pp. 229-320.
- _____. (Ed.) (2017) *Problematizing Il Principe*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Barceló, J. (1990) “Selección de escritos filosófico-políticos de Dante”. *Estudios Públicos*. N° 40. pp. 1-18.
- _____. (2003) *Para leer la Divina Comedia*. Santiago de Chile: Biblioteca Americana.
- Barrios, H. (2010) “Del sacrificio de ‘Abrahán’ al sacrificio de ‘descendencia’: exégesis y teología narrativa del sacrificio en Génesis 22, 1-19”. *Franciscanum. Revista de la ciencia del espíritu*. Vol. LII, N° 153, pp. 15-55.
- Bausi, F. (2005) *Machiavelli*. Roma: Salerno Editrice.
- _____. (2013) “Un Príncipe sin retórica”. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*. N° 7, pp. 29-42.

- _____. (2014) “Da Bernardo a Niccolò Machiavelli. Sui legislatori che fecero ricorso alla religione (Discorsi I 11)”. *Bruniana e Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. Vol. 20, N° 1, pp. 25-33.
- _____. (2015a) *Il Principe dallo scrittoio alla stampa*. Pisa: Edizioni della Normale.
- _____. (2015b) *Maquiavelo*. Trad. Marcelo Barbutto. Valencia: Universitat de València.
- _____. (2016) “‘Veritas filia temporis’. Machiavelli e le citazioni a chilometro zero”. *Parole Rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione*. N° 13, pp. 77-87.
- Beauvoir, S. de. (2001) *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean Paul Sartre*. Trad. José Carbojosa. Barcelona: Edhasa.
- Benavent, J. y Navarro, A. (2000) “La necesidad de un ejército en el Estado moderno: Niccolò Machiavelli y Miquelet de Corella”. En Burdeus, M. D., Real y Verdegal, J. (Eds.). *Las órdenes militares: realidad e imaginario*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.
- Black, R. (2013) *Machiavelli*. Londres - Nueva York: Routledge.
- _____. (2014) “Machiavelli at University, and the Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”. *History of Universities*, Vol. XXVIII/1, pp. 1-27.
- _____. (2019) “Maquiavelo en la Universidad y los Discursos sobre la primera década de Tito Livio”. *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. N° 13, pp. 125-146.
- Bosoer, F. (2000) “Maquiavelo, Schmitt, Gramsci y el ‘decisionismo de los años 90: viejos y nuevos príncipes’”. En Várnagy, T. (Comp.). *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Brown, A. (1979) *Bartolomeo Scala 1430-1497. Chancellor of Florence. The humanist as Bureaucrat*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2015) “Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli’s Ethics”. En Del Lucchese, Frosini, F. and Morfino, V. *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*. Leiden - Boston: Brill.

Buono-Core, R. (2013) “Diplomacia y Monarquía: Rómulo y Numa”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*. N° 35, pp. 31-60.

Burckhardt, J. (2017). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja. Madrid: Akal.

Bustamante, G. (2013) “Maquiavelo: ¿Filosofía versus Historia?”. En Sazo, D. *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: Ril.

C

Camarillo, M del C. (2016) “El papel del engaño en la política y la guerra para Nicolás Maquiavelo”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Cassirer, E. (1974) *El mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. México: Fondo de Cultura Económica.

Cea, P. (2013) *Política en el Infierno; Dante Alighieri y el develamiento de una interpretación de la Commedia*. Trabajo Final de Magíster en Filosofía Moral. Universidad de Concepción. Véase en: <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/833>

_____. (2016) “Política en las tablas: La Mandrágora como forma de divulgación del pensamiento de Maquiavelo”. *Tales. Revista de Filosofía*. N° 6, pp. 51-58.

_____. (2017) “Dante Alighieri y la defensa de la monarquía; un anticipo al Realismo Político en el Infierno de la Divina Comedia”. *Proáiresis. Revista de Filosofía*. N° 2 (1), pp. 21-28.

Chabod, F. (1984) *Escritos sobre Maquiavelo*. Trad. Rodrigo Ruza. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Chevalier, J. J. (1974) *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*. Trad. Antonio Rodríguez Huéscar. Madrid: Aguilar.
- Chiappelli, F. (1952) *Studi sul linguaggio del Machiavelli*. Florencia: Felice Le Monnier.
- Chuaqui, T. (2000). “La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal”. *Estudios Públicos*, N° 79, pp. 403-435.
- Conde, F. (1976) *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Connell, W. J. (2000) “The Republican Idea”. En Hankins, J. (Ed.). *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2013) “Dotación del Príncipe. Inicio y culminación”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. N° 7, pp. 93-113.
- _____. (2017) “La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de diciembre de 1513”. En Barbuto, M. (Ed.). *Problematizing Il principe*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- Conti, E. (A cura di) (1981) *Le “consulte” e “pratiche” della Repubblica Fiorentina nel Quattrocento*. Florencia: Università di Firenze.
- Corominas, P. (1911) *La vida austera*. Barcelona: L’Avenç.
- Crespo, Á. (1979) *Conocer Dante y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- _____. (1985) *Dante y su obra*. Barcelona: Acantilado.
- _____. (1999) *Dante y su obra*. Barcelona: Barcanova.
- Cutinelli-Rèndina, E. (1998) *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa - Roma: Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- _____. (2003) *Introduzione a Machiavelli*. Bari: Laterza.
- Cutinelli-Rèndina, E. e Ruggiero, R. (A cura di) (2018) *Machiavelli*. Roma: Carocci.

D

- Davis, C. (1988) *L'Italia di Dante*. Bologna: Il Mulino.
- De la Campa, A. (2016) “Profecía y mirabilia en Maquiavelo y Savonarola”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Grazia, S. (1990) *Machiavelli all'Inferno*. Bari: Laterza.
- Del Luchesse, F. (2007) “Sobre el vacío de un encuentro: Althusser lector de Maquiavelo”. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 3, pp. 26-36.
- Del Luchesse, Frosini, F. and Morfino, V. (2015) *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*. Leiden - Boston: Brill.
- Del Palacio, J. (2012) “Il sapore della storia. Maquiavelo y los clásicos en ‘El Príncipe’ y en los ‘Discursos sobre la primera década de Tito Livio’”. *Librosdelacorte.es*. N° 5 pp. 31-39.
- Di Girolamo, V. (1993a) “El Temor de leer a Dante”. *El Mercurio*. Sección Artes y Letras. 7 de marzo. Santiago de Chile. p. E21.
- _____. (1993b) “El Poema Sacro”. *El Mercurio*. Sección Artes y Letras. 25 de abril. Santiago de Chile. p. E22.
- _____. (1993c) “Del Águila a la Rosa”. *El Mercurio*. Sección Artes y Letras. 16 de mayo. Santiago de Chile. p. E25.
- _____. (2001) *Dante y la Divina Comedia*. Santiago de Chile: Fundación Familia Unida.
- Dionisotti, C. (1967) “Machiavelli, Cesare Borgia e don Micheletto”. *Rivista storica italiana*, N° 79, pp. 60-75.
- Dorfmann, A. (1965) “Viaje hacia Dante”. *Ercilla. Revista*. N° 1594, p. 35.
- Dotti, U. (2003) *Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*. Roma: Carocci.
- Duggan, C. (2017) *Historia de Italia*. Trad. Adrián Fuentes Luque. Madrid: Akal.

E

Echandi, M. (2013) “El concepto de ser humano en Nicolás Maquiavelo”. *Revista Estudios*. N° 26, pp. 329-351.

Enciclopedia Dantesca. (1970a) *Primo volume*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____. (1970b) *Secondo volume*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____. (1971) *Terzo volume*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____. (1973) *Quarto volume*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____. (1976) *Quinto volume*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____. (1978) *Appendice*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

F

Farre, L. (1969) *Filosofía de la religión. Sus problemas fundamentales*. Buenos Aires: Losada.

Federico II de Prusia. (1995) *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Fernández Buey, F. (2003) “El profeta desarmado, pero republicano”. *Republicana. Política y Sociedad*. N° 2 (2), pp. 23-38.

Ferrara, M. (1939) *Machiavelli, Nietzsche e Mussolini*. Florencia: Vallecchi.

Ferrara, O. (1928) *Maquiavelo*. La Habana: Imprenta “El Siglo XX”.

Forte, J. M. (2001) “Maquiavelo antihierocrático y las fuentes del anticlericalismo italiano”. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. N° 113, pp. 125-159.

Fournel, J. L. y Zancarini, J. C. (2014) “Le Savonarole de Machiavel: une lecture laïque et politique”. *Bruniana e Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. Vol. 20, N° 1. pp. 47-60.

Frosini, F. (2013) “Luigi Russo e George Sorel: sulla genesi del ‘moderno Principe’ nei ‘Quaderni del carcere’ di Antonio Gramsci”. *Studi Storici. Rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci*. N° 3, pp. 545-590.

Fubini, R. (2010) “Profezia e riforma nel pensiero di Girolamo Savonarola”. *Studi Slavistici* N° 7, pp. 299-311.

G

Galli, C. (2010) *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.

García Jurado, R. (2012) “El que quiere el fin quiere los medios. Naturaleza humana y republicanismo en Maquiavelo y Rousseau”. *En-Claves del Pensamiento*. N° 12, pp. 111-131.

_____. (2013) “La influencia de los Borgia en el pensamiento político de Maquiavelo”. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*. N° 72, pp. 241-267.

_____. (2015) “Maquiavelo y la ciudadanía armada”. *Sociológica México*. N° 85, pp. 131-161.

García López, F. (2003) *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.

García López, J. (2004) *El Príncipe de Maquiavelo*. Madrid: Síntesis.

Garfagnini, G.C. (A cura di) (1996) *Savonarola 1498 - 1998. Studi savonaroliani verso il V centenario*. Florencia: SISMEL Edizioni del Galluzzo.

_____. (2000). “Il messaggio profetico di Savonarola e la sua recezione”. En Garfagnini, G.C. “*Questa è la terra tua*”. *Savonarola a Firenze*. Florencia: SISMEL Edizione del Galluzzo.

- _____. (2004) “Bartolomeo Scala e la difesa dello stato ‘nuovo’”. En Meroi, F. e Scapparone, E. (A cura di) *Humanistica. Per Cesare Vasoli*. Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- _____. (2016) “Girolamo Savonarola: profeta della libertà in Cristo”. En Festa, G. e Rainini, M. (A cura di) *L’Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*. Bari: Laterza.
- Garin, E. (1984) *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- _____. (1993) *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Roma - Bari: Laterza.
- Garin, E. y otros. (1993) *El hombre del Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Gaune, R. (2019) “La política de los intersticios: “De liberalitate et parsimonia” en El Príncipe, de Nicolás Maquiavelo”. *Derecho PUCP. Revista de la Facultad de Derecho*. N° 82, pp. 239-256.
- Gautier-Vignal, L. (1971) *Maquiavelo*. Trad. Juan José Utrilla. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Geerken, J. (1999) “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 60, N° 4, pp. 579-595.
- Ghia, W. (2016) “Naturaleza y religión en el antimaquiavelismo de Juan Ginés de Sepúlveda”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gil i Ribas, J. (1998) *Antropologia teològica*. Barcelona: Ikonos.
- Gilbert, F. (1953) “The Composition and Structure of Machiavelli’s Discorsi”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 14, N° 1, pp. 136-156.
- Gilson, É. (2017) *La filosofía en la Edad Media*. Trad. Arsenio Pacio y Salvador Caballero. Madrid: Gredos.
- Ginzburg, C. (2010) “Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. N° 4, pp. 5-28.

- Girardi, E. N. (1970) “Machiavelli poeta del Rinascimento: Il significato del Principe”. En Tarugi, G. (A cura di) *Il Pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*. Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- Godman, P. (1998) *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Gómez de Silva, G. (1988) *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- González de Cardedal, O. (2004) *Dios*. Salamanca: Sígueme.
- González-Carvajal, L. (1989) *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae.
- González, M. y Sánchez, A. (Coords.) (2017) *Renacimiento y Modernidad*. Madrid: Tecnos.
- Gramsci, A. (1972) *Maquiavelo y Lenin*. México: Diógenes
- _____. (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*. Trad. José Aricó. Madrid: Nueva Visión.
- Granada, M. Á. (1988) *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savoranola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2000) *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- _____. (2003) “La cosmología de Dante”. En Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. *Ciencia y cultura en la Edad Media*. Santa Cruz de Tenerife: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.
- _____. (2017) “Maquiavelo y Moisés”. *Res Publica. Revista de Historia de las ideas políticas*. N° 20 (1), pp. 141-156.
- Guerra, S. (2013) “La finalidad de la comedia en Maquiavelo: El ejemplo útil de la representación”. En Sazo, D. (Ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: Ril.

Guicciardini, F. (2012) *Historia de Florencia, 1378-1509*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

H

Hale, J. R. (2016) *La Europa del Renacimiento 1480-1520*. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Siglo XXI.

Heidegger, M. (2009) *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Madrid: Trotta.

Hermosa, A. (2016) “El (proto) nacionalismo de Maquiavelo y Rousseau y sus repercusiones en la política”. *Revista Co-herencia*. Vol. 13, N° 24, pp. 61-83.

Hinkelammert, F. (2000) *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigación.

Hobbes, T. (1999) *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.

I

Iglesias, P. (2013). *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*. Madrid: Akal.

Inglese, G. (2006) *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*. Roma: Caracci.

J

Jaramillo, L. (1965) “Dante y la Divina Comedia”. *Revista Universidad de Antioquia*. N° 160. pp. 1-32.

Joly, M. (2002) *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*. Trad. Matilde Horne. Barcelona: El Aleph.

Josipovici, G. (1995) *El libro de Dios*. Barcelona: Herder.

K

Kakariekas, J. (1975) “La Visión del imperio universal en Dante”. *Revista de Derecho Público*. N° 18, pp. 11-35.

L

- Laleff, R. (2013) “Schmitt lee a Maquiavelo: Variaciones en torno al análisis de Carlo Galli”. *Revista Uruguaya de Ciencias Políticas*. Vol. 22, N° 1, pp. 129-137.
- Landi, S. (2017) *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*. Bologna: Il Mulino.
- Lazzerini, L. (2008) “Machiavelli e Savonarola. L’esortazione alla penitenza e il Miserere”. *Rivista di storia e letteratura religiosa*. LXIV N° 2, pp. 385-402.
- Lefort, C. (1972) *Le travail de l’œuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (2010) *Maquiavelo: Lecturas de lo político*. Trad. Pedro Lomba Falcón. Madrid: Trotta.
- Llorca, B. (2014) *Experiencia e imitación en la obra de Maquiavelo. Las figuras políticas en la génesis del ‘ottimo principe’*. Tesis de Doctorado. Departament d’Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura. Universitat de Barcelona. Véase en <http://hdl.handle.net/10803/289622>
- López, M. E. (1965) “En el VII Centenario. Dante, poeta y ciudadano del futuro”. *Revista Cultura* N° 37, pp. 43-86.

M

- Machiavelli, B. (2007) *Libro di ricordi*. A cura di Cesare Olschki. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Maíz, R. (1986) “Nicolás Maquiavelo: La política en las ciudades del silencio”. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. N° 52, pp. 47-89.
- Manent, P. (2007) *Naissances de la politique moderne. Machiavel - Hobbes - Rousseau*. París: Gallimard.
- Mansfield, H. C. Jr. (1986) *Maquiavelo y los principios de política moderna; Un estudio de los Discursos sobre Tito Livio*. Trad. Stella Mastrangelo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Marchand, J.J. (A cura di) (1996) *Niccolò Machiavelli. Politico, Storico, Letterato. Atti del Convegno di Losanna. 27-30 settembre 1995*. Roma: Salerno.
- Marco Moreno, B. (2019) “Maquiavelo y la mujer. Un estado de la cuestión”. *Revista Res Publica*. N° 22.1, pp. 15-30.
- Martelli, M. (1980) “La politica culturale dell’ultimo Lorenzo”. *Il Ponte. Rivista di politica economia e cultura fondata da Piero Calandrei*. N° 36, pp. 932-950.
- _____. (1990) “Machiavelli e la storiografia umanistica”. *Rivista Interpres*. N° 10, pp. 224-255.
- _____. (1999) *Saggio sul Principe. Studi e ricerca per la edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*. Roma: Salerno.
- Martínez Rivas, R. (2016) “La religión en el pensamiento de Maquiavelo”. *Revista Online de Estudiantes de Derecho*. N° 5, pp. 1-15.
- Martínez-Pinna, J. (1985) “La reforma de Numa y la formación de Roma”. *Gerión*. N° 3, pp. 97-124.
- Mattei, E. (2016) “L’esecutore privilegiato di Dio. La figura de Moisés en la obra de Nicolás Maquiavelo”. *Análisis Filosófico*. N° 36 (1), pp. 103-131.
- McDonnell, C. (2015) “La tragedia del príncipe. El problema de la razón de estado y su relación con el conflicto político en Maquiavelo”. *Intus-Legere Filosofía*. N° 1 (9), pp. 77-94.
- Melero, J. (2008) “Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso”. *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*. N° 29, pp. 13-31.
- Mendoza, G. (2016) “El republicanismo de Maquiavelo”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Molteni, A. (2009). *La sonrisa de Beatriz. Una invitación a la lectura de la Divina Comedia*. Concepción: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Monlau, P. (1856) *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta y Estereotipa de M. Rivadeneyra.

Morin, D. (1990) *Para decir Dios*. Navarra: Verbo Divino.

Muck, O. (1986) *Doctrina filosófica de Dios*. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder.

N

Najemy, J. (2006) *A History of Florence 1200-1575*. Oxford: Blackwell Publishing.

_____. (Ed.) (2010) *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2019) *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli - Vettori Letters 1513-1515*. Princeton: Princeton University Press.

Namer, G. (1980) *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*. Trad. Santiago Albertí. Barcelona: Península.

Nembrini, F. (2014) *Dante, poeta del deseo. Conversaciones sobre la Divina Comedia. Infierno*. Trad. Ricardo Sánchez Buendía. Madrid: Encuentro.

Nietzsche, F. (1997) *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____. (2002) *La gaya ciencia*. Trad. José Jara. Barcelona: Círculo de Lectores.

_____. (2011) *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

O

Oro, L. (2013) “A propósito de los principados eclesiásticos en Maquiavelo”. En Sazo, D. (Ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: Ril.

Orrego, E. (2018) *Modélico y penitente: El rey David en la obra de Nicolás Maquiavelo*. Tesis para optar al grado de Magíster en Pensamiento Contemporáneo. Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales. Santiago de Chile.

P

- Pardo, J. (1984) *Dante*. Madrid: Urbión.
- Parson, W. (2016) *Machiavelli's Gospel: The Critique of Christianity in The Prince*. Rochester: University of Rochester Press.
- Perona, Á. J. (2009) "Lutero y Maquiavelo. Dos protofiguras del individualismo moderno". En Faerna, Á. M. y Torrevejano, M. (Ed.). *Individuo, Identidad e Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Petrarca, F. (1989) *Cancionero I*. Edición Bilingüe de Jacobo Cortines. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Piñón, F. (2016) "El Humanismo secular de Maquiavelo". En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Pitkin, H. (1999) *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Plamenatz, J. (2012) *Machiavelli, Hobbes and Rousseau*. Mark Philp and Zbigniew Pelczynski (Eds). Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, J. (2002) *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. Madrid: Tecnos.
- Puiggrós, E. (1985) *Maquiavelo. La historia al servicio del poder*. Montevideo: Pesce.
- Puigdomènech, H. (1988) *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

R

- Ramos-Alarcón, L. (2016) "Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza". En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Ricoeur, P. (2008) *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Trad. Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie- France Begué. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Ridolfi, R. (1961) *Vida de Nicolás Maquiavelo*. Trad. Tarsicio Herrera. Ciudad de México: Renacimiento.
- _____. (1968) *Studi sulle commedie del Machiavelli*. Pisa: Nistri-Lischi.
- _____. (1981) *Vita di Girolamo Savonarola*. Florencia: Sansoni.
- _____. (1997) *Vita di Girolamo Savonarola*. Florencia: Le Lettere.
- Risso, P. (1996) *Questo giovane profeta: G. Savonarola*. Siena: Cantagalli.
- Ríos, M. C. (2016) “Influencia de Maquiavelo en la teoría política inglesa del siglo XVIII”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rius Gatell, R. y Casas Nadal, M. (2008) “De una traducción temprana e inédita de *El Príncipe* (MS 1084, BNM). En Forte, J.M. y López Álvarez, P. (Eds.). *Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2010) *‘Il Principe’ de Maquiavel. Primera traducción española basada en un manuscrito inédito*. Castellón - Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Rivera, A. (2013) “En el Umbral de la Modernidad: El Maquiavelo de Leo Strauss”. *Revista Panameña de Política*. N° 16, pp. 113-146.
- Rodríguez Serra, E. (2013) “*La mandrágora: cómo el engaño triunfa sobre los engaños*”. En Sazo, D. (Ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: Ril.
- Rodríguez Donís, M. (2014) “El *Theophrastus redivivus* y la eternidad del mundo”. *Éndoxa: Series Filosóficas*. N° 34, pp. 425-462.

Roeder, R. (1946) *El Hombre del renacimiento: Savonarola, Maquiavelo, Castiglione, Arentino*. Buenos Aires: Sudamericana.

Ruggiero, R. (2013) “Machiavelli e i penalisti”. *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*. N° 1, pp. 5-23.

_____. (2016) “Cesare Borgia in piedi e in ginocchio, tra Machiavelli e Castiglione”. En Ruggiero, R. *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*. Lecce: Pensa MultiMedia.

Ruiz, J. J. (2013) “La filosofía de Nicolás Maquiavelo y la religión”. *Estudios de Derecho* Vol. LXX. N° 155, pp. 226-234.

Russo, L. (1931) *Prolegomeni a Machiavelli*. Florencia: Le Monnier.

_____. (1994) *Machiavelli*. Bari: Laterza.

S

Sacchetti, F. (2014) *Le trecento Novelle*. Florencia: Edizione del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

Sánchez Benítez, R. (2016) “Una teoría ética del interés”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sánchez-Parga, J. (2005) *Poder y política en Maquiavelo*. Buenos Aires: Homosapiens.

Sánchez Ruiz, M. (2016) “Savonarola en Philippe de Commynes (Estudio de las versiones italianas y españolas de las *Mémoires*)”. *Cuadernos de Aleph*. N° 8, pp. 91-107.

Saralegui, M. (2010) “Jérónimo Savonarola, Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia (v. esp. Román G. Mazzitelli y Cinzia Racanelli), Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008, pp. 2371”. (Reseña). *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. N° 3, pp. 166-171.

_____. (2012) *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- _____. (2019) “Escandalo Bausi”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*. N° 13, pp. 1-13.
- Sardo, S. (2020) “Bienaventurados los manos, porque heredarán la tierra”. *Nuestra Voz, el periódico español de la Diócesis de Brooklyn*. 19 de febrero de 2020. DeSales Media Group, Nueva York.
- Sasso, G. (1966) *Machiavelli e Cesare Borgia, Storia di un giudizio*. Roma: Edizioni dell’Ateneo.
- _____. (1986-1997). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Tomo I, II, III e IV. Milán - Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore.
- _____. (1993) *Niccolò Machiavelli. II. La storiografia*. Bologna: Società editrice Il Mulino.
- _____. (2015) *Su Machiavelli. Ultimi scritti*. Roma: Carocci.
- Sazo, D. (2013) “Moderno y polémico: Maquiavelo 500 años después”. En Sazo, D. (Ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: Ril.
- _____. (Ed.) (2013) *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: RIL.
- Schaeffler, R. (2003) *Filosofía de la religión*. Trad. José María Hernández Blanco, Fermín Cebrecos Bravo. Salamanca: Sígueme.
- Schmidt, R. (2018) *Reading Politics with Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2000) *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos.
- _____. (2003) *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza.
- _____. (2018) *El concepto de lo político*. Trad. Rafael de Agapito. Madrid: Alianza.
- Scichilone, G. (2012) “«Tagliare a Pezzi» Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli”. En Felice, D. (A cura di) *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*. Bologna: Clueb Editrice.

- Sorella, A. (1990) *Magia, Lingua e Commedia nel Machiavelli*. Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- Spinoza, B. (2008) *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q. (2008) *Maquiavelo*. Trad. Manuel Benavides. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1964) *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Strauss, L. y Cropsey, J. (Comps.) (2012) *Historia de la Filosofía Política*. D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Stoppelli, P. (2005) *La Mandragola: storia e filologia. Con l'edizione critica del testo secondo il Laurenziano Redi 129*. Roma: Bulzoni.
- Suárez-Iñiguez, E. (2019) “La cuestión moral en la obra de Maquiavelo. Un ensayo”. *Revista Estudios Políticos, novena época*. N° 48, pp. 11-19.

T

- Tamayo, J. J. (2008) “Pablo de Tarso, ¿fundador del cristianismo?” *El País*. 10 de mayo. Madrid.
- Tavera, H. (2019) “El Moisés de Maquiavelo, o de cómo combatir la envidia”. *Estudios Políticos*. N° 47, pp. 117-139.
- Tomasini, A. (1992) *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*. D. F., México: Colofón.
- Trías, E. (2001) *Pensar la religión*. Buenos Aires: Altamira.
- Torres, J. (2009) “¿Qué es la política? Una lectura desde la techné política en Maquiavelo y Schmitt”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. N° 47, pp. 59-73.
- Tripier, P. (2017) “Nicolás Maquiavelo. Una proto-sociología central y visionaria: *El Príncipe* sociólogo, artesano del Estado-Nación”. *Revista CONfines de relaciones internacionales y ciencias políticas*. N° 25, pp. 55-80.

Tromboni, L. (2019) “La cultura filosofica di Girolamo Savonarola tra predicazione e umanesimo: Platone, Aristotele e la Sacra Scrittura”. *Cahiers d'études italiennes*. N° 29, pp. 1-19.

U

Ubieta, J. Á. (Dir.) (1999) *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Unzué, M. (2005) “Detrás del telón. Teoría política y literatura en Maquiavelo”. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*. N° 7, pp. 1-14.

Uribe, P. (2007) “Del henoteísmo al monoteísmo. La experiencia religiosa del antiguo Israel”. *Actas teológicas*. N° 22, pp. 87-99.

Uscatescu, G. (1969) *Maquiavelo y la pasión del poder*. Madrid: Guadarrama.

V

Varela-Portas de Orduña, J. (2006) *Dante Alighieri*. Madrid: Síntesis.

Varios Autores. (1970) “Maquiavelo”. *Revista de Filosofía*. Vol. XIV Sumario N° 2, 19.

Várnagy, T. (Comp.) (2000) *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.

Varo, J. (2017) “Notas sobre el concepto de libertad en el humanismo italiano”. *Ogigia. Revista electrónica de estudios hispánicos*. N° 22, pp. 69-98.

Vasoli, C. (2006) *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*. Turín: Nino Aragno Editore.

Vatter, M. (2013) “Machiavelli and the Republic. Conception of the Providence”. *The Review of Politics*. N° 75, pp. 605-623.

_____. (2013) “Maquiavelo y la concepción republicana de la providencia”. Trad. Ely Orrego. En Sazo, D. (Ed.). *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: RIL.

- Velasco, D. (2016) “Naturaleza humana y racionalidad en ‘El Príncipe’ de Maquiavelo”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Velasco, J. M. (1982) *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Velázquez, J. (Coord.) (2016) *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2016) “La legitimidad de ‘El Príncipe’ de Nicolás Maquiavelo en la idea de la historia de Federico Chabod”. En Velázquez, J. (Coord.). *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villari, P. (1859). *La storia di Girolamo Savonarola e de’ suoi tempi*. Florencia: Felice Le Monnier.
- _____. (1953). *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*. Trad. Antonio Ramos-Oliveira y Julio Luelmo. Ciudad de México: Biografías Ganesa.
- Viroli, M. (1989) “Republic and politics in Machiavelli and Rousseau”. *History of political thought*. Vol.10, N° 3, pp. 405-420.
- _____. (2000) *La sonrisa de Maquiavelo*. Trad. Atilio Pentimalli. Barcelona: Tusquets.
- _____. (2005) *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell’Italia*. Roma: Laterza.
- _____. (2013a) *La redenzione dell’Italia: saggio sul “Principe” di Machiavelli*. Bari: Laterza
- _____. (2013b) *Machiavelli Filosofo della libertà*. Traduzione dall’inglese di Silvia Righini. Roma: Lit Edizioni.
- _____. (2014) *La elección del Príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*. Trad. Paula Caballero Sánchez. Barcelona: Paidós.
- _____. (2016a) *Il sorriso di Niccolò. Storia di Macchiavelli*. Bari: Laterza.
- _____. (2016b) *La redención de El Príncipe. El significado de la obra maestra de Maquiavelo*. Trad. Manuel Antonio Romero. Bogotá: UniAndes.

Von Balthasar, H. U. (1959) *Teología de la Historia*. Trad. José María Valverde. Madrid: Guadarrama.

W

Weinstein, D. (1976) *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*. Trad. Maria Lida Buonaguidi Paradisi. Bologna: Il Mulino.

Z

Zamitz, H. (2014) “Para entender la originalidad del pensamiento de Nicolás Maquiavelo en conmemoración del V Centenario de El Príncipe”. *Estudios Políticos*. N° 32, pp. 11-36.

Zarka, Y. C. (2008) “Para una crítica de la toda teología política” *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. N° 39, pp. 27-47.

Páginas Web

BBC. <https://www.bbc.com/news/uk-england-norfolk-18988002>

Católico. Org. http://www.catolico.org/iglesia/_iglesia.htm

Digital Dante. <https://digitaldante.columbia.edu/>

Princeton Dante Project. <http://etcweb.princeton.edu/dante/pdp/>

Treccani. <http://www.treccani.it/>