



**Tipo de documento: Tesis de Maestría**

**Título del documento: Religión y política en la teoría política de Nicolás Maquiavelo**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Franco Patricio Castorina**

**Agustín Volco, dir.**

**Eugenia Mattei, co-dir.**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2021**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)



Franco Patricio Castorina

**Religión y política en la teoría política de Nicolás  
Maquiavelo**

Tesis para optar al título de Magíster en Teoría  
Política y Social de la Facultad de Ciencias Sociales  
de la Universidad de Buenos Aires

Director: Agustín Volco

Codirectora: Eugenia Mattei

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2021

## **Resumen**

Esta tesis busca analizar la relación que existe entre religión y política en la obra de Maquiavelo. Para realizar esto, dividimos la tesis en tres capítulos. El primero de ellos está dedicado a reconstruir los análisis que Maquiavelo realiza en torno a la religión pagana y a la religión cristiana con el fin de explicitar sus diferencias, pero también el carácter político de ambas. Además, este capítulo muestra que Maquiavelo comprende a la religión y la política como órdenes configurados como una estructura de creencia bilateral, en la que se articulan la representación de los grandes y la imaginación popular. El segundo capítulo acude a los casos de Moisés y Savonarola para mostrar el modo en el cual es ejercida esa representación asociada los grandes. Puesto que la representación implica la proyección de una imagen por parte del líder, la cual promueve un intercambio simbólico con el pueblo, aquí se observa que la diferencia entre ambos liderazgos es el resultado de la diversa fuerza simbólica de la imagen proyectada. Por último, el tercer capítulo se aboca a esclarecer el estatuto del pueblo en esta relación de intercambio simbólico, a partir del análisis y restitución de las dimensiones del deseo, la apariencia, la creencia y la imaginación. Este examen permite constatar que el pueblo percibe la realidad a través de la dimensión de la imaginación, la cual se encuentra atravesada por deseos y creencias materializadas en tradiciones institucionales y valores compartidos, que deben ser tenidos en cuenta por los grandes líderes a la hora de gobernar.

## **Abstract**

This thesis seeks to analyze the relationship between religion and politics in Machiavelli's work. To do this, we divide the thesis into three chapters. The first one is dedicated to rebuild Machiavelli's analysis of pagan religion and christian religion in order to explain their differences, but also the political character of both. Moreover, this chapter shows that Machiavelli understands religion and politics as orders configured as a bilateral belief structure, in which the representation of the great and the popular imagination are articulated. The second chapter appeals to the cases of Moses and Savonarola to show the way in which this representation associated with the great is exercised. Since representation implies the projection of an image by the leader, which promotes a symbolic exchange with the people, it is observed here that the difference between the two leaderships is the result of the different symbolic force of the projected image.

Finally, the third chapter focuses on clarifying the status of the people in this relationship of symbolic exchange, based on the analysis and restitution of the dimensions of desire, appearance, belief and imagination. This study shows that the people perceive reality through the dimension of imagination, which is crossed by desires and beliefs materialized in institutional traditions and shared values, which must be taken into account by the great leaders at the time of governing.

*A Lucía Dagmar Carello, cuyos sabios consejos,  
amor incalculable y compañía permanente  
hacen de este mundo un lugar deseable.*

# Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	6
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo 1: Religión y vínculo político entre grandes y pueblo</b> .....	23
1.1. La cosmología maquiaveliana: los cielos y la fortuna .....	25
1.2.1. La religión romana .....	37
1.2.2. La religión cristiana .....	55
1.3. Recapitulación .....	63
<b>Capítulo 2: La inteligencia de los grandes: los contraejemplos de Moisés y Savonarola</b> .....	65
2.1.1. El Moisés de Maquiavelo .....	68
2.1.2. Moisés en el <i>Éxodo</i> .....	75
2.1.3. Maquiavelo lector de la Biblia: Moisés y el problema de la envidia de los grandes .....	79
2.2.1. Savonarola en <i>El Príncipe</i> y <i>Discursos sobre la primera década de Tito Livio</i> .....	88
2.2.2. Savonarola y la necesidad de reformar Italia .....	95
2.3. Recapitulación .....	106
<b>Capítulo 3: La inteligencia del pueblo: deseo, apariencia, creencia e imaginación</b> .....	108
3.1. Los deseos: conflicto y división .....	110
3.2. La apariencia como dimensión de la sensibilidad popular .....	120
3.3. La creencia .....	131
3.4. La imaginación .....	141
3.5. Recapitulación .....	151
<b>Consideraciones finales</b> .....	153
<b>Bibliografía</b> .....	164

## **Agradecimientos**

Aunque el acto de pensar y de escribir es un ejercicio individual, sólo existe y adquiere sentido por referencia a otras personas. La escritura, por lo tanto, es fruto de las relaciones humanas que cotidianamente cultivamos, de las cuales se nutre y a las cuales involucra. Por esta razón, esta tesis no pudo siquiera haber sido pensada de no ser por el apoyo de un conjunto de personas e instituciones que la hicieron posible y de las que estoy profundamente agradecido.

Agradezco, en primer lugar, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), por financiar esta investigación, a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y al Instituto de Investigaciones Gino Germani, por haber permitido formarme y por haberme abierto espacios de reflexión sumamente enriquecedores y productivos que fomentaron y posibilitaron la existencia de esta tesis.

Agradezco a mis directores, Agustín Volco y Eugenia Mattei, por acompañarme durante este recorrido con paciencia, sabiduría y temple, sabiendo ofrecer el consejo adecuado en el tiempo indicado. Agradecerles, también, por confiar en mí desde tiempos en los que yo era estudiante de la carrera de Ciencia Política, abriéndome generosamente esos espacios de investigación que me impulsaron a dedicarme a la teoría política.

Quisiera agradecer muy especialmente a Gonzalo Manzullo, Octavio Majul, German Aguirre, Gonzalo Ricci Cernadas, Nicolás Fraile y Fabricio Castro, personas fundamentales con quienes, desde muy temprano en la carrera, alimentamos nuestra pasión por la teoría política y con quienes forjé una amistad inquebrantable, plagada de cariño, risas y afecto. También deseo agradecer inmensamente a Sabrina Morán, por su inmensa y desinteresada amistad, por brindar siempre las palabras justas y enviar mensajes de aliento cada vez que hace falta. Agradecerle, también, por su grata compañía durante los últimos y complejos meses de escritura de esta tesis y por su lectura atenta de algunos fragmentos de la misma. Mucho le agradezco, también, a Mirna Lucaccini, por su calidez permanente, su cariño infinito y su amistad indispensable.

Me gustaría agradecer también a algunas personas muy importantes a quienes debo mucho más que un agradecimiento, que han sido y son una guía, que han estimulado mi amor por la teoría política y que, desde muy temprano, me han permitido participar de grupos de trabajo que han enriquecido enormemente mi investigación. Agradezco enormemente a Luciano Nosetto, con cuya inigualable generosidad, lucidez y claridad ha

sabido guiar mi recorrido durante estos años de trabajo, a los que ha acompañado de una pasión y tenacidad sumamente inspiradora. A Ricardo Laleff Ilieff, por su amabilidad y generosidad, por su ayuda desinteresada y por haberme mostrado, tal vez sin saberlo, que explorar caminos alternativos y riesgosos puede ser la llave para transitar mejor por los caminos ya conocidos. A Claudia Hilb, por sus consejos y afecto; por enseñarme a desentrañar el sentido de los textos sin imprimir mis prejuicios en ellos.

Quisiera agradecer a mis compañeras y compañeros de los grupos de investigación de Reconocimiento Institucional y UBACYT en los que trabajo diariamente, muchos de los cuales me premian con su amistad. Ellas y ellos han sido interlocutores fundamentales de esta tesis y las discusiones y debates allí surgidos han nutrido y enriquecido inmensamente mi investigación. En especial, quisiera agradecer a Tomás Wiczorek, de quien siempre aprendo algo nuevo cada vez que charlamos y que él, por supuesto, ya sabía desde su adolescencia. Agradezco, también, la dicha de haber podido compartir con él el proceso de escritura de un capítulo de un libro.

Extiendo mi agradecimiento a esta Maestría de Teoría Política y Social de la Universidad de Buenos Aires, por permitirme seguir formándome. Muy especialmente, quiero agradecerle a Cecilia Abdo Ferez, por la calidez de siempre y por el coraje de impulsar la creación de esta maestría, en tiempos muy inciertos e inestables. Agradezco también a Ignacio Mancini, del Centro de Documentación e Investigación del Instituto Gino Germani, cuyo esfuerzo por conseguirme textos inasequibles resulta inestimable. Sin su auxilio, muchos debates fundamentales me hubiesen pasado desapercibidos.

Por supuesto, quisiera agradecer a mi familia, que ha sido siempre un sostén imprescindible. A mis padres, Claudia y Ricardo, por haberme educado en la libertad de elegir, apoyando todas mis decisiones y acompañándolas con orgullo, cariño y amor. A mi hermana, Ana Carla, por su amor incondicional. A mi tía Silvia, por ser la persona más generosa y buena que conozco, por el cariño que me brinda a mí y a todos los que me conocen, por extender su condición de tía casi universalmente. A Claudia Galeano, por quererme como a un hijo más y enseñarme muchas cosas que desconocía. A Gina, por estar debajo del escritorio siempre. A Bartolo, Lila y Toto, por ganarse mi corazón.

Finalmente, quiero agradecer intensa y profundamente a mi compañera Lucía Carello. Por su paciencia, su escucha atenta, sus lúcidos consejos y su compañía incomparable. Por su risa, su alegría, su cariño, su generosidad y su apoyo sostenido. Y,

sobre todo, por ese amor incalculable e incondicional que me profesa en cada gesto, cada mirada, cada palabra de aliento, cada abrazo y cada beso.

## Introducción

Pese a que ya nos separan casi 500 años de la publicación de sus dos obras más importantes, el pensamiento de Niccolò Machiavelli (1469-1527) —conocido en el ámbito hispanohablante como Nicolás Maquiavelo— no ha cesado de ser objeto de las más dispares y heterogéneas interpretaciones y de las más vivaces polémicas. Tan grande es su celebridad que, como reza el epitafio inscripto en su tumba en la *Basilica di Santa Croce*, “ningún elogio es adecuado a tanta fama”<sup>1</sup>. Sin embargo, el reconocimiento del que hoy goza Maquiavelo es el resultado de siglos de encendidas controversias, que forjaron una leyenda en torno a su nombre.

Ya en los años inmediatamente posteriores a la publicación póstuma de sus obras, *El Príncipe* despierta voces de alarma e, incluso, en palabras de Cassirer, de “temor horrorizado” (2013: 139). A partir de la recepción de su obra en el espacio intelectual eclesiástico, especialmente por parte de autores como el sacerdote español Juan Ginés de Sepúlveda, el obispo portugués Jerónimo Osório y el cardenal inglés Reginald Pole, comienza a forjarse la imagen de un Maquiavelo “diabólico” e impío, enemigo acérrimo del cristianismo y promotor de la violencia, la crueldad y la opresión. Por la misma época, esta animosidad hacia la figura de Maquiavelo se extiende rápidamente hacia otras latitudes, encontrando eco en Italia a través del dominico Lancelotto Politi y del poeta Girolamo Muzio, cuyas reprobaciones contribuyen a la incorporación de la obra de Maquiavelo en el índice de los libros prohibidos por la Iglesia<sup>2</sup>. De esta forma, durante todo el siglo XVI y, en especial, en el marco de la contrarreforma y las guerras de religión, la leyenda negra de Maquiavelo se propaga por todo el continente europeo, encabezada por jesuitas y hugonotes, logrando afianzarse también entre las afamadas plumas del teatro isabelino de los siglos XVI y XVII. Es en este contexto intelectual, célebremente conocido como antimachiavelismo<sup>3</sup>, donde surge la identificación de Maquiavelo con la separación entre la moral y la política, que pronto da origen a la idea de maquiavelismo y de razón de Estado, interpretaciones que aún hoy gozan de buena salud (Bausi, 2015; Torres, 2013).

---

<sup>1</sup> “Tanto nomini nullum par elogium” figura en la inscripción original de la tumba.

<sup>2</sup> Efectivamente, la obra de Maquiavelo ingresa al *Index*, pese a la insólita particularidad de que fue a instancias del papa Clemente VII (Julio Médici) que la primera edición de *El Príncipe* vio la luz en 1532 (M. de Artaza, 2012: 34)

<sup>3</sup> Un estudio en detalle del antimachiavelismo del siglo XVI en Italia y Europa puede encontrarse en De Mattei (1969); también cf. Abad (2008)

Contra el fondo de estas visiones condenatorias, en siglo XVII comienzan a emerger opiniones favorables y elogiosas que logran matizar ese primer período de rechazo y reprobación. Al juicio de los ingleses Francis Bacon y Walter Raleigh, quienes con entusiasmo observan en Maquiavelo al fundador de la ciencia política, lo sucede la original interpretación de Baruch Spinoza que, en su *Tratado político*, identifica al autor florentino como un defensor de la libertad cuyo propósito es enseñar al pueblo los oscuros y arcanos mecanismos del poder mediante los cuales gobiernan los príncipes absolutos. Esta singular línea de lectura, inaugurada por Spinoza, adquiere gran repercusión recién en el siglo posterior, de la mano de los escritos de Jean-Jacques Rousseau, que luego serán proseguidos también por el “iluminismo de la *Encyclopédie*, por Vittorio Alfieri y por el Foscolo de los *Sepolcri*” (Bausi, 2015: 355).

No obstante, esta reconsideración de la obra de Maquiavelo no impide que durante aquellos siglos XVII y XVIII se sigan reproduciendo dictámenes de desaprobación que prolongan el maquiavelismo más allá del siglo XVI. Este es el caso, por ejemplo, de las críticas enunciadas por Tommaso Campanella o, también, en el *Antimachiavel* de Federico II el Grande. Pese a ello, el balance que la imagen de Maquiavelo arroja en estos siglos presenta una tendencia favorable, expresada no sólo en la tradición de lectura iniciada por Spinoza, sino también en la visión positiva de autores tan diferentes como el polemista alemán Gaspar Scioppius o el teórico político inglés James Harrington (Bausi, 2015).

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, las sombras que se cernían sobre la figura de Maquiavelo parecen disiparse definitivamente. Con una perspectiva renovada, centrada en una reevaluación histórica de la obra y del pensamiento del secretario florentino, y en un tono decididamente laudatorio, un gran exponente de la cultura romántica alemana como Johan G. Herder hace hincapié en la necesidad de comprender a Maquiavelo a la luz de su propio contexto histórico. Esta línea de interpretación gana adeptos en dos de los más eminentes pensadores del idealismo alemán, Georg W. F. Hegel y Johann G. Fichte, y así también dentro del ámbito de la historiografía alemana, por parte de historiadores de la talla de Leopold von Ranke y Georg G. Gervinus. Todos ellos vislumbran en Maquiavelo a un patriota y defensor de la unidad y la independencia de Italia, cuyos valores y principios constituyen una fuente de reflexión acerca de los problemas de una Alemania igualmente fragmentada. Por su parte,

por la misma época e inspirados en parte por las pioneras contribuciones de Vincenzo Cuoco, los intelectuales del *Risorgimento* italiano arriban a las mismas conclusiones que sus pares alemanes (Bausi, 2015). Así, ya inmersos en el siglo XIX, estimulado por el auge del nacionalismo que promueve la conformación definitiva de los Estados-nación a lo largo y ancho de Europa, el nombre de Maquiavelo deja de ser sinónimo de ignominia para convertirse en una referencia ineludible para toda reflexión política informada (Cassirer, 2013).

Que Maquiavelo adquiere una centralidad y preponderancia incuestionable se pone de manifiesto en la infinita cantidad de bibliografía que se produce alrededor de su obra en el siglo XX. Desde los más diversos puntos de vista, durante el siglo XX, la órbita de los estudios maquiavelianos muestra una tendencia cada vez más gradual hacia la historización y contextualización de su vida y obra, con el fin de alcanzar una mayor comprensión de sus conceptos e ideas. Sea a través de perspectivas más filosóficas, como los de Benedetto Croce o Leo Strauss, más “políticas” o “instrumentalizadoras”, como las de Friedrich Meinecke, Antonio Gramsci, Herbert Butterfield o Agustín Renaudet, o más histórico-críticas, como las de Luigi Russo, Federico Chabod o Felix y Allan Gilbert, lo que se produce es una proliferación de estudios y análisis del *corpus* maquiaveliano cada vez más vinculados “al estudio del contexto histórico-político y cultural, a la profundización del pensamiento y de la teoría política, a la reconstrucción de su biografía y al trabajo sobre las fuentes y la cultura del secretario” (Bausi, 2015: 360-361). Así, a excepción tal vez de las originales interpretaciones de Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort y Louis Althusser, quienes subrayan la centralidad de la contingencia y el conflicto en los escritos de Maquiavelo, a partir de la segunda posguerra surge con gran fuerza una aproximación más “científica” a la obra del florentino, encabezada, en el ambiente intelectual anglosajón, por Quentin Skinner y John G. A. Pocock y, en territorio italiano, por autores de calibre, como Gennaro Sasso, Giorgio Inglese y Mario Martelli. A pesar de sus diferencias, en todos ellos se destaca un conocimiento erudito sobre la cultura y las fuentes de las diversas obras maquiavelianas, que permite reconocer una mayor rigurosidad en sus exégesis y análisis filológicos.

En Argentina, la figura de Maquiavelo tampoco ha pasado desapercibida. Tal como muestra el minucioso y documentado trabajo de Leandro Losada (2019), desde la famosa Generación del 37 hasta ya entrado el siglo XX, el nombre de Maquiavelo está

presente con mayor o menor intensidad, siendo utilizado a favor o en contra de las argumentaciones tanto de partidarios como de críticos del liberalismo. Para unos, como Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, su nombre se asocia a la arbitrariedad y al despotismo político; para otros, Maquiavelo es un paladín de la libertad o, también, quien forjó los cimientos para pensar la confluencia entre república y liderazgos. En cualquier caso, el estudio de Losada permite entrever la presencia permanente de Maquiavelo en esos años fundacionales de la historia político-intelectual argentina, en los cuales su figura es objeto de apropiaciones y disputas que permiten dilucidar la compleja relación entre liberalismo, republicanism y democracia.

Como todo gran clásico de la teoría política, Maquiavelo goza aún hoy de plena vigencia en el ámbito académico nacional. Entre las principales contribuciones dedicadas a un análisis integral de su obra, cabe destacar los trabajos Graciela Ferrás (2015), Ernesto Funes (2004), Claudia Hilb (2000), Gabriela Rodríguez Rial (2013a; 2015), Sebastián Torres (2008, 2012, 2013, 2014a, 2014b, 2015) y Agustín Volco (2015). Asimismo, dentro de la vasta bibliografía consagrada al estudio de Maquiavelo, ocupan un lugar privilegiado los trabajos que Gabriela Rodríguez Rial (2013b) y la propia Rodríguez Rial junto a Eugenia Mattei (2013) realizan en torno al vínculo entre Maquiavelo y la tradición republicana, así como también los artículos que Mattei dedica tanto a la cuestión de los liderazgos políticos maquiavelianos (2015a; 2015b; 2016a; 2016b) como al estatuto del pueblo dentro de la obra del secretario florentino (2017; 2018).

Por último, es posible agrupar una serie de textos que relacionan a Maquiavelo con otros autores de la tradición teórico-política y de la teoría política contemporánea. Al interior de este grupo, se puede señalar, por un lado, el trabajo de Luciano Nosetto (2020), destinado a reconocer la influencia de Maquiavelo en la teoría política de la temprana modernidad; las investigaciones de Sebastián Torres (2007; 2010), dedicadas a observar la presencia de Maquiavelo en el pensamiento de Spinoza; y el examen que Agustín Volco (2018) ofrece acerca de la centralidad que posee Jenofonte y su *Ciropedia* en la obra del autor italiano. Por el otro, sobresalen los escritos de Cecilia Abdo Ferez (2013), Catalina Barrio (2016), Graciela Ferrás (2013; 2019; 2020), Claudia Hilb (2005) y Ricardo Laleff Ilieff (2015), los cuales dan cuenta, respectivamente, de la relevancia que adquiere Maquiavelo en las reflexiones y elaboraciones teóricas de Louis Althusser, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort, Leo Strauss y Carl Schmitt.

La amplia gama de estudios maquiavelianos dibuja un cuadro complejo y policromático, en el cual ningún asunto parece quedar inexplorado. Sin embargo, dentro de esta vasta bibliografía, la cuestión de la religión en la obra de Maquiavelo ha sido un tema más bien marginal. Posiblemente debamos a Leo Strauss la revitalización de esta temática, quien, en su obra señera *Thoughts on Machiavelli* (1958), recalca la importancia que posee la religión en la obra del florentino. Esta senda de lectura fue continuada luego por estudios más sistemáticos y pormenorizados, como los de Marcia Colish (1999), Emanuele Cutinelli-Rèndina (1999; 2014), Marco Geuna (2013), Miguel Ángel Granada (1988), John Najemy (1999), Vickie Sullivan (1993) y Alberto Tenenti. Por su parte, el estudio pionero de Ronald Beiner (1993) acerca de la religión en civil en Maquiavelo motivó la aparición, en el ámbito académico latinoamericano, de los trabajos de Roberto García Jurado (2012) y de Eugenia Mattei y Gabriela Rodríguez Rial (2017). Este último, además, se destaca por reconocer en la obra de Maquiavelo algunas definiciones del término religión que van más allá de la restringida noción de religión civil. Por último, no hay que olvidar los aportes que en la materia ha llevado adelante Agustín Volco (2014, 2016a), quien ha procurado esclarecer el rol de la religión en la obra de Maquiavelo a la luz del caso de la religión romana.

A pesar de los escasos trabajos dedicados a la cuestión de la religión y a su relación con la política en los escritos de Maquiavelo, es posible identificar dos conjuntos de lecturas al respecto. La primera de ellas, a la cual denominamos “interpretación tradicional” debido a su carácter predominante, encabezada por autores como Hebert Butterfield (1940), Leo Olschki (1945) y Jacques Maritan (1942), afirma que la religión carece de relevancia en el pensamiento maquiaveliano, al cual acusan de haber separado de forma definitiva a la religión de la política. Para estos autores, que no dudan en caracterizar a Maquiavelo como el fundador de la ciencia política moderna, como el fiel representante del cálculo frío, despojado de toda ética e, incluso, como la expresión más acabada del mal absoluto, el autor florentino aparece como quien inauguró el camino para el rechazo, el olvido y la superación de la religión en el marco de una política despiadada y puramente técnica.

Por su parte, el segundo conjunto de lecturas, que clasificamos como “interpretación instrumentalista” y dentro del cual puede ubicarse a distinguidos intérpretes de la obra de Maquiavelo tales como Isaiah Berlin (1997), Ernst Cassirer

(2013) y Quentin Skinner (2013), posee el mérito de reconocer a la religión como un elemento que está presente en la obra del florentino y que amerita ser estudiado. Sin embargo, esta serie de lecturas tiende a interpretar a la religión meramente como un instrumento del cual disponen los grandes líderes con el fin de garantizar un comportamiento deseable en el pueblo. De esta forma, emprenden una lectura excesivamente instrumentalista y unilateral de la religión, que termina por ser comprendida en tanto instrumento al servicio de los fines políticos de los grandes hombres, que es ejercido verticalmente desde arriba hacia abajo, siendo aceptado de manera pasiva por el pueblo.

En vistas de estos antecedentes, la presente tesis tiene como objetivo principal comprender e iluminar la relación que existe entre religión y política en la obra de Maquiavelo, poniendo en discusión dicho conjunto de lecturas, a través de un examen exhaustivo de sus dos principales obras, *El Príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Subsidiariamente, nuestra investigación analizará también algunos fragmentos de *Historia de Florencia*, el *Arte de la guerra*, ciertos poemas y los escritos surgidos de las misiones diplomáticas en las que Maquiavelo participó en calidad de secretario de la república de Florencia.

La compleja relación que se produce entre religión y política ha nutrido la historia del pensamiento filosófico y político en Occidente, por lo menos desde la filosofía griega clásica<sup>4</sup>. Al parecer, la relevancia de esta intrincada relación no ha cesado, siendo un tópico frecuentemente transitado en la teoría política contemporánea, que encuentra en algunos pensadores alemanes del siglo XX agudas y sugerentes reflexiones que nos permiten abordar productivamente dicha cuestión en la obra de Maquiavelo.

Sin lugar a duda, la forma en que dicha relación se desarrolla en la modernidad constituye la principal obsesión teórica presente en la obra de Carl Schmitt. Ella ocupa un lugar central en las reflexiones vertidas en su obra más célebre, *Teología política*. Justamente, para Schmitt, teología política designa la forma en que, en la modernidad, se relacionan religión y política. Mediante una fórmula que se ha vuelto célebre, al comenzar el tercer capítulo de *Teología política*, Schmitt explica a qué remite dicha noción: “Todos

---

<sup>4</sup> Un examen general de la relación entre religión y política a lo largo de la historia, sobre todo a partir del surgimiento del cristianismo, puede encontrarse en Duch (2014). Sobre la filosofía griega, en particular, cf. Jaeger (2013).

los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Como bien señala Hannah Arendt (1995), con el ingreso en la modernidad se produce la caída de todos los absolutos, cuyo resultado es la disolución de la idea de Dios que fundamentó y consolidó los órdenes políticos a lo largo del medioevo hasta la conformación de las monarquías absolutas europeas. En este contexto, la formulación de la teología política de Schmitt pretende advertir que dicha pérdida de sentido por parte de las ideas y concepciones teológicas de la religión es el producto de un proceso de secularización por el cual las nociones trascendentes provistas por la teología asumen una forma “mundana”, transformándose en conceptos políticos que de todas maneras permiten justificar y legitimar los órdenes políticos. De este modo, Schmitt pretende explicitar la fuente de la legitimidad del mundo moderno a partir del vínculo que existe entre los conceptos teológicos de la religión y los conceptos políticos modernos. Más precisamente, la teología política presupone la existencia de una analogía entre las nociones teológicas cristianas y los conceptos jurídico-políticos de la teoría moderna del Estado, que se remonta a la existencia de una analogía estructural entre la forma romana de la Iglesia católica y la forma política del Estado<sup>5</sup>. Así, por ejemplo, la idea de un Dios omnipotente, que crea el mundo e interviene en él, encuentra su correlato político en el concepto de un soberano que crea el ordenamiento jurídico y que está por encima de él.

En el fondo, lo que Schmitt desea poner de manifiesto es que, por muy secularizadas que sean las categorías conceptuales de la modernidad, éstas no dejan de ser metafísicas, esto es, ellas prosiguen el legado de los conceptos teológicos de la religión al proveer mediante sus conceptos la legitimidad que todos los órdenes políticos requieren para perdurar en el tiempo. Por ello, sugiere que la “imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (Schmitt, 2009: 44), lo cual viene a significar que, detrás de toda estructura política, subyace una cierta concepción metafísica que la sustenta y la informa, aunque ella tenga lugar en el marco de una modernidad aparentemente desprovista de toda dimensión religiosa.

---

<sup>5</sup> Sobre esta analogía estructural entre la Iglesia católica y el Estado, cf. Schmitt ([1923] 2000); Dotti (2014); Galli (2011).

Varias décadas más tarde, en 1988, el filósofo alemán Hans Blumenberg vuelve sobre esta relación, retomando como punto de partida la tesis de la teología política enunciada por Schmitt. En su voluminoso y erudito ensayo *La legitimación de la edad moderna*, Blumenberg (2008) discute las concepciones derivadas del teorema de la secularización, tomando como blanco de crítica la postulación schmittiana de una analogía estructural entre los conceptos teológicos de la religión y los conceptos políticos procedentes de la teoría moderna del Estado. A su juicio, la conexión de la modernidad con la época pasada consiste tan sólo en el hecho de que aquella es la heredera de las grandes preguntas que fueron planteadas por el pensamiento teológico del pasado: “[l]a razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas, y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado” (Blumenberg, 2008: 56). En este sentido, para Blumenberg, si es posible postular una continuidad entre una época y otra o, en otros términos, si es posible establecer una analogía entre la teología medieval y la filosofía moderna, ésta solo puede ser una analogía del orden de la función (Blumenberg, 2008: 70). Por ello, lejos de pensar a la secularización moderna como una “mundanización” de conceptos teológicos, que da cuenta de una analogía estructural entre la esfera de la religión y el ámbito de la política, Blumenberg comprende que ella designa un cambio en el reparto de papeles, esto es, una asunción por parte de los conceptos filosófico-políticos modernos de la función antes cumplida por los conceptos teológicos. De este modo, en verdad, de lo que se trata es de una analogía funcional entre la religión y la política, que se pone en evidencia en el hecho de que los conceptos políticos se hacen cargo de asumir la función que la teología medieval cumplía durante la Edad Media, recuperando la hipoteca de preguntas que ésta había dejado planteadas, pero ofreciendo respuestas que no apelan a una fuente trascendente, sino que permanecen dentro de los límites humanos de la racionalidad autónoma.

Si estas elaboraciones resultan útiles para nuestro trabajo con la obra de Maquiavelo es porque señalan un modo de comprender la relación entre religión y política que es posible identificar también en la obra del autor florentino. Como tendremos ocasión de ver a lo largo de la tesis, la obra del autor florentino muestra, visto a la luz de esas consideraciones, que la religión y la política guardan una relación de analogía, en la medida en que ambas cumplen una función semejante, que estriba en la capacidad de proveer de legitimidad al vínculo tenso y conflictivo que se produce entre los grandes y el pueblo en toda ciudad.

Ahora bien, si es posible reconocer que entre la religión y la política existe una relación de analogía funcional, esto es, si puede admitirse que ambas cumplen la función de otorgar legitimidad al vínculo que se establece entre los seres humanos en toda ciudad, dicha posibilidad está dada porque tanto la una como la otra apelan a la dimensión de la creencia que, como veremos en esta investigación, es propia del pueblo.

Sobre este punto, son fundamentales los aportes que ofrece Max Weber tanto en *Sociología de la religión* como en el apartado de “Sociología del poder” publicado en su monumental *Economía y sociedad*. Allí, Weber destaca que los órdenes y ceremonias de índole religioso, así como la dominación a través de las asociaciones políticas, se fundan en la creencia que a ellos se les profesa. Por caso, Weber explica que el rito por el cual los participantes de una religión tribal sacrifican animales y se disponen a comerlos ocurre porque “en la comida de un animal se creen emparentados, de forma particularmente cercana, porque ha entrado en ellos el ‘alma’ del mismo animal” (Weber, 2012a: 71). Por lo mismo, es la creencia en la inescrutabilidad de los designios de Dios y en la teoría de la predestinación calvinista —según la cual existen ciertos hombres que han sido elegidos por Dios para ser salvados por la gracia, aunque en definitiva no haya medio alguno para confirmar quiénes pertenecen a ese grupo— lo que motiva la idea de que una vida dedicada al trabajo profesional constituye un indicio seguro de la obtención de la gracia de Dios (Weber, 2011: 156-163). De esta manera, Weber pone a la luz que la creencia no sólo fundamenta determinados ritos y ceremonias religiosas, sino que incluso está a la base de los comportamientos éticos de los individuos.

En línea con ello, a la hora de explicar por qué los individuos obedecen a una determinada asociación política, el factor determinante es, una vez más, la creencia en la legitimidad de esos órdenes. De hecho, cuando Weber, en su “Sociología del poder”, elabora una clasificación de los tipos de dominación, toma como criterio el tipo específico de creencia en el que la dominación se funda. Así, el tipo de dominación tradicional encuentra su fundamento en la creencia en el carácter sagrado de la tradición; por su parte, la dominación carismática descansa en la creencia en las cualidades extraordinarias de una persona, que debe ser corroborada a lo largo del tiempo; por último, la dominación racional-legal obedece a la “creencia en la validez de preceptos legales y en la ‘competencia’ objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas” (Weber, 1982: 310). Por ello, para Weber, “ni las costumbres ni los intereses, ni los motivos de índole

afectiva o *wertrational* podrían representar un fundamento seguro para la dominación. Además de ellos se presenta normalmente otro elemento: la creencia en la *legitimidad* de la dominación” (2012b). En definitiva, toda dominación ejercida a través de un determinado orden político sólo puede encontrar durabilidad apoyándose en la creencia como fuente de legitimidad<sup>6</sup>: “ninguna dominación se conforma voluntariamente con motivos solamente materiales o solamente afectivos o solamente de índole *wertrational* para que sea probable su permanencia. Toda dominación procura, más bien, despertar la fe en su ‘legitimidad’” (Weber, 2012b: 70-71).

A lo largo de esta tesis, interesa poner en evidencia que también para Maquiavelo la creencia es aquella dimensión que permite garantizar el sostenimiento de los ordenamientos religiosos y políticos. Es que, en la misma tónica que Weber, el secretario florentino considera que la religión se funda en la creencia que concitan sus ideas, ritos y ceremonias. Por lo mismo, así como, de acuerdo con el sociólogo alemán, la dominación descansa en la creencia de los dominados acerca de la legitimidad de esa dominación, para Maquiavelo el orden político fundado por los grandes hombres de la ciudad depende y perdura gracias a la creencia que el pueblo le presta a aquel. En este sentido, si la religión y la política guardan una relación de analogía funcional, ello se debe a que ambos apelan a la dimensión de la creencia que es constitutiva del ser humano. Dicho de otro modo, tanto los órdenes institucionales instaurados por las religiones como los órdenes institucionales que informan a los diversos regímenes políticos recurren a la dimensión de la creencia como fuente de su legitimidad. De allí, entonces, que ambos tipos de órdenes posean una función análoga que permite ponerlas en relación.

Ahora bien, los planteos de Schmitt, Blumenberg e, incluso, los del propio Weber, parecen conducir a la conclusión de que los órdenes políticos han tomado a su cargo la función antes asumida por los órdenes religiosos. Esto es, a la luz de las elaboraciones teóricas de estos teóricos alemanes, la religión y la política aparecen como dos registros incompatibles, que se disputan la función de producir un orden común entre los hombres mediante la apelación a la dimensión de la creencia. Sin embargo, en la obra de

---

<sup>6</sup> Que la creencia constituye un atributo fundamental de lo humano, es atestiguado por Joachim Radkau, importante biógrafo de Weber: “Sin duda a ratos también Weber tiende a hacer suya la opinión generalizada de que la religión es un poder del pasado; pero en conjunto, el lector atento de sus escritos será advertido de que las creencias de tipo religioso cautivarán a mucha gente también en el futuro, porque el ser humano tiene necesidad de una fe” (2013: 950). Sin embargo, aquí Radkau atribuye a la creencia (a la fe) una dimensión exclusivamente religiosa, mientras que, a nuestro juicio, la creencia puede ser también de tipo política.

Maquiavelo, como tendremos ocasión de analizar, los órdenes religiosos y los políticos conviven e, incluso, como en el caso de la religión pagana, evidencian una articulación productiva que garantiza el orden de la república romana. La razón de ello es que, en la mente de Maquiavelo, situado en el umbral entre el Renacimiento y la modernidad, aún pervive el recuerdo de la religión que se remonta al tiempo de los antiguos romanos. Tal como observa Hannah Arendt en su célebre ensayo “¿Qué es la autoridad?”, “en Roma religión significaba, de modo literal, *religare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad” (2016: 192). Con ello, Arendt recuerda que, para los romanos, resultaba imposible distinguir claramente entre los órdenes religiosos y los políticos. La fundación política de una ciudad encerraba una connotación religiosa en la medida en que ella permitía *religare*, esto es, unir a los ciudadanos entre sí, atándolos a la vida de la ciudad. Por esta razón, como indican Gabriela Rodríguez Rial y Eugenia Mattei, para Maquiavelo —habitante de un mundo distinto, en el cual la Iglesia y la religión cristiana proyectan su dominio más allá de los límites de los órdenes políticos de la ciudad—, la religión no deja de portar ese sentido clásico vinculado al vocablo latino *religo*, a “aquello que une” (2017: 281) y que, por lo tanto, resulta compatible y deseable para los órdenes políticos de la ciudad.

De esta manera, como pretendemos mostrar a lo largo de la tesis, en la obra de Maquiavelo, la religión y la política poseen una analogía funcional, que encuentra una articulación virtuosa allí donde, como en el caso romano, los órdenes religiosos funcionan como un factor de legitimación de los órdenes políticos. Dicho esto, quisiéramos señalar las hipótesis de lectura que guiarán nuestra investigación:

1. La primera hipótesis postula que, en la obra de Maquiavelo, la dimensión de la creencia popular constituye el punto de conexión que permite relacionar a la religión y la política, en la medida en que tanto el orden institucional conformado por las religiones como los órdenes políticos de las ciudades se sustentan y fundamentan en la creencia del pueblo, develando así que la religión y la política poseen una analogía funcional.

2. La segunda de ellas indica que el análisis que Maquiavelo realiza de la religión permite iluminar y esclarecer el modo en el cual se establece el vínculo político entre grandes y pueblo, dado que en ambos órdenes institucionales se establece una relación de creencia bilateral a partir de la cual los hombres se ligan entre sí.

3. La tercera hipótesis afirma que, para Maquiavelo, la religión y la política resultan compatibles siempre que los órdenes religiosos se subordinen y operen como fuente de legitimación de los órdenes políticos.

4. La cuarta hipótesis, que subtiende a la anterior, sostiene que para Maquiavelo toda religión debe ser considerada en función de los efectos políticos que produce.

En la puesta en movimiento de estas hipótesis, nuestro trabajo con los materiales bibliográficos estará acompañado de un abordaje metodológico mixto, que articula varias orientaciones metodológicas propias de la teoría política. En primer lugar, dado el evidente conocimiento de los autores de la antigüedad por parte de Maquiavelo —sobre el cual nos habla el propio autor en la célebre carta dirigida a Francesco Vettori el 10 de diciembre de 1513 (Maquiavelo, 2013b)—, nuestra investigación no pudo prescindir de las contribuciones que en el campo de la historia de las ideas realizaron autores como Isaiah Berlin (1962; 2009), George Sabine (2009) y Leo Strauss (1970; 2009), quienes postulan la existencia de un conjunto de problemas políticos permanentes que, desde los albores de la filosofía política clásica, nutre toda la tradición de pensamiento político occidental, incluyendo, por supuesto, a Maquiavelo. Ello implicará, por tanto, identificar aquellos pasajes en los que Maquiavelo pone en discusión categorías nodales de la tradición del pensamiento político occidental, a los fines de ganar claridad con respecto a su propia posición.

Ahora bien, pese al indudable diálogo de Maquiavelo con los autores clásicos, resulta también evidente que su interpretación de la tradición tiene lugar en un tiempo y espacio determinados. Ella se produce en el ámbito acotado de la Florencia del siglo XV y XVI, caracterizado por la preeminencia del humanismo cívico propio del período renacentista. En ese contexto, la recepción y comprensión de las obras de la Antigüedad por parte de los autores del Renacimiento tiene lugar a partir de una serie de lenguajes que se encuentran disponibles en la época y que esos mismos autores contribuyen a enriquecer y modificar. Como es lógico, Maquiavelo no es ajeno a esta realidad, por lo que su comprensión de la tradición está indudablemente influida y guiada por esos lenguajes. En este sentido, el carácter situado de su reflexión nos llevará a adoptar las pautas de método indicadas por Quentin Skinner (2000; 2007a; 2007b) y John G. A. Pocock (2001; 2009), quienes hacen hincapié en la necesidad de realizar un trabajo de exégesis que preste atención al diálogo mutuo entre los lenguajes disponibles que hacen

al contexto de una obra y los propios movimientos teóricos de un texto que permiten observar una transformación de esos lenguajes, abriendo nuevos horizontes de sentido que generan efectos para la posteridad. Particularmente, nos interesa reconstruir el conjunto de lenguajes y discusiones presentes en el ámbito intelectual contemporáneo a Maquiavelo, con el objetivo de reconocer las posibles fuentes que nutren sus interpretaciones, así como también su ruptura y novedad con respecto a las concepciones coetáneas en boga.

Así como Maquiavelo vivió, leyó y escribió en un contexto histórico particular, también nosotros interpretamos su obra al interior de nuestra propia situación histórico-contextual, la cual está signada, también, por un conjunto de lenguajes disponibles. Ello significa que entre Maquiavelo y nosotros existe una distancia insalvable, que de todas formas no imposibilita acercarnos a su obra. Tal como señala la hermenéutica de Gadamer (2017), es necesario admitir que, a la hora de estudiar a Maquiavelo, nuestra interpretación está cargada por una serie de presuposiciones y prejuicios que hemos adquirido mediante la lectura de otros textos e interpretaciones previas. Estas presuposiciones y prejuicios, constituidos por conceptos, lenguajes y tramas de sentido que dan forma a nuestra propia comprensión de la tradición, impiden reconstruir el sentido original en el cual una obra fue concebida. Por esta razón, durante el trabajo de interpretación, debemos reconocer la distancia que nos separa del objeto estudiado con el fin de actualizar su sentido. Esto implica poner en movimiento la lectura de Maquiavelo mediante la pregunta “¿qué nos dice su obra hoy?”, a los efectos de obtener de ella nuevos significados e interpretaciones que nos permitan reflexionar sobre nuestros propios problemas políticos.

Por último, en vistas de la frecuencia con la que Maquiavelo recurre a ejemplos para realizar afirmaciones generales, resultarán un insumo heurístico sumamente relevante los aportes de Peter Bondanella (1972; 1973) y John Lyons (1989) ligados con la tradición de los *exemplum-exempla*. Más que identificar el vínculo de Maquiavelo con dicho género literario, aquí nos importa contrastar los modos en que son presentados los *exempla* tanto en Maquiavelo como en la fuente original, con vistas a mostrar las similitudes y diferencias entre ambos. Este movimiento quedará particularmente claro en el segundo capítulo, especialmente a la luz de la comparación entre el Moisés de la Biblia y la figura mosaica tal como aparece en los escritos de Maquiavelo.

Enunciados, pues, nuestras hipótesis y nuestro abordaje metodológico, queda por anticipar el contenido de la tesis. Ésta está dividida en tres capítulos. El primero de ellos estará dedicado al análisis que Maquiavelo realiza de la religión romana y de la religión cristiana. Allí constataremos que, para comprender mejor ambos órdenes, la religión y política deben ser inscriptos en una cosmología que los abarca. Asimismo, podremos observar que la religión constituye un orden institucional que funciona a partir de una estructura de creencia bilateral, cuya comprensión requiere del estudio de la articulación entre la inteligencia de los grandes y la inteligencia del pueblo. El segundo capítulo se consagrará a elucidar la inteligencia de los grandes a partir de un examen de la dimensión de la representación que le es inherente. Para ello, contrastaremos los ejemplos de dos líderes religiosos que revisten suma relevancia en la obra de Maquiavelo: Moisés y Savonarola. Por último, el tercer capítulo estará dedicado a estudiar la inteligencia del pueblo mediante un análisis de sus dimensiones constitutivas: la creencia y la imaginación.

El desarrollo de la tesis, por tanto, pretende cumplir nuestro objetivo de iluminar y comprender la relación entre religión y política en la obra de Maquiavelo, poniendo en discusión asimismo las interpretaciones que pueblan los estudios maquiavelianos en torno al tema. Como vimos, estas lecturas, que nosotros denominamos “tradicional” e “instrumentalista”, o bien soslayan la relevancia de la religión o bien tienden a comprenderla como un medio que los grandes implementan a los fines de controlar a un pueblo pasivo. De este modo, la religión se convierte en una estructura de creencia que se ejerce unilateralmente desde arriba hacia abajo, es decir, como un ejercicio en el que los grandes dominan a un pueblo pasivo y amansado. Frente a esto, nuestra investigación busca adoptar una perspectiva similar a la que el propio Maquiavelo, mediante una metáfora paisajística, invita a asumir a la hora de estudiar la relación entre el pueblo y el príncipe:

es que así como los que dibujan paisajes se ubican abajo en el suelo para considerar la naturaleza de los montes y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos se ubican alto sobre los montes, de manera similar, para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe y para conocer la de los príncipes es necesario ser pueblo (Maquiavelo, [1532] 2012: 4).

Gracias a esta perspectiva, será posible realizar un análisis de la relación entre religión y política que no haga del pueblo un objeto pasivo ni transforme a los grandes en fríos calculadores del destino político de la ciudad.

## **Capítulo 1: Religión y vínculo político entre grandes y pueblo**

En este primer capítulo, revisaremos la relación que la religión guarda con la política en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de Nicolás Maquiavelo. Específicamente, nos interesa comprender el estatuto que posee la religión al interior del vínculo político que se establece entre los grandes y el pueblo. La comprensión de dicha relación exige, no obstante, que situemos ambos elementos al interior de la cosmología que informa al pensamiento maquiaveliano. En la época en la que Maquiavelo vive y escribe, existe una cosmología dominante en la cual el florentino se inscribe, pero de la cual también se aparta. Por ello, en el primer apartado (1.1), reconstruiremos a grandes rasgos esta cosmología, rastreando su presencia en algunos capítulos de los *Discursos* y en el capítulo 25 de *El Príncipe*. Ésta se sustenta, por un lado, en el poder que poseen los cielos sobre las cosas humanas. Como habremos de reconstruir, el movimiento de las cosas del mundo responderá a un movimiento cíclico gobernado por los cielos. En este punto, Maquiavelo se hará eco de la tradición astrológica propia de su época. Por otro lado, la introducción de la fortuna supondrá una ruptura con esta tradición, que introducirá un principio de contingencia sobre los asuntos humanos. Ambos, cielo y fortuna, serán los dos agentes que constituyen el cosmos maquiaveliano y que serán el trasfondo en el cual se inscriba su análisis de la relación entre religión y vínculo político.

Una vez esclarecido esto, nos abocaremos a analizar la relación entre la religión y el vínculo político entre grandes y pueblo. Para ello, demarcaremos el segundo apartado en dos partes. En un primer momento (1.2.1), reconstruiremos el análisis que Maquiavelo dedica a la religión romana entre los capítulos 11 a 15 de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Allí, tendremos ocasión de observar que la religión romana da cuenta cabalmente de la división entre grandes y pueblo, pero también del modo en el que ambos “humores” se vinculan. Grandes y pueblo aparecerán como dos sujetos disociados, pero al mismo tiempo indisociables, en el marco del orden social y político de la ciudad. Asimismo, emergerán como dos sujetos portadores de una inteligencia que les es propia e inherente, cuya determinación se establece en relación con la religión. El análisis de la religión romana y la constatación de las dos inteligencias nos permitirá sostener que, en

la obra de Maquiavelo, la religión se presenta como una estructura de creencia bilateral, en la cual las dimensiones de la representación y de la imaginación resultan centrales.

En segundo lugar (1.2.2), restituiremos la caracterización maquiaveliana del cristianismo y su comparación con la religión pagana romana. De esa comparación, constataremos el tipo de efectos que una y otra religión promueven en el pueblo, que deriva, a su vez, en dos tipos diversos de establecimiento del vínculo político entre grandes y pueblo. Allí también se pondrá en evidencia la existencia de dos clases de inteligencias que atañen a cada uno de los dos humores de la ciudad, que, asimismo, permite observar el carácter oscilante de la valoración del cristianismo.

El desarrollo de esta reconstrucción estará guiado por tres consideraciones generales que funcionan de hipótesis de lectura. En primer lugar, observaremos que la religión y la política maquiavelianas deben ser comprendidas dentro de una noción de lo que constituye el cosmos. Es decir, tanto la religión como la política resultan posible e inteligibles si se las inscribe al interior de una cosmología, según la cual el mundo de los hombres está inscripto en un universo regido por los cielos y la fortuna. De allí que una comprensión adecuada del pensamiento maquiaveliano exige tener presente esta cosmología subyacente.

En segundo lugar, tal como anticipamos en una de nuestras hipótesis, nos interesa demostrar que el examen maquiaveliano del estatuto de la religión ilumina el vínculo político entre grandes y pueblo. Es decir, la religión constituye un aspecto central para la comprensión del vínculo político elaborado por el secretario florentino. Por ello, nuestra lectura de la religión en la obra de Maquiavelo volverá, una y otra vez, sobre dicha relación, observando cómo el análisis de la presencia de la religión esclarece el modo en el cual Maquiavelo piensa el vínculo político entre grandes y pueblo.

En tercer lugar, en este capítulo tendremos ocasión de constatar que, para Maquiavelo, la religión debe ser considerada en función de los efectos políticos que produce. En este sentido, si la religión permite ganar claridad con respecto al modo en que se establece el vínculo entre los grandes y el pueblo, esto tiene lugar, en parte, debido al carácter eminentemente político de la religión, es decir, al hecho de que ésta genera efectos sobre el vínculo político que se produce en la ciudad.

Asimismo, durante el trascurso de esta investigación, se discutirán las principales interpretaciones que se han efectuado en torno a estos pasajes, que, por lo demás, permiten establecer las coordenadas centrales sobre las cuales se ha trazado el debate en torno a la cuestión de la religión en la obra de Maquiavelo. Aunque dichas perspectivas no han puesto el eje en el vínculo entre grandes y pueblo, sí han prestado atención o han declarado de nula importancia a la religión. En este capítulo discutiremos con estas líneas de lectura que, o bien clausuran toda posibilidad de pensar la religión en la obra del secretario, o bien sostienen que ella se halla supeditada a los fines de una política realista que tiende al sostenimiento del poder y la dominación.

### **1.1. La cosmología maquiaveliana: los cielos y la fortuna**

La literatura que sostiene la influencia y relevancia de la astrología durante el Renacimiento italiano es por demás abundante<sup>7</sup>. No hace falta más que observar los nombres de quienes en aquella época dedicaron más de un tratado a la cuestión para confirmar esta hipótesis. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi y Giovanni Pontano<sup>8</sup> se cuentan entre aquellos que están a favor la astrología, mientras que Pico della Mirandola y Girolamo Savonarola<sup>9</sup> son dos de sus más célebres detractores<sup>10</sup>.

Para comprender este contexto, es preciso, como subraya Basu, tomar distancia de la idea de que el Renacimiento es aquel período en el cual la razón y la ciencia comienzan a independizarse de su herencia medieval, ligada a la superstición, el misticismo y el ocultismo de espíritus y fuerzas oscuras (1990). Muy por el contrario, durante aquella época florece y se consolida una concepción astrológica del mundo, en la cual conviven la alquimia, la magia y la brujería. Esta concepción del cosmos, fundamentada en la astrología, lejos de ser acusada de supersticiosa, es considerada una explicación racional, sistemática, causal y científica del universo, a tal punto que, según Cassirer, constituye la condición fundamental para concebir la naturaleza (1964: 104).

Frente a este dualismo, en cambio, Eugenio Garin (2007) alude a la forma en la cual la astrología surge en esa época como el punto de encuentro entre lo sistemático y

---

<sup>7</sup> cf. Basu, 1990; Parel, 1992; Vanden Broecke, 2014; Garin, 2007, 1993; Thorndike, 1955; Vescovini, 1979; Cassirer, 1964; Boas, 1966; A. Heller, 1981; Shumaker, 1979; E. Russell, 1972; Granada, 1988.

<sup>8</sup> Cf. Ficino, 1937; Pomponazzi ([1520] 2010); Pontano, 1530.

<sup>9</sup> Pico della Mirandola ([1496] 2014); Savonarola (1513).

<sup>10</sup> Una breve reconstrucción de este debate y de los motivos esgrimidos a favor y en contra de la astrología durante el *Quattrocento* pueden encontrarse en Parel (1992: 11-25).

racional del mundo griego y los mitos y las supersticiones procedentes del mundo oriental. En esta sintonía, Fabián Ludueña, retomando la filosofía de Aby Warburg, resalta esta mixtura anacrónica. Por caso, la astrología india se actualiza “en los decanos de los frescos del Palazzo Schifanoia en la Italia del siglo XV, después de que había sido absorbida y reemplazada primero por la astrología griega y luego por su contraparte árabe” (Ludueña, 2005: 3). De este modo, los señalamientos de Garín y de Ludueña ofrecen una caracterización más compleja de la astrología renacentista, presentando una comprensión de ella como articulación entre lo “racional” y lo “supersticioso”, sin plantear un esquema dualista o maniqueo.

Esta concepción astrológica del mundo propia del Renacimiento hunde sus raíces en los escritos de Ptolomeo y Abu Ma’shar, para quienes la astrología constituye una ciencia natural que explica el movimiento del universo y del mundo terrestre (Parel, 1992). A grandes rasgos, más allá de las diversas interpretaciones y elaboraciones particulares, según la comprensión astrológica dominante, el cosmos es concebido como una unidad jerárquica, constituida por el macrocosmos —es decir, el universo en general y, fundamentalmente, los cielos— y el microcosmos —o el “pequeño mundo” de los hombres—. En virtud de su carácter jerárquico, el movimiento del macrocosmos o mundo supralunar, entendido como perfecto, eterno e incorruptible, ejerce su influencia sobre el movimiento del microcosmos o mundo sublunar del hombre y de la naturaleza terrestre. (Basu, 1990; Parel, 1992). Esta determinación de los cielos sobre el mundo humano explica, a su vez, la creencia de que varios aspectos de la naturaleza de cada individuo, tales como su temperamento, su humor y su constitución física, se encuentran determinados por la posición y las variaciones de los cielos en la hora de su nacimiento. En el decir de Basu, “dado que el hombre era sublunar, se creía que todos los aspectos de su ser eran determinados, o al menos afectados, por la hora ‘fatal’ de su concepción o nacimiento, i.e. por la posición de las estrellas, planetas y signos zodiacales en los cielos” (1990: 221). En suma, de acuerdo con esta cosmovisión, el movimiento de los cielos afecta el devenir del mundo sublunar en su totalidad, incluyendo también al ser humano mismo.

Ahora bien, resta saber en qué medida es posible identificar en Maquiavelo una cosmología semejante. Si son varios los autores que sostienen la importancia y la influencia de la astrología durante la época en la que Maquiavelo vivió, no son tantos

aquellos que perciben lo mismo en la obra del secretario florentino<sup>11</sup>. Aunque las referencias maquiavelianas a la influencia de los cielos en los asuntos humanos son más bien escasas y fragmentarias, aun así, es posible rastrear algunos pasajes en los *Discorsi* que la atestiguan.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* las referencias al cielo, los cielos o los signos celestes aparecen en varios capítulos<sup>12</sup>. Sin embargo, es en el quinto capítulo del libro II de los *Discursos* donde Maquiavelo exhibe con mayor claridad la influencia del cielo en los asuntos humanos. En dicho capítulo, titulado “Que el cambio de creencias y de lenguas, así como las circunstancias de diluvios o pestes, extinguen la memoria de las cosas”, el secretario revela que el cielo es un agente capaz de producir la renovación de la humanidad y del mundo, allí donde ambos han llegado a su límite:

A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta, sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas, y estas causas en parte provienen de los hombres, y en parte del cielo [...] En cuanto a las causas que provienen del cielo, son las que extinguen la generación humana y reducen a unos pocos los habitantes de alguna parte del mundo. Esto sucede por una peste, una hambruna o una inundación muy grandes, y esta última causa es la más importante porque es la más universal [...] Y no creo que nadie pueda dudar de estas inundaciones, pestes y hambrunas que 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 devuelve 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 vivir 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 vuelven mejores ([1531] 2015: 233-235).

Este pasaje se vuelve aún más inteligible si es acompañado por aquello que Maquiavelo señala en el inicio del capítulo 1 del libro III, denominado “Si se quiere que una secta o una república viva largo tiempo, es necesario retraerla a menudo a sus principios”. Allí escribe que:

---

<sup>11</sup> Entre ellos, cabe señalar a Parel, 1992; Basu, 1990; Strauss, 1958; Garin, 2007; Granada, 1988; Barbuto, 2005.

<sup>12</sup> I, proemio ([1531] 2015: 33); I, 10 ([1531] 2015: 75); I, 11 ([1531] 2015: 76); I, XIX ([1531] 2015: 104); I, 56 ([1531] 2015: 193); II, proemio ([1531] 2015: 213); II, 2 ([1531] 2015: 222); II, 5 ([1531] 2015: 233-234); II, 29 ([1531] 2015: 324, 326); III, 1 ([1531] 2015: 341)

Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final, pero, en general, las que cumplen enteramente el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño ([1531] 2015: 341).

Todas las cosas del mundo –y los hombres también– obedecen a un movimiento cíclico gobernado por los cielos, que produce la necesaria caída y renovación que las retrotrae a la salud. La naturaleza y la vida humana responden a un movimiento cíclico que es asignado por los cielos y que, en consecuencia, es concomitante al movimiento mismo los cielos.

No es casual que en muchas partes de su obra Maquiavelo insista en el carácter dinámico del tiempo, de la vida humana y de las cosas del mundo. En el capítulo 6 del libro I, examinando la estabilidad y permanencia de las repúblicas de Esparta y Venecia, el secretario afirma que, sin lugar a dudas, si el equilibrio de esas repúblicas fuera posible de ser sostenido, “se encontraría la verdadera vida política y la auténtica quietud de una ciudad. Pero como las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables, es preciso subir y bajar” ([1531] 2015: 57). Este principio del movimiento del mundo y de las cosas humanas se reitera en el proemio del libro II: “Replico pues que es cierta esa costumbre de alabar y criticar, pero que no siempre se yerra en hacerlo, pues es necesario juzgar la verdad de las cosas en cada caso particular, ya que, como las cosas humanas están siempre en movimiento, o se remontan o descienden” ([1531] 2015: 210). Si articulamos estos pasajes, en los que Maquiavelo enuncia un principio de movimiento de todas las cosas, con las citas que consignan la influencia de los cielos en dicho movimiento, podemos observar el alcance de la concepción astrológica de la época en los escritos de Maquiavelo<sup>13</sup>.

Esta concepción también permite explicar el capítulo 56 del libro I de los *Discursos*, intitulado “Antes de que se produzcan grandes acontecimientos en una ciudad

---

<sup>13</sup> Incluso en uno de sus poemas más célebres, *El Asno*, se halla esta articulación entre el movimiento de los cielos y el movimiento del mundo: Mira las estrellas y el cielo, mira la luna / mira los otros planetas que van errando / ora en lo alto, ora en lo bajo, sin paz alguna; / cuando el cielo ves tenebroso y cuando / lúcido y claro; y así nada en la tierra / va en su estado perseverando. / De aquí nace la paz y la guerra; / de aquí dependen los odios entre aquellos / que un muro y un foso encierran juntos. / De esto vino tu primer martirio; / de esto nació la total razón / de tus fatigas sin reposo. / Aún no ha cambiado de opinión el cielo, / ni cambiará, mientras que el destino / muestre hacia ti su intención tan severa / Y esos designios que te han sido / tan adversos y tan enemigos, / no han sido aún, no han sido aún purgados; / pero como secas estarán sus raíces / y benignos se mostrarán los cielos / volverán tiempos de lo más felices; / y tan alegres y jocundos serán, / que gozo te dará / la memoria del pasado y del futuro daño (Maquiavelo, 2010: 211-212).

o una provincia, se suelen ver signos que los pronostiquen u hombres que los profeticen”. Allí, en relación con lo señalado en el título del capítulo, comenta el florentino: “Por qué se produce esto, no lo sé, pero se puede comprobar con ejemplos antiguos y modernos que no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad o en una provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios u otros signos celestes” (Maquiavelo, [1513] 2015: 193). De hecho, a continuación, Maquiavelo aduce ejemplos vernáculos para demostrar su afirmación: Savonarola predijo la venida a Italia de Carlos VIII de Francia<sup>14</sup>; en Toscana se veían y escuchaban ejércitos que disputaban batallas en el aire de Arezzo; antes de la muerte de Lorenzo de Médici el viejo, un rayo causó gran ruina a la parte más elevada del Duomo; y antes de que Piero Soderini fuese expulsado de su cargo de gonfaloniero vitalicio del pueblo de Florencia, un relámpago hizo temblar los cimientos del Palacio de la Señoría<sup>15</sup>.

Tanto al principio como al final del capítulo, Maquiavelo parece admitir que no está capacitado para explicar la causa de estos signos celestes y que dicha causa “debería ser dilucidada e interpretada por un hombre que tenga noticias de los asuntos naturales y sobrenaturales, lo que no es mi caso” ([1531] 2015: 194). No obstante, sobre el final, ofrece una respuesta: “Sin embargo, podría suceder que, estando el aire, como quieren algunos filósofos, lleno de inteligencias, éstas, previendo las cosas futuras por virtud natural, y teniendo compasión de los hombres, quizá quieran así prepararlos para la defensa y advertirlos con semejantes signos” ([1531] 2015: 194). De acuerdo con Parel (1992), en su respuesta a la causa de estos presagios del cielo, Maquiavelo parece estar siguiendo la estela de las especulaciones astrológicas neo-platónicas contemporáneas, según las cuales, además de los cuerpos celestes, también los aires se encuentran habitados por inteligencias que, de acuerdo con una jerarquía celeste, operan en el mundo sublunar. Esta lectura acerca del determinismo astral contrasta con aquellas que hacen hincapié en la influencia que tuvo Lucrecio y el epicureísmo en la obra de Maquiavelo en torno al problema del libre albedrío (Borrelli, 2017; Brown, 2010, 2015; Lucrecio, 1984). Y si bien la importancia de la fuente lucreciana está muy trabajada dentro de los estudios

---

<sup>14</sup> Sobre la existencia de una teoría de la profecía —habilitada por la cosmología— durante el Renacimiento y, particularmente, en Maquiavelo, cf. Granada (1998: 74-156).

<sup>15</sup> Roberto Ridolfi afirma, en su ya clásica biografía sobre el secretario, que “Maquiavelo, como otros grandes hombres, creía en los augurios celestes y estaba lleno de presagios. El 22 de noviembre [de 1511], en presencia de sus colegas, hizo su primer testamento” (1963: 127). Parel también confirma la creencia de Maquiavelo en signos celestes, amparándose en el mismo dato biográfico: “un relámpago que impactó en la Señoría lo asustó tanto que inmediatamente decidió escribir su testamento” (1992: 17).

lucrecianos, creemos que la recuperación de la concepción astrológica de la época de Maquiavelo permite comprender de una forma más adecuada algunos pasajes más opacos y oscuros.

En este sentido, el capítulo 56 del libro resulta más inteligible si es interpretado a la luz de la concepción cosmológica astrológica que permea en la época en la que escribe Maquiavelo. Tal como subraya Parel: “La hipótesis astrológica que subyace a todas estas especulaciones es que no hay nada en la condición de los cuerpos inferiores que no sea causada por la agitación de los movimientos celestes”. Por ello, “es innegable que, en la polémica astrológica acerca de la conexión entre los signos celestes y los eventos políticos, Maquiavelo no sea neutral. Él se ubica del lado de la posición astrológica” (Parel, 1992: 40).

Hasta aquí, hemos podido identificar una cosmología maquiaveliana, en la cual los cielos influyen e intervienen sobre los asuntos humanos. Dicha cosmología guarda semejanza con la concepción astrológica del mundo que comparten varios de sus contemporáneos. Sin embargo, en el proemio del libro II y, sobre todo, en el capítulo 29 del mismo libro, Maquiavelo introduce una innovación con respecto a esta concepción cosmológica contemporánea, al incorporar a la fortuna e, incluso, al utilizarla como sinónimo de los cielos.

En el proemio del libro II, discurrendo acerca de la diferencia entre los tiempos antiguos y los actuales, anota el secretario:

Pero siendo la cosa tan manifiesta que cualquiera puede verla, me animará a decir manifiestamente lo que me parece de aquellos tiempos y de éstos, de modo que los espíritus jóvenes que lean estos escritos míos huyan éstos y se dispongan a imitar aquéllos, tan pronto como la fortuna les dé ocasión para hacerlo. Porque el deber del hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o de la fortuna, para que, siendo muchos los capaces, alguno de ellos, más amado del cielo, pueda ponerlo en práctica ([1531] 2015: 213).

Ya no son sólo los cielos los que intervienen en los asuntos humanos, en tanto agente causal de lo que acontece en el mundo terrestre, sino que la fortuna es integrada como una entidad que, en articulación con el cielo, puede proveer de la ocasión a esos espíritus jóvenes capaces de aprovecharla. Así, la incorporación de la fortuna produce una ampliación del ámbito de la cosmología maquiaveliana, compuesta ahora tanto por los cielos como por la fortuna.

Sin embargo, en el capítulo 29 del libro II, titulado “La fortuna ciega las mentes de los hombres cuando no quiere que se opongan a sus designios”, Maquiavelo parece introducir ambos términos como si fuesen sinónimos. El capítulo, cuyo título ofrece la impresión de que va a tratar exclusivamente de la fortuna, comienza hablando del cielo: “Si se piensa bien cómo suceden las cosas humanas, se verá que muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos” ([1531] 2015: 324). Maquiavelo nos alerta de que ciertos accidentes ocurren más allá de toda humana posibilidad, porque el cielo nos oculta sus designios. Y esto es confirmado por Tito Livio, quien, según el florentino, demuestra el poder que el cielo tiene sobre los asuntos humanos describiendo cómo éste produjo sobre Roma una serie de accidentes que la desestabilizaron, sin, no obstante, conducirla a su ruina ([1531] 2015: 324-326). Pero luego, más adelante, Maquiavelo confunde y utiliza indistintamente a los cielos y a la fortuna:

Y después de que Tito Livio ha narrado todos los errores mencionados, concluye diciendo: «Adeo obcaecat animos fortuna, cum vim suam ingurnetem refringi non vult<sup>16</sup>». Esta conclusión no puede ser más verdadera: porque los hombres que viven ordinariamente en la mayor adversidad o prosperidad merecen menos alabanzas y menos reproches. Pues la mayoría de las veces vemos que han sido conducidos a su grandeza o a su ruina empujados por la facilidad de los cielos, que les ha dado o quitado ocasiones de obrar virtuosamente. Cuando la fortuna quiere que se produzcan grandes acontecimientos, sabe cómo hacerlo, eligiendo a un hombre de tanto espíritu y de tanta virtud que se dé cuenta de las oportunidades que ella le ofrece. Y lo mismo sucede cuando quiere provocar la ruina, escogiendo entonces a hombres que contribuyan a arruinarlo todo ([1531] 2015: 326).

Los cielos y la fortuna se confunden y parecen funcionar aquí como sinónimos. Ambos aparecen como agentes que intervienen en los asuntos humanos, produciendo accidentes imprevisibles para los hombres, pero también proveyendo de “ocasiones”, de “oportunidades”, que los hombres pueden aprovechar o malograr. Por ello, Maquiavelo concluye el capítulo con una afirmación que da cuenta del poder de la fortuna en la vida de los hombres:

Afirmo, pues, una vez más, que es muy cierto, como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, que pueden tejer sus redes, pero no romperlas. Sin embargo, jamás deben abandonarse, pues, como desconocen su fin, y como la fortuna emplea caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza, y así, esperando, no tienen que abandonarse, cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos ([1531] 2015: 327).

---

<sup>16</sup> “Así ciega las mentes la fortuna, cuando no quiere que sus golpes sean obstaculizados” ([1531] 2015: 326, nota 126).

La fortuna, como señalan tanto Parel (1992) como Basu (1990), es un agente causal superior a los seres humanos, que asume, en muchos casos, la forma de una diosa que gobierna todas las cosas humanas. En efecto, tal como muestra Maquiavelo en el capítulo 9 del libro III de los *Discursos*, titulado “Cómo conviene variar con los tiempos, buscando siempre la buena fortuna”, la fortuna controla la cualidad y la naturaleza de los tiempos:

He pensado muchas veces que la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de acomodar su proceder a los tiempos, pues vemos que los hombres proceden, unos con ímpetu, otros con timidez y precaución, y como ambos estilos sobrepasan los términos convenientes y no siguen el verdadero camino, en ambos se yerra; pero se equivocará menos y tendrá la fortuna próspera quien sepa, como decía, ajustar su proceder con el tiempo, sobre todo si obra según la inclinación de la naturaleza ([1531] 2015: 389).

La cualidad de los tiempos se encuentra gobernada por la fortuna, a la cual los hombres deben adaptarse. Sin embargo, el ser humano se encuentra sometido a una doble constricción, que oblitera su adecuación a los tiempos:

Y son dos las razones por las que no podemos cambiar estas cosas: una, que no nos podemos oponer a la inclinación de nuestra naturaleza, y la otra, que si uno ha prosperado bastante con unos métodos determinados, no hay forma de convencerle de que pueda resultar conveniente hablar de otra manera, y por eso los hombres tienen la suerte cambiante, porque los tiempos cambian y sus métodos no ([1531] 2015: 391).

El hombre se halla sometido a los límites que le asigna su propia naturaleza, su propio modo de ser, así como su forma de actuar conforme a sus hábitos. En el capítulo 25 de *El Príncipe* se observa el mismo problema: la invariabilidad de la forma de ser de los hombres asignada por la naturaleza no puede adecuarse a la variación de los tiempos regida por la fortuna. Por ello, Maquiavelo llega a afirmar que no “se encuentra hombre tan prudente que sepa acomodarse a esto; ya sea porque no se puede desviar de aquello a lo que lo inclina la naturaleza, ya sea porque si uno siempre ha prosperado caminando por una determinada vía no se lo puede persuadir de apartarse de ella” (Maquiavelo, [1532] 2012: 133). La veleidad de la fortuna impide que los seres humanos controlen los efectos de sus acciones, puesto que su naturaleza y sus costumbres pueden, si así lo desea la fortuna, desajustarse a la condición de los tiempos. Por esto mismo, los hombres no pueden oponerse a la fortuna, sino que solo pueden secundarla. En la lucha entre los hombres y la fortuna, es ésta última quien tiene la palabra final, quien establece las condiciones de esa lucha (Parel, 1992).

Hasta aquí, entonces, lo que parece presentarse es un panorama verdaderamente fatalista. Los hombres se encuentran sometidos al capricho de la fortuna y de sus avatares. Sin embargo, como queda de manifiesto en ese mismo capítulo de *El Príncipe*, Maquiavelo no se abandona a una concepción absolutamente heterónoma de la acción humana: “No obstante, para que nuestro libre albedrío no se extinga, juzgo que puede ser verdadero que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella nos deja gobernar la otra mitad, más o menos, a nosotros” ([1531] 2012: 131-132). Los hombres pueden controlar la mitad de las cosas humanas, aunque, en verdad, sea algo menos que la mitad (“más o menos”), y si esto es así, es porque ella “nos deja” contar con esa posibilidad. Con todo, no es cualquier actitud ni temperamento el más adecuado para avenirse a la fortuna:

Concluyo, entonces, que al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinados en su modo de ser, son prósperos mientras ambos concuerden juntos, y no prosperan cuando desacuerdan. Yo pienso esto precisamente: que es mejor ser impetuoso que respetuoso, porque la fortuna es mujer, y es necesario, si se la quiere tener sometida, atracarla y golpearla. Y se ve que esta se deja vencer antes por estos que por quienes proceden fríamente. Y sin embargo siempre, como buena mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces y la dominan con mayor audacia ([1531] 2012: 135).

La fortuna exige una actitud activa frente a ella, sólo se deja controlar por aquellos hombres virtuosos que están imbuidos de un espíritu de juventud y de un talante impetuoso que les permite adecuarse a sus designios y aprovechar sus ocasiones. Este espíritu infundía a las personas de Moisés y de Ciro, de Teseo y de Rómulo, de aquellos hombres y fundadores eminentes, que supieron aprovechar la ocasión y adaptarse virtuosamente a los movimientos de la fortuna. Por ello, porque la fortuna reclama impetuosidad y es amiga de los jóvenes, es que Maquiavelo apoya la acción política activa y vituperla la excesiva prudencia y la pasividad frente a la variación de los tiempos.

Como indica Basu, frente a los corolarios negativos a los que conduce la concepción cosmológica que le es coetánea, que cede ante el fatalismo y el determinismo que apremian la acción humana, Maquiavelo llama a la acción política activa y reivindica la impetuosidad, como medios que permiten actuar en el mundo, aun reconociendo el poder de la fortuna sobre los asuntos humanos, es decir, el hecho de que, en última instancia, sus designios son imprevisibles e incontrolables (Basu, 1990: 230).

En este marco, no sólo en la introducción de la fortuna, sino, también, en el llamado a una acción política activa e impetuosa, se reconocen las innovaciones que

Maquiavelo introduce con respecto a la cosmología astrológica de su época. La cosmología maquiaveliana, en línea con la cosmología de su época, presenta un carácter inmanente y natural. El movimiento de las cosas del mundo, que delinea una trayectoria cíclica, obedece al movimiento de los cielos. Esta dimensión astrológica que informa a la cosmología maquiaveliana supone, como bien señala Parel, la supresión del vínculo trascendente que, en el Medioevo, enlazaba a los hombres con Dios. En reemplazo, Maquiavelo concibe un vínculo de carácter inmanente (Parel, 1992: 18), por el cual los hombres pertenecen a un orden cósmico que los trasciende, pero que no está más allá del cosmos mismo<sup>17</sup>.

Asimismo, la introducción de la fortuna, pese a ser un elemento ajeno a aquella tradición cosmológica, refuerza el pasaje de un orden trascendente a uno inmanente, en la medida en que la fortuna toma las veces de Dios; sólo que ahora se trata de una diosa intramundana, que rige el tiempo y, en buena medida, el destino humano. En este sentido, la afirmación de Leo Strauss de que Maquiavelo reemplaza a Dios por los cielos y a los cielos por la fortuna (1958: 209) no se muestra antojadiza y su conclusión de que con Maquiavelo asistimos a una cosmología no teleológica parece plausible (1958). En efecto, la inclusión de la fortuna implica la introducción de un principio de la incertidumbre y de la contingencia que quiebra el marco cíclico y teleológico de la astrología de su época. Con la fortuna reina el azar y la contingencia, y la acción humana pierde la brújula y el control. Sin embargo, esto no debe conducir para el florentino a la pasividad y la resignación, sino, por el contrario, debe disponer a los hombres a asumir una actitud activa, a actuar en el mundo de forma impetuosa, con vistas a acompañar los veleidosos avatares de la fortuna.

Por lo visto hasta aquí, resulta claro que la cosmología maquiaveliana se encuentra conformada por el cielo y por la fortuna. Sin embargo, ambas entidades son de una índole ostensiblemente distinta. El movimiento del cielo, como vimos, posee un carácter determinativo, esto es, su movimiento determina y condiciona el movimiento de lo que ocurre en el mundo humano. Ahora bien, la plena aceptación de una cosmología celeste, como la que propone la concepción astrológica predominante en la época de Maquiavelo,

---

<sup>17</sup> Esta supresión de la dimensión trascendente de Dios explica, también, el rechazo a la astrología por parte de Pico y Savonarola. La idea de un orden inmanente, que niega la Providencia divina, implica la impugnación de la concepción cristiana del mundo propia de ambos pensadores, en cuyo centro habita Dios (Parel, 1992: 23).

al mismo tiempo, el reconocimiento de una filosofía de la historia. Si, efectivamente, el movimiento del cielo determina el movimiento de lo que ocurre en el mundo terrenal, en la trayectoria que describe y que describirá el cielo ya se encuentra escrito el destino del mundo. Así, como señala Garin, estaríamos en presencia de un “determinismo rígido” (2007: 19), cuyo corolario práctico sería la imposibilidad de que el ser humano altere lo que ocurre en el mundo. Incluso cualquier acción humana que promueva un cambio formaría parte del plan dictado previamente por los cielos. De esta forma, la acción humana carecería de sentido o sería tan solo una ilusión de autonomía.

En este marco, la introducción maquiaveliana de la fortuna quiebra esa filosofía de la historia, al introducir un principio de la contingencia y la incertidumbre que desarticula la regularidad predeterminada de los ciclos celestes. Pero, además, con ello, Maquiavelo exhibe dos corolarios relativos a la cuestión de la fortuna: en primer lugar, que la fortuna, en tanto fuerza indescifrable y veleidosa, escapa a cualquier tipo de control absoluto, designando, así, la imposibilidad que tienen los seres humanos de poseer un acceso cierto y transparente del todo. Este efecto de la fortuna es sumamente importante, porque muestra los límites que tiene toda acción humana y, además, porque pone en evidencia la relevancia que gracias a ello adquiere un elemento que será central en nuestra tesis: la dimensión de la creencia. Es que, pese a que la fortuna señala el límite que tienen las acciones humanas como resultado de la imposibilidad de acceder a un conocimiento total de las relaciones humanas, como veremos, ni los órdenes políticos ni los órdenes religiosos pueden desprenderse de la necesidad de referirse a una idea del todo que legitime sus ordenamientos. Es precisamente este punto el que marca la conexión que existe entre la cosmología y la creencia, y lo que permite tomar nota de la relevancia de esta última dimensión en la legitimación de los ordenamientos religiosos y políticos.

Por otra parte, el segundo corolario derivado de la incorporación de la fortuna en el esquema cosmológico de Maquiavelo es que la fortuna, pese a que indudablemente constriñe y limita la acción humana, al imponer sus condiciones a los tiempos, es condición de posibilidad de la misma, porque permite que la acción política se abra a la búsqueda de la gloria, incluso en el reconocimiento de la posibilidad de su fracaso. Esto es, dado que rompe con el determinismo rígido al que conduce la concepción astrológica ya mencionada, permite que la acción política no se encuentre predeterminada de antemano. Esto implica, como dijimos, que los seres humanos se abran a la posibilidad

de actuar con el fin de labrar su destino, aun cuando la acción política pueda dirigirse al fracaso.

Así, entonces, es posible comprender el esquema cosmológico que se configura en la obra de Maquiavelo, dirigido en parte por los cielos y por la fortuna, y en el cual, lógicamente, se inscriben los órdenes religiosos y los políticos. Por este motivo, es imprescindible tener en cuenta esta cosmología, puesto que a la luz de ella resulta más inteligible el análisis maquiaveliano de la religión, al que nos abocaremos a lo largo del resto del capítulo. En primer lugar, ya que permite comprender por qué la religión aparece como una invención humana creada por los grandes hombres que, interpretando y adaptándose a los tiempos de la fortuna, hacen uso de aquella como un instrumento a los fines de estabilizar y garantizar un orden político, apelando a la dimensión de la creencia. Pero, también, explica el hecho de que la religión no sea sólo un instrumento plenamente manipulable por los grandes. Puesto que todos los hombres se encuentran expuestos al régimen de la fortuna, es decir, al orden de lo imprevisible, de lo incontrolable y de lo contingente, la religión no puede ser un instrumento por el cual los grandes controlan plenamente al pueblo, sometiéndolos a su dominación.

En segundo lugar, la inscripción de la religión en la cosmología nos permite entender, asimismo, que el análisis de la religión llevado adelante por Maquiavelo deje de lado toda indagación teológica o de orden trascendente, y que se ocupe de los efectos que la religión tiene en el orden inmanente de la política y los asuntos humanos. Es decir, una cosmología natural e inmanente elimina toda posibilidad de sostener la existencia de un dios que existe más allá del mundo y que gobierna conforme a un plan.

Por último, el llamado maquiaveliano a la acción política como forma de secundar a la fortuna explica, también, su inclinación a favor del paganismo y su crítica del cristianismo. Como habremos de ver, los valores y efectos activos que promueve y produce el paganismo frente a los valores y efectos pasivos que fomenta y concita el cristianismo, pueden ser juzgados a partir de esta cosmología, que observa en el paganismo la promoción de unos valores más afines a la acción política en el mundo.

En el próximo apartado, que está dividido en dos partes, reconstruiremos, en primer lugar, el análisis que Maquiavelo dedica a la religión romana, entre los capítulos 11 y 15 del libro primero de los *Discursos* y, en segundo lugar, la evaluación crítica – aunque ambigua– que el florentino hace del cristianismo.

### 1.2.1. La religión romana

Maquiavelo se ocupa de la religión de los romanos entre los capítulos 11 y 15 del libro primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*<sup>18</sup>, pero la primera referencia a la cuestión religiosa aparece en el capítulo inmediatamente precedente. El capítulo 10 del libro I, se titula “Cuán laudables son los fundadores de una república o un reino, y cuán vituperables, en cambio, los tiranos”. Sin embargo, ya en la primera oración del capítulo, altera la afirmación que le da título, al colocar por encima de los fundadores de repúblicas o reinos a los fundadores de religiones, silenciados en el encabezado:

Entre todos los hombres dignos de elogio, los que más alabanzas merecen son los que han sido cabezas y fundadores de las religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos. Después de éstos, son celebrados los que, puestos a la cabeza de los ejércitos, han ampliado sus dominios o los de la patria ([1531] 2015: 71).

A la luz de esta afirmación, resulta evidente que para el secretario florentino nadie debería ser considerado más digno de alabanza que el fundador de una religión. Por lo mismo, nadie es más execrable que aquel que la destruye:

Son, por el contrario, infames y detestables los hombres que destruyen las religiones, que disipan los reinos y las repúblicas, enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad y honor para el género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles ([1531] 2015:71)

Esta oposición resulta extraña en un capítulo que, al menos en apariencia, se encuentra dedicada a los fundadores de repúblicas y reinos. Sin embargo, parece dar cuenta de la

---

<sup>18</sup> ¿Por qué escoger este breve pasaje de los *Discursos* para realizar un análisis de la religión en la obra de Maquiavelo? Aunque, en verdad, son varios los pasajes de la obra del secretario en cuyas páginas se hace mención a la religión –y que nos dedicaremos a revisar en el conjunto de la tesis–, creemos que es en este fragmento en donde, a partir del análisis de un caso, Maquiavelo enuncia una “verdad” general sobre la religión, sobre su relación con la política y sobre el modo en que ella esclarece la relación política que liga a grandes y pueblo. Es como si, en su análisis de la religión, Maquiavelo operara sobre la base del método inductivo, extrayendo una regla general del caso particular. En realidad, entendemos, como indica Marco Geuna, que el tratamiento de la religión toma a Numa y a la religión de Roma como ejemplo paradigmático que permite explicar el funcionamiento general de la religión: “Para Maquiavelo, Numa y Roma representan sólo un caso particular, aunque paradigmático, de una verdad más general. Razonando sobre este asunto, él llega de hecho a una tesis general sobre los legisladores y sobre el rol de la religión en política” (2013: 125).

relevancia de la religión para toda fundación polític<sup>19</sup>, y sirve de base, también, para el análisis ulterior de Maquiavelo, a partir del cual va a analizar no sólo la religión romana, sino el propio estatuto de fundador de Numa.

El capítulo 11 se inaugura destacando la relevancia de Numa Pompilio para el origen de Roma:

Aunque Roma fue fundada por Rómulo, y se reconoce por hija suya en el nacimiento y la educación, sin embargo, juzgando los cielos<sup>20</sup> que los ordenamientos de Rómulo no bastaban para tanto imperio, inspiraron al senado romano para que eligiese a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, de modo que las cosas que éste dejó de lado fueron reguladas por Numa. El cual, 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, [1531] 2015:76).

La religión romana es introducida en la ciudad por Numa, el sucesor de Rómulo, quien, encontrándose con un pueblo sumamente feroz, busca reconducirlo a la obediencia. Así, la religión romana encuentra su génesis en una necesidad eminentemente política: recurre a la religión como componente indispensable para estabilizar el orden político y garantizar la obediencia del pueblo. Numa deseaba “crear instituciones nuevas y desusadas en aquella ciudad y temía que su autoridad sola no bastase” (Maquiavelo, 2015: 78).

A continuación, Maquiavelo agrega que Numa constituyó la religión de tal manera que “por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella

---

<sup>19</sup> Sobre la relación entre religión y fundación política véase el texto de Agustín Volco (2016a: 285-310). Volco matiza la afirmación aparentemente taxativa de que los fundadores de religión se cuentan entre los más grandes hombres y los más dignos de encomio. Hace notar que, luego de la comparación en la cual se elogia a los fundadores de religión y se deplora a sus detractores, Maquiavelo anota una frase por demás sorprendente y enigmática: “Y no habrá nunca nadie tan *loco* o tan *sabio*, tan *malvado* o tan *bueno*, que si se le da a elegir entre las cualidades del hombre, no alabe las dignas de alabanza y reproche las reprochables” (Maquiavelo, [1531] 2013a: 84, cursivas nuestras). Según Volco, el reproche maquiaveliano a los destructores de la religión es irónico y esto se hace evidente en la sobreactuación con la que Maquiavelo se apega a la moralidad tradicional. Y, además, la frase recién citada “(...) sugiere que el rechazo de la moralidad común es posible solo en caso de una locura o una sabiduría excesiva” (2016a: 288, n. 3). Ya Platón, en el *Fedro*, asociaba la locura –inspirada por los dioses– al bien: “Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes” (1988a: 340-341). Maquiavelo, por su parte, equipara no sólo la locura a la sabiduría, sino, también, el mal al bien. Para nuestro argumento, como veremos, la figura del sabio será central. Son los sabios, los conocedores de la naturaleza de las cosas –la naturaleza del cosmos, es decir, del cielo y de la fortuna–, quienes reconocen el carácter falso de la religión, pero su bondad en el sostenimiento y la estabilidad del orden político. Sobre el uso de la ironía en Maquiavelo, se puede consultar el texto de Benner (2009).

<sup>20</sup> De acuerdo con Parel, en la época en la que escribe Maquiavelo, existe un horóscopo de las religiones y una teoría de la conjunción de las religiones que explica el surgimiento de cada religión en función del movimiento y conjunción de ciertos planetas, cf. Parel, 1992: 14. Nuestro argumento, por el contrario, sostiene que, aunque la cosmología maquiaveliana nos permite comprender su análisis de la religión, para Maquiavelo la creación de la religión es de inspiración humana y no astrológica.

república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearan llevar a cabo” (2015: 76). La evocación de la figura de Dios es la que provee el marco autoritativo que concita la obediencia del pueblo. Maquiavelo parece sugerir que, en el fondo, la institución de la religión remite a Dios, y que es el temor que suscita en el pueblo la imagen divina el que provee el fundamento de la autoridad de Numa:

Y vemos que a Rómulo, para organizar el senado e instituir nuevos 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 él le aconsejaba al pueblo (Maquiavelo, [1531] 2015: 77).

El carácter extraordinario de la tarea que Numa pretende realizar exige el establecimiento de su autoridad sobre un fundamento igualmente extraordinario. La implementación de nuevas leyes y ordenamientos, que con la sola autoridad humana no es posible llevar a cabo, requiere el engaño deliberado sobre el pueblo. Por ello, Numa hace creer (“simula”) que tiene trato con la ninfa Egeria, que le ofrece consejos que luego él traslada al pueblo. Pero esto sólo es posible porque, en general, toda religión reconduce su fundamento a la omnipotencia divina y ésta, a su vez, se vincula a la pasión del miedo. Precisamente porque Dios provoca temor en el hombre, es que su evocación concita obediencia. Es decir, la religión —en este caso, la religión pagana antigua— se asienta sobre la relación de temor que se establece entre el hombre y Dios. Y ello da cuenta de que “el temor se configura como una instancia constitutiva e insuperable del hecho religioso” (Geuna, 2013: 127). Por eso, observa el secretario que “examinando infinitas acciones, del pueblo romano en su conjunto o de muchos de los romanos individualmente, se ve cómo aquellos ciudadanos temían más romper un juramento que la ley, como quien estima más el poder de Dios que el de los hombres” (Maquiavelo, [1531] 2015: 76).

Además, el estatuto paradigmático del caso de Numa queda puesto en evidencia en la afirmación maquiaveliana de que todo gran legislador —como es el caso de Licurgo y también de Solón— actúa de la misma manera en que lo hizo el legislador de Roma:

Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios (Maquiavelo, [1531] 2015: 78)

La autoridad humana es insuficiente para poder instituir leyes extraordinarias. Hace falta el recurso a Dios para suplir esa insuficiencia. “Porque, donde falta el temor de Dios es

preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor de un príncipe que supla la falta de religión. Y como los príncipes son de corta vida, el reino acabará en seguida en cuanto le falte su fuerza” (Maquiavelo, [1531] 2015: 79). El recurso a Dios otorga los cimientos fundamentales que estabilizan el orden político. De nada sirve la autoridad de un príncipe, encarnado en un hombre eminente, si éste no garantiza su perdurabilidad más allá de su muerte. “No es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aun después de muerto, se mantenga” ([1531] 2016: 79). Es, en suma, la religión la que, a tenor de Maquiavelo, permite asegurar la estabilidad anhelada por todo legislador.

Pero la religión no es sólo la causa de la obediencia del pueblo, sino también el origen de las buenas costumbres, de la buena fortuna y de la felicidad de las repúblicas, razón por la cual se hace evidente la superioridad de Numa por sobre Rómulo:

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, 2015: 77)

Nuevamente, aparece —aunque aquí implícitamente— la cuestión de la legitimidad de los ordenamientos institucionales. Tal vez Rómulo pueda ser considerado el fundador de Roma, por haber instaurado allí las prístinas leyes y el poder militar. Sin embargo, Numa demuestra su preeminencia a través de la institución de la religión, que consolida el orden y, con ello, legitima también las armas. En efecto, es posible introducir las armas en una república, pero difícilmente sean aceptadas sin el auxilio de la religión. Por ello, en vistas de todo esto, concluye Maquiavelo 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” (Maquiavelo, [1531] 2015: 79).

De este primer capítulo que el secretario dedica a los orígenes de la religión de Roma es posible constatar dos cuestiones, o más precisamente, dos características que atañen al análisis maquiaveliano de la religión: en primer lugar, el carácter político de la lectura del fenómeno religioso. Maquiavelo observa siempre con ojos atentos a los efectos

políticos que promueve la religión. De allí su atención sobre la relación que ella guarda con la obediencia, con la legitimidad del orden político, que hace, en parte, a su estabilidad y sostenimiento.

Ahora bien, es consabido que todo orden político —o, si se prefiere, toda ciudad— está constituido por dos humores: los grandes, que desean dominar, y el pueblo, que desea no ser dominado (Maquiavelo, [1531] 2015: 47; [1532] 2012: 49) En ese marco, entonces, una lectura política del hecho religioso supone, al mismo tiempo, comprender los efectos que la religión tiene sobre el vínculo político que se establece entre los grandes y el pueblo. Pero, fundamentalmente, implica reconocer la politicidad última del fenómeno religioso. Es decir, si es posible una lectura política de la religión es porque ella encierra en sí misma una politicidad última que es pasible de ser develada. Con respecto a esto, Volco afirma que en muy pocos fragmentos de la obra de Maquiavelo es posible divisar semejante revelación acerca de la politicidad última y del “carácter humano, y necesariamente humano, de la religión” (2016a: 295). La politicidad de la religión remite, justamente, a su carácter eminentemente humano. Este es un aspecto fundamental de la concepción maquiaveliana de la religión: al develar los métodos utilizados por el fundador de la religión antigua, desnuda, simultáneamente, el carácter humano y natural de las religiones reveladas<sup>21</sup>. Sin embargo, declarar que la religión es eminentemente humana y que, por consiguiente, le subyace una dimensión política, no implica que ésta quede reducida a mero instrumento político, a simple insumo del cual hacen uso quienes están a la cabeza del orden político, como pretenden sostener ciertas lecturas. Volveremos sobre este asunto más adelante.

La segunda constatación a la cual se puede arribar se halla íntimamente ligada a la primera. Si la religión es examinada a partir de su dimensión política, se vuelve entonces comprensible por qué Maquiavelo no se muestra interesado en absoluto por consideraciones de índole doctrinales o teológicas. No le interesan los dogmas y

---

<sup>21</sup> El carácter humano de la religión deriva del hecho de que, para Maquiavelo, no existe nada más allá del cosmos. No existe un Dios trascendente que se revela a través de milagros o que comunica su plan a los hombres excelentes. Por ello, de hecho, Maquiavelo, en el capítulo 30 del libro tercero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, invita a leer la Biblia “inteligentemente”: “Y quien lea *inteligentemente* la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia” (Maquiavelo, [1531] 2015: 451, cursivas nuestras). La Biblia admite una lectura inteligente, juiciosa, sensata, que va más allá de una comprensión de la Escritura en tanto revelación de Dios. Volveremos sobre este punto y sobre el *exempla* de Moisés en el capítulo próximo.

concepciones teológicas que informan a toda religión, sino, antes bien, los efectos que estas creencias y doctrinas producen sobre las ciudades y sus ordenamientos<sup>22</sup>. En relación con esto, Geuna afirma que “el plano de su discurso no es el de la verdad o la pretensión de verdad, sino el de la eficacia histórica y social; el foco del razonamiento no se centra en la trascendencia, sino en la inmanencia: sobre las consecuencias que la fe en la trascendencia puede tener sobre la inmanencia” (Geuna, 2013: 125).

A luz de estos pasajes, el conjunto de lecturas que conforman la interpretación tradicional (Butterfield, 1940; Olschki, 1945; Maritain, 1942, etc.) de Maquiavelo, que afirma que la religión no constituye un elemento relevante en su pensamiento o que declara, tan taxativa como dogmáticamente, que el autor florentino separa definitivamente la política de la religión, se vuelve a todas luces inadmisibles. Montado sobre esta tradición interpretativa, Butterfield propone a Maquiavelo como el promotor de la ciencia política moderna, en cuyo seno la religión queda restringida al ámbito del análisis histórico sobre su relevancia para el mantenimiento y el desarrollo del estado (Butterfield, 1940: 80). Acotada por los márgenes de la ciencia política moderna, desprovista ahora de todo elemento mítico y abocada al examen científico de la estructura y el desenvolvimiento de los estados, la religión pierde su estatuto y se cuenta entre los documentos dignos de ser registrados en los libros de la historia del desarrollo humano. La misma comprensión habilita a Olschki a hablar del florentino en términos de un calculador frío, ética y políticamente neutral (Olschki, 1940).

Jacques Maritain se anima a ir todavía más allá, cuando declara que el verdadero logro de la obra del secretario consistió en “rechazar la ética, la metafísica y la teología del reino del conocimiento y la prudencia políticas” (Maritain, 1942: 3); y, a renglón seguido, agrega que este rechazo constituye “la más violenta mutilación sufrida por el intelecto práctico del hombre y por el organismo de la sabiduría práctica” (Maritain, 1942: 3). Lógicamente, dicha crítica encuentra su fundamento en la concepción católica de la política que informa a Maritain, a partir de la cual traza una conexión entre la noción de bien común y la vida eterna como fin último y supremo de toda vida humana. En este esquema, la vida política funge como el puente terrenal que ayuda al hombre a conectarse con su destino final y eterno (Maritain, 1942: 10). Desde semejante perspectiva, no llama

---

<sup>22</sup> Esto, por otra parte, se comprende aún mejor si, como advertimos en el apartado anterior, inscribimos el análisis maquiaveliano de la religión al interior de su cosmología inmanente.

la atención que Maquiavelo aparezca como el pensador del mal absoluto, quien destruye esa sagrada conexión entre bien común y reino de Dios, postulando al poder y su mantenimiento como meta última de la política (Maritain, 1942: 10-11).

Ahora bien, apenas una lectura superficial del capítulo 11 del libro primero de los *Discursos* termina por convencernos de que la religión no es un elemento que Maquiavelo suprime de su análisis y que, por tanto, resulta conveniente desechar este tipo de aproximación hermenéutica a la obra de Maquiavelo<sup>23</sup>. Su examen de la figura de Numa revela que la religión no aparece como un elemento exterior a la política, sino que constituye el fondo último sobre el cual se asienta y se estabiliza la fundación del orden político. El hecho de que Maquiavelo señale el carácter eminentemente humano de la religión no es una prueba de su irrelevancia, sino precisamente de su politicidad última y de su conexión íntima con la conformación del vínculo político entre grandes y pueblo en la ciudad.

Unos párrafos atrás, señalamos que del análisis que Maquiavelo realiza en torno a la introducción de la religión romana podíamos constatar que se centra en los efectos que la religión produce en el vínculo político entre grandes y pueblo. Más concretamente, su indagación se dirige hacia el conjunto de prácticas comunes sobre las cuales se vehiculizan los efectos que produce la religión romana antigua. Estas prácticas son el objeto del capítulo 12 del libro primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, titulado “Lo importante que es tener en cuenta la religión, y cómo Italia, por haber descuidado esto por culpa de la Iglesia romana, está arruinada”. A propósito de esto, Maquiavelo explica que:

Los príncipes o los estados que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino. Esto es fácil de entender si nos fijamos en las bases sobre las que se asienta la religión en que ha sido criado el hombre, porque todas las religiones tienen su fundamento en algún aspecto principal (Maquiavelo, [1531] 2015: 80).

Toda religión, independientemente de su contenido y de los valores que pretenda inculcar, se erige sobre determinadas prácticas, que operan como su núcleo de fondo. Ellas son la

---

<sup>23</sup> En el caso de Maritain, incluso, sería más correcto afirmar que interpreta a Maquiavelo reduciendo su obra a *El Príncipe* y que, además, confunde la obra con una representación que adquirió la misma, es decir, con el maquiavelismo. Para un análisis riguroso y pormenorizado del problema de la noción de obra y sobre el maquiavelismo como representación puede consultarse el célebre trabajo de Lefort ([1972] 1986: 7-151; [1972] 2010: 11-85).

estructura, la piedra angular sobre la cual se cimenta cada religión. La religión romana encontraba su estructura “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” (Maquiavelo, [1531] 2015: 80). Se puede apreciar que los romanos creían en la respuesta de los oráculos en la medida en que creían en la voluntad de los dioses. Éstos constituían la fuente de la religión romana porque en ellos se expresaba la última voluntad divina: eran el vehículo a partir del cual se manifestaban los dioses y de ese culto se derivaban todas las otras ceremonias de la religión romana.

Luego de indicar el ordenamiento principal de la religión antigua, su núcleo fundamental, Maquiavelo retoma sus tesis de carácter general: “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 al país religioso, y por tanto bueno y unido” (Maquiavelo, [1531] 2015: 81). En el capítulo 11, el secretario nos había informado que la religión produce obediencia, garantizando así la estabilidad de los ordenamientos e instituciones políticas. Ahora agrega un elemento más: la religión no sólo legitima la autoridad política, sino que también produce la unión entre los propios ciudadanos. Si Maquiavelo observa que la religión se asienta sobre determinadas ceremonias, sobre ciertas prácticas que la estructuran, es en el cumplimiento y el respeto de esas ceremonias, sostenidas y promovidas por los que están a la cabeza de los estados, en donde el pueblo encuentra su cohesión.

Este nexo entre religión y unidad popular es el criterio a partir del cual el secretario florentino realiza la crítica a la Iglesia católico-romana que emerge en este capítulo. La desunión y corrupción de Italia es el resultado de que la Iglesia se ha desviado de sus principios constitutivos:

Y si los príncipes de las repúblicas cristianas hubiesen mantenido la religión tal como fue constituida por su fundador, estarían los estados y repúblicas cristianas más unidos y felices de lo que lo están. Y no puede haber mayor prueba de la decadencia de esta religión que ver cómo los pueblos que están más próximos a la Iglesia de Roma, cabeza de nuestra fe, son los menos religiosos. Y quien considere sus fundamentos y vea qué distintos de ellos son los usos presentes, juzgará sin duda que se acerca la ruina o el castigo divino (Maquiavelo, [1531] 2015: 82).

El apartamiento de la Iglesia con respecto a sus principios esenciales es la causa de que todos los pueblos limítrofes a ella se hayan corrompido, se hayan vuelto irreligiosos y,

fundamentalmente, hayan perdido su unidad. Tanto es así que Maquiavelo rebate las opiniones de aquellos que consideran que la Iglesia es la causa del bienestar de Italia:

Y como muchos opinan que el bienestar de las ciudades italianas nace de la Iglesia romana, quiero contradecirles con algunas razones, sobre todo con dos muy poderosas que, a mi juicio, no se contradicen entre sí. La primera es que por los malos ejemplos de aquella corte ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque así como donde hay religión se presupone todo bien, donde ella falta sucede lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país (Maquiavelo, [1531] 2015: 82).

El anticlericalismo y la postura marcadamente antieclesiástica de Maquiavelo quedan resumidos, entonces, en dos motivos fundamentales: en primer lugar, en el hecho de que la Iglesia desterró de Italia todo atisbo de religión en el pueblo italiano; y, en segundo lugar, porque, como resultado de ello, mantuvo dividido al país. En efecto, él explora y ahonda aún más sobre las razones de este naufragio de la Iglesia y de Italia. Al considerar por qué Italia, a diferencia de España o Francia, no logró conservarse unido y feliz, observa que “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, [1531] 2015: 83). Y, más adelante, agrega:

No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que la han conducido a ser una presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte. Y eso nosotros, los italianos, se lo debemos a la Iglesia tan sólo (Maquiavelo, [1531] 2015: 83).

En este punto del capítulo, el argumento se descentra y cambia de eje. No sucede solamente que la Iglesia ha desatendido sus fundamentos y ha perdido de vista su anclaje religioso originario, sino que, volcado a la lucha política, no ha sabido absorber en su seno el monopolio del poder<sup>24</sup>. En cualquier caso, el temor de Dios, como fundamento subyacente a toda religión, sigue estando presente como el criterio a partir del cual se sustenta la crítica. Si la Iglesia fracasa en la tarea de unificar a Italia, es porque ella no logra encomendarse a un príncipe o a un jefe, a partir del cual autorizar y legitimar el

---

<sup>24</sup> Es interesante observar la disección que Maquiavelo realiza del cristianismo y la Iglesia. Si, como veremos, el cristianismo es originariamente una religión de la humildad, cuya mira está puesta en el reino de los cielos, el análisis maquiaveliano de la Iglesia revela toda su vocación de poder, un atributo que, en principio, le es completamente ajeno. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

orden político en referencia a la figura de Dios. A diferencia de la Roma antigua, la Roma contemporánea no tiene a un Numa que, amparado en la autoridad de Dios, legitime las instituciones públicas, produciendo, a la vez, obediencia y cohesión.

Esto nos conduce a un punto nodal del análisis maquiaveliano de la religión, referido al hecho de que el conocimiento de la íntima ligazón entre religión y unión popular es una cualidad que poseen aquellos hombres que están a la cabeza de los estados. Por ello, Maquiavelo advierte que aquellos que se encuentran en esa posición

deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean. Pues éste ha sido el proceder de los sabios, y de aquí nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan de donde vengan, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera (Maquiavelo, [1531] 2015: 81).

Es sencillo percibir la centralidad de estas líneas: la religión no debe ser sostenida en el tiempo por lo que ella tiene de verdadera, de remisión a la trascendencia, sino por los efectos políticos benéficos que produce. O, en todo caso, debe ser perpetuada por los efectos que esa remisión a la trascendencia tiene sobre la inmanencia de los asuntos humanos. Los grandes hombres, los sabios, reconocen el carácter falso —dicho en otras palabras, el carácter eminentemente humano— de la religión, pero también identifican en ella un medio sumamente eficaz para producir obediencia y unidad.

Estos efectos no atañen sólo al pueblo que habita en la ciudad, sino que son extensibles al conjunto de los soldados que militan en los ejércitos. En el capítulo 13, titulado “Cómo los romanos se sirvieron de la religión para reorganizar la ciudad, llevar a buen término sus empresas y atajar los tumultos”, Maquiavelo nos enseña que, durante el asedio del ejército romano a la ciudad de Veyes, los capitanes apelaron a la religión como contrapeso al cansancio y al tedio de sus soldados:

Veremos ahora, en el asedio de la ciudad de Veyes, cómo los capitanes de los ejércitos se servían de la religión para tenerlos dispuestos para sus empresas: habiendo crecido aquel año el lago Albano de forma admirable, y estando los soldados romanos cansados por el largo asedio, queriendo volverse a Roma, los romanos inventaron que 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, de modo que Camilo, hecho dictador, conquistó la ciudad, que llevaba diez años asediada (Maquiavelo, [1531] 2015: 85).

La religión funciona, así, como instrumento que los capitanes tienen a disposición, a los fines de inspirar confianza en los soldados, pero también como un método de disciplina. En la misma medida en que, al interior de la ciudad, la religión produce obediencia y cohesión, en el marco del ejército y de la guerra exterior suscita confianza y disciplina.

En los capítulos 14 y 15 del libro primero, Maquiavelo provee dos ejemplos más sobre el “buen uso” de la religión en un escenario de guerra. En el capítulo 14, nos informa que, antes de emprender cualquier batalla fuera del territorio romano, resultaba esencial persuadir a los soldados de que los auspicios hablaban en su favor:

Entre otros adivinos, había en los ejércitos una clase de augures llamados pullarii<sup>25</sup>, y cada vez que se disponían a entablar combate contra el enemigo, querían que los pullarii hiciesen sus auspicios, y si los pollos picoteaban, combatían con buenos augurios, y si no, se abstendían de la refriega. No obstante, cuando la razón les mostraba que debía hacerse una cosa, aunque los auspicios fueran adversos, la hacían; aunque dándole la vuelta con tantos términos y modos que no pareciese que se hacía despreciando la religión (Maquiavelo, [1531] 2015: 88).

En el capítulo 15, por su parte, Maquiavelo señala que los samnitas, pueblo vecino de Roma, también recurrieron a la religión como remedio último frente a las constantes derrotas sufridas a manos del ejército romano:

Por lo que decidieron probar por última vez, y, sabiendo que si querían vencer era necesario insuflar obstinación en el ánimo de los soldados, para lograrlo no existía mejor medio que la religión, pensaron repetir un antiguo sacrificio suyo, por mediación de su sacerdote, Ovio Pacio. [...] Y trabándose el combate, los samnitas fueron derrotados, porque la virtud romana, y el miedo acumulado en los anteriores fracasos, superó la obstinación que pudieran haber concebido gracias a la religión y al juramento. Sin embargo, vemos que no pudieron encontrar otro refugio ni intentar otro remedio para alcanzar alguna esperanza de recuperar el antiguo valor. Lo que testifica plenamente cuánta confianza se logra mediante la religión bien empleada (Maquiavelo, [1531] 2015: 90-91)

Los ejemplos provistos por Maquiavelo refuerzan la idea de que la religión es un instrumento de disciplinamiento fundamental, con el cual es posible inspirar confianza en el ejército de cara a un enfrentamiento bélico<sup>26</sup>. Pero, además, ponen evidencia que la religión es manipulable y puede ser “bien empleada”, es decir, puede ser objeto de una interpretación sesgada e instrumental por parte de aquellos grandes capitanes de ejército, cónsules o jefes de estado, que manipulan y alteran los auspicios, allí donde no se prestan a conformidad con sus pretensiones o con lo “que la razón les mostraba”; o acrecientan y

---

<sup>25</sup> Los pullarii eran una clase de adivinos que avanzaban sus pronósticos por la manera en que comían los pollos sagrados. Para un estudio del rol de estos adivinos en el ejército imperial romano, véase Wheeler (2008)

<sup>26</sup> El mismo argumento aparece en *El Arte de la guerra* (Maquiavelo, 1995: 123)

magnifican los resultados de las ceremonias, en aquellos casos en que se ajustan a sus planes racionales.

Este aspecto de la religión, el hecho de que los grandes hombres hagan un “buen uso” de la religión, pone a la luz una distinción central que está a la base de la lectura que Maquiavelo realiza en torno al rol que guarda la religión con respecto al vínculo político entre grandes y pueblo. Una distinción entre dos tipos de sujetos o, utilizando otros términos, dos tipos de inteligencia<sup>27</sup>. Por un lado, encontramos a aquellos que Maquiavelo denomina grandes hombres: los cónsules, los dictadores, y en ciertos casos también a la nobleza y el senado, quienes disponen de una capacidad de comprensión intelectual superior, de una racionalidad práctica, de una cierta prudencia, que les permite juzgar como falsas ciertas prácticas religiosas, como poco influyentes a los auspicios desfavorables, pero que, aun así, actúan con prudencia y respeto hacia la religión, sin poner en cuestión dichas prácticas, reconociendo cuán importantes son para los ciudadanos y los soldados. Por otro lado, hallamos a los simples ciudadanos, a los soldados y, en algunos casos, al pueblo en su conjunto, quienes no disponen de dicha comprensión intelectual, de dicha inteligencia práctica, y que, por lo tanto, permanecen presos del temor a la divinidad, temor que refuerza, como hemos visto, su obstinación con vistas a la guerra, es decir, su virtud militar, pero también su virtud civil. Geuna también subraya esta diferencia, adjudicándola al carácter constitutivo del temor a Dios en el pueblo:

Para la gran parte de los ciudadanos y soldados maquiavelianos, los dioses no viven impasibles e imperturbables en la *intermundia*: por eso no se da la posibilidad de una liberación del miedo a los dioses. Maquiavelo parece sugerir que el temor con respecto a los dioses es una dimensión constitutiva e insuperable para la gran parte de los hombres, y que este temor es conservado y “bien usado” por los políticos (Geuna, 2013: 134)

Este argumento —del que ya hemos hecho mención anteriormente— vinculado al carácter constitutivo del miedo a Dios en el seno del pueblo es central, puesto que permite evaluar desde otra óptica el estatuto de la religión en la obra de Maquiavelo y, específicamente, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Es que la

---

<sup>27</sup> Geuna habla de “dos niveles de racionalidad” (Geuna, 2013: 130). A diferencia de él, nosotros preferimos hablar de dos tipos de inteligencia, en la medida en que, como habremos de trabajar en los próximos capítulos, dicha inteligencia no refiere necesariamente a una instancia de la razón o de lo que en la tradición occidental se ha llamado racionalidad, sino que remite a dos planos que pertenecen al orden de lo simbólico y lo imaginario y que se encuentran mutuamente conectado, a saber, a la dimensión de la representación y la imaginación. Volveremos sobre ambas dimensiones a lo largo de la presente tesis.

existencia de una distancia entre los pocos y los muchos, cifrada en la posibilidad de que aquellos manipulen las ceremonias religiosas y hagan un “buen uso” de la religión, ha habilitado un conjunto de lecturas que hemos sistematizado bajo el nombre de interpretación instrumentalista. Dentro de ella se agrupa una ingente cantidad de autores<sup>28</sup> que sostienen que la religión es un instrumento del cual los grandes disponen para producir un comportamiento deseable en el pueblo. De esta manera, la religión aparece como un medio para los fines de la acción política de los grandes hombres, esto es, como un recurso sometido a su propio servicio, como un *instrumentum regni*, con el cual logran introducir leyes y ordenamientos con mayor facilidad y aceptación. Una lectura de este tipo no declara la irrelevancia de la religión, pero la subordina al orden de la necesidad política. Mark Huilliung resume esta posición de forma lacónica y taxativa: “Maquiavelo nunca podría aceptar un estado de cosas en el cual la religión dictara a la política en lugar de la política a la religión” (Hulliung, 1984: 63). Parapetado sobre dicha concepción, asevera sin ambages el carácter instrumental de la religión pagana:

La más creativa de todas las élites gobernantes fue la de la Roma antigua, y su creación más espectacular fue la religión pagana. A diferencia del ethos militarista de la *virtus*, cedido involuntariamente de los nobles a los plebeyos, la religión romana fue planeada e incluso inventada por los gobernantes, quienes a partir de ahí la impusieron deliberadamente sobre el pueblo desde arriba. [...] Así, dos de los más notables productos de la fe del pueblo, su lealtad apasionada a la *virtù* y a la religión pagana, fueron derivados de los nobles; pero la creencia religiosa romana fue única en ser autoconscientemente construida por las élites para consumo popular, y es posiblemente el tributo más grande al poder creativo del liderazgo (Huilliung, 1984: 45)

En esta misma línea, Berlin sostiene que “en lo que toca a la religión, no es para Maquiavelo mucho más que un instrumento socialmente indispensable; una muy útil argamasa: el criterio del valor de una religión es su papel como promotora de solidaridad y cohesión” (Berlin, 1997: 180). Y agrega luego, en tono perentorio, que “no hay necesidad de que la religión descanse en la verdad con tal de que sea socialmente efectiva”. (Berlin, 1997: 180).

La lectura de Cassirer le depara a la religión un destino similar. A tenor suyo, Maquiavelo “estaba convencido de que la religión es uno de los elementos indispensables de la vida social del hombre” (Cassirer, 2013: 165). Pero insiste en que ella no puede

---

<sup>28</sup> La lista es copiosa. Entre ellos, I. Berlin, 1997; J. G. A. Pocock, 2002; Q. Skinner, 2013; J. Samuel Preus, 1979; E. Cassirer, 2013; F. Meinecke, 1959; A. Tenenti, 1969; C. Vivanti, 1997; M. Hulliung, 1984; Beiner, 2011; Chabod, 1960.

aspirar a una verdad absoluta, independiente y dogmática, sino que, sencillamente, su “valor y validez dependen enteramente de su influencia sobre la vida política” (Cassirer, 2013: 165). De allí que “la religión es indispensable hasta en el sistema de Maquiavelo. Pero ya no es un fin en sí misma: se ha convertido en un simple instrumento en manos de los dirigentes políticos” (Cassirer, 2013: 165). También Meinecke observa la cuestión con los mismos lentes. Según él, “[l]a *virtù ordinata* del Estado atribuía naturalmente un gran valor a la religión y a la moral, como elementos importantes en el mantenimiento de la dominación política. Maquiavelo se expresó incluso sobre la necesidad de la religión” (Meinecke, 1959: 37). Y cierra, con cierta pesadumbre y desasosiego: “Pero tanto la religión como la moral se convertían así, de valores con rango propio, en simples medios para los fines de un Estado vitalizado por la *virtù*” (Meinecke, 1959: 37).

Por su parte, el rigor metodológico con el cual Skinner y Pocock se aproximan a Maquiavelo no impide que ambos arriben a la misma conclusión que los comentaristas susodichos. Para Skinner, el secretario presupone “que las observancias religiosas ayudan a mantener ‘buena y unida’ una comunidad” y que es un deber de los príncipes sostener la fuerza de las ceremonias religiosas (Skinner, 2013: 182). Por su parte, Pocock señala que la virtud cívica precisa, como requisito previo, un sustrato religioso, a partir del cual es posible enaltecer la figura de Numa como fundador de una religión sin la cual Roma no hubiese podido sobrevivir. No obstante, la relevancia de la introducción de la religión depende, para el historiador británico, de su encuadramiento en el marco de la virtud cívica. Todo lo cual “servirá a Maquiavelo para justificar su convicción de que la religión debe estar subordinada a la política” y de que todo auténtico profeta “deberá aspirar a convertirse en legislador y a proporcionar a su pueblo una religión susceptible de servir de sustrato a la ciudadanía” (Pocock, 2002: 276).

Es indudable que este conjunto de interpretaciones encuentra sustento en varios pasajes del análisis maquiaveliano de la religión romana al cual nos hemos abocado en este capítulo. Sin embargo, a nuestro juicio, dicha exégesis reconoce una estructura de creencia unidireccional, en virtud de la cual los grandes imponen su ley sobre el pueblo, instrumentando para este fin a la religión. En este marco, la religión aparece como un instrumento que se aplica y se impone sobre un pueblo meramente pasivo que acepta y absorbe el mandato de los grandes. La religión se despliega como un dispositivo que se dirige desde arriba hacia abajo, y que dispone a los muchos a admitir serena y

pasivamente la voluntad de los pocos. Por otra parte, dicha lectura presupone, también, cierto carácter omnipotente de los grandes líderes políticos. No obstante, como vimos en el primer apartado, la cosmología que informa al pensamiento maquiaveliano no nos permite inferir que los grandes hombres controlen plenamente los efectos de su acción. Por ello mismo, tampoco pueden controlar plenamente los efectos que la religión tiene sobre el pueblo.

En este contexto, la indicación de Geuna acerca del carácter constitutivo del miedo a Dios por parte del pueblo nos proporciona una clave de lectura distinta, que nos permite evaluar de otra forma la idea de una concepción instrumentalista y unilateral de la religión en el pensamiento de Maquiavelo. El pueblo, en verdad, posee una capacidad autosugestiva, o lo que Sandro Landi llama “una voluntad de creer” (Landi, 2017: 271), que pone en entredicho la visión unilateral de la religión como *instrumentum regni*. La voluntad de creer popular remite a la inteligencia del pueblo de la que ya hemos hecho alusión, vinculada a una dimensión de lo imaginario, a la cual deben atenerse los grandes líderes. En este contexto, la noción de representación<sup>29</sup> y de imaginación adquieren una relevancia central, en tanto constituyen las dos dimensiones a partir de las cuales se relacionan y se distinguen los grandes y el pueblo. Mientras que los grandes generan una representación, ligada a la imagen de sí y de su liderazgo que proyectan hacia el pueblo, el pueblo se identifica con un imaginario específico —constituido por valores compartidos, tradiciones institucionales, memorias colectivas— al cual se debe ceñir la representación de los grandes. De allí que, si los grandes desean estabilizar sus ordenamientos, es preciso que adecúen su representación a la imaginación popular. De lo contrario, el orden político corre el riesgo de derrumbarse<sup>30</sup>. Así, como tendremos ocasión de analizar, ambas inteligencias, la de los grandes y la del pueblo, están conformadas por una dimensión que le es propia a cada una: la representación, propia de los grandes y la imaginación, propia del pueblo. Pese a ello, del mismo modo en que resulta imposible comprender a los grandes sin el pueblo, la representación y la imaginación constituyen dos dimensiones relacionadas e interdependientes.

---

<sup>29</sup> Esta noción de representación ha sido magníficamente elaborada por Lefort ([1972] 2010) y será objeto de indagación en nuestro próximo capítulo.

<sup>30</sup> Estos dos conceptos centrales, el de representación e imaginación, serán objeto de los próximos dos capítulos, respectivamente.

Con todo, la necesidad de adecuación de la representación de los grandes en relación con la imaginación popular permite comprender el pasaje de los *Discursos* en que Maquiavelo describe cómo el pueblo romano descubre el engaño con que los grandes pretendían imponer sus fines a través de los oráculos. Allí, se dice que en cuanto los oráculos “comenzaron luego a hablar a gusto de los poderosos, y su falsedad fue descubierta por el pueblo, los hombres se volvieron incrédulos y apropiados para destruir cualquier orden bueno” (Maquiavelo [1531] 2015: 81).

A la luz de esta cita, la interpretación instrumentalista deviene insostenible y la relación entre religión y vínculo político entre grandes y pueblo adquiere una nueva significación. La estructura de creencia unilateral debe ser abandonada y reemplazada por una estructura bidireccional, en la cual las nociones de imaginación y representación se tornan capitales. Y la creencia emerge, así, como una dimensión inherente al pueblo, en la cual intervienen, al mismo tiempo, un conjunto de imaginarios que configuran la inteligencia del pueblo. En efecto, como ya hemos indicado, es precisamente a estos imaginarios que dan forma a la imaginación popular a los cuales debe circunscribirse la representación de los grandes, si desea ver legitimado su poder. Así, las dimensiones de la representación y de la imaginación nos devuelven, respectivamente, a la inteligencia de los grandes y del pueblo, que serán el objeto de nuestros próximos capítulos.

Asimismo, estas consideraciones autorizan a identificar, en los escritos maquiavelianos, dos nociones de religión que conviven y se complementan. Por un lado, la religión en tanto *instrumentum regni*, esto es, como un conjunto de prácticas y creencias instituidas por los grandes hombres, por medio de las cuales pueden conducir al pueblo a aceptar las leyes instituidas y a sostener en el tiempo formas civiles de convivencia (Geuna, 2013: 122). Por el otro, y central para nuestro trabajo, la religión se presenta desde un punto de vista antropológico, como enraizada en el miedo profundo de ciertos individuos, configurándose así, en palabras de Cutinelli-Rèndina, como la “vida auténtica y profunda de un pueblo, factor genuino de autoidentificación y cohesión política” (Cutinelli-Rèndina, 1999: 21), es decir, como una dimensión independiente con respecto a la obra de un legislador.

Este doble significado de la religión pone en evidencia que “la imposibilidad de trascender el orden de la creencia es concomitante con la imposibilidad de trascender el elemento de la dominación” (Volco, 2016a: 304). La vida humana en común sólo puede

ordenarse a partir de relaciones de dominación, pero éstas, a su vez, deben resultar aceptables. De modo tal que las relaciones de dominación exigen el establecimiento de las condiciones por las cuales éstas se vuelven tolerables y son ejercidas. Así, resulta claro que, si la religión debe ser interpretada a la luz de su relación con la política, es decir, a la luz de los efectos políticos que promueve sobre el vínculo político que se establece entre grandes y pueblo, la política admite ser leída, también, sobre la base de su vínculo con la religión, esto es, a la vista del nexo común que ambas poseen con la dimensión de la creencia popular. En este sentido, tanto los órdenes religiosos como los políticos se asemejan en su búsqueda de sostener y garantizar sus instituciones mediante la apelación a la creencia. Por esta razón, puede afirmarse que, en la obra de Maquiavelo, la religión y la política poseen una relación de analogía funcional. Esto es, en la medida en que tanto la religión como la política constituyen órdenes que apelan a la dimensión de la creencia popular, ambos dominios cumplen una función análoga, que consiste en fundar instituciones que se fundamentan en la relación de creencia que se establece entre los grandes que dirigen esas instituciones y el pueblo que cree, confía y presta obediencia a ellas. Puesto en otros términos, en la obra de Maquiavelo, la religión y la política constituyen órdenes que establecen una relación entre grandes y pueblo que es el del orden de la creencia, de la fe. Esto implica que la religión y la política pueden ser comprendidos en tanto estructuras de creencia bilateral, dentro de la cual se establece una diferencia entre los grandes y el pueblo, es decir, entre aquellos que están encargados de dirigir las instituciones que hacen a los órdenes religiosos y políticos y entre quienes creen en esos órdenes.

Ahora bien, que Maquiavelo considere a la religión y a la política como órdenes que cumplen la misma función de legitimar sus ordenes mediante la apelación a la creencia popular, significa que, en la perspectiva de Maquiavelo, la creencia no constituye una dimensión de índole exclusivamente religiosa, sino que las creencias pueden también ser políticas<sup>31</sup>. Pero, además, el hecho de que Maquiavelo considere que su relación sea de analogía funcional, no implica tampoco que ambos tipos de órdenes sean incompatibles. En efecto, tal como ha demostrado nuestra reconstrucción del análisis que Maquiavelo hace de la religión romana, la religión bien puede constituir un medio de

---

<sup>31</sup> Como veremos en el último capítulo, la creencia no sólo tiene como contenido a entidades transcendentales como Dios, sino que pueden también remitir a tradiciones institucionales y valores compartidos por los pueblos.

estabilizar los ordenamientos políticos instituidos en una ciudad, lo cual muestra que Maquiavelo considera la posibilidad de compatibilizar religión y política dentro de un mismo orden, siempre y cuando la religión se coloque al servicio de la política, esto es, siempre que funcione como instrumento para la legitimación y sostenimiento de los ordenamientos políticos. De aquí parece proceder, entonces, esa segunda noción de religión identificada por Cutinelli-Réndina, que hace de la religión un factor de autoidentificación del pueblo y de garante de la unidad política. Una noción, en suma, que no dista mucho de la concepción romana de religión, vinculada al verbo *religare*, esto es, a la idea de que la religión supone una unión de los hombres con el orden político común en el que habitan. De este modo, Maquiavelo parece sugerir que la religión y la política resultan compatibles en la medida en que ambas permiten ligar a los individuos con un mundo común provisto por la unidad política.

Estas consideraciones nos permiten señalar, entonces, que, pese a que Maquiavelo ya no puede comprender —como los antiguos romanos— a la actividad religiosa y la política como esencialmente indistinguibles, todavía considera que ellas guardan una relación de analogía funcional, vinculada a su común apelación a la dimensión de la creencia. Lo cual permite, asimismo, admitir la posibilidad de pensar su complementariedad, a condición de aceptar que los órdenes religiosos deben subordinarse a los ordenamientos políticos.

Finalmente, es posible constatar que, en la óptica de Maquiavelo, todo orden político —por estar sometido al paso del tiempo, gobernado por la fortuna— se sustenta en la fe sobre la perdurabilidad y la legitimidad de los mismos, en el hecho de que la legitimidad de las instituciones políticas depende de la creencia que éstas revistan. Por ello, la relación entre política y religión no puede ser reducida a la noción de *instrumentum regni*, que evoca una estructura de dominación unilateral, en la cual los grandes imponen su voluntad engañando deliberadamente a un pueblo pasivo e ingenuo. Precisamente porque la política remite, en última instancia, a la dimensión de la creencia, es que el pueblo ocupa un lugar central y no puede ser puesto en una posición exclusivamente pasiva, sino que debe ser ponderado como un sujeto activo y fundamental en vistas de la conexión entre la creencia popular y el vínculo político entre grandes y pueblo.

En lo que sigue, realizaremos una breve reconstrucción del análisis que Maquiavelo dedica a la religión cristiana en el capítulo 2 del segundo libro y en el primer capítulo del libro tercero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, tomando en consideración las coordenadas trazadas recientemente, relativas al nexo entre creencia popular y vínculo político. El encuadramiento de estos capítulos dentro de estas coordenadas permitirá trascender la comprensión de Maquiavelo como un autor eminentemente anticristiano<sup>32</sup>, o como la de un adherente a los valores del paganismo<sup>33</sup>; pero, también, impedirá asignar a Maquiavelo una fe cristiana<sup>34</sup> o la creencia en “el Dios del cristianismo republicano florentino” (Viroli, 2010: 61). Ambas posiciones condensan el debate en torno al análisis maquiaveliano de la religión cristiana, colocándose en dos extremos antagónicos incompatibles.

Nuestra reposición, en cambio, pretende poner evidencia la ambigüedad del discurso del secretario con respecto a su valoración del cristianismo. Como veremos, la oscilación de Maquiavelo en relación con este tema conduce a una extraña paradoja: si hay una crítica manifiesta a los efectos perniciosos y marcadamente antipolíticos del cristianismo, se percibe, no obstante, un elogio velado<sup>35</sup> de aquellos que están a la cabeza de la religión cristiana por haber sabido producir obediencia en los creyentes.

### **1.2.2. La religión cristiana**

Promediando el capítulo 2 del segundo libro de los *Discursos*, cuyo encabezado es “Con qué pueblos tuvieron que combatir los romanos, y qué obstinadamente defendían aquellos su libertad”, Maquiavelo se pregunta por la procedencia del mayor nivel de amor hacia la libertad que él constata en los pueblos de la antigüedad, a diferencia de los pueblos que habitan su tiempo presente:

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y

---

<sup>32</sup> Gennaro Sasso, por ejemplo, ha afirmado que de las páginas de los *Discursos* emerge un “evidente y casi proclamado anticristianismo” (Sasso, 1993: 603). Skinner (2013) ha argumentado también en esta línea.

<sup>33</sup> Quienes adscriben a esta lectura son, entre otros, Huillung (1984); Cassirer (2013), Meinecke (1959).

<sup>34</sup> Para una lectura afín a esta hipótesis, De Grazia (1994)

<sup>35</sup> De acuerdo con Strauss (1958), Maquiavelo, en tanto gran filósofo, desarrolla un tipo de escritura esotérica, cuya urdimbre está plagada de críticas veladas, de elogios solapados y de silencios significativos. Para una lectura minuciosa y elabora de esta interpretación, véase Hilb (2005: 25-111).

teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos (Maquiavelo, [1531] 2015: 221-222).

De acuerdo con el autor florentino, el mayor apego a la libertad por parte de los antiguos obedece a una diferencia en su educación, que encuentra su fundamento en la religión. La distancia entre una religión y la otra es semejante a la distancia entre el cielo y la tierra, cuyo patente corolario es una diferencia inconmensurable entre las actitudes de quienes las profesan. Maquiavelo subraya con ironía que el cristianismo, por amor a la verdad, desecha toda estimación por el mundo y por los honores que en él pueden alcanzarse, a diferencia de la religión pagana, para la cual estos honores constituyen el bien supremo y la meta de toda vida digna y loable. De allí que la religión antigua glorifica a hombres llenos de gloria mundana, encarnados en capitanes de ejércitos o en jefes de una república, mientras que la religión cristiana encumbra a hombres cuyo fin supremo es la contemplación y el culto a Dios por sobre la acción política y la gloria terrenal.

Esta diferencia entre los fines de una y otra religión se traduce también en la modalidad que revisten las instituciones que informan a cada una:

Esto se puede comprobar en muchas instituciones, comenzando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros<sup>36</sup>, cuya pompa es más delicada que magnífica y no implica ningún acto feroz o gallardo. Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto del sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen (Maquiavelo, [1531] 2015: 222).

La ferocidad y espectacularidad de los ritos propios de la religión pagana resultan coherentes con los honores mundanos a los que aspira y contrastan absolutamente con la delicadeza y la sencillez de las instituciones cristianas. Un contraste similar se puede observar con respecto a los valores que una y otra movilizan, pues la religión cristiana “ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres” (Maquiavelo, [1531] 2015: 222).

Se trata, como advierte Berlin, de dos ideales de vida incompatibles y antagónicos, de dos universos morales radicalmente disociados y que no admiten complementación

---

<sup>36</sup> La utilización del pronombre posesivo “nuestro” no debe llevar a la apresurada conclusión de que Maquiavelo se declara abiertamente cristiano. Con ese uso, el florentino simplemente intenta demarcar la distancia temporal entre una religión pasada y la religión que rige en el presente.

(Berlin, 1997). De un lado, la moral pagana, anclada en el coraje, el vigor, la fortaleza y asociada al logro público y a la búsqueda del honor en el mundo. Frente a ésta, el universo moral cristiano, apuntalado en la compasión, en la misericordia, el amor a Dios, el desprecio de los bienes de este mundo y la salvación del alma individual. Con esto, Berlin nos pone al tanto de otra cosa: la oposición entre ambas moralidades supone el enfrentamiento entre una moral pública y otra privada, o lo que es lo mismo, entre una moral pagana cuyos efectos favorecen la acción política<sup>37</sup> y una moral cristiana profundamente antipolítica, que renuncia al mundo y prescinde de toda acción. La antipoliticidad del cristianismo se revela en el hecho de que promueve “valores incomparables, más elevados que, y de cierto absolutamente inconmensurables con, cualquier meta social, política u otra terrenal, o cualquier consideración económica, militar o estética” (Berlin, 1997: 190). El cristianismo no es solamente antipolítico, sino que es, en cierta medida, antiterrenal; comprende la vida humana en la tierra como un tránsito temporal y pasajero hacia la vida celeste y eterna.

Maquiavelo advierte los efectos antipolíticos del cristianismo que conducen a un estado de quietud y de resignada aceptación de la sumisión entre sus fieles, aduciendo que dicho comportamiento tiene lugar en virtud de una tergiversación en la interpretación del cristianismo:

Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin dudas de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones, que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y, por consiguiente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían (Maquiavelo, [1531] 2015: 222-223).

La religión cristiana debilita a quienes profesan su credo, promoviendo una actitud pasiva que conduce a la mansedumbre y a la tolerancia de los dolores y opresiones que impone la vida terrenal. Esto alude, implícitamente, a la famosa metáfora bíblica, recogida tanto

---

<sup>37</sup> Prosiguiendo la estela trazado por el trabajo de Isaiah Berlin, en su libro *Política y tragedia*, Rinesi identifica en el autor florentino, contra toda una tradición de lectura que divisa en esa obra los primeros signos de la autonomización de la política respecto de la moral, al promotor de una moral auténticamente política, incompatible con la moral convencional (2011).

en el Evangelio de Lucas como en el de Mateo<sup>38</sup>, que aconseja “dar la otra mejilla” ante la recepción de una mala acción ajena. Una doctrina que enseña a no resistir frente al mal, a despreciar las cosas del mundo con vistas a alcanzar el paraíso, no puede más que producir una disposición pasiva y resignada en el pueblo, sobre el cual se puede ejercer toda clase de dominios y subyugaciones. Un pueblo de esta clase está encaminado a perder su libertad y a quedar preso de la peor de las tiranías, olvidando el horizonte de la propia patria<sup>39</sup>. En este sentido, la crítica maquiaveliana del cristianismo apunta a censurar los efectos antipolíticos que suscita en el pueblo, que remueven el amor a la libertad y a la república.

Ahora bien, el florentino identifica que la conducta sumisa que asumen los miembros de la comunidad cristiana está asociada a “falsas interpretaciones” que han llevado a cabo algunos hombres, que han “interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud”. Por lo expuesto en torno a la religión de los romanos y por lo que Maquiavelo agregará en el primer capítulo del libro tercero, es plausible interpretar que aquí, nuevamente, se hace alusión a los que están a la cabeza de la religión cristiana, que han comprendido al cristianismo de una manera tal que convierten al pueblo en objeto de su control político. Esto es puesto en evidencia en el primer capítulo del tercer libro de los *Discursos*, cuando el secretario describe el modo en el cual el cristianismo logra salvarse de su extinción gracias a la intervención de quienes estaban en su cúspide:

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 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 por completo, pues sus miembros viven pobremente, y tienen mucho crédito entre el pueblo por sus confesiones y

---

<sup>38</sup> En Lucas: “Mas a vosotros los que oís, digo: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian. Y al que te hiriere en la mejilla, dale también la otra; y al que te quite la capa, ni aun el sayo le defiendas. Y a cualquiera que te pidiere, da; y al que tomare lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. Y como queréis que os hagan los hombres, así hacedles también vosotros” (Lc. 6: 27-31, RVA). En Mateo: “Oísteis que fue dicho a los antiguos: ojo por ojo, y diente por diente. Mas yo os digo: no resistáis al mal; antes a cualquiera que te hiriere en tu mejilla diestra, vuélvele también la otra; y al que quisiere ponerte a pleito y tomarte tu ropa, déjale también la capa; y a cualquiera que te cargare por una milla, ve con él dos. Al que te pidiere, dale; y al que quisiere tomar de ti prestado, no se lo rehúses” (Mt. 5: 38-42, RVA). En ambas, la enseñanza radica en no resistir al mal, sino en vivir conforme a una ética de la humildad que ordena aguardar la vida eterna del reino del Señor. Esta doctrina de no devolver el mal con el mal será retomada por Maquiavelo en capítulo 1 del libro tercero.

<sup>39</sup> Para una lectura que vincula la lectura maquiaveliana de la religión con la defensa de la patria, léase Fontana (1999). Sobre el concepto de patria en Maquiavelo, Landon (2005).

sermones, y así dan a entender que es malo hablar mal del mal<sup>40</sup> que cometen los preladados, y que es bueno vivir bajo su obediencia, encomendando a Dios el castigo de las culpas que puedan cometer; y los preladados, por su parte, obran lo peor que pueden, pues no tienen miedo de un castigo que no ven y en el que no creen. Esa renovación, pues, mantuvo, y mantiene, nuestra religión (Maquiavelo [151] 2015: 346-347).

Este pasaje nos obliga a reconsiderar la valoración maquiaveliana del cristianismo, poniendo en conexión las citas presentadas con la distinción que presentamos acerca las dos inteligencias: el carácter antipolítico del cristianismo se deshace y muestra su intrínseca politicidad. En cierta forma, el cristianismo promueve valores marcadamente antipolíticos, pero, al mismo tiempo, como señala Landi, “vuelve pensables nuevas técnicas de gobierno del imaginario individual y colectivo”, que dan cuenta de su “extraordinaria posibilidad de persuasión” (Landi, 2017: 275). La “falsas interpretaciones” se revelan como una manipulación de la religión cristiana por parte de sus grandes líderes, que encuentran su correlato en un pueblo obediente. La religión cristiana, al igual que la romana, también produce obediencia en el pueblo, pero la tramita de una manera distinta. Si la religión romana lo hacía en un contexto de espectacularización de sus rituales y ceremonias, la liturgia cristiana opera sobre un registro más íntimo, que se dirige igualmente hacia la misma dimensión de carácter mental o psíquica que es la imaginación del pueblo. A través de sus grandes líderes, ella instala “en la mente los hombres” un imaginario colectivo que recurre a lugares —el paraíso y el infierno— y a figuras —San Francisco, Santo Domingo, Jesús—, capaces de enraizarse en el alma de sus fieles por la sola potencia sugestiva que estos imaginarios emanan. Y esto es posible porque, para Maquiavelo, como hemos de mostrar en el último capítulo, el pueblo posee una voluntad de creer que constituye un elemento central de su inteligencia, en la cual la capacidad receptiva de su imaginación cumple un rol preponderante.

Esta reevaluación que Maquiavelo realiza del cristianismo que permite constatar su carácter eminentemente político es también resaltado por el florentino en el quinto capítulo del libro segundo de los *Discursos*, del cual ya hemos hecho mención en el apartado sobre la cosmología de Maquiavelo. Allí, en el marco de una discusión acerca

---

<sup>40</sup> “Hablar mal del mal” implica una actitud semejante a la de devolver el mal con el mal. Aquí Maquiavelo hace notar que San Francisco y Santo Domingo restituyen la religión cristiana a la ética de la humildad que la caracteriza, promoviendo así la obediencia del pueblo, incluso frente a una casta eclesiástica que manifiestamente se desvía y pervierte dicha ética.

de la eternidad del mundo<sup>41</sup>, Maquiavelo pone en relación a las religiones con la posibilidad de extinción de la memoria de las cosas<sup>42</sup>. A propósito de las causas que extinguen la memoria de las cosas, el florentino observa que las “que tienen su origen en los hombres son los cambios de creencias y de lenguas”. Ello sucede así porque “cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua, para así ganar reputación; y cuando además los organizadores de la nueva religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente” (Maquiavelo, [1531] 2015: 233). Con esta frase, Maquiavelo pone a la luz dos cosas: en primer lugar, que, tal como señalamos durante el análisis de la religión romana, Maquiavelo interpreta a las religiones como creencias y que, por lo tanto, el núcleo de la religión está cifrado en la creencia que se presta a los órdenes institucionales —ceremonias, ritos, liturgias, etc.— erigidos por los que están a la cabeza de ella. En segundo lugar, que para que las religiones perduren en el tiempo necesitan extinguir la memoria de las religiones anteriores, esto es, están obligadas a imponerse a las demás mediante su destrucción. Como es lógico, por tratarse de un principio general de toda religión, el cristianismo no estuvo exento de la tarea de aniquilar la memoria de la religión gentil antigua: “Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana con respecto a la gentil, pues anuló todos sus ordenamientos y ceremonias, y borró todo recuerdo de la antigua teología” (Maquiavelo, [1531] 2015: 233). Pese a que luego agrega que el cristianismo falló en su misión de borrar toda huella del paganismo debido a que no pudo prescindir de la lengua latina, el secretario florentino resalta el celo con el cual los líderes de la religión cristiana se encomendaron a la tarea de abolir la religión de los gentiles. En relación con esta cuestión, Maquiavelo indica que “cualquiera que lea los métodos empleados por San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana verá con cuánta obstinación perseguían todos los recuerdos antiguos, quemando la obra de los poetas y de los historiadores, derribando las imágenes y estropeando cualquier otra cosa que conservase algún signo de la antigüedad” ([1531] 2015: 233-234). De esta forma, Maquiavelo exhibe el carácter político de toda religión, incluso de la religión cristiana, y la importancia que para su desarrollo y sostenimiento tienen aquellos que están al mando de ella.

---

<sup>41</sup> Sobre la cuestión de la eternidad del mundo en Maquiavelo, remitimos a Sasso (1986).

<sup>42</sup> La cuestión de la memoria resultará importante en el último capítulo de esta tesis, en el cual se exhibirá su vínculo con la imaginación popular.

Así, si se evalúa el tratamiento integral que Maquiavelo realiza del cristianismo, la religión cristiana asume, a los ojos de Maquiavelo, un valor ambiguo. Por un lado, promueve valores ajenos a la vida y la acción políticas, que tornan al pueblo débil y sumiso. Pero, por el otro, pone en evidencia tanto el carácter necesariamente político de toda religión como la existencia de dos inteligencias en torno a ella: la de los grandes hombres, que, como dice sobre los prelados, “no tienen miedo de un castigo que no ven y en el que no creen” (Maquiavelo [1531] 2015: 347) y, que, en consecuencia, manipulan e interpretan la religión en su provecho; y la del pueblo, cuya voluntad de creer lo lleva a obedecer a aquellos que adecúan su interpretación al conjunto de imágenes y símbolos en los cuales el pueblo cree.

Esta ambigüedad en la valoración del cristianismo torna problemática la asociación de Maquiavelo con el anticristianismo, pero también su vinculación con el paganismo. Más bien, su crítica en torno a la interpretación del cristianismo conforme al ocio y su afirmación de la necesidad de comprenderlo de acuerdo a la virtud, invita a pensar en la posibilidad de amalgamar lo mejor de la religión romana con lo mejor de la cristiana, es decir, a articular la práctica de gobierno cristiana a través de imágenes y símbolos que movilicen los principios axiológicos eminentemente políticos y virtuosos del paganismo romano.

Sin embargo, una reforma tal borra toda huella de los principios doctrinarios sobre los que se sustenta el cristianismo en la práctica y, en consecuencia, ocluye toda posibilidad de emparentar la operación maquiaveliana con la Reforma luterana<sup>43</sup>. Esta última no supone el escape del marco de la teología cristiana ni de sus valores; muy por el contrario, su crítica denuncia la corrupción del clero que domina la Iglesia y brega, entre otras cosas, por extender también a ese ámbito los valores asociados a una vida humilde, apacible y misericordiosa<sup>44</sup>. En efecto, su llamado a obedecer a la autoridad secular en virtud de su legitimidad divina (Lutero, ([1520-1526] 1986) no revocaría en absoluto el carácter marcadamente antipolítico de los valores promovidos

---

<sup>43</sup> Para Maddox (2002) existe una influencia de Maquiavelo en la Reforma. Si bien es cierto que postular una influencia no implica homologar a Maquiavelo con el luteranismo, creemos que incluso dicha pretensión no es plausible más que por la abstracta y generalísima noción de reforma. Vista las cosas así, cualquier intento de reforma del cristianismo previa a la Reforma luterana puede ser considerada una influencia. Un breve análisis sobre la dificultad de rastrear una influencia y sobre las exigencias metodológicas que la autorizan puede hallarse en Quentin Skinner (2000: 168-169).

<sup>44</sup> Para una introducción más detallada al pensamiento de Lutero, que pondera las implicancias tanto teológicas como políticas de su Reforma, véase Küng (1995: 125-150).

originariamente por el cristianismo, sino que, antes bien, contribuiría a cultivar en el pueblo un espíritu pasivo y abúlico frente a toda forma de dominación. El reformismo maquiaveliano, en cambio, implica una radicalización, en la medida en que implica la sustitución de los principios prístinos del cristianismo por otros sumamente contrarios, a partir de la cual ya no es posible hablar de una reforma cristiana, dado que sus fundamentos son suprimidos.

Con todo, más allá de la sugerencia de una articulación entre ambas religiones, la contraposición que establece Maquiavelo entre los valores propiciados por la religión pagana y aquellos promovidos por el cristianismo nos pone al tanto de dos formas disímiles del establecimiento del vínculo político. Por un lado, la religión cristiana garantiza la obediencia en virtud de principios axiológicos que suscitan la apatía y la pasividad en el pueblo, subordinando, de esta manera, toda forma de vida en común al anhelo de la salvación del alma y al acceso a la vida eterna en el más allá. Por ello, la crítica maquiaveliana se dirige precisamente hacia la disposición que despierta el cristianismo en el pueblo, que redundando en una actitud ostensiblemente antipolítica, es decir, en una conducta ajena no sólo a una vida política activa, sino alejada, también, de una vida política libre. Por otro lado, el paganismo romano exalta la unidad de su pueblo, a través de valores que lo imbuyen de fuerza, tesón y gallardía, mediante los cuales prepara a los ciudadanos para la vida política y guerrera, que constituyen la garantía de su apego a la libertad. En suma, si bien Maquiavelo reconoce en ambas religiones la existencia de grandes hombres que manipulan y moldean la religión con vistas a concitar la obediencia, los elementos específicos que distancian a una y otra son el tipo de actitud que generan en el pueblo y la concomitante promoción o ausencia de unidad que en él suscitan, derivados de los valores que ambas religiones promueven. A diferencia de la religión romana, el cristianismo invita a adoptar una actitud pasiva y resignada frente a los problemas del mundo, cuya consecuencia es la ausencia de un sentimiento de unidad en el pueblo, razón por la cual Italia se haya dispersa, fragmentada y disgregada en un cúmulo inconexo de provincias.

En este marco, si recordamos la cosmología maquiaveliana que reconstruimos en el primer apartado, podemos comprender mejor la razón de la preferencia maquiaveliana por el paganismo: solo una actitud activa, que reconoce la importancia de la acción política en el mundo, es capaz de acompañar los movimientos de un mundo gobernado

por la fortuna. De allí que, en su consideración de ambas religiones, prevalezca una preferencia por la religión de Roma, en detrimento del cristianismo.

### **1.3. Recapitulación**

El presente capítulo se ha abocado a reconstruir la relación que existe entre religión y política en Maquiavelo, haciendo hincapié en el nexo que se establece entre la religión y el vínculo político que se constituye entre grandes y pueblo. Para ello, en el primer apartado (1.1), reconstruimos, a grandes rasgos, la cosmología en la cual Maquiavelo inscribe tanto a la religión como a la política. Allí pudimos constatar que Maquiavelo, siguiendo la cosmología astrológica de su época, reconoce la existencia de un cosmos en tanto unidad jerárquica constituida por el mundo supralunar y el mundo sublunar, en el cual los cielos operan como un agente capaz de intervenir sobre los asuntos humanos, en la medida en que el movimiento de las cosas del mundo prosigue el curso dictado por los movimientos de los cielos. No obstante esto, Maquiavelo se separa de dicha cosmología contemporánea, al introducir a la fortuna como otro agente capaz de alterar los acontecimientos del mundo terrestre. Ella introduce un principio de la contingencia y de la incertidumbre que impide a los hombres controlar de un modo absoluto el curso de su acción. A pesar de ello, Maquiavelo identifica en la actitud activa frente a la fortuna y en la acción política en el mundo los medios idóneos para secundar los designios de la fortuna.

Luego, dividimos el segundo apartado en dos secciones, dedicados a dos pasajes fundamentales de los *Discursos de la primera década de Tito Livio*, en los cuales el secretario florentino examina la religión romana y el cristianismo, respectivamente.

La primera sección del segundo apartado (1.2.1), dedicada a la religión romana, puso en evidencia, en primer lugar, la relación que guardan religión y política. Por un lado, hemos visto que la religión posee un carácter eminentemente político, que se pone de manifiesto en los efectos políticos que promueve en el pueblo. Por el otro, observamos que la política recurre a la religión como un medio fundamental a la hora de legitimar sus ordenamientos. En segundo lugar, hemos constatado la existencia de dos inteligencias diferentes con respecto al hecho religioso: por un lado, la inteligencia de los grandes, poseedora de una inteligencia práctica que le permite reconocer la maleabilidad de la religión y, por tanto, la posibilidad de ser manipulada a los fines de introducir y fundar nuevos ordenamientos políticos; por otro, una inteligencia popular, que remite, en última

instancia, a una voluntad de creer, es decir, a la existencia de un vínculo inherente entre la dimensión de la creencia y el pueblo. Esta constatación nos permitió, asimismo, pensar a la religión como una estructura de creencia bilateral, en la cual las dimensiones de la representación y la imaginación —que serán objeto de los próximos capítulos— resultan centrales. Por último, logramos sistematizar dos significados de la noción de religión en Maquiavelo: la primera de ellas, conectada a la noción de *instrumentum regni*, consiste en comprender a la religión como un instrumento al servicio de los fines políticos de los grandes líderes de una ciudad; la segunda, por su parte, relacionada a una instancia antropológica, estriba en concebir a la religión como la forma de vida auténtica y profunda del pueblo, que opera como factor de autoidentificación y cohesión popular. Hacia el final de este apartado, mostramos que la religión y la política poseen también una relación de analogía estructural, que se hace visible por el hecho de que ambos tipos de órdenes apelan a la dimensión de la creencia popular como fuente de legitimidad de sus instituciones. De este modo, identificamos también en los órdenes políticos a una estructura de creencia bilateral, que funciona de manera análoga a los órdenes religiosos, esto es, sobre la base de una jerarquía entre grandes y pueblo.

En la segunda sección del segundo apartado (1.2.2), mostramos la ambigüedad que expresa Maquiavelo con respecto a su valoración del cristianismo. Allí observamos que Maquiavelo realiza una crítica de los efectos que el cristianismo promueve en el pueblo, los cuales redundan en una actitud pasiva y apática por parte del pueblo. Ello no obsta que el secretario identifique en los grandes líderes del cristianismo una inteligencia superior en relación a la religión, semejante a la ya señalada en el apartado referido a la religión romana, que permite que éstos manipulen o interpreten la religión a su favor, suscitando la obediencia en el pueblo. Con ello, la religión cristiana devela también su dimensión política y, a diferencia de la religión romana, revela su politicidad a partir de una práctica de gobierno que se ejerce a través de imágenes y símbolos. Esta ambivalencia en la consideración maquiaveliana del cristianismo nos movió a sopesar, en virtud de una afirmación que el propio Maquiavelo realiza, la posibilidad de una intención reformista del cristianismo, que articule, al mismo tiempo, elementos de la religión pagana y de la religión cristiana. A pesar de ello, finalmente, registramos, en la comparación trazada entre la religión romana y la cristiana, la prevalencia de los valores políticos que promueve el paganismo, que deriva en la inclinación por Roma y su religión.

En el próximo capítulo, desarrollaremos la inteligencia de los grandes y la dimensión de la representación que le es inmanente, a la luz de los ejemplos de Moisés y Savonarola. A partir de estos ejemplos, podremos observar cómo la representación constituye una noción central que permite explicar tanto la fundación de los ordenamientos políticos que dan origen al vínculo político entre grandes y pueblo así como la capacidad de sostener dicho orden y vínculo a lo largo del tiempo.

## **Capítulo 2: La inteligencia de los grandes: los contraejemplos de Moisés y Savonarola**

En el capítulo anterior hemos reconstruido el análisis que Maquiavelo realiza en torno a la religión y a su relación con respecto al vínculo político entre grandes y pueblo. En particular, nos hemos abocado a revisar el examen de la religión pagana romana y de la religión cristiana contemporánea al secretario florentino. La comparación entre ambas nos ha permitido observar que ambas no sólo producen efectos disímiles en cuanto a su productividad para la acción política, sino que promueven valores absolutamente contrapuestos, cuyos efectos repercuten en el temperamento popular frente a la vida política. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, ambas religiones comparten ciertos rasgos y elementos que nos han permitido arribar a conclusiones de carácter general sobre la relación entre religión y vínculo político en la obra de Maquiavelo: en primer lugar, la religión aparece como un instrumento al servicio de los grandes hombres para instaurar leyes extraordinarias, pero también como un elemento de cohesión popular y de unidad política. Asimismo, en segundo lugar, que del examen maquiaveliano de la religión hemos podido constatar que existe una diferencia significativa en cuanto al vínculo que grandes y pueblo tienen con respecto a la religión. Ambos portan dos tipos de “inteligencia” distintas con respecto a ella: por un lado, la inteligencia de los grandes les permite reconocer el carácter falso de las instituciones religiosas, así como su beneficio para la vida civil y militar; por el otro, la inteligencia del pueblo, que remite a la voluntad de creer que es inherente a la naturaleza popular, es decir, a la ligazón existente entre la dimensión de la creencia y el pueblo. En este marco, hemos sostenido que la estructura de creencia que toda religión supone debe ser interpretada como una estructura de creencia bilateral, en la cual la religión no funciona únicamente como un instrumento que

se impone unilateralmente de arriba hacia abajo, sino que tiene que ver con la articulación que se produce entre grandes y pueblo.

En este capítulo nos abocaremos a examinar aquello que denominamos inteligencia de los grandes, a la luz de los ejemplos de Moisés y de Savonarola. La selección de los ejemplos obedece a un criterio temático: se trata de liderazgos religiosos. Pero, también, la elección de Moisés<sup>45</sup> y de Savonarola responde a la necesidad de mostrar dos casos paradigmáticos en los cuales se expresa la inteligencia de los grandes, cuyos resultados son, sin embargo, diametralmente disímiles y que, por lo tanto, funcionan como contraejemplos. Además, otra cuestión habla a favor de la pertinencia de esta selección: el propio Maquiavelo opone a Moisés y a Savonarola en el capítulo VI de *El Príncipe*, como ejemplos de profetas, armado y desarmado, respectivamente.

Para el desarrollo de este capítulo resulta central la noción de representación, comprendida como la proyección de una imagen por parte del líder que promueve un intercambio simbólico con el pueblo. Sin embargo, como en el caso de la estructura de creencia de la religión, dicha imagen no es el resultado de la proyección descendente que instauro el líder, sino que depende de la imagen que le es devuelta por el pueblo. De allí que pueda comprenderse como un “intercambio simbólico”. La imagen del líder es el resultado de ese intercambio, pues “su mérito consiste en saber romper esa determinación en el momento justo para tomar a su cargo la representación del prójimo” (Lefort, 2010: 209). En este sentido, representación e imaginación se copertenecen y, por lo tanto, aunque aquí habremos de ocuparnos de la representación, cabe recordar que, como dijimos en el primer capítulo, la representación del líder debe estar en sintonía con la imaginación del pueblo, esto es, debe tener en cuenta el imaginario popular.

Para desarrollar nuestra exposición, dividiremos el capítulo en dos apartados. Al primer apartado, a su vez, lo dividiremos en tres secciones. En la primera (2.1.1), daremos cuenta de la figura maquiaveliana de Moisés, tal como es caracterizada en *El Príncipe* y en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Allí, Moisés aparecerá como una

---

<sup>45</sup> Independientemente de tratarse de un líder religioso, la centralidad de Moisés para Maquiavelo excede esta cuestión. Así, por lo menos, lo destaca Werner Gundersheimer, para quien “uno de los héroes sobre los que Maquiavelo se encontraba reflexionando en 1513, y a partir del cual parece haber modelado su príncipe, fue Moisés” (1987: 44). De hecho, Tavera Villegas sostiene que, dentro del ambiente intelectual de la época, Moisés constituía una figura destacada, que solía ser interpretada como paradigma del gobernante sabio platónico, “del legislador que dota de forma política a un pueblo por medio de una Constitución” (Tavera Villegas, 2019: 117).

figura contradictoria: hombre eminente y ejemplar, digno de ser imitado, pero también mero instrumento de Dios; hombre venerable por su capacidad de actuar con vistas al bien común y, no obstante, asesino de infinitos hombres. En la segunda (2.1.2), contrastaremos dicha caracterización con algunos pasajes de la Biblia, en los cuales se narra la relación de Moisés con Dios y con el conjunto del pueblo. En la tercera sección (2.1.3), observaremos, a partir de una reconstrucción del mismo episodio relatado en Números y en Salmos, que el establecimiento del liderazgo de Moisés se ve tensionado por la aparición de una facción que intenta cuestionarlo. Este hecho es recuperado por Maquiavelo, quien encuentra en el texto bíblico una fuente para reflexionar en torno a la acción política del líder religioso. Lo que nos interesará mostrar, en suma, es la representación de la figura de Moisés, la imagen que Moisés proyecta y que le es devuelta a partir de la fundación y el mantenimiento de su *stato*. A diferencia de lo sucedido con Savonarola, advertiremos que el éxito de Moisés radica en la capacidad de articular la potencia simbólica de su vínculo con Dios con una utilización adecuada y calculada de la violencia, que le permite superar las tensiones suscitadas por la facción que se le opone.

El segundo apartado, por su parte, estará dividido en dos secciones. En la primera de ellas (2.2.1), restituiremos las menciones de Savonarola aparecidas tanto en *El Príncipe* como en *Discursos de la primera década de Tito Livio*, con el propósito de obtener la caracterización maquiaveliana de Savonarola. En la segunda (2.2.2), repondremos algunos conceptos centrales que informan tanto al *Compendio de Filosofía moral* como al *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, escritos por el fraile dominico, así como también revisaremos algunos fragmentos de sus sermones más célebres. Todo ello nos permitirá ganar claridad con respecto a la figura de Savonarola. Como en el caso de Moisés, lo que nos interesa percibir es la imagen que su liderazgo proyecta. Por ello, finalmente, quedará de manifiesto que la razón del fracaso de Savonarola es, a los ojos de Maquiavelo, la ausencia del uso de la fuerza en el sostenimiento de su poder. En este sentido, no es casual que Savonarola sea un ejemplo representativo de la religión cristiana. La crítica del cristianismo presentada en el capítulo anterior está ligada a la crítica maquiaveliana de Savonarola: la carencia de una apelación a la acción política en el mundo y a su necesario uso de la fuerza es el punto ciego que impide a Savonarola superar las dificultades que se le presentan.

### 2.1.1. El Moisés de Maquiavelo

Moisés es mencionado en dos de los veintiséis capítulos que componen *El Príncipe* y en cuatro capítulos de los *Discursos*: dos veces en el primer libro, en el primer capítulo y en el noveno; una vez en el capítulo 8 del segundo libro; y una vez más en el capítulo 30 del libro tercero. Las apariciones mosaicas en *El Príncipe* se producen en dos momentos fundamentales del opúsculo: en primer lugar, cuando Maquiavelo describe las gestas de los grandes héroes fundadores; en segundo lugar, cuando, por medio de una exhortación, encomienda a Lorenzo II de Médici la tarea de liberar Italia.

Como recién señalamos, la primera mención de Moisés en *El Príncipe* se halla en el capítulo VI, titulado “De los principados nuevos adquiridos con las armas propias y con virtud”, consagrado a la fundación *dello stato*. La aparición del legendario líder judío se produce en un capítulo cuyo tema central es el tratamiento de los grandes hombres que fueron capaces de fundar principados nuevos. Se trata de hombres eminentes, que son dignos del mayor elogio y constituyen ejemplos a imitar ineludibles para aquellos que pretendan fundar nuevos órdenes. Entre ellos, emerge el nombre de Moisés, quien es presentado como un excelentísimo hombre que logró convertirse en príncipe exclusivamente gracias a su virtud:

Pero volviendo al caso de aquellos que se convirtieron en príncipes por sus propias virtudes y no por fortuna, digo que los más excelentes son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y semejantes. Y si bien sobre Moisés no se debe argumentar, por haber sido él un mero ejecutor de las cosas que le ordenaba Dios, no obstante debe ser admirado tan sólo por esa gracia que lo volvía digno de hablar con Dios (Maquiavelo, [1532] 2012: 27-28).

Como habíamos anticipado, Moisés es presentado como uno de esos grandes hombres que, por su suprema virtud, fue capaz de ser príncipe y fundador. Su nombre se ubica en el mismo nivel que otros grandes fundadores, como el rey de Persia, Ciro, el mítico fundador de Roma, Rómulo y el igualmente legendario fundador de Atenas, Teseo. No obstante, en la oración siguiente a haber emparentado a Moisés con los otros tres majestuosos fundadores, Maquiavelo añade un elemento peculiar de la figura de Moisés que parece menoscabar su excelsa dignidad: el hecho de “haber sido un mero ejecutor de las órdenes de Dios”. Pero, acto seguido, restituye su valor al admitir que merece admiración la “gracia que lo hacía digno de hablar con Dios”. Como señala Mattei, el secretario florentino “realiza un desplazamiento que consiste en ubicar primero a Moisés en un lugar subsumido al de Dios para luego elevarlo a la condición de hombre ‘digno’

que puede dialogar con Dios”. Este desplazamiento permite develar que “ese hablar, a diferencia del mero ruido, genera una apertura y un acercamiento de la distancia, que parecía tan insondable, entre la majestuosidad divina y su representante terrestre” (Mattei, 2016a: 110). Luego, Maquiavelo equipara en dignidad las acciones e instituciones creadas por Rómulo, Ciro y Teseo con las del propio Moisés, pero nuevamente enfatiza que éste último contó con “gran preceptor” ([1532] 2012: 28)<sup>46</sup>. Finalmente, el secretario deja atrás las ambigüedades y desplazamientos con respecto a la figura de Moisés, al afirmar que tanto él como los otros tres grandes fundadores deben ser considerados hombres virtuosos y excelentes por el hecho de que a la fortuna deben tan sólo la oportunidad.

Unas líneas más adelante, Maquiavelo añade que estos grandes hombres son también virtuosos por haber sabido valerse por sí mismos apelando al uso de la fuerza. Esta característica le permite al florentino colocar a Moisés en la saga de los profetas armados:

Por lo tanto, es necesario, si queremos discurrir bien sobre esta parte, examinar si estos innovadores pueden imponerse por sí mismos o si dependen de otros; es decir, si para llevar a cabo su obra es necesario que pidan ayuda o pueden imponer la fuerza. En el primer caso sale siempre mal y no llegan a ningún lado; pero cuando dependen de ellos mismos y pueden imponer la fuerza, entonces rara vez corren peligro. De aquí que todos los profetas armados han vencido y los desarmados terminaron en la ruina. Porque además de las cosas ya dichas, la naturaleza de los pueblos es variable y es fácil persuadirlos sobre una cosa, pero es difícil sostener en ellos esa persuasión. Y sin embargo, conviene estar dispuesto de modo tal que cuando ya no crean más se los pueda hacer creer por medio de la fuerza. Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar por largo tiempo sus constituciones si hubiesen estado desarmados (Maquiavelo, [1532] 2012: 29-30).

Puesto que al pueblo es sencillo convencerlo, pero es difícil mantenerlo convencido, resulta necesario el recurso a la fuerza. Moisés, al igual que Rómulo, Teseo y Ciro es un profeta armado, que supo añadir el uso adecuado de la espada a la persuasión de su prédica y de su presunto vínculo con Dios. La estabilidad de las instituciones mosaicas —como la de todo profeta armado y príncipe nuevo— obedece a esa alternancia entre

---

<sup>46</sup> Granada sugiere que la equiparación entre Moisés y los demás grandes fundadores implica que el comportamiento religioso de Moisés debe ser interpretado en su dimensión y funcionalidad política: “Maquiavelo no ve, pues, a Moisés tanto como el fundador de una religión, desvinculado de la política y con una perspectiva ultramundana, sino como el fundador de un Estado: un *legis-lator*” (Granada, 2017: 146). En efecto, dicha equiparación obliga a leer a Moisés como un líder político, desacreditando las perspectivas de autores como De Grazia (1994), Nederman (1999) y Melamed (2003), que observan en Maquiavelo a un pensador cristiano que cree verdaderamente en el vínculo entre Moisés y Dios.

persuasión y apelación a la fuerza<sup>47</sup>. En ello, Moisés se distingue de todos aquellos profetas desarmados que, por creer que con la prédica es suficiente, se desmoronan. Esta contraposición entre profetas armados que triunfan por recurrir a la fuerza allí donde la necesidad lo impone y profetas desarmados que desconocen esta necesidad se vuelve aún más significativa tras comprobar que esta última caracterización es asociada a Savonarola. En efecto, luego del extenso pasaje citado anteriormente, Maquiavelo incorpora la figura del fraile dominico, inscribiéndolo dentro del conjunto de profetas desarmados. Sin embargo, pondremos en suspenso el análisis de este pasaje y de la susodicha contraposición dado que será objeto de los siguientes apartados.

La segunda y última mención a Moisés en *El Príncipe* se lleva a cabo en el último capítulo, el XXVI, en el cual Maquiavelo exhorta a Lorenzo de Médici a liberar a Italia. Lorenzo es convocado a imitar a los grandes fundadores del pasado, aquellos que fueron referidos en el capítulo VI, a aprovechar la ocasión inmejorable que se le presenta, como hizo Moisés cuando liberó al pueblo judío esclavizado por los egipcios. De esta manera, Moisés emerge aquí como una figura cuya excelencia y virtud debe ser imitada. Además, la mención se produce en un contexto en el cual abundan las apelaciones a Dios y en el cual se narran eventos recogidos de la Biblia, lo cual parece insinuar que, al igual que Moisés, es necesario que Lorenzo apele a Dios como fuente de legitimación:

Además de esto, aquí se ven hechos extraordinarios sin precedentes, conducidos por Dios mismo: el mar se ha abierto<sup>48</sup>, una nube le ha inducido a usted el camino<sup>49</sup>, la piedra ha derramado agua<sup>50</sup>; aquí ha llovido maná<sup>51</sup>; todas las cosas han concurrido hacia Su grandeza. Lo que queda debe hacerlo usted. Dios no quiere hacer todas las cosas para no quitarnos el libre albedrío y parte de esa gloria que nos toca a nosotros (Maquiavelo, [1532] 2012: 138).

---

<sup>47</sup> Más adelante, cuando revisemos las menciones a Moisés en los *Discursos*, tendremos ocasión de observar cómo el propio Maquiavelo ejemplifica esta cuestión, y cómo este ejemplo no puede ser atribuido a su invención, sino que se encuentra presente en la Biblia.

<sup>48</sup> Clara alusión al célebre y grandioso acontecimiento por el cual los hebreos logran escapar de la persecución de los egipcios, gracias a la milagrosa apertura de las aguas del Mar Rojo (Éxodo 14:21).

<sup>49</sup> Referencia al pasaje de la Biblia en el cual se relata que Dios guía desde una nube el camino trazado por los hebreos desde Sukkot hasta llegar al desierto (Éxodo 13:20-22).

<sup>50</sup> Maquiavelo alude aquí al episodio narrado en Éxodo 17, en el cual la comunidad israelita, al haber reiniciado la marcha desde el desierto de Sin, decide acampar en Refidim pero descubre que allí no hay agua para beber. Este acontecimiento produce que el pueblo clame por el auxilio de Moisés, quien a su vez le solicita ayuda a Yaveh. Éste ordena a Moisés que ponga sus manos sobre una piedra y, acto seguido, hace brotar agua de ella (Éxodo 17: 5-6).

<sup>51</sup> Remisión al episodio bíblico en el cual Dios realiza un milagro frente al pueblo judío que, estando en el desierto, suplica ser alimentado (Éxodo 16: 12-15).

La retahíla de alusiones a pasajes del libro del Éxodo de la Biblia, en el cual Moisés es protagonista, parece sugerir que Lorenzo debe seguir los pasos de Moisés, atribuyéndose un vínculo con Dios, como hizo Moisés<sup>52</sup>.

Si conectamos estos pasajes con aquello que Maquiavelo expresa sobre Numa y sobre Dios en el capítulo 11 de los *Discursos*, podremos comprender que, para el secretario florentino, Moisés es portador de una inteligencia suprema que le permite atribuirse la dignidad de hablar con Dios con vistas a promover ordenamientos e instituciones que facilitan su liderazgo. Recordemos que, en esos fragmentos de los *Discursos*, trabajados en el primer capítulo de esta tesis, Maquiavelo asegura que Numa simulaba tener contacto con una ninfa que le aconsejaba lo que él luego aconsejaba al pueblo ([1531] 2015: 77). Y esto que realizó Numa lo debe llevar adelante todo aquel que quiera instituir ordenamientos nuevos en algún sitio, porque “nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas” ([1531] 2015: 78). Esto quedará más claro con la revisión de las menciones de Moisés en *Discursos*, ya que son aún más significativas para dar cuenta de nuestro argumento acerca de la inteligencia de los grandes y de la representación. Mientras tanto, lo consignado en *El Príncipe* nos permite percibir en Moisés a una figura que alterna entre la persuasión y la fuerza, como forma de proyectar una determinada representación. La estabilidad de sus instituciones depende, en efecto, de que esa representación encuentre eco en el conjunto del pueblo, es decir, de que su calidad de profeta, de persona vinculada a Dios, sea creída, sea verificada. Para ello, nos explica Maquiavelo hasta aquí, Moisés moviliza la fe, pero también recurre a la fuerza. Esto es, reconoce en la apelación a Dios y en la institución religiosa un gran instrumento para legitimar su autoridad y concitar obediencia e identifica en la fuerza de las armas la capacidad de, valga la redundancia, reforzar la creencia del pueblo en él.

---

<sup>52</sup> En verdad, llama la atención que, en un libro como *El Príncipe*, cuyas enseñanzas, como ha sugerido Strauss (1958), parecen dirigirse contra la tradición de la filosofía política clásica y la Biblia, aparezca un pasaje tan sobrecargado de referencias bíblicas y de apelaciones a Dios. A nuestro juicio, varias hipótesis resultan plausibles. En primer lugar, como hemos señalado, el pasaje parece incitar a Lorenzo a seguir los pasos de Moisés, con el fin de utilizar a Dios como fuente de legitimación. En segundo lugar, como certeramente ha señalado Lefort (2010), el fragmento también está animado por una fuerte impronta retórica que busca también convencer al propio Lorenzo de la empresa que ha de ser realizada. Por último, que las referencias bíblicas remitan únicamente al Antiguo Testamento parece sugerir que, para Maquiavelo, el problema fundamental de las enseñanzas bíblicas está contenido en el Nuevo Testamento, esto es, en los valores y efectos antipolíticos que el cristianismo le ha impreso y que han ejercido gran influencia en la tradición occidental del pensamiento político, en especial dentro de la tradición humanista contemporánea a Maquiavelo. En esta línea ha argumentado también McCormick (2011a).

La primera mención de Moisés en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se produce en el primer capítulo del libro I, titulado “Cuáles hayan sido siempre los principios de cualquier ciudad y cuál fue el de Roma”. Este capítulo se inaugura con la afirmación de que el origen de la institución de las ciudades tiene lugar a partir de hombres nativos o de extranjeros. Dentro de la primera modalidad, Maquiavelo sitúa a la Atenas de Teseo y a Venecia. En el segundo caso, en aquellas ciudades fundadas por extranjeros, este hombre puede ser libre o bien puede depender de otro. Entre los hombres libres, Maquiavelo vuelve a plantear una dicotomía: o bien obran por necesidad, o bien por libre elección:

Las ciudades son fundadas por hombres libres cuando algún pueblo, bajo la dirección de un príncipe o por propia iniciativa, es obligado por las epidemias, por el hambre o por la guerra a abandonar el país natal y buscar un nuevo asentamiento. Tales hombres, o habitan en las ciudades que encuentran en los países que conquistan, como hizo Moisés, o las edifican de nuevo, como hizo Eneas (Maquiavelo, [1531] 2015: 35).

Ya en esta primera mención, la lectura aparentemente edificante con la que Moisés es ilustrado en *El Príncipe* pierde terreno. Moisés es caracterizado como un hombre libre que conquista a un pueblo esclavizado y lo persuade de buscar un nuevo asentamiento fuera de su lugar de nacimiento. Moisés es un fundador, pero también un conquistador<sup>53</sup>.

La segunda aparición de Moisés tiene lugar en *Discursos* I.9, capítulo cuyo encabezado es “Que es preciso que sea uno solo el que organice de nuevo una república o el que la reforme totalmente, sin tener en cuenta los usos antiguos”. Maquiavelo inicia este capítulo mencionando la figura de Rómulo, a quien excusa de haber cometido un fratricidio, ya que sus acciones estaban dirigidas hacia el bien común. En este marco, se produce la mención de Moisés, asociada esta vez a los nombres de Licurgo y Solón: “Se podrían citar numerosos ejemplos de lo dicho, como Moisés, Licurgo, Solón y otros fundadores de reinos y repúblicas, los cuales pudieron, atribuyéndose tal autoridad, redactar leyes adecuadas al bien común, pero lo dejaré de lado como cosa ya sabida” (Maquiavelo, [1531] 2015: 69-70).

Como en el capítulo VI de *El Príncipe*, en el cual Moisés aparecía junto a Rómulo, Ciro y Teseo, aquí también es asociado a otros dos fundadores no religiosos, Solón y

---

<sup>53</sup> Mención aparte merece el hecho de que, en el origen de las ciudades —y sobre todo de la ciudad fundada por Moisés—, Maquiavelo nada dice acerca de la intervención divina o de la religión. Un silencio que es amplificado por la presencia de Moisés (Volco, 2014: 82-23).

Licurgo. Sin embargo, en esta oportunidad Maquiavelo añade un comentario disonante cuando afirma que estos fundadores pudieron redactar leyes orientadas al bien común atribuyéndose tal autoridad. La figura oscilante, contradictoria, ambigua, que Maquiavelo presenta de Moisés en *El Príncipe*, al mismo tiempo instrumento de Dios y hombre virtuoso, se desvanece aquí para dar lugar a un hombre excelente cuya virtud es atribuirse la autoridad para instituir leyes dirigidas al bien común. El silencio respecto de la intervención de Dios y de la religión en el origen de la ley que habíamos constatado en la primera mención del capítulo 1 del libro I se transmuta directamente en rechazo del fundamento divino. Así, se llega a la conclusión de que “en todos los casos, la fundación es el fruto de una autoatribución humana de la autoridad a sí mismo por parte del fundador: el fundamento de la comunidad es un fundamento humano” (Volco, 2014: 83). En suma, la figura de Moisés se va desplazando cada vez más desde la imagen de un mero ejecutor de las órdenes divinas hacia la representación de un hombre excelente, de un hombre virtuoso que reconoce en la religión y en el nombre de Dios un artificio humano capaz de concitar obediencia y de proveer de estabilidad a sus ordenamientos.

La tercera mención de Moisés en los *Discursos* refuerza nuestros argumentos. Ésta ocurre en el capítulo 8 del libro II, consagrado a la explicación de las causas de que los pueblos abandonen sus lugares patrios para invadir los países ajenos. El tema guarda semejanza con el tratado por Maquiavelo en el inicio del primer libro, esto es, con la cuestión de los pueblos que se ven violentados a abandonar su territorio por la necesidad surgida del hambre o de la guerra. Aquí, no obstante, la referencia a Moisés como un conquistador, como un invasor, resulta más clara. De hecho, la mención se produce en un contexto en el cual Maquiavelo habla de la guerra, de un tipo de guerra en el cual un pueblo entero se marcha para buscar un nuevo sitio donde emplazarse, expulsando o matando a sus antiguos habitantes:

Estos pueblos, como decíamos, salían de su país empujados por la necesidad, y esta necesidad se originaba bien en el hambre, bien en una invasión sufrida en su propio territorio, de modo que no tenían otro remedio que buscar nuevas tierras. Suelen ser muy numerosos, y entran violentamente en los países ajenos, matando a sus habitantes, apoderándose de sus bienes, construyendo un nuevo reino y cambiando el nombre de la provincia, como hizo Moisés y como hicieron los pueblos que ocuparon el Imperio romano (Maquiavelo, [1531] 2015: 241).

Aquí, Moisés, en sintonía con lo dicho en *El Príncipe*, no sólo es asociado al uso de la violencia, sino que es directamente emparentado con el imperio romano y con la figura del invasor. Así, pareciera ser que Maquiavelo desea informarnos acerca de la íntima

conexión entre la fundación política y la conquista, cuyo medio indispensable es la violencia y la crueldad. Nuevamente, la imagen de Moisés como un hombre que no vacila en utilizar la fuerza es reforzada y la figura edificante que definía sus contornos en *El Príncipe* es atemperada. Moisés es un príncipe nuevo que reconoce que la estabilidad de sus instituciones está subordinada a la estabilidad de su imagen y que dicha estabilidad depende, en ocasiones, de un uso adecuado de la fuerza. Finalmente, agrega Maquiavelo en este capítulo, “Moisés también llamó Judea a la parte de Siria ocupada por él” ([1531] 2015: 241). Esta necesidad de renombrar o bautizar una ciudad es una característica que el propio secretario concede a los príncipes nuevos fundadores en *Discursos* I.26<sup>54</sup>.

Llegamos así a la última mención a Moisés en *Discursos*. Ésta tiene lugar en el capítulo 30 del libro III, titulado “Un ciudadano que quiera emplear su autoridad para hacer alguna buena obra en su república deberá ante todo vencer la envidia; y cómo se debe organizar la defensa de una ciudad cuando llega el enemigo”. Se trata de una cita central para la comprensión de la figura de Moisés, de su representación. En primer lugar, porque es la primera y única mención explícita de la Biblia en todo el libro. En segundo lugar, debido a que es el único fragmento en el que Maquiavelo muestra la relación entre Moisés y un grupo de grandes que surge del seno del pueblo, a los que califica de “envidiosos” y facciosos. Promediando el capítulo, y habiendo reflexionado extensamente sobre la envidia como pasión, emerge la mención:

Para vencer esta envidia, el único remedio es la muerte de los envidiosos, y si la fortuna es tan propicia al hombre virtuoso que mueren por causas naturales, éste llegará a la gloria sin escándalo, cuando sin obstáculo y sin ofensa pueda mostrar su virtud. Pero si no tiene esta suerte, le conviene pensar en el modo de quitárselo de en medio, y antes de hacer nada, conviene que tenga medios para superar esta dificultad. Y quien lea inteligentemente [*sensatamente*] la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos por la envidia. (Maquiavelo, [1531] 2015: 451).

---

<sup>54</sup> Allí se dice: “Cuando alguien llega a ser príncipe de una ciudad o de un estado, sobre todo si sus cimientos son débiles y no se inclina a la vida civil, ni por el camino de la monarquía ni por el de la república, el mejor medio que podrá emplear para mantener su principado es que, siendo él un príncipe nuevo, lo organice todo de nuevo en aquel estado por ejemplo, instituyendo en la ciudad nuevas formas de gobierno con nuevos nombres y autoridades con nuevos hombres” (Maquiavelo, [1531] 2015: 117).

En el cierre del capítulo anterior, Maquiavelo asocia sin pudor alguno al príncipe nuevo con la figura del tirano: “[...] pero el que quiera adquirir una potestad absoluta, como la que los autores llaman tiranía, ése debe renovarlo todo, como se dirá en el próximo capítulo” ([1531] 2015: 116). Como en el caso de Moisés, la figura del gran fundador no parece, a ojos de Maquiavelo, muy distinta de las del peor opresor. En este punto, una vez más, Maquiavelo toma distancia de la tradición de la filosofía política clásica, al renunciar a un juicio moral que establezca una diferencia entre regímenes políticos “justos” y “desviados”.

Moisés, a diferencia de aquellos que tienen la fortuna de ver morir por causa natural a aquellos que se le rebelan, debió asesinar a infinitos hombres que se oponían a sus ordenamientos. Y esto es transparente, aduce Maquiavelo, para todo aquel que lea inteligentemente la Biblia. Moisés debió asesinar a esos hombres, puesto que constituían una amenaza a su liderazgo y a su imagen de hombre virtuoso. Nuevamente, entonces, Maquiavelo muestra la forma en la cual Moisés hace un uso adecuado de la fuerza con vistas a garantizar la estabilidad de sus instituciones, produciendo en aquellos que no seguían a los conjuradores un efecto de admiración y respeto hacia su persona.

Ahora bien, resta la pregunta acerca de a qué se refiere Maquiavelo con leer “inteligentemente” la Biblia<sup>55</sup>. Esa afirmación nos ofrece la pista de que este texto sagrado constituye la fuente con la que Maquiavelo trabaja a la hora de caracterizar a Moisés. Por ello, dividiremos nuestra exposición del Moisés bíblico en dos secciones. En la primera, mostraremos cómo aparece la figura de Moisés en el Éxodo, identificando allí una serie de citas que nos permiten observar cierta ambivalencia en Moisés. En la segunda, observaremos cómo este último fragmento de los *Discursos*, en el cual es mencionado Moisés, es retomado por Maquiavelo de un episodio ocurrido en Números 16 y también en Salmos 106, en el cual es narrada la rebelión que Coré, Datán y Abiram perpetraron contra Moisés. La recuperación de estos fragmentos nos permitirá observar que Maquiavelo elabora una interpretación sumamente original de estos pasajes en los términos de una conspiración contra Moisés, cuya amenaza él logra conjurar.

### **2.1.2. Moisés en el Éxodo**

En el Éxodo se registran al menos cuarenta y tres conversaciones entre Dios (Yahveh) y Moisés. Entre éstas, treinta y tres son iniciadas por Dios, con motivo de impartir una orden, de encomendarle la misión de liberar a un pueblo o de augurar su futuro próximo. Las restantes son iniciadas por Moisés con el propósito de manifestar un desacuerdo o un pedido. De este conjunto de conversaciones, podemos destacar tres acontecimientos. Primero, en Éxodo 3: 4-8, Yahveh inicia la conversación al observar que Moisés apacentaba a las ovejas en Horeb. Al enterarse Moisés de que hablaba con Dios, aquel cubre su rostro, por temor a mirar y enfurecer a Dios. Sin embargo, éste último le comunica que está al tanto de la aflicción del pueblo judío en Egipto y ha escuchado sus

---

<sup>55</sup> Una interpretación original y detenida de esta afirmación maquiaveliana puede encontrarse en Lynch (2006).

súplicas y clamores, razón por la cual ha decidido descender de los cielos para librarlos de la opresión a la que están sometidos por los egipcios. Segundo, en Éxodo 12, Yahveh suministra directivas e instrucciones a Moisés acerca de los procedimientos y la liturgia necesaria para celebrar el *Pesaj*, la fiesta en la cual el pueblo judío celebra su liberación de Egipto. Tercero, en el culmen de la persecución de los egipcios a los judíos, la narración del Éxodo 14 pone en evidencia la intervención de Dios en sentido eminente, cuando relata que éste abre el Mar Rojo, permitiendo que los judíos escapen:

<sup>13</sup> Y Moisés dijo al pueblo: No temáis; estad firmes, y ved la salvación que Yahveh hará hoy con vosotros; porque los egipcios que hoy habéis visto, nunca más para siempre los veréis.

<sup>14</sup> Yahveh peleará por vosotros, y vosotros estaréis tranquilos.

<sup>15</sup> Entonces Yahveh dijo a Moisés: ¿Por qué clamas a mí? Di a los hijos de Israel que marchen.

<sup>16</sup> Y tú alza tu vara, y extiende tu mano sobre el mar, y divídelo, y entren los hijos de Israel por en medio del mar, en seco.

Estos episodios nos permiten ver una primera cara de la figura de Moisés: la de aquel que es un instrumento de Dios, que acata sus órdenes y que cumple con los mandatos emitidos. Incluso, el gesto por el cual Moisés atina a cubrirse el rostro, encierra un acto de subordinación de Moisés hacia Dios.

Sin embargo, varias de las conversaciones iniciadas por Moisés tienden a matizar la omnipotencia divina. En algunos casos, Moisés manifiesta sus dudas, se excusa o se queja de las órdenes emanadas por Yahveh, e incluso logra que éste atienda a sus exigencias. En Éxodo 8, esta cuestión es palmaria:

<sup>8</sup> Entonces Faraón llamó a Moisés y a Aarón, y les dijo: Orad a Yahveh para que quite las ranas de mí y de mi pueblo, y dejaré ir a tu pueblo para que ofrezca sacrificios a Yahveh.

<sup>9</sup> Y dijo Moisés a Faraón: Dígnate indicarme cuándo debo orar por ti, por tus siervos y por tu pueblo, para que las ranas sean quitadas de ti y de tus casas, y que solamente queden en el río.

<sup>10</sup> Y él dijo: Mañana. Y Moisés respondió: Se hará conforme a tu palabra, para que conozcas que no hay como Yahveh nuestro Dios.

<sup>11</sup> Y las ranas se irán de ti, y de tus casas, de tus siervos y de tu pueblo, y solamente quedarán en el río.

<sup>12</sup> Entonces salieron Moisés y Aarón de la presencia de Faraón. Y clamó Moisés a Yahveh lo tocante a las ranas que había mandado a Faraón.

<sup>13</sup> E hizo Yahveh conforme a la palabra de Moisés, y murieron las ranas de las casas, de los cortijos y de los campos.

<sup>14</sup> Y las juntaron en montones, yapestaba la tierra.

En este pasaje puede observarse otra cara de la figura de Moisés. Éste le solicita a Yahveh que acabe con la plaga que azota a Egipto con el fin de que el faraón autorice a los judíos a salir de Egipto. La anuencia de Dios revela que, en realidad, prevalece una relación de reciprocidad entre Moisés y Dios. Al contrario de lo que parecía suceder en el parágrafo 12 del Éxodo, estos pasajes de la Biblia ofrecen una luz para pensar en la correspondencia entre ambas figuras. Yahveh no aparece como el único sujeto en el cual se deposita la autoridad, sino que el propio Moisés ejerce en ocasiones dicha potestad. Lo relatado en Éxodo 32 refuerza el argumento de la reciprocidad. Allí, se cuenta que el pueblo, al observar la demora de Moisés para bajar del monte Sinaí, en donde recibe el Decálogo, y dudando de que efectivamente pueda descender, le solicita a Aarón un dios. Éste atiende a la demanda popular y construye un becerro con aros de oro, para que el pueblo pueda adorarlo. Esta escena es contemplada por Dios, quien interpela con furia a Moisés y lo insta a bajar, advirtiéndole de que su pueblo había pecado de idolatría, esto es, de adoración a un falso dios. Y aún más enfurecido, al constatar que el pueblo seguía adorando al becerro, le advierte a Moisés:

<sup>10</sup> Ahora, pues, déjame que se encienda mi ira en ellos, y los consuma; y de ti yo haré una nación grande.

<sup>11</sup> Entonces Moisés oró en presencia de Yahveh su Dios, y dijo: Oh Yahveh, ¿por qué se encenderá tu furor contra tu pueblo, que tú sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y con mano fuerte?

<sup>12</sup> ¿Por qué han de hablar los egipcios, diciendo: Para mal los sacó, para matarlos en los montes, y para raerlos de sobre la faz de la tierra? Vuélvete del ardor de tu ira, y arrepíentete de este mal contra tu pueblo.

<sup>13</sup> Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel tus siervos, a los cuales has jurado por ti mismo, y les has dicho: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; y daré a vuestra descendencia toda esta tierra de que he hablado, y la tomarán por heredad para siempre.

<sup>14</sup> Entonces Yahveh se arrepintió del mal que dijo que había de hacer a su pueblo.

La furia divina es contenida por las palabras de Moisés, quien lo disuade del castigo al pueblo de Israel, demostrando la advertida reciprocidad entre ambos. Los versículos posteriores muestran que Moisés desciende del monte Sinaí y comprueba la existencia del becerro de oro idolatrado por el pueblo de Israel. Esto suscita en Moisés una ira inconmensurable que lo conduce a tirar y partir las tablas del Decálogo. El descubrimiento del pecado de su pueblo, del acto de idolatría y de los placeres carnales, concita la furia de Moisés, quien quema al becerro y lo reduce a cenizas, revelando así

una furia superior a la del propio Yahveh. De esta manera, la propia Biblia muestra la ambivalencia de la figura de Moisés y su reciprocidad con Dios: la contención de la furia de Dios a instancias de Moisés se revierte en una ira aún más grande del profeta judío contra su pueblo. La subordinación que Moisés aparentaba tener en aquellos episodios que restituimos, se desvanece para dar lugar a un cierto grado de autonomía frente al propio Yahveh. Finalmente, el intercambio final del Éxodo 32 entre Moisés y Dios permite observar que Moisés parece haber comprendido cuán necesario resulta el uso de la fuerza para poner coto a aquellos que no se avienen a la ley.

Esta serie de citas del Éxodo pone en evidencia, en primer lugar, el carácter pluriforme de la figura mosaica: con respecto a su relación con Dios, en Moisés conviven tanto momentos de subordinación, como momentos de autonomía. Moisés es, en ciertas ocasiones, instrumento y ejecutor de las órdenes emanadas por Dios; en otras oportunidades, el profeta judío contraviene o disuade a Dios de sus designios y acude a sus propias decisiones. Estas decisiones propias, como la que fue detallada en el episodio del becerro, dan cuenta de la capacidad de Moisés para afirmar su autoridad. Este elemento de la figura de Moisés, que constituye un punto central de su representación, quedará todavía más en evidencia en el próximo subapartado.

En segundo lugar, estas citas también revelan el cariz de la relación que Moisés mantiene con el pueblo<sup>56</sup>. Éste reconoce en el pueblo al soporte último de su autoridad, a aquel cuya creencia resulta indispensable para el mantenimiento de su autoridad. El episodio del becerro de oro resulta nuevamente significativo: el ejercicio de la violencia a los ojos del pueblo, que culmina con la quema del becerro y el aleccionamiento al pueblo, devela que Moisés proyecta una imagen de autoridad a los ojos de quienes quiere concitar su obediencia. Y, además, estos pasajes nos informan que, en la proyección de esa imagen, de esa representación, resulta central tanto la palabra de Dios como el uso de la fuerza. El éxito de Moisés en la unificación del sentido del pueblo judío se juega, entonces, en la proyección de esa imagen de única autoridad legítima, que promueve un intercambio simbólico con su pueblo<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Para un análisis más detallado y rico de la relación de Moisés con su pueblo, cf. Mattei, 2016aa; Taub, 2013.

<sup>57</sup> Al respecto, Cohen señala dos cosas: 1) que Moisés mantiene una doble relación; una con Dios y otra con el pueblo: por un lado, porque su rol de profeta constituye el medio por el cual el pueblo judío encuentra su liberación; por el otro, porque es el intermediario de la revelación de la palabra divina; 2) Habida cuenta

En suma, resulta sencilla encontrar en estas líneas una fuente evidente de la que abrevó Maquiavelo para caracterizar a Moisés y a su liderazgo político-religioso. En efecto, una lectura “inteligente” de la Biblia no puede pasar por alto que Dios se deja disuadir por un mero ser humano. A ojos de Maquiavelo, que la supuesta omnipotencia divina se vea socavada por la voluntad de un hombre, esto es, que su ira pueda ser aplacada por las palabras que le dirige un simple hombre de carne y hueso, constituye una prueba de que, a fin de cuentas, la relación de Moisés con Dios no es más que una estratagema al que el profeta judío recurre con el fin de legitimar su liderazgo. En este sentido, tal como hemos señalado hasta aquí, en Moisés se perfila la figura de un gran hombre, capaz de utilizar el nombre de Dios y la religión con el fin de robustecer su autoridad y de llevar adelante con éxito sus propios designios.

En la próxima sección —la última dedicada a Moisés— mostraremos cómo Maquiavelo retoma otros pasajes de la Biblia en los que se narra la rebelión contra Moisés por parte de un grupo de hombres, los cuales Maquiavelo interpreta en los términos de una rebelión de un grupo de grandes —acompañados por una fracción del pueblo— frente al poder y la autoridad del liderazgo de Moisés.

### **2.1.3. Maquiavelo lector de la Biblia: Moisés y el problema de la envidia de los grandes**

Como ya hemos consignado, en la última mención a Moisés en los *Discursos* (D. III, 30), Maquiavelo hace alusión por primera vez a la Biblia, y nos informa que quien la lea inteligentemente descubrirá que Moisés se vio forzado a asesinar a infinitos hombres que se oponían a sus propósitos movidos sólo por la envidia ([1531] 2015: 451). Se trata de un pasaje aparentemente enigmático, en el cual Maquiavelo desmonta definitivamente la imagen edificante que informaba al profeta judío, la de aquel cuyas leyes tendían al bien común y la de un hombre sumamente virtuoso capaz de dialogar con Dios. Moisés emerge, finalmente, como un hombre que, para poder sostener sus ordenamientos e instituciones, necesita asesinar a otros hombres, es decir, como un líder que, para poner

---

de ello, Cohen sostiene que “Moisés no es considerado como un mediador, aunque por otro lado sí lo era entre Dios e Israel. Es concebido únicamente como *representante* del pueblo; por eso no constituye una antítesis, un miembro aislado del pueblo en su totalidad” (Cohen, 2004: 57, cursivas nuestras).

Aunque es cierto que Moisés mantiene dos tipos de relaciones diversas en referencia a Dios y al pueblo, no es posible sostener que Moisés constituye un representante del pueblo, en los términos de un miembro más del conjunto del pueblo. Es evidente que Moisés establece un liderazgo y que dicho liderazgo se sostiene en la proyección de una imagen de autoridad y en la proyección de una distancia con respecto al pueblo, cuya mirada y representación de la autoridad es, no obstante, necesariamente tenida en cuenta.

fin a la rebelión en su contra, precisa llevar adelante un acto que, juzgado bajo la óptica propia de los principios éticos del Decálogo que el propio Moisés obtuvo de Dios, constituye un hecho prohibido, vituperable y sumamente pecaminoso.

A propósito de la cita de Maquiavelo, Harvey Mansfield (1979) afirma que con la referencia a los “infinitos hombres” que Moisés se vio obligado a asesinar Maquiavelo pretende señalar que, en realidad, todos los hombres eran sus rivales<sup>58</sup>. No obstante, a nuestro juicio, dicha lectura es incorrecta porque pierde de vista la fuente en la que Maquiavelo se inspira. El enigma en el que está envuelta la frase se disipa cuando descubrimos que, en realidad, el florentino tiene en mente el incidente del becerro de oro que se narra en Éxodo 32 y del cual ya hemos hecho mención en el subapartado anterior. En efecto, en línea con lo expresado por Geerken (1999), Granada (2017) y Tavera Villegas (2019), Maquiavelo parece interpretar dicho episodio del Éxodo a la luz de lo que se relata en Salmos 106: 16-18 y, fundamentalmente, en Números 16. Acompañado de estos pasajes, se puede ganar claridad respecto de la lectura que Maquiavelo ofrece del episodio, al cual comprende como una “conjura de notables, envidiosos y celosos de la primacía de Moisés” (Granada, 2017: 150). Así, Maquiavelo parece leer dichos fragmentos bíblicos sobre la base de su propia concepción política, en los términos de un “enfrentamiento entre Moisés y sus seguidores, por un lado, y los enemigos de los nuevos órdenes (*nuovo ordini*), por el otro” (Tavera Villegas, 2019: 124). De esta forma, como tendremos ocasión de analizar, la interpretación de Maquiavelo corre de eje el trasfondo religioso que recubre el episodio para colocar en el centro el problema político fundamental del mantenimiento de un orden recién constituido: la oposición de los “pocos”, de los *grandi*, frente a la acción fundadora o renovadora de un príncipe.

Esta exégesis resulta plausible si observamos qué dice Maquiavelo acerca de las dificultades que se le presentan a los profetas armados en el capítulo VI de *El Príncipe*. Recordemos que ese capítulo habla de los grandes héroes fundadores, entre los que se encuentra Moisés, a quien también se lo califica como profeta armado. Sobre el final del capítulo escribe Maquiavelo sobre los profetas armados:

Pero estos tienen gran dificultad en su avance, encuentran en su camino todos los peligros, y conviene que los superen con la virtud; sin embargo, una vez que los han superado, y comienzan a ser venerados, una vez que han extinguido a los de su

---

<sup>58</sup> Una interpretación distinta del término “infinitos” de ese pasaje puede encontrarse en Warren Montag (2015: 237-249)

jerarquía que les tenían envidia, se conservan potentes, seguros, honrados, felices ([1532] 2012: 30-31).

La conexión entre este pasaje y el citado en los *Discursos* resulta evidente cuando constatamos que Maquiavelo identifica en Moisés al *exemplum* por excelencia de profeta armado. Si Moisés logra sostener sus instituciones, ello ocurre porque logra destruir a aquellos que se le oponen por envidia. Destruir a estos enemigos es una máxima política para el mantenimiento de un orden nuevo, tal como aconseja Maquiavelo en *Discursos* I, 16: “el que se hace cargo del gobierno de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del orden nuevo, constituirá un estado de muy corta vida” ([1531] 2015: 94). Por lo tanto, el mantenimiento del nuevo orden depende de que se mate a “los hijos de Bruto” ([1531] 2015: 93). Al respecto, Maquiavelo ofrece un consejo similar en D, III, 3:

Y los que lean las historias antiguas se darán cuenta de que, después de una mutación de régimen político, de república en tiranía o de tiranía en república, es necesaria una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales. Y quien instaura una tiranía y no mata a Bruto, o instaura un estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene poco tiempo ([1531] 2015: 350)<sup>59</sup>.

Ahora bien, ¿quiénes son los “hijos de Bruto que se oponen al nuevo orden instituido por Moisés? ¿Quiénes son, en definitiva, aquellos que, motivados por la envidia, se rebelaron contra él? Como ya hemos señalado, a diferencia de la tesis enunciada por Mansfield, la interpretación de Maquiavelo pareciera apuntar hacia una rebelión liderada por una parte bien identificable del cuerpo político, es decir, por un conjunto de grandes que intentan oponerse a los ordenamientos. Esto queda de manifiesto tanto en Salmos como en Números. En Salmos 106 se dice: “Tuvieron envidia de Moisés en el campamento [...] Entonces se abrió la tierra y tragó a Datán, y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego en su junta; la llama quemó a los impíos” (Salmos 106: 16-18). Por su parte, el relato de Números esclarece aún más el episodio:

<sup>1</sup> Coré hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo de Leví, y Datán y Abiram hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, de los hijos de Rubén, tomaron gente,

<sup>2</sup> y se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre.

<sup>3</sup> Y se juntaron contra Moisés y Aarón y les dijeron: ¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Yahveh; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Yahveh?

---

<sup>59</sup> Maquiavelo hace aquí referencia a los hijos de Bruto, conspiradores y enemigos de la república romana, quienes intentaron devolver el torno a Tarquino. ([1531] 2015: 93-94).

Como puede observarse, los conspiradores Coré, Datán y Abiram logran reunir a doscientos cincuenta hombres del conjunto del pueblo con el fin de rebelarse frente a Moisés. El motivo de la sublevación parece ser la preeminencia que Moisés y Aarón ostentan al interior de la congregación. Es decir, el reclamo de estos conspiradores gira en torno al protagonismo que adquiere Moisés al interior de toda la congregación. A los ojos de los conjuradores, Moisés se coloca por encima de toda la congregación, tiranizando al resto de sus miembros: “¿Es poco que nos hayas hecho venir de una tierra que destila leche y miel, para hacernos morir en el desierto, sino que también te enseñorees de nosotros imperiosamente? (Números 16: 13).

Siguiendo atentamente este capítulo, el teólogo alemán Martin Noth afirma que “en este pasaje se nos señala claramente la existencia de una facción” (1968: 125). Aunque Coré, Datán y Abiram parecen hablar en nombre de toda la congregación, en realidad sólo representan los intereses de una pequeña parte de ella. De hecho, Noth subraya el hecho de que el texto bíblico abunda en caracterizar a la congregación de Coré con el añadido del pronombre posesivo “su” —“su congregación”—, distinguiéndola así, performativamente, de la congregación conformada por todo el pueblo de Israel:

<sup>4</sup> Cuando oyó esto Moisés, se postró sobre su rostro;

<sup>5</sup> y habló a Coré y a toda su congregación, diciendo: Mañana mostrará Yahveh quién es suyo, y quién es santo, y hará que se acerque a él; al que él escogiere, él lo acercará a sí.

<sup>6</sup> Haced esto: tomaos incensarios, Coré y toda su congregación,

<sup>7</sup> y poned fuego en ellos, y poned en ellos incienso delante de Yahveh mañana; y el varón a quien Yahveh escogiere, aquel será el santo

Para Noth, el uso repetido de la palabra congregación denota que es intencional: “Con su séquito, Coré ha creado de modo arbitrario un remedo de ‘congregación’, creyendo además que puede hablar en representación de la verdadera ‘congregación’ en su conjunto (1968: 124). Es claro, entonces, que Coré, Abiram y Datán, junto a estos doscientos cincuenta “varones de renombre” (Número 16: 2), no representan los intereses del conjunto del pueblo, sino que constituyen una facción de notables, de *grandi*, dispuestos a destituir el liderazgo, la autoridad y las instituciones de Moisés.

El propio profeta judío lo pone en evidencia en Números 16, 9-10, cuando responde, en forma de pregunta, a los reclamos de los conspiradores: “¿Os es poco que el Dios de Israel os *haya apartado* de la congregación de Israel, acercándolos a él para que ministréis en el servicio del tabernáculo de Yahveh, y estéis delante de la congregación para ministrarles, y que te hizo acercar a ti, y a todos tus hermanos los hijos de Leví contigo? ¿Procuráis también el sacerdocio?” (Números 16: 9-10, cursivas). Con su respuesta, Moisés da a ver que Dios, al apartarlos del resto de la congregación, ya les había atribuido una función específica, por la cual gozaban de una posición privilegiada. Sin embargo, insatisfechos y ávidos de poder, movidos por la envidia, según Maquiavelo, intentaron subvertir el orden establecido por Moisés.

La restitución de estos fragmentos bíblicos revela, entonces, cuál es la fuente de ese fragmento de D, III, 30 que podía resultar enigmático. Lo que se relata en Números 16 y en Salmos 106 nos permite comprender que, a los ojos de Maquiavelo, el levantamiento de Coré, Datán y Abiram se trata de un acto de rebelión por parte de un conjunto de grandes, que intentan deponer la autoridad de Moisés, motivados por la envidia. De este modo, queda claro que, como sostiene Geerken, detrás de la matanza de los 3000 en Sinaí, narrada en Éxodo 32: 25-28<sup>60</sup>, no hay sólo una respuesta frente a la rebelión, sino también una réplica frente a la causa fundamental de esta rebelión: la envidia de los grandes: “En la mente de Maquiavelo no cabía ninguna duda de que las rebeliones comienzan con las facciones, las facciones con el descontento, y el descontento con la envidia (1999: 589). La envidia contra Moisés es la causa del descontento contra sus ordenamientos y de la rebelión perpetrada por Coré, Datán y Abiram, cuya resolución fue, como señala Maquiavelo, el asesinato de “infinitos hombres”.

Maquiavelo, al conectar lo narrado en el Éxodo 32 con los relatos de Salmos 106 y Números 16, transforma lo que “en la narrativa bíblica es ciertamente un acto de desafección, en la forma de la idolatría, en un levantamiento de carácter antipopular”

---

<sup>60</sup> Así reza el fragmento:

<sup>25</sup> Y viendo Moisés que el pueblo estaba desenfrenado, porque Aarón lo había permitido, para vergüenza entre sus enemigos,

<sup>26</sup> se puso Moisés a la puerta del campamento, y dijo: ¿Quién está por Yahveh? Júntese conmigo. Y se juntaron con él todos los hijos de Leví.

<sup>27</sup> Y él les dijo: Así ha dicho Yahveh, el Dios de Israel: Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente.

<sup>28</sup> Y los hijos de Leví lo hicieron conforme al dicho de Moisés; y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres.

(Tavera Villegas, 2019: 128). Así, quien lea inteligentemente la Biblia, es decir, quien la lea en un sentido no devoto, en términos de “una escritura sagrada alejada de lo que se entiende por bondad” (Mattei, 2016a: 122), podrá comprender las acciones de Moisés. Podrá, en definitiva, entender que detrás del libro más sagrado se esconde la acción más criminal, lo cual revela que, como hemos dicho en el capítulo anterior, para Maquiavelo, la religión encierra en sí misma una politicidad que todo líder debe reconocer como fundamental para la estabilidad de sus instituciones<sup>61</sup>, tal como evidencian también los casos de Numa y Papirio<sup>62</sup> (Maquiavelo, [1531] 2015: 76-78; 87-89). En suma, si Maquiavelo toma distancia de la interpretación tradicional de estos pasajes bíblicos, si en ellos observa la conjura de un grupo de grandes frente al liderazgo de Moisés, es precisamente porque reconoce la necesidad de leerla inteligentemente, esto es, a partir de una lectura que identifica el carácter político de la religión. Una lectura que, a fin de cuentas, también reconoce que la religión es el fruto de una invención humana, un medio que permite legitimar la autoridad de un liderazgo y robustecer las instituciones que dan forma a los órdenes políticos.

Recapitulemos lo visto hasta aquí. La restitución de las menciones de Moisés en *El Príncipe* y en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, sumado a los relatos del Éxodo, de Salmos y de Números, nos permitieron acceder a la caracterización maquiaveliana de Moisés y a las fuentes de las cuales el secretario florentino abrevó para dar cuenta de aquella figura. De ambas reconstrucciones de la figura de Moisés intentamos obtener un *exemplum* de aquello que dimos en llamar la inteligencia de los grandes, centrándonos en la representación que, de acuerdo con Maquiavelo, se perfila en el liderazgo de Moisés, es decir, en la proyección de la imagen de su poder y autoridad, en la cual resulta central su relación con el pueblo —como punto de apoyo y reflejo de esa imagen proyectada— pero también con los *grandi*.

Dicho esto, el hecho de que Moisés se enfrente a un grupo de grandes hombres que intentan desbaratar su orden político podría hacernos dudar respecto de su pertenencia a los grandes y, por lo tanto, respecto de su identificación con la inteligencia

---

<sup>61</sup> En este sentido, el silencio que guarda Maquiavelo con respecto a la religión durante la caracterización de Moisés, sumado al hecho de que lo ubica junto a Rómulo, Ciro y Teseo, y otras veces con Solón y Licurgo, revela que se trata de un liderazgo humano, cuya fundación “resulta ser una actividad humana y no divina; es decir, la ejerce un líder humano a través de su *virtù*” (Mattei, 2016aa: 122).

<sup>62</sup> Para una exposición detallada de Papirio y su uso de la religión romana, que sigue en buena medida la línea argumental de nuestra tesis, cf. Najemy (1999).

que les corresponde a ellos. Sin embargo, lo que Maquiavelo expresa en el capítulo XXII de *El Príncipe*, habilita a calificar a Moisés como un grande entre grandes, dada su capacidad para sortear la rebelión perpetrada por quienes le disputan su liderazgo. Allí, en ese capítulo de *El Príncipe*, Maquiavelo alude a la existencia de tres inteligencias: “Y puesto que existen tres géneros de inteligencia: uno comprende por sí, el otro discierne lo que otro comprende y el tercero no comprende ni por sí ni por otros; el primero es excelentísimo, el segundo, excelente, el tercero, inútil” (Maquiavelo, [1532] 2012: 123). A partir de esta distinción, se puede identificar que los hombres excelentísimos, aquellos que se cuentan entre los grandes fundadores, forman parte de la primera clase de inteligencias. El resto de los grandes, en consecuencia, pertenecen a la segunda. En este marco, puede decirse que Moisés, en tanto hombre eminente y excelentísimo, cuenta con una inteligencia superior: reconoce la falsedad de la religión, pero también su importancia para gobernar; reconoce la relevancia de la persuasión, pero también la necesidad de la fuerza. Comprende, por tanto, la necesidad de legitimar su autoridad frente al pueblo y de ejercer violencia contra quienes intentan ponerla en entredicho.

¿Cuál es, entonces, la representación de Moisés, a ojos de Maquiavelo? ¿Cuál es la imagen que su figura proyecta y promueve, y que garantiza la estabilidad de su autoridad? En primer lugar, la figura de Moisés muestra cierta ambivalencia: a la subordinación a Dios le sucede un momento de gran autonomía; a la imagen de fundador le sobreviene la del conquistador; a la suma bondad de sus instituciones y sus leyes le siguen actos criminales de la más miserable abyección. Así, a su imagen edificante se sobreimprime una imagen ambigua, que obra con crueldad cuando las circunstancias lo ameritan.

En segundo lugar, en conexión con lo antedicho, la figura de Moisés revela también que el éxito de su liderazgo reside en la capacidad para articular la persuasión de su aparente vínculo religioso y el adecuado uso de la fuerza. Como señala Mattei, “el liderazgo de Moisés queda expresado, entonces, en aquella habilidad de mostrarse como un mero y a la vez *único* instrumento de Dios y, a su vez, en hacer valer esa persuasión con el uso de la fuerza” (Mattei, 2016a: 123). No sabemos, en rigor, si Maquiavelo cree verdaderamente en la capacidad de hablar con Dios de Moisés, aunque el tono de su escritura y sus afirmaciones en torno a la necesidad que tienen todos los legisladores de hacer uso de Dios para legitimar la promoción de leyes extraordinarias ([1531] 2015: 78)

ponen en duda esa posibilidad. En opinión de Maquiavelo, pareciera ser que Moisés utiliza a Dios como una fuente de persuasión, a la cual acompaña con el uso de la fuerza<sup>63</sup>. En esta articulación entre persuasión y fuerza reside una clave de la representación de Moisés: sin lugar a dudas, no hubiese podido alcanzar el éxito sólo con la fuerza, pero con ella apuntala la creencia de su pueblo en aquellos momentos en que la fe tambalea. En esos momentos, precisamente, se produce el intercambio simbólico, en ese punto en el cual, en el decir de Lefort, “se desdobra la imagen de sí mismo que proyecta el príncipe para dejar aparecer la que le devuelven reflejada sus súbditos” (Lefort, 2010: 209). Es justamente allí, en esos momentos de necesidad, cuando un gran hombre, un príncipe nuevo, toma a su cargo la imagen que el pueblo refleja y le devuelve, para, mediante la articulación entre persuasión y fuerza, restaurar la imagen de su autoridad.

Esta cuestión nos conecta con el tercer y último punto que habremos de identificar en la imagen mosaica: su relación con los grandes y con el pueblo. Con respecto a los grandes, el episodio narrado en Salmos y Números muestra que, de acuerdo con Maquiavelo, Moisés reconoce y desmonta con sumo virtuosismo la conjura fraguada por los grandes que se le oponen. Esto nos informa de que Moisés contaba entre sus virtudes con lo que Lefort llama, leyendo *El Príncipe*, inteligencia de la fuerza, es decir, con un conocimiento respecto del campo de fuerzas que permite garantizar las condiciones de equilibrio y estabilidad que todo ordenamiento político requiere (Lefort, 2010: 185). El hecho de la matanza de “infinitos hombres” en el monte Sinaí da cuenta, precisamente, de esta necesidad de deshacerse de todos aquellos grandes que se oponen a la institución de nuevos órdenes y modos. De esta manera, de su relación con los grandes se deriva la representación de un líder cuya inteligencia se eleva por encima de todos y que encuentra en el recurso a la fuerza el modo de garantizar la estabilidad de sus instituciones frente a la amenaza de los grandes, lo que redundo, a su vez, en un refuerzo de su imagen.

Por último, Moisés establece una relación ambivalente con el pueblo. En un sentido, se trata de un liberador del pueblo de Israel, de aquel que logra sacar al pueblo de la servidumbre en la que se encontraba. Se coloca así, en la división que aloja toda ciudad, como la figura que ofrece la posibilidad de la libertad al pueblo, es decir, como

---

<sup>63</sup> Esta apología de la fuerza es, según Lefort, índice del rechazo de Maquiavelo hacia la idea de Providencia divina como fundamento de los acontecimientos: “Ciertamente, Maquiavelo parece detenerse en la apología de la fuerza, pero este tema desvela de repente su función, que es la de librarnos del mito de una historia regulada por la Providencia” (Lefort, 2010: 197).

aquel que saca al pueblo de la condición de dominación para cumplir su deseo de no ser dominado ([1531] 2015: 50; [1532] 2012: 49-50). En otro sentido, Moisés aparece como un líder que se enfurece ante un pueblo que idolatra a falsos dioses y que destruye las tablas de la ley, como una persona que no duda en castigar a quienes se le oponen y en reprender severamente la infidelidad del pueblo. De esta forma, Moisés proyecta una imagen que forma un circuito, a partir del cual une y separa su figura del pueblo (Mattei, 2016a: 126). Lo une, al colocarse del lado del pueblo otorgándole su libertad; lo separa, al utilizar la violencia y demostrar su autoridad, infundiéndole temor y concitando obediencia<sup>64</sup>. Ese circuito ofrece la posibilidad de un intercambio simbólico, por el cual el príncipe proyecta una imagen y recibe el reflejo que el pueblo le devuelve; y, en ese intercambio, habita la representación del príncipe, que define su éxito temporal o su inexorable naufragio.

Finalmente, la grandeza de Moisés reside, a los ojos de Maquiavelo, en su capacidad de aventurarse en la acción de liberar a su pueblo de la dominación, en su habilidad para instituir nuevos órdenes y modos articulando la fuerza y la persuasión, aun frente a los más grandes peligros y ante la más inmensa incertidumbre. La grandeza de Moisés radica, en definitiva, en que se inclina hacia la acción política, incluso reconociendo que ella encierra una desgracia, a saber, que no hay garantías de éxito, que la gloria no es objeto de su más puro control; que, como dice Merleau-Ponty, el halo de desgracia que entraña el poder es “la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás” (Merleau-Ponty, 1969: 271). En otras palabras, el maleficio del poder y de la acción política es el de la imposibilidad que tiene todo líder de “controlar de manera definitiva la voluntad de que lo que es ante sus ojos lo sea también ante los demás” (Mattei, 2016a: 128). La grandeza y virtud de Moisés radica, entonces, en que se lanzó hacia la acción, aun frente a los peligros de la fortuna, estableciendo una representación que no se dejó fascinar por su propia imagen, haciéndose “extraño al pueblo” (Lefort, 2010: 259), sino que, con la persuasión, de un lado, y la fuerza, del otro, supo garantizar la estabilidad de sus instituciones y robustecer su autoridad.

Hasta aquí, entonces, hemos mostrado cuál es la representación que se proyecta del liderazgo de Moisés, a partir del contraste entre las apariciones de su figura en la obra

---

<sup>64</sup> Recordemos que, en el capítulo anterior, sostuvimos que el temor es una pasión fundamental asociada a la religión (temor de Dios), que opera como garantía para mantener el orden político. En este sentido, Moisés produce temor a su propia persona, que se amplifica por su supuesto vínculo con Dios.

de Maquiavelo y algunos episodios cruciales en los que la figura de Moisés se hace presente en La Biblia. En lo que sigue, realizaremos un ejercicio similar en torno a la imagen que arroja la figura de Savonarola mediante un contraste entre las menciones de su persona en *El Príncipe* y los *Discursos* y los escritos y sermones del propio fraile.

### 2.2.1. Savonarola en *El Príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*

Jerónimo [Girolamo] Savonarola<sup>65</sup> aparece mencionado explícitamente en *El Príncipe* tan sólo en una oportunidad: en el capítulo VI, uno de los capítulos centrales del opúsculo, dedicado a los grandes héroes fundadores. Además, encontramos una alusión a su persona en el capítulo XII, dedicado al análisis de los tipos de tropa, específicamente de aquellas constituidas por soldados mercenarios. En los *Discursos*, Savonarola es referido cuatro veces: tres veces en el primer libro, en los capítulos 11, 45 y 56; y una vez en el libro tercero, en el capítulo 30.

La primera y única mención explícita de Savonarola en *El Príncipe* tiene lugar en el capítulo VI, consagrado al análisis de las acciones de los grandes héroes fundadores de la antigüedad. Entre ellos, como tuvimos ocasión de ver, destaca Moisés, a quien Maquiavelo califica, sobre el final del capítulo, como un profeta armado, quien supo sostener con la espada aquello que había logrado con la palabra. En este contexto aparece Savonarola, al cual Maquiavelo censura por no haber acompañado el arte persuasivo de su retórica<sup>66</sup> con la potencia de las armas<sup>67</sup>, es decir, por no haber obrado como Moisés —y como los otros tres grandes héroes mencionados, Rómulo, Teseo y Ciro, quienes

---

<sup>65</sup> Una breve e interesante biografía histórico-política de Savonarola puede encontrarse en la introducción de su *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, a cargo de Román Mazzitelli y Cinzia Racanelli (2008). Para una biografía documentada y pormenorizada, cf. Ridolfi, 1981.

<sup>66</sup> La primera percepción de esta capacidad retórica por parte de Savonarola es registrada por Maquiavelo en una carta del 9 de marzo de 1498 (Machiavelli, 1971a: 1010-1012; Maquiavelo, 2013b: 439-442), dirigida a Riccardo Becchi, orador de la república en la corte papal, de acentuada tendencia antisavonaroliana (Granada, 1988; Landi, 2017). Allí, Maquiavelo, que había asistido personalmente a uno de los sermones ofrecidos por Savonarola, le expresa a Becchi sus impresiones acerca del fraile dominico. En su evaluación del sermón pondera enfáticamente la capacidad retórica de Savonarola, “prestando atención a su método y a los efectos producidos sobre el público de devotos” (Landi, 2017: 37). Su juicio sobre Savonarola resulta así eminentemente técnico (Martelli, 2009: 272), porque parece reducirse a un análisis de sus competencias como orador. Sobre la novedad de la retórica de Savonarola con respecto a la retórica religiosa en la tradición florentina, cf. Jurđjevic, 2014.

<sup>67</sup> Una interesante interpretación de la cuestión de las armas, específicamente del *dictum* maquiaveliano en torno a la necesidad de las armas propias, puede verse en Volco (2016b).

también se apoyaron en el uso de las armas para garantizar sus ordenamientos—. Allí escribe el secretario florentino:

Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar por largo tiempo sus constituciones si hubiesen estado desarmados; como en nuestros tiempos sucedió a fray Jerónimo Savonarola, quien terminó en la ruina con sus nuevos órdenes cuando la multitud comenzó a no creerle; y él no tenía manera de sostener a quienes habían creído ni de hacer creer a los incrédulos (Maquiavelo, [1531] 2012: 29-30).

Como hemos señalado, la mención surge luego de explicar que los grandes héroes fundadores triunfaron acompañados de las armas, recurso que está ausente en Savonarola y que explica, en buena medida, su caída<sup>68</sup>. Asimismo, el hecho de que el ejemplo del fraile dominico sea identificado inmediatamente después de Moisés, a quien califica de profeta armado, nos informa de que se trata de contrafiguras, cuya función es la de iluminar el modo a través del cual se debe proceder en el acto de la fundación. Ésta exige, como quedó claro en la reconstrucción de la figura de Moisés, una articulación entre la persuasión y las armas, una combinación de la astucia y la fuerza, aquello que Maquiavelo, en el capítulo XVIII de *El Príncipe*, identifica como una condición que todo príncipe nuevo debe cumplir, a saber, la unión de la astucia y sagacidad de la zorra y la fuerza del león (Maquiavelo, [1532] 2012: 93). De este modo, la mención del fracaso de Savonarola, en contraste con el éxito de Moisés, parece fungir de recordatorio acerca de la necesidad del uso de la fuerza.

Aunque la del capítulo VI de *El Príncipe* se trata de la única mención explícita al fraile dominico en todo el opúsculo, es posible identificar una alusión a Savonarola en el capítulo XII, en el cual Maquiavelo explica los peligros y las consecuencias perniciosas derivadas de la utilización de ejércitos mercenarios de cara a una guerra. Se trata, en el fondo, de una crítica a la política bélica de los estados italianos contemporáneos, quienes sustentan sus ejércitos en tropas de ese tipo. La poca lealtad de los soldados mercenarios,

---

<sup>68</sup> Durante los años 1494 a 1498, Savonarola goza de la fama de profeta en Florencia e incluso se posiciona a la cabeza del gobierno de Florencia tras el derrumbe del régimen mediceo, producido por la invasión de Carlos VIII en Italia (Weinstein, 1958: 291; 1970; Colish, 1999: 600). Desde allí, en 1494, impulsa una reforma política que culmina en la creación del Consejo Grande, órgano que permite una ampliación de la participación y la representación política en el gobierno de la república de Florencia (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 35; Villari, 1898: 287 y ss.). Tras una larga serie de críticas y disputas contra la Iglesia, acelerada por su creciente pérdida de influencia en el seno del pueblo de Florencia, el 23 de mayo de 1498 es acusado de herejía y ejecutado a horca y fuego junto a sus dos más fieles seguidores (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 41-46).

sumado a su escasa disciplina e indolencia, constituyen las causas de las constantes derrotas italianas contra ejércitos extranjeros:

De aquí que a Carlos VIII, rey de Francia, le fue lícito atrapar a Italia con la tiza. Y quien decía que las razones de esto eran nuestros pecados decía la verdad, sólo que no eran los pecados que él creía sino estos que yo enumeré; y puesto que eran pecados de los príncipes, también ellos han pagado la pena por esos pecados (Maquiavelo, [1532] 2012: 63-64).

La alusión a Savonarola se produce a través de la mención a ese “quien decía...”, que identifica la causa de la invasión del monarca francés Carlos VIII en los pecados de los estados italianos. Savonarola achaca la culpa de la incursión del rey galo a la Iglesia, ya que ella implantó la corrupción a todo lo largo de Italia. Maquiavelo, por su parte, retoma la noción cristiana de pecado para hacer alusión a Savonarola, pero seculariza su sentido al despojarla de su dimensión teológica. En efecto, Italia halla su ruina a causa de sus pecados, pero éstos no son de orden teológico ni religioso, sino político y militar. La suma facilidad con la que Carlos VIII logra invadir Italia encuentra su explicación en la labilidad de las tropas mercenarias con las cuales los estados italianos se pertrechan. Finalmente, la crítica a los príncipes italianos que carecen de armas propias, esto es, de un ejército propio, formado por sus propios ciudadanos, opera también como una crítica al diagnóstico savonaroliano de la situación de Italia. En sintonía con la crítica a Savonarola del capítulo VI de *El Príncipe*, aquí subyace una censura del mismo tipo: la evaluación desacertada de Savonarola con respecto a los problemas de Italia se vincula con su desatención respecto de la importancia de las armas.

La primera mención explícita a Savonarola en los *Discursos* emerge en el capítulo 11 del libro I, que Maquiavelo dedica a la religión de los romanos. Como hemos analizado en el primer capítulo, el análisis maquiaveliano de la religión romana se centra en la figura de Numa, quien logró estabilizar e introducir nuevos y extraordinarios ordenamientos en la ciudad, apoyándose en la autoridad que le confería su aparente vínculo con la ninfa Egeria. La referencia al fraile surge hacia el final del capítulo, donde Maquiavelo traza una comparación entre la índole propia del pueblo romano de la época de Numa y la del que fue contemporáneo de Savonarola:

Y aunque sea más fácil persuadir de una opinión o un orden nuevo a los hombres rústicos, no es, sin embargo, imposible convencer también a los hombres civilizados y que se supone que no son toscos. Al pueblo de Florencia nadie le llamaría ignorante

ni rudo, sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablaba<sup>69</sup> con Dios. Yo no quiero juzgar si era verdad o no, porque de un hombre de su talla se debe hablar con respeto, pero puedo asegurar que fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia. Porque su vida, su doctrina y el tema de sus sermones bastaban para que se le prestase fe (Maquiavelo, [1531] 2015: 79-80).

El secretario florentino observa que, a pesar de la diferencia entre la naturaleza de ambos pueblos, Savonarola, al igual que Numa con los romanos, logra convencer al pueblo florentino de que habla con Dios. A pesar de asegurar que de Savonarola debe hablarse con respeto, el tono con el cual Maquiavelo se expresa acerca de la capacidad de hablar con Dios del fraile es evidentemente irónico. De la misma manera que Numa —y, suponemos, también Moisés—, Savonarola finge hablar con Dios, con vistas a concitar obediencia. En este sentido, Maquiavelo parece conceder que la forma de proceder de Savonarola, a través de la estratagema de su supuesto vínculo con Dios, es propia de aquellos hombres que poseen una inteligencia superior, una inteligencia propia de un *grandi*, es decir, un saber acerca de la utilidad de la religión para garantizar la estabilidad del orden<sup>70</sup>. Sólo un gran hombre puede concitar obediencia en el pueblo, incluso sin realizar “nada extraordinario” que lo confirme. Por último, el fragmento final en el cual aparece la mención deja entrever que el secretario florentino no sólo reconoce la capacidad retórica del fraile, sino que está al tanto de “su doctrina” y del “tema de sus sermones”. Esto parece sugerir que Maquiavelo tiene conocimiento del contenido de los sermones del fraile y que los tiene en cuenta a la hora de juzgar las acciones y la figura de Savonarola.

La segunda mención a Savonarola tiene lugar en el capítulo 45 del primer libro, titulado “Es un mal ejemplo no observar una ley, sobre todo por parte del que la ha hecho, y renovar cada día nuevas injurias en la ciudad es peligrosísimo para el que la gobierna”. El contenido del capítulo es fiel al título y comienza con la exposición de un ejemplo suscitado en Roma entre Virginio y Apio, en el cual aquél cita a comparecer a Apio ante el pueblo para que defienda su causa. Maquiavelo da por sentado el conocimiento de esta

---

<sup>69</sup> Nos permitimos alterar aquí la traducción vertida por Ana Martínez Arancón. Allí donde dice “hablase”, debiera decir “hablaba”. La versión italiana reza: “Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che *parlava* con Dio” (Machiavelli, 1971a: 94, cursivas nuestras).

<sup>70</sup> Además, la cita proporciona una enseñanza adicional respecto de la inteligencia del pueblo, a la cual nos abocaremos en el próximo capítulo: parece sugerir que, independientemente de la naturaleza y la educación del pueblo con el cual el príncipe ha de vérselas, existe una inclinación natural del pueblo a la creencia, que contribuye a garantizar su adhesión al orden político instituido en la ciudad.

historia y no explica la causa por la cual Apio es citado a comparecer ante el pueblo. Según cuenta Livio (1990: 441-445), Apio se gana el odio popular por haber violentado y conseguido que esclavizaran a Virginia, hija del centurión Lucio Virginio, anulando en ese proceso el derecho a apelación popular. Frente a este hecho, el pueblo se solivianta y, a causa de ello, el Senado manda a llamar Apio Claudio para que declare al respecto. Volviendo al relato de Maquiavelo, éste cuenta que, una vez allí, Apio grita y solicita la apelación al pueblo. Pero Virginio le dice a Apio que no es digno de recurrir al derecho de apelación que él mismo había anulado ni de apelar al pueblo que él había ofendido. Por su parte, la respuesta que ofrece Apio es que no sería bueno violar ese derecho que tanto había costado volver a instituir. Pese a su réplica, Apio es encarcelado y la ley promulgada es incumplida. En este contexto, se produce la mención a Savonarola:

Porque no creo que exista cosa de peor ejemplo en una república que hacer una ley y no observarla, sobre todo si el que no la observa es quien la ha hecho. Habiendo Florencia reordenado el estado, después del 94, con la ayuda de fray Girolamo Savonarola, cuyos escritos<sup>71</sup> muestran la doctrina, la prudencia y la virtud de su ánimo, y habiendo hecho los ciudadanos, entre otras constituciones, una ley protectora de la seguridad, por la que se podían apelar ante el pueblo aquellas sentencias que, en asuntos de estado, hubieran dictado los ocho y la Señoría, ley que apoyaron durante mucho tiempo y que obtuvieron con gran dificultad, sucedió que poco después de la confirmación de ésta fueron condenados a muerte por la Señoría, por motivos de estado, cinco ciudadanos, y queriendo éstos apelar, no se les permitió, y no fue observada la ley. Esto le arrebató más reputación a aquel fraile que ningún otro incidente, porque si aquella apelación era útil, debía hacerla observar, y si era inútil, no debía haberla hecho votar. Y tanto más se puso de relieve este suceso por cuanto el fraile, en tantos sermones como hizo después de rota la ley, nunca acusó ni excusó a quien la había roto, porque no podía acusarlo, pues su acción había sido conveniente para sus designios, y no podía tampoco excusarlo. Esto descubrió su ánimo ambicioso y partidista, le restó reputación y suscitó muchas críticas (Maquiavelo, [1531] 2015: 164-165).

En semejanza con el caso romano, la crítica hacia Savonarola se basa en haber quebrantado la ley que había sido implementada durante su gobierno<sup>72</sup>. Ésta posibilitaba apelar ante el pueblo las sentencias dictaminadas por los ocho y la Señoría. El hecho del cual habla Maquiavelo sucedió en agosto de 1497, cuando la Señoría condenó a muerte a cinco personas, acusadas de haber iniciado un complot para derrocar al gobierno

---

<sup>71</sup> A los sermones, Maquiavelo agrega aquí los escritos de Savonarola como fuente de sus reflexiones en torno a su figura.

<sup>72</sup> De hecho, de acuerdo con McCormick, junto a la creación del gran Consejo, la implementación de esta ley es considerada una de las innovaciones institucionales fundamentales del período savonaroliano (McCormick, 2007: 385-411; Tavera Villegas, 2019: 131).

republicano y facilitar, así, el retorno de los Médici<sup>73</sup>. De acuerdo con Maquiavelo, la negación del derecho a apelar permite observar que se trata de una cuestión puramente partidaria que lesiona la reputación y la imagen de Savonarola, puesto que lo hace ver a ojos de todos como un faccioso, como un líder que observa las leyes allí donde atienden a su bien particular y no al bien común. La crítica de Maquiavelo parece apuntar hacia la incapacidad política del fraile de sostener la proyección de su imagen en tanto líder que se ubica más allá de los intereses particulares que habitan en la ciudad. En su respuesta hacia quienes se oponen a su autoridad, Savonarola no actúa como Moisés, reafirmando su autoridad por encima del conflicto, sino que menoscaba su imagen ante el pueblo, al pasar por alto la ley que él mismo había logrado establecer, apareciendo frente a la mirada popular como un partidario de su propio interés y no como un defensor del bien común y del pueblo.

La tercera mención a Savonarola emerge en el capítulo 56 del libro primero, titulado “Antes de que se produzcan grandes acontecimientos en una ciudad o en una provincia, se suelen ver signos que los pronostiquen u hombres que los profeticen”. Se trata de un capítulo en el cual Maquiavelo reflexiona en torno a cuestiones de orden cosmológico, de las que ya hemos hablado en el primer apartado del primer capítulo:

Por qué se produce esto, no lo sé, pero se puede comprobar con ejemplos antiguos y modernos que no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad o en una provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios u otros signos celestes. Y para no salir de casa para probarlo, todos saben cómo el padre Girolamo Savonarola predijo la venida a Italia del rey Carlos VIII de Francia, y cómo, además de esto, se dijo por toda Toscana que se veían y oían en el aire ejércitos que entablaban batalla encima de Arezzo (Maquiavelo, [1531] 2015: 193-194).

La mención se limita a presentar a Savonarola como un adivino, como un hombre con el don de presagiar los eventos futuros, hecho que le deparó mucha fama y reputación mientras vivió y gobernó en Florencia. Maquiavelo no se explaya al respecto, pero parece dar por válida esta capacidad profética del fraile dominico. Por lo tanto, no es posible definir taxativamente si el don de profecía se trata de una creencia profesada por el secretario florentino o si, más bien, se trata de un ardid más del cual se arrogan potestad los grandes hombres y al cual recurren con vistas a concitar obediencia.

---

<sup>73</sup> “En agosto se descubrió en Florencia una conjura para el regreso de los Médicis y varios nobles fueron condenados y ajusticiados, negándoseles la apelación propugnada por Savonarola con el silencio cómplice de éste” (Mastrangelo, 2013: 30)

La cuarta y última mención a Savonarola se produce en el capítulo 30 del libro tercero, consagrado al problema de la defensa de una ciudad y, fundamentalmente, al problema de la envidia. La figura de Savonarola es mencionada inmediatamente después de que Maquiavelo explique cómo Moisés, para vencer la envidia de quienes se oponían al establecimiento de sus instituciones, debió asesinar a una infinita cantidad de hombres:

Fray Girolamo Savonarola conocía perfectamente esta necesidad; también la conocía Piero Soderini, gonfaloniero de Florencia. El uno, o sea, el fraile, no pudo superarla por carecer de la autoridad suficiente para poderlo hacer, y porque no fue bien entendido por aquellos de sus seguidores que sí poseían autoridad bastante. Sin embargo, no fue por culpa suya, y sus sermones están llenos de acusaciones contra los sabios del mundo y de invectivas contra ellos, pues llamaba así a los envidiosos y los que se oponían a sus planes [...] Así, ambos fracasaron, y su fracaso se debió a no haber sabido o podido derrotar a la envidia (Maquiavelo, [1531] 2015: 451-442).

Aunque Savonarola reconocía la necesidad de desterrar la envidia de quienes se oponían a su autoridad no logró vencerla, porque no contaba con la autoridad suficiente. La única autoridad con la que contaba era la fuerza de sus sermones, mediante los cuales lanzaba sus diatribas contra los “sabios del mundo”<sup>74</sup>. Si conectamos esta afirmación con las críticas que Maquiavelo realiza a Savonarola en otros pasajes ya citados, vinculadas a su incapacidad política de reconocer la importancia del uso de las armas y de la fuerza, podemos arribar a la conclusión de que su falta de autoridad está asociada con la ausencia del recurso a las armas y la fuerza, esto es, a su condición de profeta desarmado. En efecto, el hecho de que la figura del fraile aparezca inmediatamente después a la de Moisés —como sucede en el capítulo VI de *El Príncipe*— sirve, nuevamente, como recordatorio de que todo gran hombre y príncipe nuevo debe afirmar con la fuerza y las armas aquello que pudo conseguir con la persuasión. En otras palabras, como señala Mattei, “el fracaso de Savonarola está para recordarnos que no todo se puede conseguir con la oración, sobre todo porque el acto mismo de fundación requiere de la fuerza” (Mattei, 2016a: 111)<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> William Parsons (2016: 51) afirma que el término “sabios del mundo” es una referencia a la Primera Carta a los *Corintios* (I: 18-31), en donde Pablo opone la sabiduría divina a la “sabiduría del mundo”. Desde esta óptica, la crítica a Savonarola puede ser interpretada en conexión con la crítica maquiaveliana a la enseñanza y la axiología cristiana. En la siguiente sección, intentaremos mostrar que la doctrina savonaroliana se encuentra cargada de aquellos valores cristianos que Maquiavelo condena y que, a nuestro juicio, constituyen la razón de su fracaso.

<sup>75</sup> Así, la sentencia maquiaveliana del capítulo VI que dice “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 [*cioè, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, overo possono forzare*]” (Maquiavelo, [1532] 2014: 68, cursivas nuestras) parece aludir nuevamente a la contraposición entre el ejemplo de Moisés y el de

En la próxima sección, reconstruiremos algunos conceptos centrales de Savonarola, acudiendo para ello a algunos de sus sermones, al *Compendio de filosofía moral* y al *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. Ello nos permitirá mostrar que las críticas que Maquiavelo realiza de la axiología cristiana están íntimamente conectadas con los conceptos centrales que informan la obra de Savonarola. Tal es así que Marcia Colish ha llegado a sostener que a la crítica maquiaveliana del cristianismo le subyace, de fondo, un “subtexto antisavonaroliano”, indicando con esto que aquellos aspectos que Maquiavelo rechaza del cristianismo se basan en la comprensión que Savonarola tiene de lo que es la vida y la religión cristiana<sup>76</sup> (Colish, 1999: 601).

### **2.2.2. Savonarola y la necesidad de reformar Italia**

Savonarola comienza su estrecha relación con Florencia en 1490, cuando arriba por segunda vez a la ciudad, para asentarse definitivamente allí hasta su muerte (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 17). Si bien ya era célebre por los sermones predicados durante su etapa en varios conventos de Italia, adquirió una inmensa notoriedad cuando finalmente accedió al convento de San Marcos, en Florencia, donde cautivó profundamente a Pico della Mirandola, con quien posteriormente mantendría una cercana amistad (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 14). Con su llegada al convento de San Marcos, Savonarola comienza a predicar, revelando su gran talento oral y sus habilidades retóricas, las cuales no pasaron desapercibidas para Maquiavelo, quien deja constancia de ellas en la susodicha carta a Becchi del 9 marzo de 1498. En sus sermones y prédicas puede observarse un gran manejo de la Biblia, de la cual hace un uso situado, recurriendo a un sentido alegórico o metafórico de acuerdo con el contexto político (Weinstein, 1958; Garfagnini, 2009)<sup>77</sup>.

---

Savonarola. Recogemos la traducción de *El Príncipe* a cargo de Miguel Ángel Granada, puesto que en este pasaje se mantiene más fiel al sentido original.

<sup>76</sup> Si bien suscribimos esta hipótesis del texto de Colish, no podemos adherir a las conclusiones a las que arriba. Según la autora, Maquiavelo profesa un cristianismo anticlerical, según el cual Dios interviene en los asuntos humanos junto a la necesidad y la fortuna (1999: 602-603). Si bien es cierto que Maquiavelo reconoce ciertos elementos positivos en el cristianismo, creemos que no es posible sostener que profese dicha religión. En todo caso, se trata de una más entre las tantas religiones que, “bien usada” e interpretada según la *virtù*, puede contribuir en la estabilidad del orden político (Maquiavelo, [1531] 2015: 222-223).

<sup>77</sup> Para un análisis del lenguaje y del contexto en el cual se sitúan sus sermones, cf. Fubini (1998, 2009a). Visto en esta clave, el uso savonaroliano del texto bíblico puede interpretarse como una lectura “inteligente” de la Biblia, es decir, desprovista de una función meramente sagrada y adaptado a determinados fines políticos.

Desde muy temprana edad, una de las grandes preocupaciones de Savonarola gira en torno a la corrupción de la Iglesia y de sus prelados<sup>78</sup>, la cual constituye la causa de todos los males de Italia. En un sermón predicado en 1493, Savonarola compendia su crítica a través de una comparación con la Iglesia primitiva:

Es cierto que los primeros prelados eran preladillos, porque eran humildes y pobres, y no tenían grandes obispados, ni tan ricas abadías, como los nuestros modernos. No tenían entonces tantas mitras de oro ni tantos cálices, más aún, los pocos que poseían los fundían por la necesidad de los pobres. Nuestros prelados para hacer cálices toman lo que es de los pobres, sin lo cual no pueden vivir. Pero ¿sabes lo que te quiero decir? En la primitiva Iglesia los cálices eran de madera y los prelados de oro; hoy la Iglesia tiene prelados de madera y cálices de oro (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 26).

La censura del fraile dominico se centra en el apego que la Iglesia muestra por las cosas materiales. Distráidos con el oro, los prelados se entregan a los placeres del mundo y olvidan los fundamentos de su fe. Más preocupados por los bienes materiales que por los espirituales, se consagran a la frivolidad, que luego inculcan al conjunto de los creyentes. Por esta razón, Savonarola advierte que “hoy día los cristianos que se encuentran en este templo no se jactan sino de frivolidades” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 26). El problema es, en suma, que estos prelados ignoran que la religión cristiana es una religión de la humildad y la modestia, de la sobriedad y la sencillez<sup>79</sup>, para la cual los placeres de la carne deben ser postergados en aras de una vida dedicada a la fe y al auxilio de los pobres.

Estos conceptos que surgen del sermón nos traen a la memoria los pasajes en los cuales Maquiavelo escribe sobre el cristianismo en *Discursos* II, 2 y III, 1, de los cuales ya hemos hablado en el primer capítulo. En *Discursos*, II, 2, Maquiavelo realiza una crítica de los valores cristianos, en la medida en que éstos traen aparejado una añoranza de la vida ultramundana en detrimento de las cosas del mundo. Allí identifica en la “humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas” los pilares centrales de la

---

<sup>78</sup> Tempranamente, ya en 1475, Savonarola escribe *De la ruina de la Iglesia*, un poema dedicado a criticar a la Iglesia por haber descuidado sus deberes fundamentales: “[...] así dije a la pía madre antigua [la Iglesia primitiva] / del gran deseo que tengo siempre de llorar: / y ella [...] / tomó mi mano, y a su humilde / cueva me condujo lagrimeando; / y allí dijo: cuando / vi entrar en Roma esa soberbia, / que va tras de las flores y las hierbas / con seguridad, me constriñó tanto / de allí que llevo mi vida en llanto...” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 12; también Villari, 1898: 400-401)

<sup>79</sup> Savonarola consagró un tratado titulado *La simplicidad de la vida cristiana* a la enunciación de los preceptos que guían la vida individual de cada cristiano. Allí, además de reiterar sus críticas hacia lo que considera una desviación fundamental con respecto a sus deberes por parte de la Iglesia, propone una reforma de la conducta, basada en los pilares centrales de la vida cristiana: la simplicidad interior, la humildad y la entrega devota hacia Dios. Cf. Savonarola, 2005.

axiología cristiana (Maquiavelo, [1531] 2015: 222). Así, es posible conectar este análisis con la doctrina que Savonarola expresa en su sermón. Esta conexión se refuerza cuando observamos que, en D, III, 1, Maquiavelo reconoce en San Francisco y en Santo Domingo a los dos renovadores o, más bien, restauradores de la religión cristiana, quienes lograron retrotraer el cristianismo a sus orígenes, predicando con “la pobreza y el ejemplo de la vida de Cristo”. Así, agrega el florentino, lograron instalar en la mente de los hombres los principios originarios de la religión cristiana, permitiendo que la “deshonestidad de los prelados y de los jefes de la Iglesia” no la arruinen por completo (Maquiavelo, [1531] 2015: 346). De este modo, el vínculo con la vida y la doctrina de Savonarola es doble: en primer lugar, la referencia a Santo Domingo podría tratarse de una alusión al fraile, que desde sus inicios perteneció a esa orden; en segundo lugar, la centralidad que Maquiavelo adjudica a la pobreza en la renovación de una religión corrompida por la deshonestidad del prelado se vincula también con la doctrina de Savonarola, para quien una vida orientada hacia los pobres y alejada de todo lujo y ostentación constituye la clave para la renovación religiosa del cristianismo<sup>80</sup>.

Otra de las grandes cuestiones que ocupa al pensamiento de Savonarola tiene que ver con la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno y de la mejor forma de vida, surgidas tras su llegada a Florencia en 1490. Ya asentado en la ciudad, interviene en la disputa política contra el régimen mediceo, predicando en favor de una forma de gobierno que permita una mayor participación popular, cuyas leyes tiendan al bien común. En 1494, se produce la invasión de Carlos VIII, que suscitó la caída del régimen mediceo, a cargo de Pedro II de Médici (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 29). Para ese entonces, la popularidad de Savonarola alcanza su pináculo, reforzada por el cumplimiento de sus augurios y profecías —como, por ejemplo, su vaticinio sobre la invasión del monarca francés en Florencia (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 28)—.

En este contexto, los sermones de Savonarola asumen una dimensión profética y milenarista, ausente en sus sermones más tempranos (Weinstein, 1958), en los cuales el fraile llega a identificarse con la misión reformadora de Moisés (Brown, 1992: 263-280; Cervelli, 1998; Colish, 1999: 611; Frosini, 2015; Scott, 2018; Tavera Villegas, 2019: 130;

---

<sup>80</sup> Precisamente, Sebastián Torres indica que la *caritas* franciscana cumplió un papel fundamental en la renovación del cristianismo durante el humanismo cívico. En este contexto, la emergencia del “fenómeno Savonarola” será posible, en parte, por la confluencia entre ciertos elementos propios de la tradición republicana, la predicación a favor de la compasión y la reivindicación de la pobreza como virtud fundamental del cristianismo (Torre, 2013: 86, n. 94).

Weinstein, 2011). Así, en 1495, en uno de sus escrito titulado *Compendio de Revelaciones*, Savonarola revela sus atributos proféticos y anuncia la inminente realización de una renovación total en Italia: “y, predicando todo aquel año en Florencia, propuse continuamente tres cosas al pueblo: la primera, que la Iglesia se habría de renovar en estos tiempos; la segunda, que previo a dicha renovación, Dios daría flagelo a toda Italia; la tercera, que estas cosas serían pronto” (citado en Mazzitelli y Racanelli: 18). A la renovación religiosa le sobrevendría, también, una renovación política, como sostiene Savonarola en un sermón basado en el *Salmos*, en 1495: “Yo predije algunos años atrás la muerte de Lorenzo de Médicis, la muerte del papa Inocencio; también, el hecho que ha sucedido aquí en Florencia, de la modificación del régimen de gobierno; también dije que el día que el rey de Francia se encontrara en Pisa, ese día aquí se produciría la modificación del régimen de gobierno” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 21).

La renovación religiosa, cifrada, como vimos, en la necesidad de purificar las costumbres y la conducta de los individuos al buen vivir cristiano, acompañada de una renovación política, constituyen los pilares fundamentales de la doctrina de Savonarola, que producen un parteaguas en la ciudad: por un lado, entre aquellos seguidores del fraile—dentro de los cuales se incluye su séquito, una porción de la población muy devota a sus sermones y prédicas y, también, aquellos *grandi* que siempre se opusieron al régimen mediceo y que encontraban en Savonarola a un aliado para sus aspiraciones (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 18)— y, por el otro, quienes se le oponían, principalmente partidarios de la familia Médici y el papa Alejandro VI.

Para el fraile, esta doble renovación tiene epicentro en Florencia, a la cual considera como la nueva Jerusalén (Weinstein, 1958: 291; Colish, 1999: 600), esto es, como la ciudad escogida por Dios para llevar adelante la reforma de las costumbres que conducen a la corrupción de Italia y del mundo. Esta convicción es expresada por Savonarola en una prédica sobre el profeta Ageo, datada en 1495:

y te digo, Florencia, si tienes cerebro y ves que Dios ha tenido misericordia de ti, así debes obrar para con los demás. Considera en qué estado te encontrabas antes, y en qué estado te encuentras ahora, y sabrás lo que te digo, y que debes tener misericordia, como Dios ha hecho contigo. Y además te digo que te hace falta, y te es necesario tener misericordia; y si obrares de otro modo, yo te digo que provocarías la ira de Dios en tu contra [...] ¿Acaso crees que Dios recuerda cuánta sangre has derramado en tiempos pasados? Dios lo recuerda bien; pero haz lo que te digo y haz penitencia; este es tu único remedio” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 30).

Desde esta óptica, la invasión de Carlos VIII es interpretada como una de las tantas intervenciones de Dios en el mundo, en la cual manifiesta su ira contra la corrupción de Italia y promueve, al mismo tiempo, las condiciones necesarias para la renovación. Ésta, agrega Savonarola, exige de los ciudadanos una conducta orientada a la simplicidad y la modestia: “oh ciudadanos, daos al buen vivir y al buen obrar, daos a la simplicidad, de otra forma se irritará con vosotros, si fuereis ingratos y no reconociereis el beneficio que Dios os ha concedido” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 30). Si el pueblo de Florencia purifica sus costumbres de esta manera, si conduce su vida de acuerdo con la simplicidad de una vida auténticamente cristiana y si, además, se entrega a la oración, la confesión y la limosna, ayudando con caridad a los pobres, la renovación tendrá lugar. Bajo estas condiciones, concluye Savonarola en tono milenarista, Florencia será llamada “la ciudad de Dios”, “será la más rica, poderosa, y más gloriosa que haya existido jamás” y gracias a ella se “reformulará Italia” (citado en Mazzitelli y Racanelli, 2008: 31).

En el *Compendio de filosofía moral*, escrito en 1484 (Weinstein, 2011: 31), Savonarola ofrece un primer esbozo de los postulados filosófico-políticos que informan la reforma política que debe acompañar a la reforma religiosa. Las premisas allí vertidas tienen su base en el comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles<sup>81</sup>, así como también a otros textos inconclusos del aquinate, tales como *La monarquía* y *Del gobierno de los príncipes* (*De regimine principum*), éste último atribuido apócrifamente a Tomás de Aquino pero confeccionado con toda seguridad por Tolomeo de Lucca<sup>82</sup> (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 170-171). Se trata, en suma, de un texto de filosofía política aristotélico-tomista que parte de la premisa de la natural sociabilidad del hombre, así como del fundamento teológico del poder político. Asimismo, admite los principios aristotélicos que rigen el orden de la casa, de la familia y de la economía, rechazando la usura (Savonarola, [1484] 2008a: 171) y aceptando la esclavitud y la jerarquía natural que coloca en la cúspide al hombre virtuoso y racional (Savonarola, [1484] 2008a: 173-181). No obstante, lo más relevante remite a la pregunta por la mejor forma de gobierno, es decir, por la forma de gobierno que mejor atiende al bien común. En este texto,

---

<sup>81</sup> Cf. la excelente versión española a cargo de Pedro de Alvernia (Tomás de Aquino, 2001)

<sup>82</sup> Se trata de un mismo texto, aunque dividido luego en dos partes a causa de la dificultad para atribuir su autoría. El primero de ellos, *La monarquía*, es adjudicado a Tomás y está escrito hasta libro II, capítulo 8 (Tomás de Aquino, 1989); el otro, llamado luego *Del gobierno de los príncipes* (*De regimine principum*), fue escrito por Tolomeo de Lucca, a pesar de que la edición española atribuya su autoría a Tomás (Tomás de Aquino, 1975)

Savonarola no duda en ubicar a la monarquía por encima de todo otro régimen, fundando su juicio en un argumento de orden teológico. Escribe el fraile dominico en el capítulo 16 del libro X, intitulado “Los excelentes deben gobernar con virtud”:

En efecto, tales —esto es, los excelentes— son por naturaleza los amos de los otros y esos solos pueden dirigir rectamente a la multitud. Por lo tanto, si se encontrara uno que excede a todos los otros en virtud, conviene que él gobierne, porque esto es lo más parecido al gobierno natural y al gobierno de todo el universo en el cual Dios gobierna; y por ello los otros no permanecen deshonrados, porque cada uno en una forma de gobierno ordenada ama su condición y el honor según su condición, de allí que en el gobierno regio no debe gobernar un ciudadano, sino alguien según su virtud por sobre los ciudadanos (Savonarola, [1484] 2008a: 211).

El argumento de la mayor virtud del monarca y su semejanza con el gobierno divino de las cosas del mundo y del universo legitima la monarquía como mejor forma de gobierno. En el capítulo 19, titulado “el gobierno de uno es óptimo, Savonarola añade una razón más: el hecho de que “en un régimen de muchos frecuentemente se originan disensiones” (Savonarola, [1484] 2008a: 215), mientras que esto es lógicamente imposible cuando el gobierno está regido por una sola persona. Por ello, el bien de la multitud que es la paz y la unidad “puede lograrse mucho mejor por uno que por muchos” ([1484] 2008a: 215). Así, Savonarola sostiene la fundamentación de la monarquía en dos principios con los cuales Maquiavelo disiente: en primer lugar, la atribución de Dios como fundamento del orden; en segundo lugar, la idea de que el gobierno de muchos genera disensión y, por lo tanto, desunión. Respecto del primer punto, como hemos visto en el primer capítulo, Maquiavelo rechaza la idea de un fundamento divino del orden político, aunque admite los beneficios que la apelación a Dios y a la religión puede tener para la estabilidad de las instituciones políticas. Con respecto al segundo argumento, Maquiavelo, en el capítulo 4 del libro I de los *Discursos*, afirma que fue la desunión entre la plebe y el senado la causa de la libertad de Roma ([1531] 2015: 47-49), desautorizando así la opinión de la tradición y, por consiguiente, la de Savonarola.

Ahora bien, el fraile dominico también reconoce que allí donde la monarquía deviene tiranía, es decir, allí donde el gobierno de uno solo comienza a atender su propio bien en desmedro del bien común, asistimos al peor de los regímenes de gobierno (Savonarola, [1484] 2008a: 215, 217). Cuando esto ocurre, cuando el régimen de gobierno monárquico se degrada hacia una tiranía, Savonarola acepta que se puedan instrumentar acciones contra el tirano, siempre que tengan lugar mediante la autoridad pública:

En efecto, así como no atañe a persona privada alguna matar a un hombre ni hacer justicia por sí misma, así tampoco atañe a un privado matar al tirano o deponer al mismo, ya que no hay que resistir la disposición de Dios, sino que debe proceder contra éste que ocupa el lugar de Dios, esto es, la potestad pública. Y ésta es o bien potestad del pueblo, si atañe a éste instituir al rey, cuando no respete el pacto con ellos, o bien potestad de algún señor superior, si a éste atañe instituir al mismo. Y si de este modo no puede ser depuesto, debe recurrirse a Dios o en caso contrario se debe procurar lo mejor (Savonarola [1484] 2008a: 219).

La posibilidad de resistirse y deponer la autoridad del tirano encuentra, nuevamente, su fundamento en Dios. Se puede destituir al tirano ya que que éste ocupa ilegítimamente el lugar de Dios, al orientar sus acciones de acuerdo con su propio bien y no hacia el bien común. Pero esta destitución debe tener lugar a partir del respeto hacia los procedimientos dictados por la autoridad pública, la cual existe por voluntad de Dios. En caso contrario, esto es, allí donde no es posible deponer al tirano, sólo resta encomendarse a Dios. Sea como fuere, para Savonarola, lo central estriba en reconocer el fundamento divino sobre el cual descansa toda autoridad pública.

Catorce años después, en 1498, Savonarola escribe su *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. A diferencia del *Compendio de filosofía moral*, el estilo y objetivo del texto es muy distinto, así como también las conclusiones acerca del régimen más adecuado para la ciudad. Escrito en un contexto signado por la disputa política contra el papado y los adherentes a la causa medicea, el *Tratado* asume una mirada práctica y un estilo directo e interpelativo, que abandona las consideraciones relativas al régimen ideal que informan al *Compendio*. Se trata, en definitiva, de un texto cuyo propósito es presentar un programa político concreto para la ciudad y para el pueblo de Florencia, sin por ello abandonar los principios centrales del *Compendio*, vinculados al fundamento divino de la autoridad política y a su orientación hacia el bien común.

Así y todo, fiel a la tradición aristotélico-tomista, el *Tratado* inicia con unas consideraciones acerca del carácter social del hombre, de la necesidad del gobierno en las cosas humanas, del fundamento divino que informa a todo gobierno y de su dirección hacia el bien común (Savonarola, [1498] 2008b: 60-69). Ya en el segundo capítulo del tratado primero, denominado “Que, siendo el gobierno de uno, cuando es bueno, por naturaleza óptimo, no es sin embargo bueno para toda la comunidad”, Savonarola vuelve sobre el argumento esgrimido en el *Compendio*, al insistir en que el gobierno monárquico es el óptimo por naturaleza, por su semejanza con el reino de Dios sobre la naturaleza y el mundo. Asimismo, reitera que este régimen, que es el óptimo e ideal, encierra también

el máximo peligro, a saber, el de devenir una tiranía ([1498] 2008b: 69-73). Con todo, Savonarola afirma que, aunque este gobierno es el óptimo en términos absolutos, no siempre es el mejor desde un punto de vista práctico. Y esta discordancia se produce porque los pueblos poseen diversas naturalezas y costumbres que condicionan la forma de gobierno adecuada a ellas:

Hay pues algunos pueblos, cuya naturaleza es tal, que no pueden tolerar el gobierno de uno sin grandes e intolerables inconvenientes: como la constitución física y costumbre de algunos hombres, acostumbrados a estar al aire libre y en los campos, es tal que, si se los quisiera encerrar en bellas y cálidas habitaciones, con elegantes vestidos y alimentos delicados, enseguida les haría enfermar y morir. Mas los hombres sabios y prudentes, que han de instituir algún gobierno, primero consideran la naturaleza del pueblo; y si su naturaleza y costumbre es tal que fácilmente pueda instaurarse el gobierno de uno, éste instituyen sobre los demás; pero si este gobierno no les conviene, se esfuerzan por establecer el segundo, el de los optimates. Y si este aún no lo pudieran soportar, les dan el gobierno civil, con aquellas leyes que a la naturaleza de tal pueblo se adapten (Savonarola, [1498] 2008b: 75).

De acuerdo con cómo sean, entonces, la naturaleza y las costumbres de un determinado pueblo, se puede instituir el gobierno de uno (monarquía), el gobierno de los optimates (aristocracia) o el gobierno civil (república). La monarquía conviene a los pueblos de naturaleza servil, los cuales carecen de sangre e ingenio, e incluso en aquellos pueblos en los cuales la sangre, esto es, el corazón y la valentía, está presente, puede instituirse fácilmente el gobierno de uno. Sin embargo, en aquellos pueblos en los cuales abunda el ingenio y la sangre, es muy difícil que puedan ser regidos por una sola persona (Savonarola, [1498] 2008b: 77). Entre estos últimos, se incluye al pueblo de Florencia, cuya naturaleza jamás podría aceptar el gobierno de uno solo. Pero, añade el fraile, tampoco podría admitir el gobierno de los optimates, puesto que sus costumbres, que operan como una segunda naturaleza, lo han inclinado desde siempre al gobierno civil. Por ello, respecto a la pregunta acerca de cuál es el mejor régimen posible para el pueblo de Florencia, concluye Savonarola que “el pueblo florentino, habiéndose dado antiguamente el régimen civil, tiene a este respecto tanta costumbre, que, más allá de que para éste es el más natural y conveniente entre todos los gobiernos, aun por la costumbre está tan impreso en la mente de los ciudadanos, que sería difícil y casi imposible alejarlos de tal gobierno” ([1498] 2008b: 79).

Savonarola parece acudir, entonces, a la experiencia histórica del pueblo florentino para sostener que en su naturaleza y en sus costumbres se encuentra arraigado el gobierno republicano. Sin embargo, unas líneas más adelante, aclara, mediante una

descripción de la situación histórica florentina contemporánea, que dicho gobierno civil es el fruto del deseo y de la intervención de Dios<sup>83</sup>. Criticando la destrucción suscitada por los años de gobierno de la familia Médici en Florencia, Savonarola afirma:

si Dios no hubiese echado mano, se habría derramado mucha sangre y destruidas muchas casas y conllevado discordias y guerras civiles tanto dentro como fuera de la ciudad. Y habiendo sucedido lo que sucedió a causa de la venida del rey de Francia, no hay duda alguna, para quien se ha encontrado en la ciudad en estos tiempos y tiene un poco de juicio, que ésta era su última destrucción; pero el consejo y gobierno civil, que fue fundado no por hombres sino por Dios, ha sido instrumento de la virtud divina, a través de las oraciones de los buenos hombres y mujeres que se encuentran en ella, para mantenerla en su libertad. Y en verdad, quien no ha perdido totalmente a causa de sus pecados el juicio natural, considerando en cuántos peligros ha estado desde hace tres años, no puede negar que no haya estado gobernada y conservada por Dios (Savonarola, [1498] 2008b: 83).

Puede observarse, entonces, que Savonarola ubica en Dios la causa final de la restauración del gobierno civil, retomando el tono milenarista del cual hemos hecho mención. Así, el fraile, quien ya por ese entonces había propiciado la creación del Consejo Grande, logra articular, con el objetivo práctico de legitimar su proyecto político impulsado en Florencia, el principio del fundamento divino de la autoridad política con la arraigada tradición republicana del republicanismo florentino, produciendo, dentro de su propio pensamiento, una transición desde el monarquismo conceptual hacia el republicanismo práctico (Weinstein, 1970: 295).

Más adelante, en el primer capítulo del tercer y último tratado, Savonarola expone la forma que debe adquirir el gobierno civil, que se corresponde con aquella que se instituye en Florencia a partir de 1494. Ésta no es otra que el Consejo grande, constituido por un gran número de ciudadanos, que reciben su autoridad de todo el pueblo. Se trata de un órgano de gobierno que debe ser afianzado a través de fortísimas leyes y conformado por ciudadanos cuya única ocupación consista en atender los asuntos de la ciudad, reuniéndose periódicamente para tomar las medidas adecuadas para resolver los asuntos que surjan, orientando dichas medidas hacia el bien común (Savonarola, [1498] 2008b: 131-135).

---

<sup>83</sup> Visto desde esta óptica, si bien es cierto que, tal cual señala Skinner, Savonarola parece retomar aquí el apego a la libertad republicana propio de la tradición de los humanistas cívicos (Skinner, 1993: 147), dicha recuperación se produce bajo el cariz teológico de la voluntad divina, que desea la libertad del pueblo florentino como el bien más valioso y como una cuestión inseparable del bien común (Weinstein, 1970: 305).

Luego de esbozar los lineamientos formales del gobierno civil, Savonarola indica cuáles deben ser las pautas de comportamiento que deben guiar las acciones de los individuos a los fines de perfeccionar este gobierno civil. En ese segundo capítulo del tercer tratado dice Savonarola que, con vistas a perfeccionar el gobierno civil, es necesario que todos los ciudadanos dispongan de cuatro cosas:

Primero el temor de Dios; puesto que es patente que todo reino y gobierno procede de Dios, como también todas las cosas proceden de Él, siendo la causa primera que gobierna todas las cosas; y vemos que el gobierno en las cosas naturales es perfecto y estable, puesto que la naturaleza está a Él sometida y no se resiste a su gobierno; de esta forma, si los ciudadanos temieran a Dios y se sometieran a sus mandamientos, sin duda les guiaría a la perfección de este gobierno y les iluminaría acerca de todo lo que ellos debieran hacer [...] Segundo, sería necesario que amasen el bien común de la ciudad y que cuando ocupan las magistraturas y otras dignidades, dejasen de lado todas sus propiedades y los intereses de sus parientes y amigos, y tuviesen ojos sólo para el bien común [...] Por otra parte, merecerían que el bien común fuese acrecentado por Dios, de donde, entre otras razones por las que los romanos extendieron tanto su imperio, se encuentra esta: que ellos amaban mucho el bien común de la ciudad; y Dios, deseando recompensar esta buena acción [...] la recompensó con bienes temporales acordes a la obra, esto es, acrecentando el bien común de la ciudad y extendiendo su imperio a todo el mundo [...] Tercero, sería necesario que los ciudadanos se amasen, y desistiesen de todos sus odios, y olvidasen todas las injurias de tiempos pasados, puesto que los odios, las malas afecciones y envidias enceguecen el ojo del intelecto y no permiten ver la verdad [...] Asimismo, encontrándose en concordia entre ellos, Dios recompensaría su benevolencia, dándoles un gobierno perfecto y aumentándolo [...] Si entonces los ciudadanos de Florencia se amasen con caridad natural y sobrenatural, Dios multiplicaría sus bienes espirituales y temporales [...] Cuarto, se necesitaría hacer justicia, porque la justicia purga a la ciudad de los hombres malvados, y los hace vivir en el temor, y los buenos y justos se mantienen superiores, porque son electos para las dignidades de buen grado por quien ama la justicia; los que luego son iluminados por Dios para hacer buenas leyes, y son causa de todo bien en la ciudad, que por esto reboza de virtud, y la virtud es siempre premiada por la justicia, y se multiplican los hombres buenos, que se congregan de buen grado donde habita la justicia: y Dios, por esto, entonces aún más extiende su imperio (Savonarola, 2008b: 137, 139, 141).

En este punto, se hace evidente el marcado cariz cristiano que tiñe a dichos preceptos. En todos ellos están presente los fundamentos axiológicos del cristianismo. El temor de Dios es necesario, puesto que todo gobierno procede de él y es grato a Dios que los ciudadanos guarden respeto por él y por su autoridad. El bien común también es deseable para Dios y éste recompensa a quienes orientan su conducta hacia ello, como hizo con el imperio romano. Además, Dios también recompensa allí donde reina el amor y la justicia entre

los ciudadanos, porque, así como Dios dispensa el amor hacia los hombres, castiga a los malvados y recompensa a los buenos, así también desea que entre los hombres prevalezca el amor y la justicia, premiando a aquellos que los cultivan y castigando a quienes son injustos y se mueven por el odio.

De este modo, detrás de los preceptos dictados por Savonarola, se puede observar una concepción moral profundamente cristiana, que reconoce en la bondad, en el bien, en el amor y en la justicia, pero también en la pobreza, en la misericordia y en la humildad, los valores fundamentales que constituyen la mejor forma de vida y la mejor forma de gobierno. La realización de esos preceptos por parte de los ciudadanos y de quienes dirigen el gobierno civil conduce, finalmente, a la felicidad terrena, espiritual y eterna, de las cuales Savonarola se ocupa en el final del *Tratado*. La primera de ellas, la felicidad terrena, consiste en vivir en verdadera libertad, resguardado en la seguridad de la ciudad, atendiendo cada ciudadano los asuntos que considere necesarios, al amparo y cobijo de Dios (Savonarola, [1498] 2008b: 145). La felicidad espiritual radica en que cada uno pueda entregarse al buen vivir cristiano, y que los magistrados hagan justicia sin recibir amenazas, difundiendo, también, el culto divino ([1498] 2008b: 145, 147). Finalmente, la felicidad eterna estriba en la vida eterna en el cielo, cuyo acceso está a dado a quienes gobiernan bien la ciudad y a todo ciudadano que se rija por los preceptos susodichos. Son estos hombres quienes más honran a Dios y quienes, por consiguiente, merecen el mayor de los premios, la vida eterna. Savonarola culmina su *Tratado* señalando el destino celestial que aguarda a todos los que obran bien y advirtiéndolo sobre la dirección infernal a la que inexorablemente tienden los hombres que se apartan del buen vivir cristiano:

Siendo por tanto (como hemos probado) feliz y semejante a Dios quien rige bien, e infeliz y semejante al diablo quien rige mal, todo ciudadano debe desistir de sus pecados y sus afecciones propias, y esforzarse por regir bien, conservar, aumentar y perfeccionar este gobierno civil, para honra de Dios y salud de las almas, sobre todo habiendo sido dado especialmente por él a causa del amor para con esta ciudad, a fin de que sea feliz en este mundo y en el otro, por la gracia de nuestro salvador Jesucristo, rey de reyes y señor de señores, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos (Savonarola [1498] 2008b: 155, 157).

De esta forma, Savonarola concluye su *Tratado*, mediante el cual expone la forma que debe adquirir la reforma política que debe acompañar a la reforma religiosa de Italia. Como hemos señalado, Savonarola, en efecto, logra llevar adelante una parte de esta reforma política, creando en 1494 el Consejo Grande, que amplió significativamente la participación en el órgano de gobierno de la ciudad de Florencia. Sin embargo, es

conocido su desenlace: tras una larga serie de luchas políticas internas contra los partidarios de los Médici y, sobre todo, luego de un conjunto de disputas contra la Iglesia, encabezada por el papa Alejandro VI, la caída de Savonarola se precipita. La Iglesia lo excomulga y lo acusa de herejía, siendo condenado a muerte el 22 de mayo de 1498. Al día siguiente, el 23 de mayo de 1498, es ejecutado a horca y fuego (Mazzitelli y Racanelli, 2008: 46).

Llegados hasta aquí, no llama la atención que en el *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia* no haya referencia alguna a cuestiones militares. Esta es precisamente la crítica central que Maquiavelo le realiza a Savonarola. Encomendar la defensa de la ciudad a Dios es semejante a encomendarse al arbitrio de la fortuna. Así, a diferencia de lo que ocurre con Moisés, la imagen de Savonarola se presenta como la de un gran hombre, pero no como la de un hombre excelente y virtuoso, de aquellos de los cuales Maquiavelo habla en el capítulo VI de *El Príncipe*. Savonarola porta la inteligencia de un grande, que reconoce en el pueblo la fuente de su autoridad y en la religión un instrumento para concitar adhesión y obediencia. Logra persuadir al pueblo florentino de que Dios lo acompaña en sus designios, incluso sin realizar nada extraordinario que confirme esa persuasión. Savonarola, con su capacidad retórica, logra conquistar la fe del pueblo florentino. Sin embargo, como expresa Maquiavelo, el fraile no sostiene con la espada lo que construye con la boca. A diferencia de Moisés, Savonarola no realiza un diagnóstico adecuado del campo de fuerzas que lo rodea. Anclado en la confianza que le reporta la fuerza de su persuasión, desconoce la importancia del carácter persuasivo de la fuerza. No consigue comprender que para combatir la envidia de los grandes —de Alejandro VI y de los partidarios de los Médici— hace falta recurrir a las armas, es necesario ser cruel con quienes se oponen a sus designios. Su pecado, por tanto, consiste en no haber sabido leer “inteligentemente” la Biblia, en haber quedado preso de la literalidad del Nuevo Testamento y de la vida de Cristo. Precisamente, por haber caído preso de su comprensión del cristianismo, por haberse ensimismado en el presunto poder de la oración y en la fascinación de su imagen de profeta, olvidó que todo orden político estable perdura si sostiene su legitimidad con la fuerza de las armas.

### **2.3. Recapitulación**

En este capítulo hemos desarrollado lo que denominamos la inteligencia de los grandes, a la luz de los *exempla* de Moisés y Savonarola, entendidos como contrafiguras. El

capítulo ha sido desarrollado a partir de dos apartados. En el primer apartado trabajamos la figura de Moisés. Para ello, dividimos el apartado en tres secciones. En la primera (2.1.1), reconstruimos todas las menciones de Moisés en *El Príncipe* y en *Discursos sobre Tito Livio*. Allí constatamos que la caracterización maquiaveliana de Moisés se condensa en la ambivalencia de su figura y en su capacidad de articular la persuasión y la fuerza. En la segunda (2.1.2), restituimos las menciones de Moisés en el libro del Éxodo de la Biblia, para mostrar que allí también se presenta a Moisés bajo la imagen de un hombre ambivalente, que a veces es instrumento de Dios y otras un hombre autónomo, capaz de torcer la voluntad divina; asimismo, el Éxodo deja traslucir la representación de un Moisés que no duda en castigar al pueblo a través del uso de la fuerza. En la tercera sección (2.1.3), finalmente, revisamos los relatos de Salmos y Números, en los cuales se narra la rebelión de Coré, Abiram y Datán contra Moisés, los cuales nos permitieron corroborar que Maquiavelo utilizó esos pasajes como fuente para reflexionar en torno al problema de las conspiraciones que están movidas por la envidia. Allí, hemos observado claramente que Moisés asesinó sin piedad a aquellos que se opusieron a sus designios, develando así que la estabilidad de un orden político encuentra su última garantía en el uso de la fuerza.

En el segundo apartado dimos cuenta de la figura de Savonarola. Para ello, dividimos el apartado en dos secciones. En la primera (2.2.1), reconstruimos todas las menciones de Savonarola presentes en *El Príncipe* y en *Discursos*. Allí pudimos observar que Maquiavelo critica reiteradas veces a Savonarola por su falta de armas. Savonarola es un profeta desarmado que no logra afianzar con la fuerza lo conseguido con la palabra. En la segunda sección (2.2.2), restituimos algunos fragmentos de los sermones de Savonarola, así como algunos conceptos centrales vertidos en *Compendio de filosofía moral* y *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. Allí pudimos dar cuenta del proyecto de reforma religiosa y política que el fraile dominico creía imprescindible para Italia. Esta restitución nos permitió mostrar que sus conceptos y doctrina están nutridos por una concepción moral profundamente cristiana, que le impide a Savonarola reconocer la centralidad de las armas y del uso de la fuerza para la estabilidad del orden político de toda ciudad. En este sentido, este anclaje en una comprensión cristiana y teológica de la política constituye el fundamento que subyace a la crítica maquiaveliana de Savonarola.

En el próximo capítulo nos abocaremos a desarrollar la inteligencia del pueblo y la dimensión de la imaginación que le es inherente.

### **Capítulo 3: La inteligencia del pueblo: deseo, apariencia, creencia e imaginación**

En el segundo capítulo hemos desarrollado la inteligencia de los grandes a la luz de los *exempla* contrapuestos de Moisés y de Savonarola. Durante este desarrollo resultó capital la noción de representación, entendida como la imagen de sí que los grandes hombres proyectan, a través de la cual intentan concitar obediencia con el fin de asegurar y estabilizar los ordenamientos e instituciones políticas. Ahora bien, mediante el ejemplo de esos dos liderazgos religiosos, pudimos observar que esa imagen no es el resultado de una proyección descendente y controlada por parte de los grandes, sino que es fruto de un intercambio simbólico que se produce entre los líderes y el pueblo, a través del cual la imagen proyectada por los líderes les es devuelta y reflejada por el pueblo. Por esta razón, en el capítulo anterior advertimos que esta dimensión de la representación propia de los grandes, consistente en la proyección de una imagen cuyo objetivo es promover la obediencia del pueblo, debe ser comprendida en compañía de la dimensión de la imaginación popular. Tal como señalamos en el capítulo precedente, la necesidad de considerar ambas nociones conjuntamente responde al hecho de que la estabilidad del orden político descansa en la posibilidad de que la representación de los grandes hombres se adecúe a la imaginación del pueblo. Precisamente a esta circunstancia hace alusión Sebastián Torres, cuando indica que, para “un príncipe, gobernar será establecer una lógica de mutua adecuación, simple e inacabada, entre él y el pueblo —el *universal*— porque es la potencia del pueblo la causa de la estabilidad e inestabilidad del Estado” (2015: 178).

Por lo tanto, el objetivo de este tercer capítulo es indagar la inteligencia del pueblo, que se encuentra constituida por la dimensión de la imaginación popular. Una comprensión adecuada de esta imaginación requiere, asimismo, examinar tres elementos, a partir de los cuales el pueblo comprende el mundo y el orden político en el cual habita. Estos tres elementos, que están íntimamente vinculados a la imaginación, son el deseo, la apariencia y la creencia.

Para desarrollar estas nociones, dividiremos el capítulo en cuatro apartados. En el primero (3.1), observaremos que la antropología maquiaveliana se cifra en el deseo, cuyo principio es la mutabilidad y el exceso y cuyos efectos son el conflicto y la división. En esta dinámica, el pueblo encuentra su razón de ser en el deseo de no ser dominado, que se expresa a través de las más diversas pasiones. Con respecto a este punto, nos interesa poner en evidencia que los deseos no son sólo los motores de la acción, sino que los efectos que se derivan de ellos pueden estabilizar o desestabilizar el orden político.

En el segundo apartado (3.2) se examina la dimensión de la apariencia, como plano a través de la cual el pueblo conoce y percibe la realidad. Es lo que ocurre a los ojos del pueblo y también lo que el pueblo oye aquello que le permite comprender las acciones que suceden en la ciudad. Asimismo, podremos notar que existe un vínculo entre deseos y apariencia, puesto que es lo que aparece aquello que despierta diversas pasiones en el pueblo, suscitando obediencia o motivándolo a actuar para satisfacer sus deseos.

El tercer apartado (3.3) está dedicado a explicitar el nexo entre la creencia y el pueblo, mostrando cómo en él se expresa una tendencia a creer en aquello que ve y que oye. De esta forma, pondremos de manifiesto que la creencia también guarda relación con la apariencia y los deseos, en la medida en que la creencia es un efecto que ocurre cuando lo que aparece satisface el deseo del pueblo. En caso contrario, el efecto es la incredulidad del pueblo y, por consiguiente, la inestabilidad del orden político. Con respecto a este punto, cabe recordar que nuestra hipótesis afirma que el vínculo político que se produce entre grandes y pueblo en toda ciudad, cuya expresión material es la institución de un determinado orden político, se sostiene en la creencia del pueblo. Por lo mismo, la inestabilidad que amenaza a todos los ordenamientos políticos obedece a la ausencia de creencia por parte del pueblo que éstos padecen.

Por último, en el cuarto apartado (3.4), exploraremos la noción de imaginación popular, entendida en una doble acepción. En primer lugar, como la imagen del poder en

la cual los pueblos creen y a la cual rinden obediencia, ya sea por costumbre o porque a través de determinados medios logran canalizar y satisfacer sus deseos. En este sentido, la imaginación refiere al conjunto de imaginarios que cada pueblo posee y que deben ser tenidos en cuenta por aquellos príncipes que desean instituir su autoridad en determinada ciudad. En segundo lugar, la imaginación es comprendida como una dimensión mental o psíquica capaz de ser alterada por las acciones externas de los grandes, a partir de las cuales se generan efectos que dan lugar a la estabilización o al cambio del orden político. En este caso, que ilustraremos mediante ejemplos provistos por Maquiavelo, el pueblo admite la autoridad que reclama un príncipe totalmente nuevo o bien desbarata el orden político existente con el fin de instituir uno nuevo.

### **3.1. Los deseos: conflicto y división**

Toda la obra de Maquiavelo está plagada de historias en las cuales los hombres actúan movidos por sus deseos, a tal punto que puede sostenerse, sin mayores dificultades, que los deseos constituyen el motor de la acción política. Tal es así que, como señalan algunos intérpretes, haber identificado al deseo como connatural al hombre constituye la revolución antropológica introducida por Maquiavelo (Visentin, 2006) y también el motivo de la incomodidad que su lectura ha producido en la posteridad, cuya deriva más evidente se ve reflejada en la tradición antimachiaveliana surgida del rechazo de las consecuencias de dicha tesis (Torres, 2013).

Si bien, como decíamos, las referencias a la naturaleza deseante del ser humano son múltiples y están presentes en numerosos pasajes de su obra, es en el capítulo 37 del libro I de *Discursos de la primera década de Tito Livio* en donde Maquiavelo enuncia con mayor contundencia este principio. Allí indica que “la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción” ([1531] 2015: 142). El deseo, entonces, es propio de la naturaleza humana y, nos advierte Maquiavelo, por principio es infinito y excesivo, puesto que los hombres son capaces de desear todo, pero incapaces de obtenerlo. Precisamente, de esa brecha entre la infinitud del deseo y la finitud de la potencia surgen “los cambios en la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra”

(Maquiavelo, [1531] 2015: 142). Por lo tanto, la propia lógica infinita del deseo humano conduce a los hombres a variar su conducta para satisfacer sus deseos y a entrar en conflicto mutuamente.

Hasta aquí, la consideración maquiaveliana en torno al deseo nos permite extraer tres corolarios preliminares. En primer lugar, que, como subraya acertadamente Torres, “todo acontece en el plano del deseo”, el cual se expresa en la obra de Maquiavelo mediante las más diversas pasiones o afectos: “el deseo de riquezas, el amor a la patria, el temor al castigo, el deseo de libertad, la ambición, el odio, entre otros afectos que se constituyen en el *factum* de la acción” (Torres, 2013: 73-74). Esto significa que el deseo está a la base de las acciones humanas o, dicho en otros términos, que aquello que mueve a los hombres a actuar son sus deseos. De esta manera, como ya hemos expresado, para Maquiavelo, el deseo constituye una característica propia de la naturaleza humana.

En segundo lugar, el carácter excesivo e infinito del deseo humano explica la pluralidad y variabilidad de las acciones humanas, esto es, el hecho de que el hombre desea permanentemente una pluralidad de cosas, variando, por consiguiente, su modo de conducta. Esta volubilidad que se deriva del deseo refuerza el principio del movimiento y la incertidumbre que, como hemos visto en el primer capítulo, caracteriza a la cosmología maquiaveliana, en la medida en que la mutabilidad de los deseos viene a acoplarse con la mutación a la que están sometidas las cosas a lo largo del tiempo. Por esta razón, resulta problemático sostener, como han hecho muchos comentaristas<sup>84</sup>, que en ciertos fragmentos de su obra pueden encontrarse las bases de un pesimismo antropológico que da forma a su concepción de la naturaleza humana. Más bien, por el contrario, la propia lógica del deseo impide suponer que en Maquiavelo exista algún tipo de idea de naturaleza humana, ya que, como recalca Torres, la noción de naturaleza implica una correspondencia “con la unidad y permanencia de una esencia humana” (2013: 74), mientras que la lógica del deseo supone el movimiento y la variación y, por lo mismo, la imposibilidad de asignar al hombre una cierta idea fija de su naturaleza<sup>85</sup>. De este modo, por paradójico que pueda parecer, si bien la naturaleza humana está regida

---

<sup>84</sup> Son numerosos los autores que han percibido en Maquiavelo una idea de naturaleza negativa que es propia del hombre. Entre ellos, cf. Bignotto, 2008; Germino, 1971; Herb, 2013; Sánchez, 1994; Sánchez Marín, 2014; Schmitt, 2009b; Zeppi, 1992; Zmora, 2004.

<sup>85</sup> En este sentido, puede decirse que Maquiavelo reemplaza las consideraciones morales en torno a la bondad o maldad natural del hombre, ancladas en una reflexión acerca del “ser” como sustancia, por un análisis del deseo que remite al devenir y al movimiento.

por el deseo, su carácter voluble e inestable no permite establecer una idea de naturaleza humana. A lo sumo, más que una “naturaleza”, lo que existe es una “multiplicidad de naturalezas” (Visentin, 2006: 242).

En tercer lugar, que el efecto que producen los deseos sea el disenso y el conflicto, nos permite observar que éstos designan una relación, es decir, que los deseos conducen a los hombres a actuar con otros hombres y a relacionarse. Y, además, que esta relación no es de cualquier tipo, sino que está signada por el conflicto. Dado que los hombres desean todo, pero son incapaces de obtenerlo, en sus relaciones reina el conflicto. De esta forma, al colocar al conflicto que es efecto del deseo en el centro de las relaciones humanas, Maquiavelo se posiciona en franca oposición “a las dos tradiciones antropológicas que dominan el discurso de la época: el pesimismo político de la teología cristiana y la filosofía platónica, principalmente, en su vertiente paulino-agustiniana, y el optimismo humanista” (Torres, 2013: 77). Frente al pesimismo político propio de la teología cristiana y del platonismo, que se abstrae en una reflexión acerca del carácter naturalmente malvado del hombre, y el optimismo humanista, que profesa una confianza ciega en las virtudes como medio para alcanzar la concordia entre los hombres<sup>86</sup>, Maquiavelo introduce al deseo como motor del movimiento de las cosas humanas, cuyo efecto es el conflicto entre los hombres.

Ahora bien, por lo visto hasta aquí, Maquiavelo parece detenerse en una consideración genérica de los deseos. Los deseos son pensados como propios del ser humano, entendido en términos estrictamente individuales, y no hay razones para creer que el conflicto al cual conducen los deseos no deriva en un caos natural e ingobernable, semejante a una guerra sin cuartel. Sin embargo, la lógica aparentemente infinita e indeterminada de los deseos adquiere una determinación objetiva —es decir, no subjetiva o individual— cuando es pensada como un fenómeno colectivo. Esto ocurre porque Maquiavelo inscribe los deseos al interior de la división que es constitutiva de la ciudad: la división entre grandes y pueblo.

Cuando se examinan los pasajes en los cuales Maquiavelo registra la división que es constitutiva de toda ciudad, se advierte que la distinción entre los grandes y el pueblo tiene su origen en la diferencia entre el tipo de deseo que poseen uno y otro. Tanto en *El*

---

<sup>86</sup> Skinner asocia este optimismo a la visión ciceroniana de una *concordia ordinum*, compartida de manera acrítica por los republicanos contemporáneos a Maquiavelo (1998).

*Príncipe*, como en los *Discursos e Historia de Florencia* está presente esta continuidad, que permite identificar a la división como la forma política a través de la cual Maquiavelo conceptualiza la “conflictividad constitutiva que impulsa la mutación constante de las cosas” (Torres, 2013: 82). En el capítulo IX de *El Príncipe*, consagrado al principado civil, Maquiavelo introduce esta cuestión de la siguiente manera:

Porque en cada ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y de esto nace que el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de estos dos apetitos diferentes nace en las ciudades uno de estos tres efectos: o principado o libertad o licencia [...] Aparte de esto, no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, en cambio sí al pueblo: porque el del pueblo es un fin más honesto que el de los grandes, al querer estos oprimir y aquel no ser oprimido ([1532] 2012: 49-50).

Maquiavelo señala que la diferencia entre los grandes y el pueblo se mide en el plano del deseo: los grandes desean dominar; el pueblo, no ser dominado. El conflicto que promueve la división constitutiva de toda ciudad se deriva de una diferencia entre deseos contrapuestos, cuyo núcleo es la dominación. De esta manera, si, como habíamos subrayado, los deseos designan una relación, de lo que se trata es de una relación política, cuya modalidad es el conflicto que divide a la ciudad en dos humores contrapuestos. Así, el vínculo que Maquiavelo traza entre los deseos, el conflicto y la división permite constatar que, en el origen mismo de la ciudad, no hay individuos aislados que luchan por satisfacer sus deseos, sino que ya está configurado un orden social y político, dividido de parte a parte, entre aquellos cuyo deseo es dominar y aquellos que desean no ser dominados.

También en *Historia de Florencia*, libro que Maquiavelo comenzó a escribir ya tardíamente, hacia principios de la década de 1520, a instancias del cardenal Giulio de Medici<sup>87</sup>, se parte de la misma premisa. En el proemio, el secretario florentino inaugura la obra criticando tanto a Leonardo Bruni como a Poggio de Guccio Bracciolini, eximios historiadores de la ciudad, por no haber hecho referencia a “las discordias civiles y

---

<sup>87</sup> Como explicita el filólogo Bausi, la “composición de los ocho libros de las *Istorie* se inició a finales de 1520. La obra, encargada a Maquiavelo el 8 de noviembre de ese año por las autoridades del Studio florentino (por iniciativa del cardenal Giulio de’Medici, que en ese momento era la máxima autoridad del Studio), será presentada por el autor al propio Giulio —quien para ese entonces ya era el papa Clemente VII— en mayo de 1525 en Roma” (2015: 247). Sin embargo, aunque el comienzo de la redacción de las *Istorie* tuvo lugar hacia finales de 1520, es muy probable que Maquiavelo haya estado trabajando en la elaboración de una historia de la ciudad desde mucho antes, en buena medida por su afición al trabajo historiográfico, y en parte también a causa de que, luego de la reforma aprobada por la Cancillería de la República de Florencia en 1483, parte de las obligaciones que imponía el cargo de secretario florentino incluía la redacción de los anales de la ciudad (Marzi, 1987: 252 y 606; Fubini, 1997: 130).

rencillas internas, y a las consecuencias que de ellas se han seguido” ([1532] 2009: 23-24). Estos conflictos no pueden ser omitidos, puesto que “si alguna lección resulta útil a los ciudadanos que gobiernan las repúblicas es la que expone los motivos de los odios y de las rencillas [*divisioni*] de una ciudad” ([1532] 2009: 24). Por esta razón, Maquiavelo elabora una historia de la ciudad de Florencia, cuya clave de interpretación radica en las “graves y lógicas rivalidades que hay entre las gentes del pueblo y los nobles, nacidas del hecho de que éstos quieren mandar y aquéllos no quieren obedecer” ([1532] 2009: 141)<sup>88</sup>.

Esta misma clave de lectura guía el análisis de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En esta obra, la historia de Roma, que Maquiavelo sobrescribe de Livio, se deja inteligir a través de la división que constituye a la ciudad. Ya el título del cuarto capítulo del libro I nos hace saber que “la desunión entre la plebe y el senado hizo libre y poderosa aquella república”<sup>89</sup> (Maquiavelo, [1931] 2015: 47). De esta sentencia procede la crítica, enunciada en ese mismo capítulo, hacia aquellos que reprobaban los conflictos entre ambas partes por estimarlos peligrosos para la estabilidad del orden político:

Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacen de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y [no] consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos (Maquiavelo, [1531] 2015: 47)

Una vez más, en el corazón de la reflexión maquiaveliana sobre la república romana emerge la división existente entre grandes y pueblo. Sin embargo, en los *Discursos*, la caracterización del pueblo adquiere rasgos más precisos, porque su deseo de no ser dominado se revela como deseo de ser libre. Como puede leerse en el capítulo 5 del libro I, frente a la pregunta en torno a quién debe ser el guardián de la libertad, el secretario florentino considera que, si se observan “los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres” (Maquiavelo, [1531] 2015: 50). De este modo, si, tanto en *El Príncipe* como en *Historia de Florencia*, el

---

<sup>88</sup> Si bien es cierto que en el desarrollo de *Historia de Florencia* esta división originaria de la ciudad se complejiza y, en dicho desarrollo, el pueblo adquiere rasgos que lo confunden con los grandes, así y todo Maquiavelo toma como punto de partida su premisa de la división constitutiva de toda ciudad. Un excelente análisis de esta problemática propia de la *Historia de Florencia* puede encontrarse en Jurdjevic (2014). Para una lectura en clave republicana de los conflictos civiles que pueblan *Historia de Florencia*, cf. Bock, 1990.

<sup>89</sup> Para un desarrollo detallado de la cuestión de la desunión y de la república en Maquiavelo, cf. Funes (2004).

conflicto que escinde a las ciudades está dado por el antagonismo entre el deseo de dominar de los grandes y el deseo de no ser dominado del pueblo, el descubrimiento de que el deseo del pueblo supone el deseo de libertad, devela que el antagonismo entre ambas partes de la ciudad es un conflicto entre dominación y libertad.

Por lo visto hasta aquí, entonces, los fragmentos que hemos citado, pertenecientes a las tres obras políticas principales de Maquiavelo, permiten dar cuenta de una comprensión común en relación con el conflicto que constituye a toda ciudad. Se trata de un conflicto irreductible entre dos deseos contrapuestos, entre dos apetitos insaciables que chocan entre sí por satisfacer su deseo. Un conflicto que cobra la forma de una división entre los grandes y el pueblo, en el cual cada uno asume una posición en función de su deseo. No obstante, las posiciones que ocupan las partes no son simétricas, puesto que, como percibe Lefort, el deseo de los grandes “apunta hacia un objeto: el *otro*, y él se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio” (1988: 116). Por el contrario, el deseo del pueblo es un deseo sin objeto; o, dicho de otra manera, es “la operación de la negatividad” (Lefort, 1988: 116), en la medida en que la libertad que el pueblo desea implica, ni más ni menos, que la negación de la dominación de los grandes. En definitiva, como subraya Graciela Ferrás, donde hay sociedad, se constata un conflicto que “precede a cualquiera de las razones fácticas de los conflictos de una sociedad” (2020: 47): el antagonismo entre el deseo de dominar de los grandes, y el deseo de no ser dominado del pueblo.

Ahora bien, que este antagonismo entre los grandes y el pueblo sea, a fin de cuentas, un choque entre el deseo de dominación y el deseo de libertad, no significa que de aquel se deriven siempre los mismos efectos. Es decir, de la disputa entre esos dos humores no emana necesariamente la libertad propia de las instituciones republicanas, como sucedió en Roma. Y ello es así, precisamente, porque, aunque el deseo de los grandes esté determinado por el deseo de dominio y el deseo del pueblo consista en no ser dominado, las pasiones a través de las cuales estos deseos se expresan son siempre diversas y plurales y, por lo tanto, los efectos que resultan de ese antagonismo son también múltiples y contingentes.

Afirmar que el deseo se canaliza a través de diversas pasiones supone asumir que entre deseo y pasión existe una diferencia. Pese a que en los textos de Maquiavelo la frontera entre ambas nociones se torna borrosa y difusa y que, en ciertos pasajes, el

secretario florentino parece utilizar indistintamente uno y otro término, aquí sostenemos que la noción de deseo remite, en última instancia, a los deseos de dominar y de no ser dominados, que caracterizan a los grandes y al pueblo. Son esos deseos los que permiten distinguir a un humor del otro. Por su parte, estos deseos se expresan mediante determinadas pasiones, que, en sí mismas, son diversas, plurales y contingentes y, por lo tanto, los efectos que ellas generan también lo son.

Esta contingencia de los efectos explica que, pese a que *El Príncipe*, *Discursos* e *Historia de Florencia* toman como punto de partida común la división entre grandes y pueblo, de ese antagonismo no surgen los mismos efectos. Para reparar en esto, basta con percibir las diversas formas de gobierno que son presentadas en cada una de estas obras. En *El Príncipe*, el deseo popular de no ser dominado admite la emergencia del príncipe en tanto figura que logra refrenar el deseo de los grandes, liberando al pueblo de su dominación. En la Roma de los *Discursos*, como hemos dicho, la potencia del deseo de no ser dominado da origen a instituciones libres como los tribunos de la plebe, que permiten que el pueblo contribuya en el control de los nobles. Por su parte, *Historia de Florencia* pone en evidencia que la trama pasional que se produce en el antagonismo entre grandes y pueblo conduce a un enfrentamiento civil, cuyas consecuencias impiden alcanzar una resolución política definitiva, poniendo permanentemente en peligro el orden político de la ciudad.

No es casual que sean estas tres las formas en que se expresan los efectos derivados del antagonismo entre los dos *umori* de la ciudad. Estas diversas modalidades de resolución del conflicto se corresponden con la afirmación que Maquiavelo realiza en el capítulo IX de *El Príncipe*, según la cual del choque entre los dos apetitos que constituyen a toda ciudad pueden nacer tres efectos diferentes: el principado, la libertad o la licencia. La verdad —siempre contingente y provisoria— del orden político de la ciudad se revela en el modo en que se dirime el conflicto que la divide. O bien se allana el camino para el surgimiento de un poder que se eleva por encima de la división, subordinando ambas partes a su autoridad, como ocurre en todos los tipos de principados que pueblan las páginas de *El Príncipe*; o bien, en palabras de Ferrás, el conflicto “se regula de manera tal que nadie está sometido a nadie (al menos de derecho)” (2020: 48), como sucede en la república romana narrada en los *Discursos*, en la cual los cónsules, el senado y los tribunos de la plebe son establecidos como instituciones que se generan un

control mutuo. Por el contrario, cuando el conflicto escala hasta tal punto en que no puede regularse de ningún modo, la sociedad se precipita hacia la licencia, esto es, hacia el libertinaje o la anarquía. En este último caso, la ciudad corre el riesgo de ser absorbida por otra o bien destruida, a menos que el conflicto encuentre un modo de regularse<sup>90</sup>.

Hasta aquí, entonces, a través de las páginas de las tres obras políticas principales del secretario florentino, se puede constatar que la división entre grandes y pueblo que constituye a toda ciudad es susceptible de sufrir múltiples efectos, que se traducen en determinadas formas de gobierno más o menos estables, es decir, en el establecimiento de un determinado orden político que rige en la ciudad. En *El Príncipe*, Maquiavelo identifica tres posibles efectos a los que puede arribar el conflicto entre grandes y pueblo: el principado, la república o la licencia.

Ahora bien, en la medida en que todo orden político es el resultado de una trama de deseos en pugna, cuya lógica, como observamos al principio, es dinámica, mutable y contingente, la inestabilidad del orden político es un peligro siempre inminente. Esta permanente inestabilidad que acecha al orden político de las ciudades obedece al hecho de que los dos humores antagónicos se expresan a través de una multiplicidad de pasiones<sup>91</sup>. Con respecto a esto, si bien, en rigor, todo ser humano es susceptible de manifestar cualquier pasión —sea el miedo, la ambición, el odio o la esperanza—, lo cierto es que, como hemos señalado, Maquiavelo piensa la dimensión afectiva desde una perspectiva política, inscribiendo los deseos y las pasiones al interior de la relación entre grandes y pueblo. Por este motivo, en la obra del florentino pueden reconocerse ciertas pasiones que definen tanto a los grandes como al pueblo.

Tal como indica Torres, ya desde las primeras páginas de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, es posible identificar a la ambición como la pasión propia

---

<sup>90</sup> Por esta razón, no llama la atención que en *El Príncipe* proliferen las referencias tanto a la Italia de la cual Maquiavelo es contemporáneo como a su Florencia natal. Asimismo, tampoco es llamativa la dedicatoria a Lorenzo de Medici ni la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros. Es que, tal como queda de manifiesto en las páginas de *Historia de Florencia*, Maquiavelo percibe que la incapacidad de las ciudades italianas para regular sus conflictos internos, sumada a la impotencia adicional propiciada por la lógica de la política eclesiástica, son las causas de la ruina de Italia y la razón fundamental de las permanentes incursiones e invasiones españolas y francesas. Por su parte, recuperando estas delicadas condiciones de la coyuntura italiana del siglo XVI que Maquiavelo nos pinta, autores como Gramsci (1999) o Althusser (2004) han considerado al principado nuevo como la forma en la cual el florentino propone resolver la cuestión de la unidad de Italia.

<sup>91</sup> Para un análisis minucioso y preciso de las pasiones tanto en *El Príncipe* como en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cf. Mattei (2017; 2018); también Torres (2013: 105-117).

de los grandes. De hecho, en el célebre segundo capítulo del libro primero, en el cual Maquiavelo recupera a su manera la teoría cíclica de las formas de gobierno de Polibio<sup>92</sup>, la ambición emerge como causa del origen del gobierno oligárquico:

Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia, y a la ambición, considerando a todas las mujeres como suyas, y haciendo así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano (Maquiavelo, [1531] 2015: 42).

El deseo de dominar de los grandes encuentra su forma de expresión más propia en la ambición, que explica tanto el desprecio por toda forma de igualdad cívica cuanto el deseo por la adquisición de poder. Ahora bien, como subraya el secretario florentino en el capítulo 37 del primer libro de los *Discursos*, cuando la ambición de los grandes es de tal magnitud que “no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina” (Maquiavelo, [1531] 2015: 145), puesto que, como contrapartida a la ambición de los grandes, sobreviene el odio del pueblo.

De la misma manera en que la ambición es identificada como la pasión propia de los grandes, el odio es una de las pasiones que se identifica con el pueblo. En la obra del florentino abundan los episodios en los cuales el pueblo, movido por el odio, expulsa a un príncipe, lo reemplaza o desbarata el orden político de una ciudad. Por ello, no es casual que sean también innumerables las interpretaciones que han percibido en *El Príncipe* un recetario encaminado a enseñar a los príncipes cómo evitar el desprecio y el odio de los pueblos. Precisamente, a pesar de que el odio representa una forma a través de la cual el pueblo expresa su deseo de no ser dominado, éste constituye una pasión destructiva que amenaza la estabilidad de todo orden político y, por este motivo, en virtud

---

<sup>92</sup> Aun cuando Polibio describe el carácter cíclico de los regímenes de gobierno, la razón que explica el pasaje de un régimen a otro se asocia a la naturaleza virtuosa o viciosa de quienes ejercen el poder, lo cual permite distinguir entre regímenes buenos y malos: “La verdad de lo dicho se demuestra por lo siguiente: no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realza, sino solo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier oligarquía; solo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes designados por elección. Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer las leyes; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias” (1981: 152). Maquiavelo, en cambio, con su narración de la trayectoria cíclica que describen los regímenes de gobierno, sugiere que la mutación de los mismos es el resultado de deseos que no encuentran una vía de regulación. Con este giro en el argumento, Maquiavelo pone al descubierto la fragilidad de la pregunta tradicional por el régimen ideal y coloca en primer plano a la mutación promovida por la lógica propia de los deseos. Sobre la apropiación maquiaveliana de la teoría de la *anacyclosis* de Polibio, cf. Sasso (1986: 3-66).

de su carácter desestabilizador, en *El Príncipe* Maquiavelo insta a todo aspirante a príncipe que desea adquirir *lo stato* a rehuir de las acciones que pueden depararle el odio de su pueblo.

Pero, así como el odio constituye una pasión que descompone el orden político y que es preciso que sea eludida por los grandes hombres con el fin de garantizar la estabilidad de las instituciones y los ordenamientos políticos, Maquiavelo también identifica al temor como una pasión relativa al pueblo. Solo que, a diferencia del odio, el temor es presentado como una pasión que promueve la unidad y la estabilidad. En efecto, en *El Príncipe*, el temor del pueblo al dominio de los grandes allana el camino para la emergencia de un príncipe que lo sustraiga de esa dominación. Del mismo modo, como vimos en el primer capítulo, la institución de la religión por parte de Numa permite estabilizar los ordenamientos de Rómulo al inspirar en el pueblo el temor de Dios. Por su parte, tal como examinamos en el segundo capítulo, el ejemplo de Moisés da cuenta de la fuerza de persuasión que posee infundir temor en el pueblo.

Estas consideraciones acerca del odio y el temor populares nos permite percibir dos cuestiones. La primera de ellas es que, en el marco de la división de la ciudad que pone en relación a los grandes y al pueblo, este último no puede ser pensado como una masa pasiva que requiere ser salvada por un príncipe redentor<sup>93</sup> o que se somete dócilmente a las leyes e instituciones creadas por los grandes, sino que, justamente, el pueblo posee un rol activo dentro de la relación, dado que son sus pasiones las que condicionan la estabilidad del orden político. En este sentido, la acción de los grandes hombres debe necesariamente enraizar su fundamento en el pueblo, sabiendo dirigir sus deseos en cada ocasión. En relación con este punto, Torres señala que el “poder del príncipe se construye en una compleja línea de demarcación, donde tiene que poder manipular las representaciones del pueblo a partir de una operación sobre sus deseos” (2013: 93). Pero esta operación no encuentra nunca garantías de éxito, puesto que, vale recordar una vez más, no está sometida al control de los grandes hombres, por muy excelentes que sean, sino que depende de las pasiones que sus acciones despierten en el pueblo.

---

<sup>93</sup> Dentro de esta tradición de lectura pueden mencionarse, entre otros, a Burnham (1953), Butterfield (1940) Cassirer (2013), Chabod (1960) Dotti (1979), Meinecke (1959), Olschki (1945), Renaudet (1942) y Renzo (1959). Sobre las distintas caracterizaciones que asume el pueblo al interior de la literatura especializada sobre Maquiavelo, cf. Mattei (2017).

En segundo lugar, se puede constatar la existencia de dos tipos de pasiones, que pueden clasificarse conforme a los efectos que producen en la estabilidad del orden político. Así, si bien el odio y el temor constituyen dos pasiones características del pueblo, éste manifiesta sus deseos a través de una pluralidad de pasiones que o bien pueden garantizar la estabilidad o bien pueden ser lesivos. Por esta razón, la acción política de los grandes hombres debe estar dirigida a suscitar en el pueblo aquellas pasiones que lo hacen reinar, garantizando la estabilidad y asegurando el mantenimiento de su poder.

En suma, hasta el momento, nuestra exposición nos ha permitido mostrar que en el corazón de la antropología maquiaveliana reside el deseo. Éste constituye el motor de la acción y de las relaciones humanas. Por otra parte, observamos que, en la obra del florentino, el deseo debe ser pensado como un fenómeno colectivo, en la medida en que permite identificar los dos polos que constituyen la división propia de toda ciudad. Al interior de esta división entre grandes y pueblo, caracterizada por un antagonismo entre el deseo de dominar de los grandes y el deseo de no ser dominado del pueblo, hemos identificado que cada uno de estos dos humores posee una pasión que le es propia. En los grandes prevalece la ambición; en el pueblo, el odio y el temor. Por último, advertimos que son las pasiones del pueblo la causa de la estabilidad o de la destrucción de los órdenes políticos; y que, entre las pasiones en las que el pueblo expresa su deseo de no ser dominado, existen pasiones que llevan a la ruina de las instituciones políticas, como el odio, y pasiones que garantizan estabilidad y sostenimiento, como el temor.

En el próximo apartado, quisiéramos mostrar que la apariencia constituye el plano a través de la cual el pueblo percibe la realidad y que es lo que ocurre a sus ojos aquello que despierta en él las pasiones que consolidan el orden político o lo conducen a su ruina.

### **3.2. La apariencia como dimensión de la sensibilidad popular**

El núcleo de lo que puede denominarse una teoría de la apariencia puede hallarse entre los capítulos XV al XVIII de *El Príncipe*. Se trata de un puñado de páginas que contienen varias de las frases más célebres y más extensamente reproducidas por la inmensa cantidad de intérpretes del florentino a lo largo de los casi cinco siglos que transcurrieron desde la publicación de su obra. Allí, como adecuadamente advierte Rinesi, están presentes los “aspectos más originales, polémicos y revulsivos de la obra de Nicolás Maquiavelo” (2011: 33), aquellos que años más tarde serán motivo de escándalo y censura por parte de los cultores de los principios morales cristianos.

Luego de haber demostrado, entre los capítulos XII y XIV de *El Príncipe*, la importancia crucial que reviste la dedicación al arte militar por parte del príncipe, así como la superioridad de los ejércitos conformados por los propios ciudadanos en comparación con los ejércitos auxiliares o mercenarios, en el capítulo XV Maquiavelo se propone examinar los modos a partir de los cuales deben conducirse las acciones de los príncipes de cara a los súbditos. El encabezado del capítulo, “De las cosas por las cuales los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o vituperados”, resulta especialmente ilustrativo respecto de la materia que va a ser tratada. En este capítulo y en los subsiguientes, Maquiavelo pone el énfasis en aquellas cosas que hacen a la reputación del príncipe una vez que ya ha adquirido el principado, esto es, al momento en el cual debe abocarse a mantener el poder obtenido.

Conforme la interpretación de Skinner, es necesario ubicar *El Príncipe*, y sobre todo estos capítulos, al interior del tradicional género de “espejo para príncipes”, que ya desde finales del *quattrocento* constituía una arraigada tradición dentro de los escritos consagrados a reflexionar acerca de los asuntos políticos<sup>94</sup>. Para los autores de este género de libros de consejos, una de las preocupaciones principales pasa a ser la pregunta acerca de cuáles son aquellas cualidades que hacen del príncipe un hombre digno de ser llamado virtuoso. Entre ellas, autores como Francesco Patrizi, Bartolomeo Sacchi, Diomedea Carafa o Giovanni Pontano, reconocen dos tipos de virtudes indispensables. Por un lado, observan que todo hombre auténticamente virtuoso debe conducirse, ante todo, de acuerdo con las virtudes cardinales de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, las cuales ya habían sido subrayadas por los moralistas antiguos, en especial por Platón, y luego reiteradas por todos los humanistas de principios del *quattrocento*, principalmente por Petrarca. Asimismo, estas virtudes cardinales deben estar acompañadas y fortalecidas por las virtudes eminentemente cristianas de la piedad, la religión y la fe, sin las cuales las virtudes restantes que informan a los hombres virtuosos carecerían de esplendor. Por otro lado, estos escritores de espejos para príncipes identifican otro tipo de virtudes que resultan sumamente apropiadas para guiar la conducta de los príncipes, tales como la

---

<sup>94</sup> Como nos muestra el propio Skinner, la expansión de este género literario en Italia no es azarosa, sino que responde a una realidad política que se asienta en Italia al menos desde la invasión del rey de Francia Carlos VIII en 1494: “la extensión y consolidación de formas cada vez más despóticas de gobierno principesco” (Skinner, 2013: 130).

liberalidad y la magnificencia, la clemencia, el rechazo absoluto a la crueldad y el honor que reporta sostener siempre la palabra empeñada (Skinner, 2013: 142-145).

En este marco, las palabras con las cuales se abre el capítulo XV de *El Príncipe* permiten constatar que Maquiavelo es consciente de que, al discutir acerca de las cualidades que deben presidir la conducta de los príncipes, recupera y rechaza las opiniones sostenidas por sus contemporáneos<sup>95</sup>. Allí, a propósito de las cualidades que deben guiar las acciones del príncipe, el florentino dice: “Y como yo sé que muchos han escrito sobre esto, dudo, al escribir también yo sobre lo mismo, si no seré tomado por presuntuoso, sobre todo por apartarme, cuando se discute sobre esta materia, de los principios de los otros” (Maquiavelo, [1532] 2012: 80). Y, enseguida, en un fragmento que se ha vuelto célebre, expresa las razones por las cuáles impugna el juicio de sus contemporáneos:

Pero como mi intención es escribir una cosa útil a quien la comprenda, me pareció más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa que a la representación imaginaria de ella. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca jamás se vieron ni se supo que hayan existido verdaderamente. Puesto que hay tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir [que] quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más bien su ruina que su propia preservación. Porque un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno es inevitable que termine arruinado entre tantos otros que no son buenos. De donde resulta necesario a un príncipe que quiera conservar [su poder] aprender a poder no ser bueno y usar esto o no según la necesidad (Maquiavelo, [1532] 2012: 81).

Según Maquiavelo, el error de los humanistas contemporáneos consiste en sugerir pautas de conducta y en postular modelos de gobierno que son fruto de una idealización que rara vez encuentra expresión en la realidad. En la medida en que estas idealizaciones de las cuales Maquiavelo pretende separarse son, como hemos visto gracias a la lectura de Skinner, una herencia de la tradición antigua clásica y del cristianismo, la crítica a los humanistas contemporáneos presupone, por extensión, una crítica a toda la tradición, tanto en su vertiente antigua como cristiana. Ésta postula una idea de bondad que los gobernantes deben acompañar en todo momento a los fines de perseguir la virtud. Contra esta idea, Maquiavelo propone atender a la verdad efectiva de las cosas, esto es, considerar los efectos que las acciones de los príncipes producen a lo largo del tiempo. Al tomar como punto de partida esta perspectiva, es posible reconocer que, en ocasiones,

---

<sup>95</sup> Acerca de la relación entre Maquiavelo y el humanismo, cf. el ya clásico texto de Allan Gilbert (1938); sobre el mismo tema, pero visto desde una óptica diferente, cf. también Félix Gilbert (1939; 1964) y Fubini (2009b).

la bondad no es necesaria porque, puesto que los hombres están movidos por deseos y las cosas del mundo están en permanente movimiento, lo que es bueno hoy puede no serlo mañana. En consecuencia, bien vale estar dispuesto a abandonar la bondad cuando la necesidad lo exija.

Dicho esto, Maquiavelo vuelve sobre la cuestión de las cualidades a partir de las cuales los príncipes “son juzgados” y que “les acarrearán censura o alabanza” (Maquiavelo, [1532] 2012: 82). Entre estas cualidades, menciona aquellas que son frecuentes en la literatura de espejos para príncipes y las dispone en términos disyuntivos y contrapuestos, retomando, por un momento, la opinión de la moral convencional. Así, precisa que algunos son considerados liberales, pero otros miserables; algunos crueles y otros piadosos; algunos desleales y otros fieles; algunos religiosos y otros incrédulos, y que son estos atributos los que forjan la reputación de los príncipes.

No obstante, tras haber restituido una vez más el juicio de la tradición, Maquiavelo lo deshace al afirmar que, aunque sería una cosa muy digna de elogio que el príncipe cuente en su haber con todas las cualidades que suelen ser consideradas buenas, “puesto que no se las puede tener todas ni cumplirlas enteramente, porque las condiciones humanas no lo consienten”, basta con “eludir la infamia de esos vicios que le arrebatarían el estado” ([1532] 2012: 82). Mediante esta afirmación, pareciera ser que Maquiavelo sustituye la idea de bien por la de la utilidad. Así las cosas, sería suficiente con que un príncipe evite aquellos vicios que le harían perder el estado.

Ahora bien, sobre el final del capítulo XV esta distinción entre virtud y vicio es borrada, puesto que “si se considera bien todo”, el príncipe “encontrará alguna cosa que parezca virtud y que, en caso de seguirla, sería su ruina, y alguna otra cosa que parezca un vicio, y que, siguiéndola, le proporcionaría su seguridad y su bienestar” (Maquiavelo, [1532] 2012: 82). Llegados a este punto, observamos que Maquiavelo desdibuja la diferencia entre la virtud y el vicio al colocarla dentro del plano de la apariencia. En verdad, esta distinción se presenta como pertinente e inútil al mismo tiempo, precisamente porque lo que constituye una virtud o un vicio depende, ante todo, de cómo aparece ante los demás.

De este modo, Maquiavelo rompe con la suposición humanista de que existen ciertas cualidades que son necesariamente virtuosas y susceptibles de ser realizadas por cualquier príncipe eminente. En reemplazo, sostiene que la virtud y el vicio se definen en

el orden de las apariencias y que este orden, lejos de estar sujeto a su control, está sometido al juicio externo. Por esta razón, el criterio de la utilidad también se desvanece, ya que la conservación de *lo stato* no está ligada a la observancia de determinadas cualidades inherentemente virtuosas, sino que depende de la consideración ajena.

Esto prepara el terreno para comprender mejor el análisis de los capítulos subsiguientes, en los cuales Maquiavelo va a examinar algunas de las cualidades susodichas. Ya en su título, el capítulo XVI recupera los términos de una oposición que es típica de los espejos para príncipes: la contraposición entre liberalidad y parsimonia. En efecto, autores como Pontano y Patrizi reconocen en la liberalidad una cualidad indispensable en el gobierno de los príncipes (Skinner, 2013: 144). Sin embargo, Maquiavelo va a tomar distancia de esta postura. Al principio del capítulo XVI, sostiene que, a primera vista, para un príncipe “sería bueno ser considerado liberal”, pero, si se observan las cosas con atención, pronto se cae en la cuenta de que, para mantener la fama de liberal, tarde o temprano hará falta “gravar de manera extraordinaria a los pueblos y constituirse en fisco y hacer todas las cosas que se pueden hacer para conseguir dinero”. Como resultado, el príncipe “comenzará a volverse odioso entre sus súbditos y hará que nadie lo aprecie” (Maquiavelo, [1532] 2012: 83), poniendo en juego la estabilidad de su poder. Pero luego, si el príncipe quisiera volver atrás, “incurrirá de inmediato en la infamia del miserable”. Por esta razón, Maquiavelo argumenta que:

Por lo tanto, un príncipe, al no poder utilizar esta virtud de liberal sin daño para sí mismo, en la medida en que ya la conoce, si es prudente, no debe preocuparse por la fama de miserable, porque con el tiempo será considerado siempre más liberal, pues se verá que gracias a su parsimonia sus ingresos le resultan suficientes, puede defenderse de quien le hace la guerra, puede llevar a cabo empresas sin gravar a los pueblos. De modo que llega a emplear la liberalidad con todos aquellos a quienes no quita nada, que son infinitos, y miseria con todos aquellos a quienes no les da, que son pocos [...] Por lo tanto, un príncipe, para no tener que robarles a sus súbditos, para poder defenderse, para no volverse pobre y despreciable, para no verse forzado a convertirse en rapaz, no debe preocuparse por incurrir en la fama de miserable; ya que este es uno de esos vicios que lo hacen reinar (Maquiavelo, [1532] 2012: 84).

Con esto, Maquiavelo pone en evidencia dos cuestiones. En primer lugar, que lo que en verdad importa no es la liberalidad o la parsimonia en sí mismas, en tanto cualidades o atributos del príncipe, sino la imagen de liberal o parsimonioso. En segundo lugar, que por tratarse de imágenes y no de atributos, pertenecen al ámbito de la apariencia, es decir, se proyectan hacia un exterior en el que está presente el pueblo. Por esta razón, la reputación del príncipe y el éxito o fracaso concomitantes no dependen de sí mismo, sino

que están sometidos al tribunal de la opinión popular. Así, la imagen del príncipe liberal, que en principio aparecía como buena y aparentemente útil a la conservación del estado, pronto se invierte y lo hace lucir como rapaz, tornándose peligrosa para la estabilidad de su poder, en la medida en que cosecha el odio del pueblo. Y la fama de miserable, que *a priori* se presentaba como censurable, lo hace ver como liberal con su pueblo, lo cual redundaría en beneficio de su estabilidad. De esta manera, que las imágenes que el príncipe proyecta hacia el pueblo conserven su poder o lo echen a perder, depende de las pasiones que aquellas despierten en el pueblo. Y precisamente porque, como observamos en el apartado anterior, no hay peor cosa que concitar el odio, Maquiavelo concluye que “entre todas las cosas de las que un príncipe debe cuidarse están el ser despreciable y odioso, y la liberalidad te conduce a una y otra”. En consecuencia, resulta “más sabio ganarse la fama de miserable, que engendra una infamia sin odio, que —por querer la fama de liberal— incurrir en la rapacidad, que engendra una infamia con odio” (Maquiavelo, [1532] 2012: 85).

En el capítulo siguiente, Maquiavelo adopta un tratamiento similar a la hora de examinar el par crueldad-piedad. Al igual que en el capítulo precedente, abre su argumento declarando, en línea con la moral convencional, que todo príncipe debe desear ser piadoso y no cruel, pero inmediatamente acude a un contrapunto entre dos ejemplos que rebaten esta opinión, con el fin de mostrar que una acción piadosa puede resultar cruel y que la crueldad puede aparecer como piadosa. Maquiavelo contrapone el caso de César Borgia, cuyas despiadadas acciones en su conquista de la Romaña son narradas en el capítulo VII, con el del gobierno de Florencia, que, frente a las discordias civiles desatadas en Pistoia, ciudad de la que estaban a cargo, decide asumir una postura demasiado piadosa y componedora<sup>96</sup>: “César Borgia era considerado cruel, pero a pesar

---

<sup>96</sup> Maquiavelo narra las vicisitudes de estos acontecimientos en el capítulo 27 del tercer libro de los *Discursos*. Allí, contrasta entre la acción de los cónsules romanos, que para reunificar a la ciudad de Ardea decidieron asesinar a todos los cabecillas que generaron los tumultos, y la acción de los florentinos, que deciden instar a las partes de la ciudad a reconciliarse bajo promesa de no volver a ofenderse: “Por el ejemplo de los cónsules romanos que reconciliaron a los ciudadanos de Ardea se ve el procedimiento para reunificar una ciudad dividida, que no es otro que matar a los cabecillas del tumulto, y nunca se debe aplicar otro remedio. Pues es preciso tomar una de estas tres decisiones: o matarlos, como hicieron los romanos, o expulsarlos de la ciudad o hacerles que se reconcilien con promesa de no volver a ofenderse. De estos tres medios, el último es el más perjudicial, el menos seguro y el más inútil. [...] En relación a esto, no se puede dar mejor ejemplo que la ciudad de Pistoia. Hace quince años estaba dividida, como lo está todavía, entre Panciatichi y Cancellieri, pero entonces estaban en armas, y ahora las han depuesto. Y después de muchas disputas entre ellos, llegaron a la sangre, a la ruina de las casas, a quitarse los bienes y a todo género de enemistad. Y los florentinos, que estaban encargados de componer esas diferencias, siempre empleaban el tercero de los procedimientos, y siempre derivaba de allí un considerable tumulto y mayores escándalos,

de eso su crueldad había reordenado la Romaña, uniéndola, reduciéndola a la paz y a la lealtad. Lo cual, si se lo considera bien, se verá que ha sido mucho más piadoso que el pueblo florentino, el cual, para eludir la fama del cruel, dejó que se destruyera Pistoia”. Esta conversión de la crueldad en piedad y viceversa se explica, una vez más, en función de los efectos que esas acciones generan en el pueblo y que afectan su percepción. Por ello, prosigue Maquiavelo:

Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse por la infamia de ser cruel, si con eso tiene a sus súbditos unidos y leales, porque con poquísimos castigos ejemplares resultará mucho más piadoso que aquellos que por tener demasiada piedad dejaron que continuaran los desórdenes, de donde nacen asesinatos y rapiñas. Porque estas cosas suelen perjudicar a un pueblo entero, y en cambio esas ejecuciones que provienen del príncipe ofenden sólo a un particular ([1532] 2012: 86-87).

Como sucedía en el caso de la díada liberalidad-parsimonia, Maquiavelo insiste en que la crueldad y la piedad se definen de acuerdo con el modo en el cual aparecen para el pueblo y a los efectos que las acciones del príncipe generen en ella. En este sentido, que la crueldad pueda resultar piadosa y la piedad genere efectos crueles obedece al hecho de que la percepción del pueblo está atravesada por pasiones que pueden mudar a lo largo del tiempo y que determinan la percepción de las acciones del príncipe. A esto apunta Lefort cuando indica que “lo que es percibido como tal en el instante cambia de figura en la duración” y que, por lo tanto, “la intención [del príncipe] se juzga por sus efectos” y “encuentra su sentido en la duración” (2010: 232-233). Por este motivo, si las acciones de Borgia, evaluadas de modo ideal y abstracto a partir del momento mismo de su ejecución, ofrecen la imagen de un hombre cruel, ubicadas en el marco concreto de una Romaña que es reconducida a la paz y la seguridad, arrojan la imagen de un hombre de suma piedad. Por lo mismo, la aparente piedad con la que los florentinos buscan resolver los conflictos civiles en Pistoia se disipa y se torna crueldad tan pronto como descubrimos que los desórdenes no cesan y que sus efectos son ominosos.

A esta altura de la exposición, la emergencia, en este mismo capítulo, de la pregunta acerca de si es preferible que un príncipe sea amado o temido no es casual. Este interrogante también constituía una cuestión central para los escritores de espejos para príncipes de la época, quienes coincidían en que para un príncipe no existe nada mejor que ser amado e, incluso, adorado por sus súbditos. Asimismo, estos humanistas

---

de modo que se cansaron y recurrieron al segundo procedimiento, expulsando a los jefes de ambos partidos, poniendo a algunos en prisión y desterrando a otros a diversos lugares, y el acuerdo así obtenido duró, y ha durado hasta nuestros días” (Maquiavelo, [1531] 2015: 442-443).

consideraban que el desempeño de la clemencia atraía el amor de los súbditos hacia el príncipe, mientras que el ejercicio de la crueldad pronto degeneraba en salvajismo y en causa de desprecio (Skinner, 2013: 144). A contramano de estas opiniones, Maquiavelo afirma que, frente a la disyuntiva entre el amor y el temor, “es mucho más seguro ser temido que amado”, porque el amor es una pasión mucho más inestable, puesto que “se mantiene por un vínculo de obligación” que se deshace en cualquier ocasión. El temor, en cambio, “se mantiene por un miedo al castigo” que jamás abandona a los hombres. El carácter permanente del temor en los hombres explica, entonces, que —como vimos tanto en el primer capítulo como al principio de este— el miedo sea una pasión que garantiza estabilidad a los órdenes políticos. Por ello, Maquiavelo otorga preeminencia al temor por sobre el amor, a condición de que aquel no se transforme en odio, para lo cual basta con que el príncipe no toque los bienes del pueblo.

Pero, además, a diferencia de lo que proponían sus contemporáneos humanistas, Maquiavelo sugiere que la crueldad, lejos de representar un vicio que motiva el menosprecio y del cual es mejor despegarse, supone un instrumento eficaz para infundir temor y así mantener unidos y fieles a los hombres. Esto lo pone de manifiesto a través del ejemplo de Aníbal, general cartaginés que mantuvo a raya su inmenso ejército mediante una “inhumana crueldad, la que junto con sus infinitas virtudes lo hacía siempre venerable y terrible a la vista de sus soldados” (Maquiavelo, [1532] 2012: 89). Por el contrario, la excesiva piedad del general romano Escipión volvió licencioso e indisciplinado a su ejército, lo cual promovió el reproche del senado, que lo acusó de ser corruptor de la milicia romana.

Con esto, Maquiavelo invierte la opinión de sus contemporáneos, y revela que la crueldad no sólo puede, en ocasiones, aparecer como piedad, sino que también es capaz de inspirar temor en el pueblo, produciendo, en ambos casos, efectos provechosos para la estabilidad del orden político establecido. Al mismo tiempo, el florentino muestra que la piedad mal empleada tiene por efecto lo contrario de lo que busca. En definitiva, con ello Maquiavelo devela que lo que debe preocupar a un príncipe es el modo en que sus acciones aparecen, esto es, cómo son consideradas por el pueblo, cuál es el efecto que generan y qué pasiones concitan.

Cuando arribamos al capítulo XVIII, estas consideraciones que enfatizan la centralidad de la dimensión de la apariencia son coronadas por Maquiavelo. Allí expresa,

sin ambages, que “a un príncipe no le es necesario tener de hecho todas las mencionadas cualidades, sino que más bien es necesario que parezca tenerlas”. A lo que agrega que “si se las tiene y se las observa siempre, son dañinas, pero si se aparenta tenerlas son útiles”. De lo que se trata, en suma, no es ser sino “parecer piadoso, leal, humano, íntegro, religioso”. Por ello, el príncipe debe tener dispuesto el “ánimo de tal forma” de poder “conducirse según qué vientos de la fortuna y qué variaciones de las cosas lo mandan” (Maquiavelo, [1532] 2012: 94). Esto es, debe saber adaptarse a las variaciones que le impone la mutabilidad de los deseos del pueblo a lo largo del tiempo.

Ahora bien, si el príncipe debe aparentar tener todas las cualidades que son indispensables para el mantenimiento de su poder y si debe procurar que de su boca nunca salga algo “que no esté lleno de las cinco cualidades antes mencionadas”; es decir, si el príncipe debe actuar de tal modo que “parezca, al verlo y oírlo, todo piedad, todo lealtad, todo integridad, todo religión” (Maquiavelo, [1532] 2012: 94), esto es así porque existe una conexión entre la apariencia y el modo de juzgar del pueblo. Maquiavelo manifiesta este vínculo sobre el final del capítulo XVIII, cuando escribe:

Y los hombres en general juzgan más según los ojos que según las manos; puesto que a todos está consentido ver, pero a pocos sentir. Todos ven lo que tú pareces, pocos sienten lo que eres; y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de muchos que sostengan la majestad del estado que los ha de defender: y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, respecto de las cuales no hay tribunal a quien reclamar, se mira el resultado. Por lo tanto, que procure un príncipe vencer y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos; porque al vulgo se lo engancha siempre con la apariencia y con el éxito de la cosa, y en el mundo no hay sino vulgo, y los pocos no tienen lugar en él cuando los más tienen donde apoyarse ([1532] 2012: 94-95).

Con esta extensa cita se consuman los análisis dedicados a los pares liberalidad-parsimonia, crueldad-piedad y amor-temor. Todo ello nos permite extraer al menos tres corolarios. En primer lugar, que existe un nexo entre el pueblo y la apariencia. Este vínculo consiste en el hecho de que el modo de comprensión del pueblo radica en la dimensión de la apariencia. Esto significa, ni más ni menos, que el pueblo conoce y juzga la realidad a partir de lo que aparece.

En segundo lugar, se puede advertir que, a la hora de percibir lo que acontece, el pueblo atiende a lo que ve y escucha y juzga las acciones del príncipe conforme a esos dos sentidos. Esto implica, por lo tanto, que, en lo que concierne a su modo de comprender, el pueblo posee una sensibilidad propia, al interior de la cual existe una

preeminencia de la visión<sup>97</sup> y de la audición por sobre el tacto. Por esta razón, la crueldad que emplea Aníbal frente a sus soldados —de la cual hablamos unos párrafos más atrás— es efectiva y promueve la disciplina militar, puesto que ocurre a la vista de sus soldados.

Por último, en tercer lugar, y en conexión con las dos indicaciones anteriores, es posible constatar que, en la medida en que las acciones del príncipe ocurren a la vista del pueblo y la imagen que proyecta depende de su juicio, el ser del príncipe y, por extensión, de los grandes hombres, se sitúa fuera de él. Esto es así porque, como señala Ferrás, “el ver-parecer se encuentra en la *exterioridad*” (2020: 55), en un afuera constituido por la mirada popular, el ser del príncipe está en el exterior (Lefort, 2010: 235). De ahí que la suerte del orden político de los grandes hombres se juegue en la relación que establece con el pueblo, a partir de la cual, como dice Merleau-Ponty se “dibuja un personaje legendario, hecho de gestos y de palabras, que los hombres honran o detestan ciegamente” (Merleau-Ponty, 1969: 271). Esto significa que lo que el príncipe es se encuentra determinado por lo que parece a los ojos de su pueblo, por lo que es visible, y que, por lo tanto, sus acciones son juzgadas a la luz de los efectos que éstas producen en el pueblo. Estos efectos se expresan a través de pasiones, que o bien apuntalan y consolidan el orden político o bien, por el contrario, lo trastocan. A propósito de esto, resulta especialmente ilustrativo el contrapunto que Maquiavelo establece entre el caso de Borgia y el de Florencia, del que hemos hecho mención: la crueldad de Borgia, evaluada en función de sus efectos, aparece, a la vista de los pueblos de la Romaña, como una acción piadosa que los conduce a la unidad, afianzando así el poder de Borgia; a la inversa, la aparente piedad de las acciones de los florentinos de cara a la resolución del conflicto entre las facciones de Pistoia deviene crueldad en vistas del crecimiento de los desórdenes que desencadenan asesinatos y expoliaciones.

---

<sup>97</sup> Sandro Landi también alude a esta jerarquía de los sentidos. Solo que, a diferencia de nuestro análisis, su examen no enfatiza la perspectiva popular, sino la que atañe a los gobernantes. A partir de la restitución de las misivas de gobierno intercambiadas por Maquiavelo en ocasión de sus legaciones como secretario de la república de Florencia, Landi destaca la primacía que el florentino le atribuye al sentido del tacto por sobre el de la vista. Conforme su interpretación, esta jerarquía de los sentidos podría estar influenciada por la temprana lectura del *De rerum natura* de Lucrecio (Landi, 2017: 74-75). A propósito de esa obra del poeta romano, Landi sugiere que dicha influencia puede ser vislumbrada en un pasaje del libro IV, en el cual Lucrecio establece que “no pueden conocer los ojos a la naturaleza de los cuerpos” (Lucrecio, 1984: 252). Para Landi, entonces, de esta influencia lucreciana procedería aquello que Maquiavelo identifica como la necesidad de que los grandes hombres trasciendan la simple percepción de las cosas con vistas a alcanzar una comprensión más verdadera. Una aproximación en torno a la relación entre Lucrecio y Maquiavelo, puede encontrarse en Brown (2015). Acerca de la influencia del pensamiento de Lucrecio en el ambiente intelectual del Renacimiento florentino, cf. también Brown (2010).

Ahora bien, la centralidad que adquiere la dimensión de la apariencia no puede circunscribirse sólo a *El Príncipe*. También en el capítulo 25 del libro primero de los *Discursos* es posible identificar la centralidad que Maquiavelo le atribuye al vínculo entre el pueblo y la apariencia. Allí, el florentino comienza sugiriendo a quien desee o “necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad” que, si realmente busca que sus cambios obtengan el consentimiento y la satisfacción general, procure “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”. Esta recomendación se apoya en el hecho de que “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, [1531] 2015: 115). De esta manera, la sugerencia, expresada en términos metafóricos, de conservar “la sombra” de los antiguos ordenamientos políticos a los cuales el pueblo está habituado a obedecer, alude al nexo que existe entre la apariencia y el pueblo. Sin embargo, en este pasaje, Maquiavelo parece dar a entender que, en verdad, hay una distancia entre lo que parece y lo que realmente existe. Así, parece insinuar que, puesto que el pueblo se deja complacer con lo que aparece, es posible engañarlo.

Ahora bien, esta consideración acerca de la existencia de una distancia entre lo que es y lo que aparece genera una tensión con lo que se ha expuesto a lo largo de este apartado. Si el análisis que Maquiavelo realiza en torno a las cualidades que deben informar la conducta de los príncipes abandona una consideración acerca de su bondad o maldad para reflexionar acerca de cómo éstas aparecen ante los ojos del pueblo. Esto es, si su indagación suprime la pregunta por el ser de esas cualidades, para inscribirlas en el plano de la apariencia, del modo en que aparecen ante los ojos del pueblo, realizando con ello un borramiento de la diferencia entre el ser y el parecer, el último pasaje de los *Discursos* que hemos citado vuelve a reintroducir esa diferencia entre lo que es y lo que parece. Sin embargo, aunque en la obra de Maquiavelo no termina de quedar claro si existe o no una dimensión de lo verdadero y de lo real que se oculta detrás de lo aparente, resulta evidente que Maquiavelo resalta la relevancia que tiene el plano de la apariencia en el marco de la relación que se traba entre los grandes y el pueblo. De esta forma, la cuestión del engaño resulta más ilustrativa respecto de la centralidad atribuida a esa dimensión de la apariencia que de la distancia que, desde una consideración filosófica, puede adquirir la diferencia entre el ser y el parecer.

En relación con el engaño, a nuestro juicio, quisiéramos demostrar que es posible porque, a la par que existe un nexo entre el pueblo y la apariencia, también se puede identificar un vínculo entre el pueblo y la creencia. Por ello, en el apartado siguiente, interesa mostrar que también la creencia es una dimensión propia del pueblo. Como habremos de observar, esto no significa que el pueblo resulta sistemáticamente engañado por los grandes, sino que esa posibilidad existe en la medida en que el pueblo es propenso a creer. Por otra parte, tampoco significa que las acciones de los grandes hombres tengan siempre por efecto la creencia. De hecho, en ocasiones, ellas pueden generar incredulidad y, como resultado, el debilitamiento del orden político. En este sentido, si, como vimos en este apartado, aquello que aparece ante los ojos del pueblo suscita determinadas pasiones que, a fin de cuentas, fortalecen o debilitan el orden político, la creencia tendrá lugar allí donde las acciones de los grandes hombres satisfagan el deseo del pueblo o aparenten satisfacerlo.

### **3.3. La creencia**

Como vimos hacia el final del apartado anterior, el fragmento del capítulo 25 del primer libro de los *Discursos* en el cual Maquiavelo recomienda a todo aquel que desee instituir un orden político novedoso conservar la apariencia del antiguo orden político, da pie para reconocer la posibilidad del engaño hacia el pueblo. Esta cuestión nos deposita nuevamente en el capítulo XVIII de *El Príncipe*. En sintonía con el gesto retórico empleado en los capítulos anteriores, Maquiavelo inicia el capítulo XVIII restituyendo la moral convencional al reconocer cuán loable es que un príncipe viva con integridad y mantenga la palabra dada. El rechazo del engaño y la mentira y el honor que reporta el mantenimiento de la palabra dada, observa Skinner, forman parte del decálogo recomendado por autores como Patrizi y Pontano (2013: 144).

Sin embargo, Maquiavelo se deshace rápidamente de esta opinión e indica que “se ve por experiencia, en nuestros días, que los príncipes que han hecho grandes cosas han tenido muy poco en cuenta la palabra dada, y han sabido envolver con astucia los cerebros de los hombres” ([1532] 2012: 92). Dado que el príncipe no puede fiarse enteramente del compromiso que los hombres contraen con las leyes, aquel también debe saber emplear la fuerza. Esto es, debe saber ser doble, apelar a la duplicidad de su naturaleza: gobernar con la ley, pero también con la fuerza. Debe saber evocar, cuando sea necesario, aquello que en sí mismo tiene de bestia, para reforzar así la ley humana. Por su parte, de entre las

bestias, debe escoger a la zorra y al león<sup>98</sup>, porque la cualidad del león, que representa la pura fuerza, por sí misma no le permite triunfar. Por ello, puesto que necesita “colorear bien esta naturaleza”, el príncipe debe saber adoptar la astucia de la zorra, convertirse en “un gran simulador y disimulador”, porque “son tan ingenuos los hombres, y hasta tal punto obran según las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar” (Maquiavelo, [1532] 2012: 93).

De esta forma, a contramano de la autoridad de la tradición, Maquiavelo parece sugerir que el príncipe, si desea satisfacer su ambición, debe ser capaz de simular ser aquello que no es pero que puede atraer hacia sí el visto bueno del pueblo, y también estar dispuesto a disimular lo que, en exceso, resulta indeseable y peligroso. Ahora bien, la posibilidad de que el príncipe pueda fingir ser eso que no es y disfrazar su verdadera naturaleza se funda en el hecho de que el pueblo es pasible de ser engañado. Esto implica que el pueblo no sólo percibe y juzga aquello que acontece en el plano de la apariencia, sino que también puede creer en aquello que aparece. De este modo, junto al nexo entre apariencia y pueblo, Maquiavelo también identifica un vínculo entre el pueblo y la creencia. Si el pueblo puede ser engañado es porque, a fin de cuentas, cree que lo que se presenta ante sus ojos es real y satisface sus deseos. Por esta razón, podría pensarse que Borgia obtuvo el beneplácito de los pueblos de la Romaña no sólo por los efectos que su acción generó, sino también porque supo disfrazar su ambición con la sombra del bien común.

Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, en el fondo de la institución de la religión romana también se encuentra el engaño. En el capítulo 11 del primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo cuenta que Numa Pompilio, sucesor de

---

<sup>98</sup> En este contexto, la elección de las figuras de la zorra y del león no resulta casual. Tal como ha puesto de relieve Burd hace ya más de un siglo, en este pasaje Maquiavelo parece realizar una paráfrasis irónica del *De officiis* de Cicerón, a los efectos de invertir el sentido de su enseñanza (1891: 302). En el párrafo 11 del primer libro del *De Officiis* —traducido al español como *Sobre los deberes*—, Cicerón reconoce que, frente a una contienda, hay dos medios que permiten ponerle fin: “la negociación y la fuerza, el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias” (1994: 20). Palabras casi textuales dedica Maquiavelo a explicar los modos de combatir que tiene el príncipe: “Deben ustedes saber, entonces, que hay dos modos de combatir: uno con las leyes, y el otro con la fuerza. El primero es propio del hombre; el segundo, de las bestias” ([1532] 2012: 92). Sin embargo, luego, en el párrafo 13 de *Sobre los deberes*, Cicerón considera como dos fuentes de la injusticia tanto al fraude como a la fuerza, a los cuales asocia con la zorra y el león, respectivamente: “el fraude parece propio de la zorra, la fuerza y la violencia del león; ambos son sumamente ajenos del hombre, pero el fraude es mucho más odioso. No hay género de injusticia peor que la de quienes en el preciso momento en que están engañando simulan ser hombres de bien” (1994: 25). A una conclusión similar arriba también Platón en el segundo libro de la *República*, cuando afirma que “la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo” (1988b: 109). Contra estas enseñanzas se alza este pasaje de Maquiavelo, que, según Lefort, “consume la ruptura con el humanismo clásico” (2010: 237).

Rómulo, en el afán de crear en Roma instituciones nuevas y desusadas, simula estar en contacto con una ninfa que lo aconseja, siendo luego estos consejos transmitidos por Numa hacia al pueblo. Mediante esta estratagema, Numa consigue hacer creer al pueblo de que habla con una divinidad, lo cual le permite inspirar en el pueblo romano el temor de Dios necesario para poder instituir allí leyes extraordinarias, cuyo establecimiento no hubiese sido posible a través de su sola autoridad (Maquiavelo, [1531] 2015: 76-78).

De modo análogo, Maquiavelo califica las acciones de Savonarola en los mismos términos que las de Numa. De hecho, la mención más significativa con respecto a la índole engañosa de las acciones del fraile ocurre en el mismo capítulo 11 recién aludido, en donde el florentino traza una comparación entre la rusticidad del pueblo romano al cual Numa logró engañar y la mayor civilidad y sofisticación del pueblo florentino al cual persuadió Savonarola. Allí afirma que Savonarola convenció a los florentinos de que hablaba con Dios. A lo que agrega que “fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia” (Maquiavelo, [1531] 2015: 80). Pese a que Savonarola no ofrece prueba alguna de su vínculo con Dios, el pueblo de Florencia le cree y acepta su liderazgo. Por su parte, la indicación provista por Maquiavelo acerca de la diferencia entre la naturaleza rústica del pueblo romano y la naturaleza civilizada del florentino refuerza aún más la idea de que el pueblo, con independencia de su carácter, está ligado a la creencia.

La cuestión del engaño está presente incluso en la relación que se establece entre los jefes del ejército y sus soldados de cara a la guerra. Esto es expresado de forma particularmente clara en capítulo 14 de los *Discursos* a través del caso de Papirio<sup>99</sup>, cónsul romano encargado de preparar al ejército con vistas a la guerra con los samnitas. Maquiavelo comienza observando que, en virtud de una costumbre de la religión pagana, los romanos acostumbraban realizar auspicios antes de iniciar toda expedición militar, como forma de determinar si, ante la inminencia de una batalla, los augurios eran favorables o adversos. Estos ritos, que estaban a cargo de unos adivinos llamados pullarii, consistían en observar la forma en la que se alimentaban unos pollos considerados sagrados. Si éstos picoteaban, los augurios se estimaban favorables; de lo contrario, la suerte se consideraba adversa y los romanos se abstenían de entrar en combate. En el caso

---

<sup>99</sup> Un análisis minucioso de este ejemplo, puede encontrarse en Najemy (1999). Para el autor, el ejemplo de Papirio ilumina especialmente la relevancia que, según Maquiavelo, posee el uso de la religión en casos de necesidad.

de la guerra contra los samnitas, Papirio y su tropa ostentaban tan buena predisposición y tanta fe en la victoria, que el jefe de los pullarii, a pesar de observar que los pollos no habían comido, decide informarle al cónsul que los auspicios los acompañaban. Tras contar con la aprobación de los augurios, Papirio dispone a sus soldados para la guerra. Pero luego es notificado, por intermedio de su sobrino, de que varios pullarii habían advertido a sus soldados que los pollos no habían comido y que los augurios no eran favorables. Frente a esta situación, Papirio, juzgando que la victoria estaba al alcance y con el fin de conservar la fe de su ejército, engaña a sus soldados haciéndoles creer que los auspicios eran favorables y que si los adivinos habían mentido, esa mentira les causaría perjuicio a ellos. Por ello, a los efectos de cumplir este propósito, Papirio manda colocar a los pullarii en la primera fila de combate. Dicho esto, Maquiavelo narra el final de la historia:

En consecuencia, yendo contra el enemigo, y habiendo sacado un dardo uno de los soldados romanos, mató accidentalmente al jefe de los pullarii, y oyendo esto, dijo el cónsul que todo estaba sucediendo bien y con el beneplácito de los dioses, porque el ejército, gracias a la muerte de aquel mentiroso, se había purgado de toda culpa y de toda ira que los dioses tuvieran contra él. Y así, sabiendo acomodar prudentemente los augurios a sus designios, tomó el partido de luchar, sin que el ejército pudiera pensar en absoluto que el cónsul había descuidado las reglas de la religión ([1531] 2015: 89).

Mediante este ardid, entonces, Papirio logra perpetrar un doble engaño: por un lado, engaña a sus soldados acerca del resultado de los augurios, inspirándoles mayor confianza de cara al combate; por el otro, simula haber respetado el rito en el cual creían sus soldados, disimulando así su falta de fe. De esta forma, logra acrecentar la creencia de los soldados que, como vimos en el primer capítulo, para Maquiavelo constituye un elemento tan importante en el arte de la guerra como la propia aptitud militar.

Hasta aquí, los ejemplos que hemos reconstruido muestran que el engaño hacia el pueblo funciona como un artilugio con el que los grandes hombres logran estabilizar sus ordenamientos, robusteciendo la creencia del pueblo hacia ellos. A propósito de este punto, como ha quedado de manifiesto a lo largo de estos tres capítulos, tanto las instituciones religiosas —paganismo, cristianismo, judaísmo, etc.— como la guerra, así como su articulación, constituyen dos modos privilegiados a través de los cuales se expresa la voluntad de creer que informa al pueblo. De hecho, es esa voluntad de creer, esa tendencia a la creencia por parte del pueblo, la que está a la base de la posibilidad del

engaño y aquello que permite que los grandes puedan consumir sus propósitos mediante ardides.

Ahora bien, esta no es la única manera en la que los pueblos se engañan. En ocasiones, sucede también que el pueblo se engaña a sí mismo y ningún líder, por sabio y prudente que sea, logra hacerlo entrar en razón. A propósito de este tipo de episodios, Maquiavelo, en el capítulo 53 del primer libro de los *Discursos*, saca a colación el ejemplo de Fabio Máximo, dictador romano, quien, en el marco de la segunda guerra púnica, no logró persuadir al pueblo de que la mejor estrategia para Roma era proceder lentamente en aquella guerra, sin entrar directamente en batalla contra los cartagineses comandados por Aníbal. Esta actitud, sin embargo, fue considerada por el pueblo como sumamente indigna, porque éste fue incapaz de ver la utilidad que encerraba. En consecuencia, los romanos entablaron batalla contra los cartagineses en Cannas, sufriendo muchísimas bajas durante el combate.

La explicación que Maquiavelo aduce para comprender este autoengaño del pueblo es que éste, “engañado por una falsa apariencia de bien, desea muchas veces su propia ruina, y si alguno en quien el pueblo tenga confianza no le persuade, demostrándole que eso es un mal y dónde está el auténtico bien, traerá sobre la república infinitos peligros y daños”. No obstante, “cuando la suerte quiere que el pueblo no confie en nadie”, como acontece en el caso de Fabio Máximo, el pueblo, entonces, “engañado por una mala visión de las cosas o de los hombres, necesariamente se dirige a su ruina” (Maquiavelo, [1531] 2015: 182). El pueblo, por tanto, movido por el deseo de obtener el bien, muchas veces se engaña, puesto que juzga y cree en las cosas tal como éstas aparecen. En virtud de ello, Maquiavelo concluye su explicación en estos términos:

Por consiguiente, considerando de qué es fácil o difícil persuadir a un pueblo, se puede hacer esta distinción: o aquello de lo que lo deseas persuadir representa a primera vista ganancia o pérdida, o parece realmente un acto animoso o vil. Y cuando en las cosas que se presentan a los ojos del pueblo se ve ganancia, aunque esconda en sí una pérdida, o cuando el acto parece animoso, aunque suponga la ruina de la república, siempre será fácil convencer a la multitud, y del mismo modo, siempre es difícil persuadirla para que elija algo que tenga apariencia de vileza o de pérdida, aunque oculte en su seno salvación y ganancia ([1531] 2015: 183).

De esta manera, el florentino insiste sobre la conexión que existe entre el deseo, la apariencia y la creencia popular. El pueblo, cuando a simple vista ve aparecer frente a sí alguna cosa que parece ofrecerle un beneficio, espoleado por el deseo de alcanzar el bien, se abalanza sobre ella y cree en su bondad, aun cuando en el fondo esconda un gran

perjuicio. Por lo mismo, no se deja convencer ante lo que aparece como malo y gravoso, aunque esa apariencia disimule la utilidad que está detrás.

En cualquier caso, toda esta serie de ejemplos permite observar dos cuestiones: en primer lugar, muestran hasta qué punto, detrás del engaño, no sólo se hace presente la dimensión de la creencia popular, sino también su articulación con la apariencia y el deseo. Esto implica que el pueblo cree en aquello que aparece ante sí, en la medida en que ello satisface su deseo o despierta pasiones que lo mueven a creer. Por caso, los soldados creyeron la mentira de Papirio, porque el buen augurio de los dioses promovía su deseo de obtener la victoria en la batalla. Asimismo, el pueblo romano y el pueblo de Florencia creyeron en Numa y en Savonarola, respectivamente, dado que ello suscitó en dichos pueblos el temor a contravenir la autoridad de Dios.

En segundo lugar, estos ejemplos también revelan que dicha articulación entre deseos, apariencia y creencia se produce siempre en el marco de la relación con los grandes. Este punto resulta importante porque, tal como venimos sosteniendo a lo largo de la tesis, en la obra de Maquiavelo, el vínculo político que se traba entre grandes y pueblo, cuyo resultado es la constitución de un determinado orden político, se sustenta en la creencia del pueblo. Esto implica que el orden político que contiene a ese vínculo se funda en una estructura de creencia bilateral, en la cual se produce un intercambio simbólico entre grandes y pueblo, cuyo resultado puede tender o bien a la estabilización y mantenimiento o bien a la disolución y ruptura de dicho orden político.

Con respecto a este último punto, Nathan Tarcov es efusivo al señalar el vínculo de creencia que está en el fondo de todo orden político. En su lectura de *El Príncipe*, Tarcov subraya que “el príncipe prudente de Maquiavelo no puede adquirir o mantener su principado solamente por la fuerza de las armas, sino que depende decisivamente de las creencias y las opiniones del pueblo” (2013: 576). Esto resulta ostensible si se presta a atención a lo que Maquiavelo dice en el capítulo IV de *El Príncipe*. Allí, Maquiavelo reconoce la dificultad que comporta para un príncipe hacerse con la posesión de un reino como el de los turcos, puesto que éste está conformado de tal forma que en él el príncipe —en este caso, el sultán— es la única autoridad, “porque en toda su región no hay ninguna que reconozca a otro como superior a éste, y si obedecieran a algún otro, lo hacen en calidad de ministro y funcionario del príncipe y no le profesan particular afecto” (Maquiavelo, [1532] 2012: 19-20). Así, en reinos como el de Turquía, la dificultad para

expugnarlos es superior, puesto que el príncipe domina a sus anchas y nadie facilitaría su destitución. Pero, agrega Maquiavelo, en caso de que logre ser vencido por un príncipe forastero, “no se debe temer sino de la descendencia del príncipe, que, una vez extinguida, no deja a nadie a quien haya que temer, al no tener los demás *crédito* con los pueblos” (Maquiavelo, [1532] 2012: 21, subrayado nuestro). De este modo, Maquiavelo da a ver que incluso “una monarquía absoluta no gobierna únicamente por la fuerza y el miedo sino también por la *creencia* que su pueblo tiene en ella” (Tarcov, 2013: 577). Esto es, aun bajo el despotismo más despiadado vislumbra Maquiavelo una relación política que se funda en la creencia y en el afecto hacia la autoridad que se deriva de dicha creencia.

Hasta aquí, entonces, hemos podido identificar que la creencia popular se encuentra a la base del establecimiento y mantenimiento del orden político que da forma al vínculo político que se produce entre grandes y pueblo en toda ciudad. De esta forma, tanto en las páginas de los *Discursos* como en las de *El Príncipe*, hemos advertido que el vínculo entre grandes y pueblo puede ser comprendido como un lazo de creencia que otorga legitimidad al orden político.

Ahora bien, esta preocupación por el lazo de creencia que informa a los ordenamientos políticos está presente desde mucho antes que Maquiavelo comience a escribir sus obras más importantes. Ella data, al menos, de los años en que el florentino ocupaba el puesto de secretario de la república de Florencia. En este marco, tal como indica Landi, la “vastísima correspondencia de Maquiavelo, que, en calidad de secretario de la señoría y de los *Dieci di libertà e paci*, mantiene entre 1498 y 1512 con las magistraturas y con los oficiales periféricos del Estado (capitanes, *podestà*, comisarios) constituye una fuente histórica esencial” que debe ser tomada en cuenta (2015: 72). No obstante, conviene antes comprender el contexto en el cual se entabla esta correspondencia, puesto que da cuenta de las razones que explican la preocupación de Maquiavelo con respecto a la cuestión de la creencia.

Hacia fines del siglo XV y principios del siglo XVI, en un escenario signado por las llamadas “guerras de Italia”<sup>100</sup>, “el Estado de Florencia es sometido a un proceso de rápida y violenta desagregación” (Landi, 2015: 78). Habida cuenta de su carácter de

---

<sup>100</sup> Para un cuadro general de este escenario italiano, cf. Pellegrini (2009); Najemy (2006).

Estado “compuesto”<sup>101</sup>, comprendido como un espacio de convivencia entre un centro — la ciudad dominante— y una serie de sujetos periféricos —ciudades, comunidades rurales, feudos— que conservan su identidad institucional y sus privilegios jurídicos, la emergencia de la guerra pone al descubierto “el carácter nada banal del pacto de sometimiento que ataba a ciudades y partes enteras del territorio a la ciudad dominante” (Landi, 2015: 78). En este horizonte pluralista y potencialmente conflictivo, Maquiavelo comprende cuán fundamental resulta para quien gobierna la tarea de componer el disenso, neutralizar las facciones y prevenir los focos de conflicto. La correspondencia de gobierno tiene lugar en este escenario de crisis territorial que azota al Estado de Florencia, en donde Maquiavelo va a identificar con claridad la centralidad que posee la creencia para el mantenimiento de todo orden político.

Si hasta aquí, entonces, sea bajo la modalidad del engaño o bajo un lazo de genuina fidelidad, podíamos observar la relación de creencia que garantiza el establecimiento y mantenimiento de los órdenes políticos, en la correspondencia de gobierno son frecuentes las cartas que advierten la dificultad de sostener esa creencia a lo largo del tiempo. Aquí, entonces, estamos frente a la contracara de la creencia: el problema de la incredulidad. A esto alude Landi cuando señala que, si bien la cuestión de “la fidelidad («fede») de los pueblos es recurrente en la correspondencia de gobierno”, esa recurrencia responde al “déficit de consenso que sufre de manera crónica el Estado de Florencia” (2015: 80). Esto resulta ostensible si se lee una carta que Maquiavelo dirige al comisario de Empoli el 19 de diciembre de 1498, en la cual da cuenta del carácter inestable de la creencia profesada por los pueblos:

Tú sabes cuánto en estas circunstancias y cualidad de los tiempos importa hacerse amar por nuestros súbditos, pero si tú examinaras todas las guerras que ha habido del noventa y cuatro hasta hoy, verías que estas son precedidas del descontento y la disposición de aquellos. Entonces nos parece que es nuestro deber recordar a quien se ocupe de alguna administración que se porte en todos sus actos de tal manera que quien está a su gobierno tenga ánimo de guardar su fidelidad y no se irrite para perderla (Machiavelli, 1971b: 119).

De este modo, la carta pone al descubierto hasta qué punto el estado de ánimo y las pasiones de los pueblos pueden alterar la fidelidad y la creencia de éstos hacia la autoridad del Estado, de tal forma que ella puede verse completamente resquebrajada, poniendo en riesgo el vínculo que sustenta el orden de la ciudad. Así, Maquiavelo evidencia la

---

<sup>101</sup> Sobre este modelo de estado, cf. Elliot (1992) y también Fioravanti (2002); acerca del estado Florencia en particular, cf. Connell y Zorzi (2000); Mannori (1997); Boutier, Landi y Rouchon (2010).

inestabilidad que padece el vínculo entre grandes y pueblo que sostiene el orden de la ciudad, allí donde la creencia del pueblo se ve perturbada por algún hecho opuesto a sus deseos que lo conduce a la incredulidad. Esto puede constatarse mediante el ejemplo que Maquiavelo menciona en el capítulo 12 de los *Discursos* en torno a los oráculos y los colegios de adivinos, instituciones fundamentales de la religión romana fundada por Numa. Allí explica que la religión romana se asentaba sobre esas dos prácticas, puesto que los romanos “creían instintivamente que un dios que pudiera predecir el bien y el mal futuros, los podría, del mismo modo, conceder”. De esta creencia procedían los templos, sacrificios y súplicas consagradas al oráculo de Delos. Pese a ello, dado que “éstos comenzaron luego a hablar a gusto de los poderosos, y su falsedad fue descubierta por el pueblo, los hombres se volvieron incrédulos y apropiados para destruir cualquier orden bueno” (Maquiavelo, [1531] 2015: 81).

Frente a este problema de la incredulidad, la misiva destinada al comisario a cargo de Empoli también permite observar la conciencia que posee Maquiavelo acerca de la importancia de que quien gobierna intervenga en el ámbito de esas pasiones y deseos, a los fines de sostener la creencia en el tiempo. En relación con este punto, los contraejemplos de Moisés y Savonarola, que hemos analizado en el segundo capítulo, muestran en qué medida resulta relevante para Maquiavelo conservar este pacto de creencia ante la evidencia de su carácter inestable. La distinción entre profetas armados y desarmados, que se deriva de la comparación entre ambos, es ilustrativa respecto de la importancia que tiene el uso adecuado y oportuno de la fuerza para prorrogar esa creencia a lo largo del tiempo.

Sin embargo, la carta recién mentada, así como varias de las que componen la correspondencia de gobierno, son pruebas de que la fuerza física no constituye el único medio disponible para suscitar el efecto de extender la creencia y la fidelidad en el tiempo. Además de la fuerza, Maquiavelo identifica una serie de prácticas de gobierno dirigidas a alterar ese conjunto de pasiones, deseos y creencias que componen lo que denominamos la imaginación popular. Un conjunto de acciones, como veremos, orientadas a proyectar una imagen afín a los deseos del pueblo, cuyos efectos sean, en definitiva, conservar la fidelidad de los súbditos o alterarla en favor de un cambio.

En lo que sigue, por lo tanto, quisiéramos definir los contornos de lo que llamamos imaginación popular, comprendida en una doble acepción. En primer lugar, como el

conjunto de imágenes acerca de cómo es o debería ser el poder, que conforman un determinado imaginario popular que debe ser tenido en cuenta por quienes desean conquistar un territorio o gobernar un determinado orden político. Se trata, en suma, de un imaginario, formado por tradiciones institucionales, experiencias y valores políticos compartidos, que expresa la representación que el pueblo se hace del poder, que determina su comportamiento y que mueve a un pueblo a creer y a prestar obediencia a un determinado orden político. En segundo lugar, la imaginación popular también puede ser comprendida como una dimensión, de índole mental o psíquica, atravesada por deseos, imágenes, creencias, que puede ser alterada mediante una serie de prácticas dirigidas tanto reforzar el lazo de creencia que ata a grandes y pueblo en la ciudad como a desestabilizarlo, dando lugar a un nuevo orden.

Con todo, antes de continuar, nos interesa subrayar que la persistente recurrencia del término *fede* en la correspondencia de gobierno da cuenta de que, ya desde muy temprano, Maquiavelo concibe que la relación que el pueblo establece con quienes gobiernan la ciudad presupone una dimensión religiosa (Landi, 2015: 88). No obstante, esta indicación de Landi no deja de presuponer que todo acto de creencia remite a una dimensión religiosa. En este sentido, a nuestro juicio, la frecuencia con que aparece el término *fede* en la correspondencia de gobierno, señala más bien dos cosas: primero, que las creencias también pueden ser de índole política; segundo, que los órdenes políticos no pueden sostenerse en el tiempo sin contar con la creencia en la legitimidad de sus instituciones y ordenamientos.

No es casual, por lo tanto, que toda la correspondencia esté orientada a explorar “los recursos de los que dispone realmente el Estado republicano para hacer *credere a discredenti* [creer a los incrédulos], que son numerosos entre los ciudadanos” (Landi, 2015: 86). En definitiva, a nuestro criterio, se trata de entender que, en el fondo de las relaciones que configuran la ciudad, se hace visible un vínculo de creencia que otorga legitimidad al orden político existente. Por ello, al comprender la obligación política bajo la forma de un lazo de creencia, Maquiavelo rechaza una concepción de la sujeción política comprendida en términos unilaterales y descendentes, esto es, como un ejercicio del poder que emana de los grandes hacia la masa pasiva y maleable del pueblo. Pero con ello también desacredita las interpretaciones demasiado optimistas y radicales, como la de McCormick (2001, 2003, 2011b), que observan la relación en un sentido inverso, esto

es, en los términos de una relación vertical ascendente, igualmente unilateral, a partir de la cual el pueblo controla y limita el ímpetu y los impulsos de dominación de los grandes. Antes bien, el florentino identifica en la relación de creencia que se establece entre grandes y pueblo una dinámica oscilante que, a la par que es condición de posibilidad de la autoridad de los órdenes políticos, señala también sus límites.

### **3.4. La imaginación**

En vano recorreríamos las páginas de la obra de Maquiavelo intentando dar con una definición más o menos clara del término imaginación. Su única aparición en *El Príncipe* ocurre en el capítulo XV, del cual ya hemos hablado. Allí Maquiavelo, tal como observamos, indica que, dado que él prefiere escribir cosas útiles para quienes pueden comprenderlo, sugiere ir directo a la verdad efectiva de las cosas políticas que a la imaginación que los autores de la tradición se hacen de ellas. En ese contexto, Maquiavelo asocia la imaginación con la incapacidad que padecen los pensadores de la tradición para comprender el carácter variable de las cosas del mundo, lo que los conduce a buscar órdenes políticos ideales o cualidades inherentemente virtuosas que, a fin de cuentas, son tan solo imaginarias.

Sin embargo, como hemos puesto de manifiesto, a lo largo de la obra de Maquiavelo, y con particular énfasis en *El Príncipe*, resulta central la cuestión de la imagen del poder que los líderes despliegan frente al pueblo. A esta imagen, que se asienta en el tiempo y que concita obediencia, hace referencia, entonces, el primer sentido de imaginación que nos interesa subrayar. Se trata, en suma, de un imaginario colectivo — de una “opinión colectiva”, dice Landi (2015: 83)— acerca de cómo se ejerce el poder y de cómo está estructurado el orden político, que se materializa en determinadas tradiciones institucionales, en determinadas experiencias y valores políticos compartidos que, con el tiempo, toman la forma de una costumbre arraigada en el pueblo, que es preciso que todo grande reconozca y tome en cuenta.

Para iluminar esto, basta con leer lo que Maquiavelo dice en el capítulo IV de *El Príncipe*. Ese capítulo comienza con una mención a las conquistas de Alejandro Magno en Asia. A propósito de esos episodios, Maquiavelo sostiene que no debería causar asombro que, tras la muerte de Alejandro, sus sucesores no hayan tenido mayores dificultades para conservar esas posesiones que las originadas por sus propias ambiciones. Dicho esto, Maquiavelo acude a una comparación entre las formas de gobierno de la

monarquía turca —de la que ya hemos hablado unas páginas atrás— y del reino de Francia de las que Maquiavelo es coetáneo. Pese a tratarse de sendas monarquías, lo que las distingue es la imagen del poder que en ellas anida. Tal como hemos observado, el sultanato turco está gobernado por un solo señor, acompañado de unos servidores elegidos a instancias de él y que pueden ser revocados y sustituidos a voluntad. En este escenario, el pueblo siente afecto únicamente por su señor, a quien le juran fidelidad y a quien le prestan obediencia. Muy distinta es la situación en el reino de Francia: allí, el rey se encuentra rodeado por una serie de nobles, cuya autoridad no procede de la gracia del señor, sino “por linaje de sangre” (Maquiavelo, [1532] 2012: 19). Como resultado, “el rey de Francia está situado en medio de una multitud de señores establecidos en ese estado desde antigua data, reconocidos por sus súbditos y amados por ellos”, razón por la cual “no los puede mover el rey sin correr peligro” (Maquiavelo, [1532] 2012: 20).

Así las cosas, Maquiavelo da cuenta de dos formas distintas de ejercicio del poder, que configuran dos imágenes del poder disímiles y en las cuales la fidelidad y el afecto hacia quienes gobiernan está establecido de maneras divergentes. En este marco, emprender la conquista de alguno de estos dos tipos de principado requiere dos estrategias muy distintas, que remiten, en definitiva, a la imagen del poder que en cada uno de ellos impera. Es que, observa Maquiavelo, quien considere expugnar un estado como el turco, hallará obstáculos y dificultades a la hora adquirirlo, pero luego, si logra vencerlo, podrá sostenerlo con facilidad, siempre y cuando logre extinguir a toda la descendencia de quien allí es señor. La razón que subyace a esto es que, precisamente, la representación del poder que allí se hace el pueblo es la de un señor que gobierna a sus anchas, en soledad, cuya soberanía es absoluta. De ahí que el pueblo obedezca siempre a un único señor. En cambio, si bien el reino de Francia puede adquirirse más fácilmente, ya que a él puede arribarse mediante la ayuda de algunos nobles insatisfechos y ambiciosos, sin embargo, agrega Maquiavelo, las dificultades para conservarlo son infinitas, dado que ni siquiera “basta con extinguir la descendencia del príncipe, porque quedan aún los señores, que se convierten en líderes de las nuevas alteraciones” ([1532] 2012: 21). Por lo tanto, a diferencia de la monarquía turca, el reino de Francia se constituye mediante una imagen del poder más descentralizada, en la cual son varios los señores que gozan del afecto y la fidelidad de sus súbditos.

Luego de analizado esto, Maquiavelo retoma el ejemplo de Alejandro y explica que la facilidad con la que los sucesores de aquel conservaron el estado obedece al hecho de que el reino de los persas gobernado por Darío guardaba similitud con el reino turco. Con lo cual, bastó con que Alejandro venciera a Darío y lo reemplazara para que sus descendientes gozaran de esa posesión con tranquilidad. Por el contrario, cuando los romanos, en épocas del imperio, intentaron conquistar España, la Galia y Grecia, principados semejantes al reino de Francia, no pudieron conservarlos con tanto sosiego:

De aquí nacieron las continuas rebeliones que tuvieron los romanos en España, en Francia y en Grecia, por los sucesivos principados que existían en estos estados. Mientras duró la memoria de estos, los romanos siempre tuvieron de ellos una posesión incierta; pero una vez extinguida la memoria de aquellos, con la potencia y la durabilidad del poder del imperio, los romanos se convirtieron en firmes poseedores. Y también, los que combatieron después entre ellos pudieron asegurarse para sí parte de aquellas regiones, por la autoridad que habían adquirido en ellas; y estas regiones, dado que se había extinguido la descendencia de sus antiguos señores, no reconocían otra autoridad que la de los romanos (Maquiavelo, [1532] 2012: 22).

De esta manera, a través del ejemplo de las conquistas romanas, Maquiavelo muestra que el imaginario popular, constituido por la imagen del poder a partir de la cual se establece el lazo de creencia que vincula a grandes y pueblo en el marco del orden político, guarda relación con la memoria<sup>102</sup>. Ello significa que la imaginación popular establece una relación con el tiempo. Dicho en otras palabras, el orden político al cual obedecen y en el cual creen los pueblos puede remitir a una imagen del ejercicio del poder asociada al pasado, que se materializa en valores y tradiciones institucionales arraigadas a lo largo del tiempo y que configuran una determinada memoria popular. Ésta condiciona las experiencias políticas del presente, en la medida en que la implantación de nuevos ordenamientos requiere tener presente ese imaginario popular asentado en el tiempo, sea para conservarlo, modificarlo o extinguirlo. Por esta razón, enseña Maquiavelo que hasta tanto los romanos no lograron extinguir el recuerdo de la autoridad de los antiguos señores, que constituía la imagen del poder de los pueblos conquistados, no lograron gobernar en paz, padeciendo constantes revueltas en dichas posesiones.

Un problema semejante al de los romanos tienen aquellos príncipes que intentan dominar una ciudad o principado que, antes de su ocupación, se regía por sus propias leyes. De esto trata el capítulo V de *El Príncipe*, en el cual Maquiavelo habla a todas luces

---

<sup>102</sup> Sobre la cuestión de la memoria en Maquiavelo, cf. Torres (2012); sobre el vínculo entre memoria, tiempo, historia e imaginación, también Torres (2008),

de los regímenes republicanos, pese a haber afirmado en el segundo capítulo que no iba a referirse a ellas. Si habla de ellas es porque, a fin de cuentas, se trata también de ciudades que un príncipe nuevo puede conquistar, a pesar de todas las dificultades propias del caso. A propósito de los modos disponibles para adquirir este tipo de ciudades acostumbradas a vivir bajo sus propias leyes y en libertad, Maquiavelo identifica tres: la primera consiste en arruinarlas; la segunda en habitar personalmente allí; la tercera, en dejarlos conservar sus leyes, pero imponiéndoles un tributo e instaurando una oligarquía que mantenga la amistad del pueblo. Pero pronto el tercer método, implementado por los espartanos en Atenas y Tebas, se muestra ineficaz, mientras que la ruina a la que llevaron los romanos las regiones de Capua, Cartago y Numancia se observa como un gran medio para conservarlas. De lo que Maquiavelo deduce que, respecto de este tipo de ciudades, “no hay otro modo seguro de poseerlas que la ruina”. Y la causa de ello es, una vez más, la imagen del poder a la que están habituados a vivir, que está enraizada en la memoria de esos pueblos:

Y quien se convierta en amo de una ciudad acostumbra a vivir libre y no la desbarate, que espere ser destruido por aquella; porque en la rebelión siempre encuentran refugio el nombre de la libertad y sus antiguas instituciones, los cuales nunca se olvidan, a pesar de la magnitud del tiempo transcurrido y a pesar de los beneficios. Y no importa qué se haga o cómo se prevenga, si no se desunen o dispersan los habitantes y no se olvidan de aquel nombre y de aquellas instituciones, estas reaparecen al menor accidente: como ocurrió con Pisa luego de cien años de haber vivido en situación de servidumbre respecto de los florentinos (Maquiavelo, [1532] 2012: 24).

En el imaginario de estos pueblos acostumbrados a vivir bajo sus propias leyes pervive siempre el nombre de la libertad y de las instituciones que le daban vida. Por ello, la conquista de estas ciudades resulta imposible, porque allí el recuerdo de esa vida libre persiste y se traduce en un deseo de libertad —el deseo de no ser dominado— tan grande que la única manera de conquistarlos es destruirlos íntegramente. Solo así, gracias a una refundación absoluta, es posible instalar una nueva imagen del poder. Cuando esto no ocurre, sucede lo que en Pisa con los florentinos, quienes perdieron el territorio.

Dicho esto, Maquiavelo cierra el capítulo mediante una comparación entre la facilidad con la que cuenta un príncipe para conquistar un territorio acostumbrado a vivir bajo el dominio de otro príncipe —que recuerda a lo analizado en el capítulo anterior acerca de la imagen del poder de las monarquías turca y francesa— y la dificultad que supone adquirir una ciudad acostumbrada a vivir libre:

Pero cuando las ciudades o provincias están acostumbradas a vivir bajo el dominio de un príncipe, y esa sangre se extingue, dado que, por un lado, están acostumbradas a obedecer y, por otro lado, ya no tienen al antiguo príncipe, no se ponen de acuerdo entre ellos para nombrar uno, y no saben vivir libres: de modo que son más lentos para tomar las armas y entonces con mayor facilidad puede un príncipe ganárselos y asegurárselos. Pero en las repúblicas hay más vitalidad, más odio, más deseo de venganza; la memoria de la antigua libertad ni las abandona ni las puede dejar descansar: de manera tal que la vía más segura es aplastarlas o ir a habitar en ellas (Maquiavelo, [1532] 2012: 24-25).

Nuevamente, como en el capítulo anterior dedicado a las monarquías turca y francesa, se hace presente la relación entre la imaginación popular y la temporalidad, a partir de la cuestión de la memoria y de la costumbre. En efecto, la diferencia entre los pueblos acostumbrados a vivir bajo el dominio de un príncipe y los pueblos habituados a vivir libres estriba en la discrepancia entre la imagen del poder que existe entre uno y otro de esos pueblos, que se materializa en determinados valores y tradiciones institucionales asentados en el tiempo, que producen una memoria particular. Esto es, cada pueblo posee una historia propia, hecha de instituciones y valores compartidos, que opera como un acervo indeleble, que se convierte en costumbre y que produce una determinada memoria popular. Así, esas costumbres y memorias generan un vínculo de creencia entre el pueblo y el orden político al cual obedecen, conformando un imaginario popular, que, para Maquiavelo, resulta vital tener en cuenta a la hora de dominar y gobernar. De lo que se trata, en definitiva, es de atender a ese conjunto de creencias y representaciones que constituyen la naturaleza propia de cada pueblo y que, en última instancia, condicionan sus comportamientos y deseos. Por este motivo, como indica Landi en referencia a la correspondencia de gobierno, Maquiavelo es plenamente consciente de que “familiarizarse con la naturaleza de las poblaciones” constituye un “aspecto esencial” de cara a “conservar la fidelidad de los súbditos” (2015: 83). Por ello, Maquiavelo concluye el capítulo IV con la afirmación de que el éxito de Alejandro y la dificultad de los romanos para obtener el dominio de España, Francia y Grecia no nació de “la mucha o poca virtud del vencedor sino de la diversidad de la materia” ([1532] 2012: 22). Esto es, de la diversidad propia de cada pueblo, imbuida de un imaginario que la define.

Hasta aquí, entonces, hemos identificado un primer sentido de imaginación, asociado a la existencia de un imaginario popular, conformado por valores compartidos y tradiciones institucionales que, afirmadas y sostenidas a lo largo del tiempo, devienen costumbre y dan forma a una memoria popular y a una historia política particular. Ese imaginario popular, entonces, contiene el conjunto de representaciones que el pueblo se

hace acerca de cómo se ejerce el poder en un determinado orden político, las cuales están a la base del vínculo de creencia que grandes y pueblo establecen en toda ciudad.

Ahora bien, en la correspondencia de gobierno Maquiavelo señala la posibilidad de que este imaginario popular se vea alterado por rumores o noticias falsas, capaces de provocar temor y de amenazar la estabilidad del orden político. En una carta de agosto de 1503, Maquiavelo insta al capitán de Cortona a prestar atención a estos rumores a los fines de prevenir su propagación y los posibles tumultos y conflictos que de ellos se derivan:

Sobre esto basta que te escriba que tengas cuidado de que entre avisos siniestros y noticias tristes no nazca por exceso de sospechas algún tumulto, porque fácilmente o por malos humores o por alguna otra mala razón sucede a menudo que avisos semejantes son producidos [*sono fatti nascere*], y por eso te preocuparás de que quien llegue allí, acuda a ti, y cuando alguien traiga ciertas noticias desproporcionadas y que nos perjudiquen, les prohibirás hablar de ello en público, y, por otro lado, cautamente tendrás en cuenta cada cosa y sobre cada cosa harás lo que esté en tus posibilidades, pero todo con prudencia” (Machiavelli, 1984: 209).

De esta forma, Maquiavelo revela cómo algo en apariencia minúsculo —un rumor, una noticia incierta— puede repercutir en la imaginación del pueblo, alterando su humor y suscitando tumultos y conflictos que ponen en riesgo la estabilidad del orden. En efecto, Landi considera que Maquiavelo toma conciencia de esta dimensión de la imaginación popular en el marco de su cargo de secretario de la república de Florencia. “Desde la posición que ocupa en el aparato de gobierno”, sostiene Landi, “Maquiavelo se convence muy pronto de que el Estado” es capaz de “*guadagnare la fede* [ganarse la fidelidad]” del pueblo “solo a condición de administrar con perspicacia su imaginario, tan sensible en tiempos normales, y sobre todo en tiempo de crisis, a las voces y a las imágenes susceptibles de provocar el miedo y la devoción” (2015: 88).

Esto permite identificar un segundo sentido de la imaginación, íntimamente asociado al primero, entendido como una dimensión, de índole mental o psíquica, que puede ser alterada por acciones externas que alteran el humor popular, originando en el pueblo diversas pasiones que son causa de la estabilidad o del cambio político. En este sentido, a diferencia del primer significado de imaginación al que hemos asociado con un imaginario, aquí la imaginación asume la forma de una dimensión psíquica en la cual esos imaginarios tienen lugar. Es decir, de acuerdo con este segundo sentido, la imaginación

aparece como una estructura mental o psíquica colectiva<sup>103</sup>, en la cual tienen lugar y permean esos imaginarios, esto es, esas representaciones que mueven al pueblo a creer. En efecto, Landi advierte que en el capítulo 6 del libro tercero de los *Discursos*, en el cual se trata el tema de las conjuras, Maquiavelo afirma que, en ocasiones, las conspiraciones pueden fracasar a causa de “falsas imaginaciones”, las cuales “son dignas de consideración, y hay que tenerlas en cuenta, sobre todo porque surgen fácilmente” (Maquiavelo, [1531] 2015: 376). Conforme la interpretación de Landi, esta noción de falsa imaginación procede del “léxico de la psicología aristotélica” (2015: 92) y parece estar inspirada en el *De imaginatione* de Giovanni Pico della Mirandola, el cual, según Parel, constituye una fuente muy importante en el debate científico de la época de Maquiavelo (1992: 91). En el capítulo VIII de esa obra, Pico sostiene lo siguiente: “que la variada y falsa imaginación en nosotros proviene de las cosas que aparecen fuera de nosotros y que nos impresionan, se establece claramente por el hecho de que los objetos modifican y tocan nuestros sentidos de manera diferente” (Pico della Mirandola, [1501] 2005: 52)<sup>104</sup>.

Por lo tanto, no es casual que Maquiavelo considere que la imaginación puede ser alterada por lo que se ofrece a los sentidos del pueblo. En este marco, el imaginario popular que identificamos con el primer sentido de imaginación, conformado por un conjunto de representaciones que el pueblo se hace acerca de cómo funciona el poder y que lo mueve a creer en un determinado orden político, se muestra pasible de ser alterado por las acciones de los grandes, presentándose, entonces, como una dimensión sensible a lo que aparece y, por esta razón, mutable e inestable. Por esta razón, como señala Visentin, el éxito de la acción política de quienes gobiernan la ciudad se dirime en poder “dirigir el imaginario colectivo en su propio provecho, canalizándolo a la realización y estabilización del propio dominio” (2009: 33).

Esta capacidad que tienen los grandes de afectar la imaginación popular a partir de sus acciones puede ilustrarse mediante lo que Maquiavelo narra entre los capítulos XXII y XXIII del segundo libro de *Historia de Florencia*. Algunos capítulos antes, Maquiavelo cuenta que, hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, Florencia se

---

<sup>103</sup> A propósito de esto, Branda (2019) identifica a la obra de Maquiavelo como un antecedente de la posteriormente célebre psicología de las masas.

<sup>104</sup> Sobre la cuestión de la imaginación en el contexto intelectual de la época de Maquiavelo, cf. Landi (2017: 247-253).

encontraba dividida en dos facciones, la de los Donati y la de los Cerchi. Dentro del clan Donati, predominaba Corso Donati, quien, para ganarse el favor popular, “se había mostrado siempre contrario a los poderosos”, colocando “en todo momento el peso de su autoridad en la dirección a que el pueblo se inclinaba” (Maquiavelo, [1532] 2009: 105). Esta actitud fomentó hacia él el odio de todos los ciudadanos prestigiosos, razón por la cual “para enajenarle el favor popular con el procedimiento más fácil para ello, hicieron correr la voz de que quería implantar una tiranía” (Maquiavelo, [1532] 2009: 106). Hecho esto, cuando estos enemigos de Corso Donati tomaron las armas contra él, el pueblo no salió en su defensa e, incluso, la mayor parte del mismo se unió a sus enemigos. Éstos caminaron armados a pie hasta el palacio de la Señoría y solicitaron que se llevase adelante una acusación contra Corso Donati, por la cual éste fue citado a juicio y declarado culpable por rebeldía. Pese a esto, Corso decidió resistir en su casa, acompañado de familiares y aliados suyos. Alertados sobre esta situación, los enemigos de los Donati, escoltados por el pueblo, arremetieron contra la casa de Corso, cercándolo. De todas formas, Corso combatió y logró escapar de la ciudad, aunque en su huida fue interceptado por uno de sus enemigos, hecho prisionero y asesinado (Maquiavelo, [1532] 2009: 106-107).

Este episodio permite constatar cómo algo aparentemente insignificante como un rumor es capaz de alterar la imaginación del pueblo, estimulándolo a actuar. Asimismo, muestra cómo en la imaginación intervienen y se articulan la dimensión de los deseos, de la apariencia y de la creencia. En este caso, los grandes, envidiando la reputación de Corso frente al pueblo, hacen circular el rumor de que él quiere volverse amo y señor de Florencia. El pueblo, atemorizado frente a ese rumor que supone una amenaza a su deseo de no ser dominado, pierde la fe en Corso y decide tomar las armas en favor de quienes se oponen a su liderazgo. Así, la imagen de una terrible tiranía futura contrasta con el imaginario del pueblo de Florencia, acostumbrado a una vida libre y al amparo de la ley, suscitando en él el temor que quiebra la fidelidad hacia Corso.

También en el capítulo 3 de *El Príncipe* Maquiavelo observa cómo el pueblo puede dejarse arrastrar por la imaginación. Cuenta allí que, muchas veces, “los hombres cambian contentos de señor creyendo que van a mejorar; y esta creencia los lleva a tomar las armas en su contra; y se engañan porque descubren luego por experiencia que han empeorado” (Maquiavelo, [1532] 2012: 8). Esto es lo que sucedió con el rey de Francia,

Luis XII, que ocupó rápidamente Milán con ayuda del pueblo, pero luego éste, “al verse engañado por sus opiniones y por aquel futuro bien que había esperado, no pudo tolerar los abusos del nuevo príncipe”<sup>105</sup> (Maquiavelo, [1532] 2012: 9). Como es posible observar, aquí también el pueblo toma las armas a favor de un cambio; sin embargo, a diferencia de lo acontecido en el caso anterior, aquí la imaginación del pueblo no es alterada por el miedo frente a la pérdida de la libertad, sino que es estimulada por la esperanza de un orden político más afín a sus deseos.

Con todo, el caso de César Borgia resulta paradigmático a la hora de graficar la centralidad que posee la imaginación para el establecimiento del vínculo político entre grandes y pueblos. Conviene recordar, como hace Maquiavelo, que, una vez adquirida la Romaña, Borgia la encuentra “al mando de señores impotentes, que habían expoliado a sus súbditos antes que corregirlos” (Maquiavelo, [1532] 2012: 37). A raíz de ello, los pueblos de esa región se hallaban desunidos y descontentos, constituyendo un terreno propicio y una oportunidad política única para el establecimiento de un nuevo orden político. En vistas de esta situación, Borgia decide pacificar la región, poniendo en ella a Ramiro de Orco, un hombre sumamente cruel y expeditivo, que, en poco tiempo, logra pacificar y unificar el territorio. De esta forma, en un contexto territorial signado por la fragmentación y la impotencia de las autoridades, el primer paso emprendido por Borgia es fundar la reputación del Estado, imponiendo el terror mediante un representante suyo. Así, Borgia deposita la imagen de la crueldad en una persona de su confianza, de modo tal de no emparentar semejante imagen a su persona. Pero, acto seguido, considerando que esa crueldad podía resultar excesiva y, a la larga, volverse odiosa, Borgia decide imponer su autoridad a través de una serie de acciones que se plasman en la imaginación del pueblo y que sellan su vínculo con el pueblo. Maquiavelo, quien fue testigo ocular de la escena en el marco de sus legaciones como secretario de la república, ofrece el siguiente relato:

Después juzgó el duque que no era necesaria tan excesiva autoridad, pues dudaba si no se iba a volver odiosa, y estableció entonces al frente a un tribunal civil en medio de la región, con un presidente excelentísimo, en el cual cada ciudad tenía su propio abogado. Y puesto que sabía que los rigores pasados le habían generado cierto odio, para purgar los ánimos de esos pueblos y ganárselos completamente, quiso mostrar que si se había cometido alguna crueldad, esta no había nacido de él sino de la naturaleza acerba del ministro. Y aprovechando esta ocasión, una mañana, en Cesena, hizo que lo exhibieran partido en dos en medio de la plaza, con un palo de

---

<sup>105</sup> Aquí también puede observarse cómo el pueblo puede reconocer el engaño y

madera y un cuchillo ensangrentado a su lado. La ferocidad de este espectáculo hizo que, por un tiempo, esos pueblos permanecieran satisfechos y estupefactos ([1532] 2012: 38).

Tras haber barrido con las impotentes autoridades regionales, el segundo paso en la estrategia diagramada por Borgia consiste en fingir restituir las antiguas prerrogativas judiciales. De esta manera, aparenta ofrecer la imagen de un gobierno orientado al bien común, ganando mayor consenso en el conjunto de la población. Finalmente, a los efectos de purgar en el humor del pueblo la imagen de crueldad asociada a Ramiro de Orco, Borgia resuelve despedazarlo en la plaza pública, dejando al pueblo satisfecho y estupefacto ante la magnitud del espectáculo.

Mediante estas acciones, a través de las cuales logra camuflar su ambición bajo el manto del bien común, Borgia muestra su gran habilidad “para apoderarse de la imaginación y de los afectos del pueblo” (Visentin, 2006: 239). En este marco, el desmembramiento de Ramiro de Orco, que Visentin asocia adecuadamente con una “política teatral” (2009: 39), constituye la puesta en escena que transforma la extrema crueldad de Borgia en un acto de justicia que, por un lado, suprime el miedo producido por la violencia sufrida con su representante y, por el otro, funda la creencia en su autoridad.

A fin de cuentas, el ejemplo de Borgia revela cuán relevante resulta para Maquiavelo la dimensión de la imaginación popular en el establecimiento y sostenimiento del orden político de la ciudad. Es allí donde se plasman las imágenes que fundamentan el poder o que lo hacen sucumbir. Ello supone que el poder “radica en el imaginario de los hombres, ellos ‘lo conciben’ y ‘lo aceptan’, y a partir de esto lo instituyen” (Gutiérrez, 2011: 251). De allí que, si Borgia tuvo éxito en su proyecto de conquistar la Romaña, es porque supo “generar en los súbditos una imagen de sí adecuada a su proyecto de dominación” (Visentin, 2006: 239), esto es, porque logró adecuar su imagen a la que el pueblo deseaba o creía desear. Y, sin embargo, dicho éxito no está siempre garantizado y el fracaso está siempre latente en cada nueva acción, porque los deseos y pasiones del pueblo mutan a lo largo del tiempo y se manifiestan en cada situación particular. Por ello, la acción política de los grandes constituye un “arte del ritmo” (Boucheron y Kwiatkowski, 2018: 27), que debe saber descifrar, en cada ocasión, la gramática de los afectos del pueblo, a los fines de intervenir sobre su imaginación de modo tal de proyectar una imagen que lo haga reinar. Retomando la célebre expresión que Maquiavelo enuncia

en el capítulo XV de *El Príncipe*, comprender la política de acuerdo con la verdad efectiva de las cosas implica, finalmente, no sólo desprenderse de modelos imaginarios, sino, paradójicamente, pensarla siempre bajo el “influjo de los afectos y, por ello, de la imaginación” (Torres, 2008: 50).

### **3.5. Recapitulación**

En este tercer y último capítulo nos hemos dedicado a desarrollar lo que hemos denominado inteligencia del pueblo, a través del examen de su dimensión constitutiva, a saber, la imaginación popular. La comprensión de esta dimensión exigió, asimismo, la reconstrucción y el análisis de tres elementos que también forman parte del modo de comprender y de ser del pueblo y que se encuentran asociados a la imaginación: los deseos, la apariencia y la creencia.

Para la exposición de estos cuatro elementos, decidimos dividir el capítulo en cuatro apartados. En la primera de estas secciones, observamos que los deseos están en la raíz de la antropología maquiaveliana. Ellos son la causa de que los hombres actúen y sus efectos generan el conflicto y la división entre grandes y pueblo que son constitutivos de toda ciudad. Asimismo, hemos visto que el pueblo se caracteriza por el deseo de no ser dominado, el cual es expresado mediante diversas pasiones. Finalmente, entre estas pasiones, identificamos al temor y al odio como propias del pueblo y las clasificamos en función de sus efectos estabilizadores o desestabilizadores respecto del orden político.

En el segundo apartado, examinamos la apariencia como la dimensión a partir de la cual el pueblo percibe la realidad y juzga las acciones de los grandes. Allí advertimos que las acciones del príncipe son juzgadas por el pueblo de acuerdo con los efectos que en él generan. De este modo, observamos que, para Maquiavelo, lo que importan no son las cualidades que pueda tener el príncipe, sino cómo aparece ante el pueblo y qué efectos producen sus acciones. Por su parte, dimos cuenta de que la percepción de la realidad por parte del pueblo se produce a través de la vista y de la audición. Ello nos llevó a identificar que ambos sentidos constituyen el núcleo de la sensibilidad popular.

En el tercer apartado, analizamos el vínculo que existe entre el pueblo y la creencia. Aquí mostramos, por un lado, que la creencia permite explicar que el pueblo sea capaz de dejarse engañar por los grandes. En este punto, asimismo, fue posible advertir la articulación entre deseos, apariencia y creencia, en la medida en que el engaño tiene

lugar porque el pueblo ve satisfecho sus deseos en aquello que sucede frente a sí mismo. Por otro lado, observamos que la creencia constituye el fundamento que sostiene todo ordenamiento político. Incluso el orden aparentemente más despótico descansa en la relación de creencia que el pueblo establece con quien gobierna y constituye la autoridad de una ciudad.

Por último, en el cuarto apartado, examinamos la dimensión de la imaginación, entendida en un doble sentido. En primer lugar, notamos que la imaginación remite a la imagen del poder a la cual los pueblos están habituados a obedecer y en la cual creen, esto es, a la serie de representaciones que el pueblo se hace acerca de cómo funciona el orden político de la ciudad. En este primer sentido, la imaginación da cuenta del imaginario popular que todo aquel que desea gobernar debe tener en cuenta a la hora de intentar establecer un determinado orden político, vinculado con los valores compartidos y la tradición institucional propia de un pueblo, que conforman una historia y una memoria popular, y que dan forma a la naturaleza y la costumbre de cada pueblo. En segundo lugar, constatamos que la imaginación también refiere a una dimensión psíquica o mental colectiva, inherente al pueblo, pasible de ser alterada a través de acciones externas capaces de generar efectos que conducen o bien a estabilizar el orden político fundado o bien a desestabilizar un orden político ya constituido.

## Consideraciones finales

En las páginas que conforman esta tesis hemos analizado la relación que existe entre religión y política en la obra de Maquiavelo. Fundamentalmente, hemos trabajado a partir de sus dos grandes obras, *El Príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, aunque subsidiariamente también hemos recurrido a *Historia de Florencia*, *El Arte de la guerra*, algunos poemas y las minutas y legaciones que Maquiavelo escribió mientras ejercía el cargo de secretario de la república de Florencia.

Ya en la introducción, indicamos que el estudio de estas fuentes ha estado guiado por cuatro hipótesis: 1. la primera de ellas postulaba que la dimensión de la creencia popular constituye el puente que permite relacionar a la religión y la política, dado que tanto el orden institucional instituido por las religiones como los órdenes políticos de las ciudades se sustentan y fundamentan en la creencia del pueblo, revelando de este modo la analogía funcional que existe entre religión y política. La segunda hipótesis señalaba que el análisis que Maquiavelo realiza acerca del estatuto de la religión permite esclarecer el modo en el cual se establece el vínculo político entre grandes y pueblo, puesto que ambos órdenes dan cuenta de una estructura de creencia bilateral que une a los hombres entre sí. Nuestra tercera hipótesis sostenía que, para Maquiavelo, la religión y la política pueden resultar compatibles y convivir sin tensión allí donde los órdenes religiosos se subordinan a los fines de los órdenes políticos, proveyendo de legitimidad y garantizando su duración. Por último, nuestra cuarta hipótesis afirmaba que, de acuerdo con el autor florentino, la religión debe ser analizada en función de los efectos políticos que produce.

Tras haber consignado nuestras hipótesis, marco teórico y enfoque metodológico en la introducción, dispusimos ordenar el desarrollo de la tesis en tres capítulos. El primero de ellos se dedicó a reconstruir los análisis que Maquiavelo realiza en torno a la religión pagana y a la religión cristiana con el fin de mostrar las diferencias que existen entre ambas religiones en lo que respecta a la axiología en la que se sustentan y los efectos políticos que promueven. El segundo capítulo estuvo consagrado a explicar en qué consiste eso que dimos en llamar “inteligencia de los grandes”, a la luz de los contraejemplos de Moisés y Savonarola. Por último, el tercer capítulo se abocó a esclarecer aquello que en esta tesis denominamos “inteligencia del pueblo”, a partir del análisis y restitución de las dimensiones del deseo, la apariencia, la creencia y la

imaginación. Dicho esto, conviene desglosar los contenidos de estos tres capítulos con el propósito de explicitar los resultados obtenidos.

El primer capítulo, titulado “Cosmología, religión y vínculo político”, estuvo dirigido a comprender la relación que existe entre religión y política en la obra de Maquiavelo mediante un análisis del nexo presente entre la religión y el vínculo político que se constituye entre grandes y pueblo en todo orden político. Para poder comprender dicha relación fue preciso reconstruir antes la cosmología en la cual Maquiavelo inscribe tanto a la religión como a la política. Esa reconstrucción nos permitió observar que Maquiavelo prosigue en parte las cosmovisiones astrológicas de su época al reconocer la existencia de un cosmos estructurado como una unidad jerárquica que se encuentra constituida por un mundo supralunar y un mundo sublunar. De acuerdo con esta cosmología astrológica, el mundo sublunar de los seres humanos y de las cosas del mundo se encuentra regido por los movimientos dictados por el mundo supralunar de los cielos. No obstante esto, Maquiavelo toma distancia de esta cosmología astrológica al introducir a la fortuna como una entidad capaz de modificar los acontecimientos que se producen en el mundo terrenal. De esta manera, frente al carácter marcadamente determinista de la concepción astrológica de su época, que identificaba en el movimiento de las cosas del mundo un curso previamente preestablecido por el movimiento de los cielos, la incorporación de la fortuna introduce un principio de la contingencia y la incertidumbre que es condición de posibilidad de la acción política, pero es también su límite.

Hecho esto, dividimos el resto del capítulo en dos secciones, abocadas a restituir los pasajes de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en los cuales Maquiavelo se dedica a analizar la religión romana y el cristianismo. En la primera de estas secciones, revisamos el examen maquiaveliano de la religión romana, el cual permitió observar la relación que existe entre religión y política. Por un lado, el ejemplo de Numa develó el origen humano y no divino de la religión y los fines políticos que ella posee. Por el otro, la religión romana revela que los órdenes políticos precisan de la religión como fuente de legitimidad y de garantía para su sostenimiento, apelando para ello a la dimensión de la creencia popular. Asimismo, el análisis de la religión romana nos permitió constatar la existencia de dos inteligencias diferentes con respecto a la cuestión religiosa: por un lado, la inteligencia de los grandes, poseedora de una inteligencia práctica capaz de reconocer la maleabilidad de la religión y, por tanto, la posibilidad de manipularla con el objetivo

de introducir o fundar nuevas instituciones; por el otro, la inteligencia popular, vinculada a la voluntad de creer que le es propia, esto es, asociada con el nexo inherente que existe entre la dimensión de la creencia y el pueblo. Esta constatación nos permitió comprender a la religión como una estructura de creencia bilateral, cuyo funcionamiento depende del acoplamiento entre la representación de los grandes y la imaginación del pueblo. Asimismo, del análisis de la religión romana pudimos derivar y sistematizar dos significados de la noción de religión en Maquiavelo: la primera definición —vinculada con la noción de *instrumentum regni*— identifica a la religión como un instrumento que está al servicio de los fines políticos de los grandes que gobiernan una ciudad; la segunda —ligada a una dimensión propiamente antropológica— consiste en concebir a la religión como la forma en la cual el pueblo comprende su propio modo de ser, operando así como factor de autoidentificación y de cohesión.

En la última sección, dimos cuenta de la ambigüedad del análisis maquiaveliano en torno al cristianismo. Allí, observamos que, por un lado, Maquiavelo emprende una crítica hacia los efectos que el cristianismo fomenta en el pueblo, los cuales propician una actitud pasiva y abúlica en el pueblo. Por el otro, el autor florentino reconoce que los grandes líderes cristianos son portadores de una inteligencia superior con respecto a la religión, que les permite manipular o interpretar la religión en su provecho, concitando la obediencia del pueblo. De esta manera, Maquiavelo identifica en el cristianismo una religión que expresa su politicidad mediante prácticas de gobierno que se ejercen a través de imágenes y símbolos. Por último, a partir de la recuperación de un pasaje de los *Discursos*, exploramos la posibilidad de pensar una intención reformista en la evaluación maquiaveliana del cristianismo, consistente en la articulación de elementos de la religión pagana y de la religión cristiana.

En el segundo capítulo, titulado “La inteligencia de los grandes: los contraejemplos de Moisés y Savonarola”, nos dedicamos a explicar aquello que en el capítulo anterior identificamos como “inteligencia de los grandes”, a partir de la comparación entre dos figuras religiosas capitales en la obra de Maquiavelo: Moisés y Savonarola. En el análisis de estas dos figuras, resultó central la noción de representación, comprendida como la proyección de una imagen emprendida por un líder que promueve un intercambio simbólico. Como se dejó entrever a través la idea de “intercambio”, la representación no supone una mera proyección unilateral del líder hacia el pueblo, sino

que la imagen atribuible a un determinado líder o figura es el resultado de un intercambio entre la imagen proyectada hacia el pueblo y la imagen que el propio pueblo devuelve como reflejo. Tras haber indicado el concepto a partir del cual se motorizaría el análisis de esas figuras, ordenamos el capítulo en dos apartados, cada uno de ellos dedicado a uno de los dos ejemplos mencionados.

El primer apartado, dedicado a Moisés, fue dividido a su vez en tres secciones. En la primera sección, reconstruimos todas las menciones de Moisés aparecidas en *El Príncipe* y en los *Discursos*, a los fines de obtener la imagen que Maquiavelo ofrece de Moisés. Esa reconstrucción develó tanto el carácter ambiguo de la figura de Moisés como su grandeza para reconocer la importancia de articular la persuasión y la fuerza. En la segunda sección restituimos las menciones de Moisés en el libro Éxodo de la Biblia, las cuales revelaron que allí también la figura de Moisés se tornaba ambivalente, a medias entre ser un instrumento de Dios y un hombre con la autonomía suficiente como para disuadir a Dios de castigar al pueblo judío. Y allí también emergía la figura de un profeta capaz de castigar severamente a su pueblo apelando a la violencia. Por último, en la tercera sección, volvimos sobre los relatos de Salmos y Números, que narran la rebelión de Coré, Abiram y Datán contra Moisés. Esos relatos nos permitieron demostrar que Maquiavelo los utilizó como fuente para reflexionar en torno al problema de las conspiraciones que están movidas por la envidia. La impiedad mostrada por Moisés frente a aquellos que se oponían a sus designios permitió mostrar el carácter político —y no únicamente religioso— de su liderazgo, al mismo tiempo que reveló que la estabilidad de los ordenamientos políticos encuentra su garantía definitiva en el recurso a la fuerza.

El segundo apartado, consagrado a Savonarola, fue dividido en dos secciones. La primera de ellas estuvo destinada a reconstruir las menciones de Savonarola en *El Príncipe* y los *Discursos*. Ellas pusieron a la luz que la crítica de Maquiavelo a Savonarola se dirige hacia su falta de armas. De allí que Maquiavelo caracterice a Savonarola como un profeta desarmado que fracasa por no poder afianzar con la fuerza lo conseguido con la palabra. En la segunda sección reconstruimos algunos fragmentos de los sermones de Savonarola, así como también los conceptos centrales que fundamentan sus textos *Compendio de filosofía moral* y *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. La restitución de estos materiales nos permitió observar dos cosas: 1. que Savonarola no era sólo un líder religioso, sino que la reforma religiosa que reclamaba

para Italia debía ser acompañada de una reforma política; 2. que sus conceptos y doctrinas estaban permeados por una concepción moral profundamente cristiana, que le impedía reconocer la importancia de las armas y el uso de la fuerza a la hora de lograr estabilizar el orden político de toda ciudad. Es precisamente este arraigo en una comprensión cristiana y teológica de la política el blanco de la crítica de Maquiavelo, quien observa en esos fundamentos cristianos que subyacen a las reflexiones de Savonarola el mismo problema político fundamental que observa con respecto a la axiología cristiana analizada en el primer capítulo: la imposibilidad de llevar adelante una acción política cuyo éxito perdure a lo largo del tiempo.

El tercer capítulo, titulado “La inteligencia del pueblo: deseo, apariencia, creencia e imaginación”, estuvo abocado a esclarecer lo que en el primer capítulo denominamos “inteligencia del pueblo”, a través del análisis de su dimensión constitutiva: la imaginación. Sin embargo, la comprensión de esa dimensión de la imaginación exigió, además, reconstruir y analizar otros tres elementos que también forman parte del modo de ser y comprender del pueblo, que están asociados con la imaginación: los deseos, la apariencia y la creencia.

Todo ello nos llevó a dividir el capítulo en cuatro apartados, cada uno de ellos dedicado a una de estas cuatro dimensiones de la inteligencia popular. Así, en la primera sección observamos que los deseos se encuentran a la base de la antropología maquiaveliana. Ellos constituyen el motor de la acción humana y sus efectos dan origen al conflicto y la división entre grandes y pueblo que caracteriza la vida política de toda ciudad. El análisis de los deseos nos permitió ver que el pueblo se define por su deseo de no ser dominado, el cual se expresa mediante diversas pasiones. Dentro de esas pasiones, identificamos al temor y al odio como propias del pueblo y las sistematizamos y clasificamos en función de sus efectos estabilizadores o desestabilizadores del orden político.

El segundo apartado se dedicó a examinar la apariencia como dimensión a partir de la cual el pueblo percibe la realidad y juzga las acciones de los grandes. En dicho apartado, advertimos que las acciones de los príncipes son juzgadas por el pueblo según los efectos que aquellas suscitan en él. De esta forma, pudimos ver que, según el autor florentino, lo relevante no son las cualidades que el príncipe realmente posee, sino cómo éste aparece frente al pueblo y cuáles son los efectos que generan sus acciones. Además,

observamos que, a la hora de percibir la realidad, el pueblo lo hace mediante los sentidos de la vista y la audición. Ello nos permitió identificar a ambos sentidos como el corazón de la sensibilidad popular.

En el tercer apartado analizamos el nexo que existe entre el pueblo y la creencia. Por un lado, allí pusimos en evidencia que es precisamente esa tendencia del pueblo a la creencia la que explica que los grandes logren engañar al pueblo. Además, el engaño pone a la luz la articulación entre deseos, apariencia y creencia, dado que aquel tiene lugar cuando el pueblo ve sus deseos satisfechos en eso que ocurre y aparece frente a sí mismo. Por otro lado, la comparación entre la monarquía turca, la francesa y las repúblicas sometidas por los romanos nos permitió constatar que la creencia constituye el fundamento que logra sostener todo ordenamiento político. Dicho en otras palabras, incluso el orden en apariencia más despótico reposa en la relación de creencia que el pueblo establece con quien gobierna y constituye la autoridad de una ciudad.

Finalmente, en el cuarto y último apartado, dimos cuenta de la dimensión de la imaginación, entendida en un doble sentido. En primer lugar, advertimos que la imaginación refiere a la imagen del poder a la cual los pueblos están habituados a obedecer y en la cual creen, esto es, al conjunto de representaciones que el pueblo se hace acerca de cómo funciona el orden de la ciudad. De acuerdo con este primer significado, la imaginación hace referencia al imaginario popular que debe ser tenido en cuenta por aquel gobernante que desea establecer un ordenamiento político. Este imaginario popular se halla constituido por valores y tradiciones institucionales compartidas por el pueblo, las cuales conforman una historia y una memoria popular, que dan forma y moldean la naturaleza y las costumbres de cada pueblo. En segundo lugar, constatamos que la imaginación remite a una dimensión psíquica o mental colectiva, inherente al pueblo, pasible de ser alterada mediante acciones externas capaces de generar efectos que conducen o bien a estabilizar un determinado orden político o bien a desestabilizarlo. Así, este segundo sentido permite comprender a la imaginación como una dimensión inmanente al pueblo en la cual se albergan y depositan los valores y tradiciones institucionales compartidos que dan forma a una determinada historia popular, que al mismo tiempo puede ser alterada por acciones externas capaces de transformar esa historia, dando lugar a nuevos valores y tradiciones institucionales.

Llegados hasta aquí, estamos en condiciones de formular algunas conclusiones. En primer lugar, resulta especialmente importante destacar el rol que cumple la cosmología maquiaveliana para la comprensión de lo religioso y lo político en Maquiavelo, así como también comprender la conexión que dicha cosmología posee con la centralidad de la creencia. Es que la cosmología maquiaveliana, al tomar distancia de la concepción astrológica de su época mediante la introducción de la fortuna, introduce así un principio de la contingencia que rompe con el determinismo al que conduce aquella concepción astrológica. Al realizar esto, Maquiavelo habilita la acción humana en el mundo, puesto que le otorga a la acción humana la capacidad de intervenir y modificar el mundo, aun cuando ella sea incapaz de controlar totalmente el destino de esas acciones.

Este último punto, la incapacidad que tienen los seres humanos de controlar plenamente la trama compleja de relaciones que se producen en la ciudad es un efecto, precisamente, de la existencia de la fortuna. Ella es la causa de que no exista posibilidad de acceder a un conocimiento sobre el todo y que, por lo tanto, las acciones políticas tengan lugar en un contexto signado por la mutación y la contingencia, cuya posibilidad es el éxito o el fracaso. En este marco, adquiere centralidad la creencia, como dimensión a la cual los quienes lideran los órdenes religiosos y políticos apelan como medio para fundamentar y estabilizar sus ordenamientos. En este sentido, entonces, la cosmología maquiaveliana permite comprender la centralidad de la creencia, en la medida en que la ausencia de un acceso al conocimiento del todo explica el hecho de que ni los órdenes religiosos ni los políticos puedan desprenderse de la dimensión de la creencia. Es decir, puesto que la cosmología maquiaveliana da cuenta de la imposibilidad de un acceso no problemático a un conocimiento del todo, la creencia aparece allí como una dimensión capaz de proveer una referencia a un todo —que es, sin dudas, problemático y, por lo tanto, contingente y perecedero— del cual ni la religión ni la política pueden desprenderse a la hora de legitimar sus ordenamientos.

Esta consideración acerca de la conexión entre cosmología y creencia permite comprender por qué, en la perspectiva de Maquiavelo, la religión y la política pueden resultar compatibles pese a sus diferencias. Como vimos a lo largo de la tesis, a ojos del florentino, ambos constituyen órdenes institucionales que apelan a la creencia como base de apoyo y que pueden articularse a los efectos de garantizar la estabilidad y perdurabilidad del orden político. En este sentido, tal como se desprende de la noción de

*instrumentum regni* indicada en el primer capítulo, los ordenamientos religiosos pueden funcionar conjuntamente con los ordenamientos políticos, siempre y cuando la religión se subordine al orden político, con el fin de garantizar la unidad del vínculo político que se establece entre grandes y pueblo en la ciudad.

Esto resulta particularmente claro tanto en la contraposición que Maquiavelo realiza entre la religión romana y la religión cristiana, como en el contraste entre los liderazgos de Moisés y Savonarola que hemos reconstruido en el segundo capítulo de esta tesis. En el caso de la contraposición entre paganismo y cristianismo, Maquiavelo observa que el carácter virtuoso de la religión pagana reside en su capacidad para acoplarse y legitimar los ordenamientos republicanos de Roma. Por el contrario, la crítica de Maquiavelo a la Iglesia y a los valores promovidos por el cristianismo —aun a pesar del carácter ambiguo de su evaluación del cristianismo— estriba en su incapacidad para acoplarse a los órdenes políticos de los estados italianos, cuyo corolario es la evidente desunión del territorio italiano. Por su parte, la contraposición entre Moisés y Savonarola muestra la diferencia entre los usos que se pueden hacer de la religión. Mientras Moisés exhibe su virtuosa capacidad para realizar una articulación virtuosa entre religión y política, en el cual la religión funciona como medio para garantizar y afianzar los ordenamientos políticos mosaicos, Savonarola da cuenta de un liderazgo que, en cambio, comete el pecado de confiar excesivamente en la fuerza persuasiva de la religión, promoviendo un proyecto político cuyos valores e instituciones se colocan al servicio de la reforma religiosa.

Asimismo, estas observaciones permiten también comprender de dónde derivan las dos nociones de religión que identificamos en el primer capítulo de la tesis. Puede afirmarse que Maquiavelo, situado y educado en el contexto del predominio de religión cristiana y de la institución de la Iglesia católica, ya no puede, como los antiguos romanos, comprender la “actividad religiosa y la política” como “casi idénticas” (Arendt, 2016: 192). Más bien, el florentino tiende a interpretar a la religión y a la política como dos órdenes distintos, vinculados entre sí por la común apelación a la dimensión de la creencia. En este sentido, a diferencia de los órdenes religiosos, que, a la hora de incidir sobre la creencia popular tienden a recurrir a imágenes metafísicas o entidades trascendentes —como el cielo, el infierno, Dios o los dioses—, los órdenes políticos se legitiman mediante la apelación a valores e instituciones que, como vimos en el tercer

capítulo, hacen a la memoria y fuentes de creencia de los pueblos. No obstante, aunque Maquiavelo considera a la religión y a la política como órdenes institucionales diferentes, el recuerdo de la religión romana lo conduce a pensarlos como complementarios y compatibles entre sí, capaces de ser articulados a los fines de legitimar y garantizar la estabilidad del orden político. De este modo, infundido de un cierto espíritu romano, Maquiavelo identifica que, a la par que una relación de analogía funcional, la religión y a la política pueden ser pensados como órdenes que remiten a la noción romana de *religare*, esto es, como dos órdenes que conjuntamente logran ligar a los hombres entre sí, proveyéndolos de un orden común mediante el cual relacionarse. Esto implica, como ya hemos indicado que, para Maquiavelo, la convivencia entre los órdenes religiosos y los políticos es posible sólo a condición de que la religión quede subsumida a la política, como un instrumento capaz de complementarla y robustecerla. Pero también supone el reconocimiento de que los órdenes políticos no pueden bastarse por sí mismos; que éstos necesitan apelar a una dimensión que se encuentre más allá de la violencia y de la materialidad de las instituciones, que apele a la dimensión de la creencia popular invocando una entidad que se eleve por encima de las cosas del mundo. Ante esta tarea, Maquiavelo considera a la religión como el complemento más eficaz para garantizar la legitimidad y estabilidad de las instituciones políticas.

Estos señalamientos permiten dar cuenta, también, de que Maquiavelo, a la hora de reflexionar sobre la religión, no deja de hacerlo desde una perspectiva política, esto es, dirigiendo su mirada hacia los efectos políticos que las religiones generan. Es que, para Maquiavelo, como hemos visto en el primer capítulo, no sólo la religión romana sino, incluso, la cristiana, pese a estar caracterizada por promover valores profundamente antipolíticos, exhibe un carácter eminentemente político, a juzgar por la forma en que se dirigen sus líderes. De esta manera, Maquiavelo muestra una vez el vínculo que la religión posee con la política, al señalar los fines políticos que ellas también poseen.

Por último, el hallazgo más importante al que hemos arribado en esta tesis ha sido el de identificar en la religión y la política dos órdenes que se conforman como una estructura de creencia bilateral a través de la cual se produce un intercambio simbólico entre los grandes y el pueblo. Vale decir que el carácter bilateral de esta estructura debe ser comprendido a la luz de la cosmología maquiaveliana, en la medida en que la imposibilidad de un acceso al conocimiento del todo por parte de cualquier hombre, por

eminente que sea, explica el hecho de que los grandes no puedan controlar el éxito de sus acciones. La consecuencia de ello es que la garantía de la estabilidad de los ordenamientos religiosos y políticos descansa en la necesidad de que los grandes legitimen a cada paso sus ordenamientos. Ello nos condujo a identificar a la representación de los grandes y la imaginación popular como las dos nociones que permiten explicar el funcionamiento de esa estructura bilateral de creencia que son la religión y la política. En este sentido, tal como anticipamos en nuestra segunda hipótesis, la religión permite esclarecer el vínculo político entre grandes y pueblo, puesto que se funda en la misma estructura bilateral conformada por el intercambio simbólico entre la representación de los grandes y la imaginación popular. Así, al explicar el modo en que ambos órdenes funcionan, logramos poner en discusión las interpretaciones que representan a los grandes como sujetos autónomos e independientes, capaces de ejercer su dominación unilateralmente y al pueblo como una masa pasiva dócil y maleable. Por el contrario, los ejemplos de Moisés y Savonarola y nuestro análisis de la inteligencia del pueblo muestran que la relación entre ambos promueve un intercambio simbólico que da cuenta de una complejidad mucho mayor de lo que aquellas interpretaciones están dispuestas a admitir. Una complejidad que, en definitiva, caracteriza al propio pensamiento maquiaveliano y a su interpretación de la religión, de la política y de su mutua relación.

Esta particular comprensión de la relación entre religión y política y, en especial, su crítica del cristianismo y su elogio de la religión y de los valores romanos no pasaron inadvertidos para la posteridad. La recepción de su obra, oscilante entre el espanto y la admiración, dio lugar a una nueva comprensión acerca de la moral y de la ética. Los corolarios que deparó la ética política de Maquiavelo, particularmente la influencia que ella tuvo en la teoría política alemana de los siglos XIX y XX, serán el centro de nuestra investigación de doctorado.

Apuntados nuestros resultados y conclusiones y esbozado nuestro futuro trabajo de doctorado, quisiéramos concluir de la siguiente manera: Maquiavelo nunca olvida que tanto las religiones como los órdenes políticos son obras humanas. Aunque sabe que los hombres son seres minúsculos insertos en un cosmos inmenso, no deja de reconocer que la voluntad humana gobierna en parte las cosas del mundo. En otras palabras: admite que, pese a que somos seres ínfimos frente al mundo que nos rodea, aun así, vale la pena actuar

en él, porque, a fin de cuentas, en la acción política se cifra la posibilidad de forjar un mundo en común que liga y religa a los seres humanos entre sí.

## Bibliografía

- Abad, José (2008). *Las cenizas de Maquiavelo*. Granada: Comares.
- Abdo Ferez, Cecilia (2013). “La compañía de los sofistas. Maquiavelo objetor de Althusser”. En *Colección*, 23, pp. 55-67.
- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Arendt, Hannah (1995). “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. En Hannah Arendt *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
  - (2016). “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro*. Buenos Aires: Ariel.
- Barbuto, Marcelo (2005). “Questa oblivione delle cose. Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo”. En *Revista de Filosofía*. Nro. 34, pp. 37-51.
- Barrio, Catalina (2016). “El legado maquiaveliano en Merleau-Ponty: una lectura acerca de la constitución conflictiva de lo político”. En *Las Torres de Lucca*, 8, pp. 135-150.
- Basu, Sammy (1990). “In a crazy time the crazy come out well: Machiavelli and the cosmology of his day”. En *History of Political Thought*. Vol. XI. Nro. 2.
- Bausi, Francesco (2015). *Maquiavelo*. Valencia: Univesitat de València.
- Beiner, Ronald (1993). “Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion”. En *The Review of Politics*, Vol. 55, No. 4, pp 617-638.
  - (2011) *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Benner, Erica (2009). *Machiavelli's ethics*. Princeton: Princeton University.
- Berlin, Isaiah (1962). “Does Political Theory Still Exist?”. En Peter Laslett y W. G. Runciman (Eds.) *Philosophy, Politics and Society*, vol. II. Oxford: Blackwell.
  - (1997). “La originalidad de Maquiavelo”. En *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (2009). El concepto de la historia científica. En. *El estudio adecuado de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bignotto, Newton (2008). “A antropología negativa de Maquiavel”. En *Analytica*, 12, (2), pp. 77-100.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Boas, Marie (1966). *The Scientific Renaissance 1450-1630*. New York: Harper and Brothers.
- Bock, Gisela (1990). “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*”. En Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bondanella, Peter (1972). “Castracani: Machiavelli’s Archetypal Prince”. En *Italica*, 49.
  - (1973). *Machiavelli and the Art of Renaissance History*. Detroit: Wayne State University Press.
- Borrelli, Gianfranco (2017). *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogia I*. Napoli: Cronopio.
- Boucheron, Patrik y Kwiatkowski, Nicolás (2018). *¿Qué es el buen gobierno?* Buenos Aires: Teseo.
- Boutier, Jean, Landi, Sandro y Rouchon, Olivier (eds.) (2009). *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Rennes: PUR.
- Branda, Corina (2019). “Antecedentes para una psicología de las masas presentes en el pensamiento de Niccolò Machiavelli”. En *Foro Interno*, 19, pp. 93-108.
- Brown, Alison (1992). “Savonarola, Machiavelli and Moses. A Changing Model”. En *The Medici Florence: the Exercise and the Language of Power*. Florenia: Leo Olschki Editore, pp. 263-280.

- (2010). *The return of Lucretius to renaissance Florence* (Vol. 2). Harvard University Press.
- (2015). “Lucretian Naturalism and the Evolutions of Machiavelli’s Ethic”. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino, *The Radical Machiavelli*. Leiden: Brill.
- Burnham, James (1953). *Los maquiavelistas: defensores de la libertad*. Buenos Aires: Emecé.
- Butterfield, Herbert (1940) *The statecraft of Machiavelli*. Londres: Bell & Sons Ltd.
- Cassirer, Ernst (1964). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Harper and Row.
  - (2013). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cervelli, Innocenzo (1998). “Savonarola, Machiavelli e il libro dell’*Esodo*”. En Gian Carlo Garfagnini (ed.) *Savonarola: democrazia tirannide profezia*. Florencia: Sismel / Edizioni dell Galluzzo
- Chabod, Federico (1960) *Machiavelli and the Renaissance*. Londres: Bowes and Bowes.
- Cicerón, Marco Tulio (1994). *Sobre los deberes*. Barcelona: Altaya.
- Cohen, Hermann (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos.
- Colish, Marcia. (1999). “Republicanism, Religion, and Machiavelli’s Savonarolan Moment”. En *The Journal of The History of Ideas*, Vol. 60, N° 4, pp. 597-616.
- Connell, William J. y Zorzi, Andrea (eds.) (2000). *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cutinelli-Rèndina, Emanuele (1999). *Chiesa e religione in Machiavelli*. Roma-Bari: Laterza.

- (2014). “Religione”. En Generaso Sasso (dir.) *Enciclopedia machiavelliana*. Roma: Treccani.
- De Artaza, Manuel M. (2012) “Introducción”. En *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo, Madrid: Akal.
- De Grazia, Sebastian (1994). *Maquiavelo en el infierno*. Buenos Aires: Norma.
- De Mattei, Rodolfo (1969). *Del premachiavellismo all’antimachiavellismo*. Florencia: Sansoni.
- Dotti, Ugo (1979). *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*. Milán: Feltrinelli
- Duch, Lluís (2013). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta.
- Elliot, John H. (1992). “A Europe of Composite Monarchies”. En *Past and Present*, 137 (1), pp. 48-71.
- Ferrás, Graciela (2013). “Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort”. En *Estudios Políticos*, 43, pp. 58-75.
  - (2015). “Los secretos del ‘principe nuovo’: poder y conflicto en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo”. En Tomás Várnagy y Miguel Ángel Rossi (comp.) *Pensar la política desde Maquiavelo*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Análisis Político - Aurelia Rivera.
  - (2019). “El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana”. En *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 13, pp. 55-74.
  - (2020). “Maquiavelo y la naturaleza de *ogni città*. La experiencia de una escritura de lo político en la lectura de Claude Lefort”. En Miguel Rossi y Elena Mancinelli (comp.), *La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*.
- Fichte, Johann G. [1808] (1984). *Discursos a la nación alemana*. Barcelona: Orbis.

- Ficino, Marisilio. (1937). “*Disputatio contra iudicium astrologorum*”. En *Suplementum Ficinianum*, 2 vols. P. O. Kristeller (ed), Florencia.
- Fioravanti, Maurizio (2002). *Lo Stato moderno in Europa. Istituzione e diritto*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Fontana, Benedetto. (1999). “Love of Country and love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”. En *Journal of the History of Ideas*, 60, N° 4, p. 639-658.
- Frosini, Fabio (2015). “Prophecy, Education and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion”. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino (ed.) *The Radical Machiavelli*. Boston: Brill.
- Fubini, Riccardo (1997). “Machiavelli, i Medici, e la storia di Firenze nel Quattrocento”. En *Archivio Storico Italiano*, CLV, pp. 127-141.
  - (1998). “Politica e profezia in Savonarola. Considerazione di uno studioso profano”. En Eugenio Garin, Armando F. Verde (ed.) *Frate Girolamo Savonarola e il suo movimento (Nro. 29 memorie domenicane)*. Pistoia: Provincia romana dei Frati predicatori.
  - (2009a). “Savonarola riformatore. Radicalismo religioso e político all’avvento delle guerre d’Italia”. En *Archivio Storico Italiano*, Vol. 167, Nro. 3 (621). Casa Editrice Leo Olschki, pp. 489-520.
  - (2009b). *Politica e pensiero politico nell’Italia del Rinascimento. Dallo stato territoriale al Machiavelli*. Florencia: Edifir.
- Funes, Ernesto (2004). *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*. Buenos Aires: Gorla.
- Gadamer, Hans-Georg (2017). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garfagnini Gian Carlo (2009). “Dire tutto quello che nel libro si contiene. La Bibbia di Savonarola”. En *Archa Verbi* 6, pp. 121-132.

- Garin, Eugenio (1993). *Scienza e vita civile nell Rinascimento italiano*. Bari: Laterza.
  - (2007). *Lo zodiaco della vita. La polemica sulla astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Geerken, John (1999). “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”. En *Journal of the History of Ideas*, 60, 4. University of Pennsylvania Press: 570-595.
- Germino, Dante (1971). “Machiavelli’s Political Anthropology”. En *Theory and Politics / Theorie und Politik*. Dordrecht: Springer.
- Geuna, Marco. (2013). “Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma”. En *Machiavelli: Tempo e conflitto*. Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin (comp.), Milano-Udine: Mimesis.
- Gilbert, Allan (1938). *Machiavelli’s Prince and its Forerunners*. Durnham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Gilbert, Félix (1939). “The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli”. En *The Journal of Modern History*, 11, pp. 449-483.
  - (1964). *Machiavelli e il suo tempo*. Bologna: Il Mulino.
- Ginzburg, Carlo (2010). “Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso”. En *Ingenium* N°4, pp. 5-28.
  - (2018). “Lecturas intrincadas: Maquiavelo, Aristóteles, Tomas de Aquino. En *Res publica* 21, 2. Madrid: pp. 215-235.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. México D.F.: Era.
- Granada, Miguel A. (1988). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Anthropos.
  - (2017). “Maquiavelo y Moisés”. En *Res Publica* 20, 1, 2017. Madrid: pp. 141-156.

- Gundersheimer, Werner. (1987). “San Casciano 1513. A Machiavellian Moment Reconsidered”. En *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 17: pp. 41-58.
- Gutiérrez, Fernando (2011). “Poder y democracia en Claude Lefort”. *Revista de Ciencia Política*, 31 (2), pp. 247-266.
- Hegel, Georg W. F. [1802] (2010). *La Constitución de Alemania*. Madrid: Tecnos.
- Heller, Agnes (1981). *Renaissance Man*. Schocken.
- Herb, Karlfriedrich (2013). “Beyond good and evil: perceptions of power in Machiavelli, Hobbes, Arendt, and Foucault”. En *Revista Brasileira de Ciência Política*, 10, pp. 267-284.
- Herder, Johann G. (1795). *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bande 5. Riga: Hartknoch.
- Hilb, Claudia (2000). “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’”. En Tomas Várnagy (comp.) *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, pp. 127-147.
  - (2005). *El arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Huillung, Mark (1984). *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press
- Jaeger, Wener (2013). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Javier Conde, Francisco (1976). *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jurdjevic, Mark (2014). *A Great and Wretched City. Promise and Failure in Machiavelli’s Florentine Political Thought*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Küng, Hans (1995). *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta.

- Laleff Ilieff, Ricardo (2015). “Un desacuerdo irreductible. Algunas consideraciones en torno a la lectura de Schmitt sobre el pensamiento maquiavélico”. En Tomás Várnagy y Miguel Ángel Rossi *Pensar la política desde Maquiavelo*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Análisis Político - Aurelia Rivera.
- Landi, Sandro (2015). “«para purgar los ánimos de aquellos pueblos». Metáforas del vínculo político y religioso en Maquiavelo”. En François Godicheau y Pablo Sánchez León (eds.). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica - Université Bordeaux Montaigne.
  - (2017). *Lo sguardo di Machiavelli*. Bologna: Il Mulino.
- Landon, William J. (2005). *Politics, Patriotism and Language. Niccolò Machiavelli's “Secular Patria” and the Creation of an Italian National Identity*, Berlin-New York: Peter Lang.
- Lefort, Claude (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
  - (1988). *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Losada, Leandro (2019). *Maquiavelo en Argentina. Usos y lecturas, 1830-1940*. Buenos Aires: Katz.
- Lucrecio (1984). *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Orbis.
- Ludueña, F. (2005). “Marsilio Ficino y Martin Lutero entre ley y mesianismo”. En *Tiempos Modernos*, Vol. 4, 12, pp. 1-31.
- Lutero, Martín. [1520-1526] (1986). *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Lynch, Christopher (2006). “Machiavelli on Reading the Bible Judiciously”. En *Hebraic Political Studies*, 1, n. 2: pp. 162-185.
- Lyons, John D. (1989). *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Machiavelli, Niccolò. (1971a). *Tutte le Opere*. ed. Mario Martelli. Florencia: Sansoni.
  - (1971b). *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, 1498-1501, vol. 1*. Bari: Laterza.
  - (1984). *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, vol. III (1501-1503)*. Bari: Laterza.
- Maddox, Graham. (2002). “The Secular Reformation and the Influence of Machiavelli”. En *The Journal of Religion*, 82, Vol. 4. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 539-562.
- Mannori, Luca (1997). “Lo Stato di Firenze e i suoi storici”. En *Società e storia*, 74, pp. 401-415.
- Mansfield, Harvey (1979). *Machiavelli’s New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Maquiavelo, Nicolas [1521] (1995) *Del arte de la guerra*. Madrid: Tecnos.
  - [1532] (2009) *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos.
  - (2010). *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue.
  - [1532] (2012) *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue.
  - [1531] (2013a). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.
  - (2013b) *Epistolario 1512-1527*. México D.F.: FCE.
  - [1532] (2014). *El Príncipe*. Madrid: Alianza
  - [1531] (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza
- Mastrangelo, Stella (2013). “Cronología de Nicolás Maquiavelo”. En *Epistolario 1512-1527*. Nicolás Maquiavelo. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Mattei, Eugenia (2015a). “El arte de la *caccia*: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo”. En *Revista Estudios de Filosofía*, 2, pp. 1-30.
  - (2015b). “‘Una pietosa crudeltà’. La figura de César Borgia en Nicolás Maquiavelo”. En *Papeles de trabajo*, 9, pp. 124-149.
  - (2016a). “L’*esecutore privilegiato di Dio*: La figura de Moisés en la obra de Nicolás Maquiavelo”, en *Análisis Filosófico*, vol. XXXVI, núm. 1, mayo, 2016, pp. 103-131, Buenos Aires.
  - (2016b) Una escritura alusiva: el Castruccio Castracani de Nicolás Maquiavelo. En *Discusiones filosóficas*, 29, pp. 79-95.
  - (2017). "El pueblo entre príncipes: una lectura de *Il principe*". En *Postdata*, 22, (1), pp. 45-85.
  - (2018). "El pueblo y las pasiones: un análisis de los *Discorsi sopra prima deca di Tito Livio* de Nicolás Maquiavelo" *Agora*, 37, (1), pp. 113-140.
- Eugenia Mattei y Gabriela Rodríguez Rial (2013). “La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en disputa por Maquiavelo”. En *Anacronismo e irrupción*, vol.3, pp. 128-160.
- Maritain, Jacques (1942) “The End of Machiavellism”. En *Review of Politics*, Vol 4., pp. 1-33.
- Martelli, Mario (2009). *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*. Roma: Salerno.
- Marzi, Demetrio (1987). *La cancelleria della Repubblica Fiorentina*. Milano: Le Lettere.
- Mazzitelli, Román y Racanelli, Cinzia (2008). “Introducción”. En Savonarola, J. (2008).
- McCormick, John P. (2001). “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism”. En *American Political Science Review*. Vol. 95, No. 2, pp. 297-313.

- (2003) “Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’”. En *Political Theory*, Vol. 31. No. 5, pp. 615-643.
- (2007). “Machiavelli’s Political Trials and the ‘Free Way of Life’”. *Political Theory*, 35, 4, pp. 385-411.
- (2011a). “Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke”. En *Representations*, Vol. 115, 1, pp. 1-19.
- (2011b). *Machiavellian Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Meinecke, Friedrich. (1959). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Melamed, Abraham (2003). *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). “Nota sobre Maquiavelo”. En *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Montag, Warren (2015). “Uno Mero Esecutore: Moses, Fortuna, and Occasione in *The Prince*”. En Del Lucchese, Frosini y Morfino (eds.), *Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*. Leiden: pp. 237-249.
- Najemy, John M. (1999). “Papirius and the Chickens, or Machiavelli in the Necessity of Interpreting Religion”. En *The Journal of The History of Ideas*, Vol. 60, N° 4, pp. 659-681.
  - (2006) *A History of Florence: 1200-1575*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nederman, Cary J. (1999). “Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli’s Thought”. En *Journal of the History of Ideas*, 60. University of Pennsylvania Press: pp. 617-638.
- Noretto, Luciano (2020). “El Estado en la teoría política de la temprana modernidad”. En *Anacronismo e irrupción*, 10, pp. 173-204.

- Noth, Martin (1968). *Numbers. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Olschki, Leo (1945) *Machiavelli the scientist*. Berkeley: Gillick.
- Parel, Anthony J. (1992) *The Machiavellian Cosmos*. New Heaven y Londres: Yale University Press.
- Parsons, William (2016). *Machiavelli's Gospel: the Critique of Christianity in The Prince*. New York: University of Rochester Press.
- Pellegrini, Marco (2009). *Le guerre d'Italia 1494-1530*. Bologna: Il Mulino.
- Pico della Mirandola, Giovanni [1496] (2004). *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Nino Aragno.
  - [1501] (2005) *De l'imagination*. Christophe Bouriau (ed). Chambéry: Compa' Act.
- Platón. (1988a). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
  - (1988b). *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Pocock, J. G. A. (2001). "Historia intelectual: un estado del arte". En *Prismas. Revista de historia intelectual*, 5, pp. 145-176.
  - (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
  - (2009). "La historia del pensamiento político: un estudio metodológico". En *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Pomponazzi, Pietro [1520] (2010). *De Incantationibus*. Leo Olschki Editore.
- Pontano, Giovanni (1530). *De Rebus Celestibus Libri XIV*, Basilea.
- Preuss, J. S. (1979). "Machiavelli's Functional Analysis Of Religion". En *Journal of the History of Ideas*, 40 (2): 171.

- Prezzolini, Giuseppe. (2004). *Cristo e/o Machiavelli*. Palermo: Sellerio editore.
- Renaudet, Augustin (1942). *Machiavel: étude d'histoire des doctrines politiques*. París: Gallimard.
- Renzo, Sereno (1959). “A Clasificación by Machiavelli”, en *Renaissance New*, Nro. 12.
- Ridolfi, Roberto (1981). *Vita di Girolamo Savonarola*. Bologna: Sansoni.
- Rinesi, Eduardo (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2013a). “El Príncipe Nuevo y la democracia. *La vida de Castruccio Castracani* de Nicolás Maquiavelo y sus implicancias para el concepto de gobierno popular”. En *Posdata*, 18, Nro. 2, pp. 215-246.
  - (2013b). “*La vida de Castruccio Castracani: un exemplum de innovación en la tradición republicana*”. En *Foro Interno*, 13, pp. 33-61.
  - (2015) “Un Príncipe que no está en *El Príncipe*”. En Tomás Várnagy y Miguel Ángel Rossi (comp.) *Pensar la política desde Maquiavelo*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Análisis Político - Aurelia Rivera.
- Russell, Eric (1972). *Astrology and Prediction*. London: Batsford.
- Sabine, George (2009). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, Sergio (1994). “Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo”, en *Estudios*, 3.
- Sánchez Marín, Ángel Luis. “Naturaleza humana y orden social”. En *Universitas*, 20, pp. 140-167.
- Sasso, Gennaro (1986). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi. Tomo I*. Milano-Napoli: Ricciardo Ricciardi editore.

- (1988). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi. Tomo III*. Milano-Napoli: Ricciardo Ricciardi editore.
- (1993). *Niccolò Machiavelli I, Il pensiero politico*. Bologna: Il Mulino
- Savonarola, Girolamo (1513). *Opera Singulare del doctissimo padre F. Hieronymo Savonarola di Ferrara Contra Astrologiam Divinatricem*, Venecia.
- Savonarola, Jerónimo (2005) *La simplicidad de la vida cristiana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
  - [1484] (2008a). *Compendio de filosofía moral. Libros IX y XX*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
  - [1498] (2008b). *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Schmitt, Carl (2009a). *Teología política*. Madrid: Trotta.
  - (2009b). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza
- Scott, John T. (2018). “The Fortune of Machiavelli’s Unarmed Prophet”. En *The Journal of Politics*, Vol. 80, Nro.2, University of Chicago Press.
- Shumaker, Wayne. (1979). *The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*. University of California Press.
- Skinner, Quentin. (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
  - (2000). “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. En *Primas*, N°4, pp. 149-191.
  - (2007a). “Motivos, intenciones e interpretación”. En *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 165-168.
  - (2007b). “Interpretación y la comprensión de los actos de habla”. En *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 185-222.

- (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Strauss, Leo. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University Chicago Press.
  - (1970) *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Guadarrama.
  - (2009). *Persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sullivan, Vickie. (1993). “Neither Christian nor Pagan: Machiavelli’s Treatment of the Religion in the *Discourses*”. En *Polity*, Vol. 26, 2, pp. 259-280.
  - (1996). *Machiavelli’s Three Romes. Religion, Human Liberty, and Politics Reformed*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Tarcov, Nathan. (2013) “Belief and Opinion in Machiavelli’s Prince”. En *The Review of Politics*, Vol. 74, N° 4, pp. 573-586.
  - (2014). “Machiavelli’s Critique of Religion”. En *Social Research: An International Quaterly*, Vol. 81, N° 1, pp. 193-216.
- Taub, Emmanuel (2013). *Mesianismo y redención: Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Tavera Villegas, Hugo D. (2019). “El Moisés de Maquiavelo, o de cómo combatir la envidia”. En *Estudios políticos*, 47. UNAM, Ciudad de México: pp. 117-139.
- Tenenti, Alberto (1969). “La religione di Machiavelli”. En *Studi Storici*, Anno 10, No. 4, *Niccolò Machiavelli* (Oct. - Dec., 1969), pp. 709-748.
- Thorndike, Lynn. (1955). “The True Place of Astrology in the History of Science. En *Isis*, 46, pp. 273-278.
- Tito Livio (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libro I-III*. Madrid: Gredos.
- Tomas de Aquino (1975). *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. México: Porrúa

- (1989). *La monarquía*. Madrid: Tecnos
- (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Torres, Sebastián (2007). “Machiavelli y Spinoza: entre *securitas* y *libertas*”. En *Conatus*, Vol. 1, 1, pp. 87-103
  - (2008). “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Cuarto Coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas.
  - (2010). “La presencia de Machiavelli en el *Tratado político* de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático”. En *Conatus*, Vol. 4, pp. 81-95.
  - (2012) “La memoria del conflitto: Machiavelli e il «ritorno ai principi»”. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin (eds.) *Machiavelli: tempo e conflitto*.
  - (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento – Universidad Nacional de Córdoba
  - (2014a). “La trama política del deseo: Machiavelli” En *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, 6, pp. 174-188.
  - (2014b). “Ética y política en Maquiavelo: la persistencia de una cuestión”. En *Cuadernos filosóficos*, Segunda Época, 11, pp. 65-85.
  - (2015). “Tempo e politica: una lettura materialista di Machiavelli”. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino, *The Radical Machiavelli*, pp. 174-189.
- Vanden Broecke, Steven (2014) “Astrology and Politics”. En *A Companion to Astrology in the Renaissance*. Brendan Dooley (ed.). Brill
- Vescovini, Graziella Federici. (1979). *Astrologia e Scienza: La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*. Florencia: Nuovoeidizioni Enrico Valecchi

- Villari, Casanova (1898). *Scelta di prediche e scritti de fra Girolamo Savonarola, con nuovi documenti intorno alla sua vita*. Florencia: Sansoni
- Viroli, Maurizio (2010). *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University.
- Visentin, Stefano (2006). "La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del Seicento". En *Machiavelli: immaginazione e contingenza*. Filippo Del Lucchese, Luca Sartorelli, Stefano Visentin (comp.). Pisa: Il tutto e la parte.
  - (2009). "Immaginazione e parzialità. Note sull' interpretazione neorepublicana del popolo in Machiavelli". *Giornali di storia costituzionale*, 18, pp. 31-47.
- Vivanti, Corrado. (1997). "Introduzione". En Niccolò Machiavelli, *Opere*, Vol.1, Torino: Einaudi-Gallimard.
- Volco, Agustín (2014). "Moisés en la fundación maquiaveliana". En *Ágora Filosófica*, enero-junio. Universidad Católica de Pernambuco: pp. 55-89.
  - (2015). "El príncipe nuevo y la fundación. Variaciones sobre la acción y el saber político". En Tomas Várnagy y Miguel Ángel Rossi (comp.) *Pensar la política desde Maquiavelo*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Análisis Político - Aurelia Rivera.
  - (2016a). "Política, religión y fundación en Maquiavelo. Una lectura a partir de los orígenes de Roma", en *Las Torres de Lucca*, N° 9 Julio-Diciembre 2016: pp. 285-310, Madrid.
  - (2016b). "Una revisión del realismo maquiaveliano: El problema de las armas propias". En *Foro Interno*, vol 16. Madrid: pp. 45-66.
  - (2018). "Maquiavelo, lector de la *Ciropedia*". En *Praxis Filosófica*, 48, pp. 69-96.
- Weber, Max (1982). "La política como vocación". En *Escritos políticos II*. México: Folios.

- (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012a). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- (2012b). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza.
- Weinstein, Donald (1958). “Savonarola, Florencia, and the Millenarian Tradition”. En *Church History*, Vol. 27, Núm. 4. Cambridge University Press: pp. 291-305.
  - (1970). *Savonarola and Florence, Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
  - (2011). *Savonarola. The Rise and Fall of Renaissance Prophet*. New Heaven: Yale University Press
- Wheeler, Everett L. (2008). “Pullarii, Marsi, Haruspices, and Sacerdotes in the Roman Imperial Army”. En H.M. Schellenberg, V.E. Hirschmann, A. Kriekhaus, (ed.) *A Roman Miscellany: Essays in Honour of Anthony R. Birley -on his Seventieth Birthday*, pp. 185-201, Gdansk: Akanthina.
- Zeppi, Stelio (1992). “Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriori ai *Discorsi*”. En *Filosofia politica*, 6, (2), pp. 193-242.
- Zmora, Hillary (2004). “Love of country and love of party: patriotism and human nature in Machiavelli”. En *History of Political Thought*, 25, (3), pp. 424-445.