

Teología antigua, profetología y religión civil en los *Discursos* de Maquiavelo*

Miguel Vatter¹

Resumen. Hasta ahora gran parte de la literatura crítica sobre la cuestión de la religión en Maquiavelo ha limitado su atención a las religiones romana y cristiana, sin haber considerado la recepción italiana y florentina de otros monoteísmos no cristianos (ya sean semitas o paganos), la filosofía política medieval árabe y judía (es decir, la profetología), o el nuevo platonismo que fuera introducido en la Italia renacentista por la llamada «diáspora» de los filósofos bizantinos. Una vez que se tienen en cuenta todos estos elementos se hace muy difícil no reconocer que la cultura florentina que albergó a Ficino, Pico, Savonarola y Maquiavelo se vio profundamente influenciada, como analizamos en el presente trabajo, tanto por la recepción de lo que se conoce como «teología antigua» (*prisca theologia*) como también por la «profetología» árabe y judía, especialmente en la obra de Alfarabi. En el presente texto sostengo por tanto que el análisis de la estrecha relación entre la «teología antigua» y la «profetología» que tuvo lugar en Florencia décadas antes de que Maquiavelo compusiera su obra nos permite comprender mejor la concepción maquiaveliana de la religión civil, que estaría fuertemente condicionada por una interpretación de la república romana desde la perspectiva de la república hebrea y la profecía mosaica.

Palabras clave: Alfarabi; Maquiavelo; teología antigua; profetología; religión civil; republicanismo.

[en] Ancient theology, prophetology and civil religion in Machiavelli's Discourses

Abstract. Much of the secondary literature about machiavellian religion is circumscribed to Christian and Roman religions, omitting from consideration the Florentine and Italian reception of other non-Christian monotheisms (be they pagan or semitic), the reception of Arabic and Jewish medieval political philosophy (viz. prophetology), as well as the new Platonism brought to Renaissance Italy by the so-called «diaspora» of Byzantine philosophers. If one takes into account these other contexts, then it becomes increasingly harder not to acknowledge that the culture of Ficino's, Savonarola's and Machiavelli's Florence was deeply affected by knowledge of what is called «ancient theology» as well as of Jewish and Arabic «prophetology», especially by the Alfarabi's works. In this text, I argue that the conjunction of «ancient theology» and «prophetology», which took place in Florence in the decades prior to the start of Machiavelli's writing career, sheds new light on his conception of civil religion, that is articulated by a retrieval of the model of the Hebrew Republic and of Mosaic prophecy.

Key words: Al-Farabi, Machiavelli, Ancient theology, Prophetology, Civil religion, Republicanism.

Sumario: 1. Introducción. 2. Religión civil contra religión espiritual: la religión como educación política. 3. El cristianismo y el retorno del paganismo durante el Renacimiento: Pletón y la «Teología Antigua». 4. Las dos caras de la religión civil romana: el problema de Numa y la *theologia civilis*. 5. Constitucionalismo y arte de la guerra: de la república romana a la república hebrea. 6. Constitucionalismo mosaico y profetología árabe en la Florencia de Maquiavelo. 7. Aspectos platónicos y mesiánicos del constitucionalismo de Maquiavelo. Conclusión.

Cómo citar: Vatter, M. (2021). Teología antigua, profetología y religión civil en los *Discursos* de Maquiavelo, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 14, 83-106.

1. Introducción

Ciertamente, a juzgar por el tono picaresco de la correspondencia con algunos de sus amigos, no parece que Maquiavelo se hubiera hecho demasiadas ilusio-

nes sobre la capacidad de los sacerdotes para asegurar la salvación de su alma. Fue necesaria, no obstante, toda una tradición de antimachiavelismo para construir la imagen de Maquiavelo como un pensador inmoral, libertino y ateo². Afortunadamente, esta

* Dada la relevancia de las investigaciones de Miguel Vatter acerca de las raíces religiosas del republicanismo moderno, y en particular con relación al pensamiento maquiaveliano, *Ingenium* ha considerado oportuno publicar una versión corregida y ampliada del artículo que fuera publicado bajo el título «Machiavelli, 'ancient theology' and the problema of civil religion» en David Johnston, Nadia Urbinati, y Camila Vergara (eds.), *Machiavelli on Liberty and Conflict*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017, 113-138 (<http://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/M/bo25227267.html>). Agradecemos a The University Chicago Press por la autorización concedida. Traducción castellana de Hugo Tavera Villegas y Marcelo Barbuto, controlada por el autor.

¹ Flinders University of South Australia, College of Business, Government and Law, Australia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2384-8920>

Email: miguel.vatter@flinders.edu.au

² Acerca de Maquiavelo como libertino, véanse: J. BARTHAS, «Au fondement intellectuel de l'irreligion machiavélique, Lucrèce?», en D. Foucault y J-P. Cavaillé (eds.), *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien XV-XVII siècles*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2001, 67-90; *Id.*, «Machiavelli e i libertini fiorentini. Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo. Col Sermone sopra l'elezione del gonfaloniere di giustizia di Pierfilippo Pandolfini (1528)», *Rivista storica italiana*, 2, 2008, 569-603.

imagen ha sido objeto de una revisión considerable durante las últimas dos décadas, en las que una cantidad importante de literatura crítica se ha dedicado a determinar lo que podemos denominar el «significado constructivo» que el florentino habría otorgado a la religión³. Particularmente notable ha sido la revisión de la tesis según la cual Maquiavelo habría sido defensor de un uso «instrumental» de la religión para promover fines políticos, asociada con la importante obra de Meinecke sobre la «razón de Estado»⁴. Esta tesis ha sido superada por la reciente interpretación de Maquiavelo como uno de los fundadores de la concepción republicana moderna de la religión civil, que fuera adoptada posteriormente por autores como Spinoza, Montesquieu, Rousseau y Jefferson⁵.

El debate contemporáneo acerca de la concepción de la religión en Maquiavelo, y por extensión sobre el papel de la religión en el republicanismo moderno, sin embargo, se encuentra aún condicionado por dos limitaciones mutuamente relacionadas. La primera de ellas tiene que ver con la frecuente incapacidad para diferenciar entre dos significados distintos de «religión civil», ambos presentes en los textos de Maquiavelo: por un lado, la religión civil definida a partir de un uso «meramente político» de la religión y, por el otro, la religión civil entendida como «profetología». El primero asocia la religión civil con la idea romana de *theologia civilis* (Varrón) y equipara las creencias religiosas con meras supersticiones susceptibles de ser instrumentalizadas por unos pocos. Interpretaciones recientes sostienen que la postura crítica de Maquiavelo hacia esta concepción se debería a su lectura del *De rerum natura* de Lucrecio⁶. El segundo significado de religión civil se relaciona con las concepciones árabe y judía sobre la profetología.

De acuerdo a esta concepción, la religión es una parte fundamental de la ciencia política y la religión civil es concebida como el fundamento mismo del bienestar de la comunidad. Por definición, de acuerdo a este segundo significado la religión no puede ser ni simple superstición ni una instancia meramente instrumental y, en consecuencia, no puede ser analizada adecuadamente haciendo referencia únicamente a las supuestas inclinaciones de Maquiavelo hacia el epicureísmo.

La segunda limitación que continúa condicionando actualmente este debate está relacionada con el carácter limitado de la perspectiva con la que en general ha sido analizada la relación entre religión y política en el pensamiento de Maquiavelo. Hasta ahora gran parte de la literatura crítica ha limitado su atención a las religiones romana y cristiana, sin haber considerado la recepción italiana y florentina de otros monoteísmos no cristianos (ya sean semitas o paganos)⁷, la filosofía política medieval árabe y judía (es decir, la profetología)⁸, o el nuevo platonismo que fuera introducido en la Italia renacentista por la llamada «diáspora» de los filósofos bizantinos⁹. Una vez que se tienen en cuenta todos estos elementos se hace muy difícil no reconocer que la cultura florentina que albergó a Ficino, Pico, Savonarola y Maquiavelo se vio profundamente influenciada tanto por la recepción de lo que se conoce como «teología antigua» (*prisca theologia*) como también por la «profetología» árabe y judía¹⁰.

A pesar de que los pasajes dedicados a la religión en los escritos de Maquiavelo, por lo menos aquellos más importantes, son bien conocidos y han sido analizados repetidamente, su significado sigue siendo aún muy controvertido. En el presente texto sostengo que

³ Al respecto G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, 2 vols, vol.1 Bologna, Il Mulino, 1993, 553) ya había sostenido que la religión en Maquiavelo «no es tanto una estructura de dominación [...] sino más bien la base profunda de la vida del Estado». Probablemente el impulso más importante a esta nueva ola de estudios sobre el problema de la religión en Maquiavelo lo haya dado la edición de *The Journal of the History of Ideas* dedicado a esta cuestión, publicado en 1999, y que contara con las contribuciones de M. COLISH, «Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment», *The Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, 597-616; J. H. GEERKEN, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», *ibid.*, 579-595; J. NAJEMY, «Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion», *Ibid.*, 659-681 y C. J. NEDERMAN, «Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli's Thought», *Ibid.*, 617-638, entre otros. Para una visión contraria a la concepción instrumental de la religión en Maquiavelo, véase también C. VASOLI, *Ficino, Savonarola, Machiavelli: Studi di storia della cultura*, Turín, Nino Aragno Editore, 2006, 595 y 624.

⁴ F. MEINECKE, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, Trad. inglesa de Douglas Scott, New Jersey, Transaction Publishers, [1957] 1998, esp. 35-64.

⁵ Sobre Maquiavelo y la religión civil, véase R. BEINER, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York, Cambridge U. P., 2011, 17-28 y 37-45; M. VIROLI, *Machiavelli's God*, Princeton, Princeton U. P., 2011, y *Id.*, *Redeeming «The Prince»: the Meaning of Machiavelli's Masterpiece*, Princeton, Princeton U. P., 2014. Acerca de la religión de los Padres Fundadores americanos, véase M. STEWART, *Nature's God: the Heretical Origins of the American Republic*, New York, W.W. Norton & Company, 2014.

⁶ Por ejemplo, P. A. RAHE, «In the Shadow of Lucretius: The Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought», *History of Political Thought*, 28 1, 2007, 30-55; A. BROWN, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, MA., Harvard U. P., 2010; *Id.*, «Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli's Ethics», en D. Norbrook, S. Harrison, y P. Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, Oxford U. P., 2015, 1-27, y F. DEL LUCCHESI, *The Political Philosophy of Machiavelli*, Edimburgo, Edinburgh U. P., 2015.

⁷ Sobre el monoteísmo pagano, véase, P. ATHANASSIADI y M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, New York, Oxford U. P., 1999.

⁸ Acerca de la profetología árabe y judía en la Italia del Renacimiento, véase P. SPRINGBORG, *Western Republicanism and the Oriental Prince*, Austin, University of Texas P., 1992 y A. MELAMED, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, Albany, State University of New York P., 2003.

⁹ En cuanto a la relación entre la filosofía política bizantina y la Italia renacentista, véase V. SYROS, «Between Chimera and Charybdis: Byzantine and Post-Byzantine Views on the Political Organization of the Italian City-States», *Journal of Early Modern History*, 14, 2010, 451-504.

¹⁰ Para la tradición de la «teología antigua» en la Florencia renacentista y luego en Europa e Inglaterra durante el periodo moderno temprano, véase D. P. WALKER, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, Duckworth, 1972 y, más recientemente, F. LELLI, «*Prisca Philosophia* and *Docta Religio*: the Foundations of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought», *Jewish Quarterly Review*, 91 (1-2), 2000, 53-99. Acerca de la profetología medieval en general, véase L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 1997.

el análisis de la estrecha relación entre la «teología antigua» y la «profetología» que tuvo lugar en Florencia décadas antes de que Maquiavelo compusiera su obra nos permite comprender mejor la concepción maquiaveliana de la religión civil. Por razones de espacio no ofreceré una reinterpretación sistemática de todos los textos de Maquiavelo sobre la religión a la luz de la mencionada relación; bien es cierto que aún queda bastante trabajo por hacer acerca de estas fuentes alternativas y su recepción en la Italia de Maquiavelo. Me limitaré aquí por tanto principalmente a analizar el tratamiento que recibe la religión civil romana y la figura de Numa Pompilio en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* [*Discursos*]¹¹. Habiéndome ocupado en otro lugar de la presencia de elementos de la profecía mosaica y la providencia divina en *El Príncipe*, aquí sólo indicaré cómo dichos elementos se relacionan con la recepción de la profetología árabe y judía en los *Discursos*¹². Me referiré también brevemente a la relevancia que estas cuestiones tienen para una adecuada comprensión de las propuestas constitucionales de carácter platónico que Maquiavelo dirigiera al Papa Médici, León X, en la última etapa de su vida.

En la segunda parte de este trabajo definiendo la tesis general, compartida por otros intérpretes, según la cual Maquiavelo no era contrario a la relación entre religión y política por sí misma sino sólo a la particular combinación que se había desarrollado en el cristianismo desde que Agustín propusiera su modelo de las «dos ciudades». Las objeciones que Maquiavelo plantea a este modelo se fundamentan, sugiero en la tercera parte, en la «teología antigua», recuperada y llevada a Florencia por el filósofo platónico bizantino Gemistos Pletón. De este modo, si bien comparto la opinión ampliamente aceptada de que Maquiavelo asigna un rol fundamental a la religión civil en la vida política republicana, sostengo que las fuentes de su novedosa concepción republicana sobre la religión civil no se encuentran ni en la teología cristiana ni en los autores romanos. En la cuarta parte propongo, en cambio, que la propuesta de Maquiavelo de reinterpretar el cristianismo «*secondo la virtù*», así como su famosa lectura de la teología civil romana, se funda-

mentan en una original combinación de profetología árabe y de «teología antigua»¹³. Como veremos en la quinta parte, habría sido gracias a estas fuentes que Maquiavelo pudo establecer un vínculo entre el poder constituyente de un pueblo armado, la religión civil y el constitucionalismo republicano, que se expresará, como expongo en la sexta parte, a partir de la recuperación tanto del modelo de la república hebrea como de la profecía mosaica que circulaban en la cultura florentina de su tiempo. Es entonces apelando a motivos que se encuentran en la «teología antigua», tal como expongo en la última parte del presente texto, que los escritos constitucionales maquiavelianos tardíos fueron capaces de conjugar elementos platónicos y monárquicos, por un lado, y mesiánicos y democráticos, por el otro, con el fin de sintetizar y, al mismo tiempo, superar el legado de los regímenes mediceo y savonaroleano.

2. Religión civil contra religión espiritual: la religión como educación política

La primera tarea que debemos afrontar es la de distinguir el tipo de religión que Maquiavelo postula de aquella que rechaza. Si bien Maquiavelo opuso el republicanismo a lo que aquí llamaré una concepción «espiritual» de la religión, consideraba, al mismo tiempo, que el régimen republicano debía estar fundado sobre una concepción «civil» de la religión. Para Maquiavelo, la primera correspondería a la forma católica romana del cristianismo, en donde el gobierno de los sacerdotes (los «principados eclesiásticos» del capítulo 11 de *El Príncipe*) y el poder pastoral (basado en la guía personal del sacerdote) se ubicarían por encima del autogobierno de los ciudadanos y del poder político (basado en la persuasión racional y la igualdad frente a la ley). Para esta concepción la principal tarea del gobierno sería no la de crear las condiciones para la felicidad pública en la ciudad terrena sino la de dirigir a los gobernados hacia la felicidad ultramundana, lo que, según Maquiavelo, no puede sino conducir a desarmar y, en definitiva, debilitar al pueblo¹⁴. Para ser más precisos quizá no debiéramos hablar de dos tipos de religión

¹¹ Para las traducciones de los textos de Maquiavelo se utilizarán como versiones de referencia, siendo en su mayoría traducciones propias, N. M., *Discursos*, trad. de A. Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987 y N. M., *Discursos*, est. prel. y notas de Manuel M.^a de Artaza, trad. S. Chaparro, Madrid, Ediciones Akal, 2016. Para *El Príncipe*, N. M. *El Príncipe*, edición bilingüe con texto italiano de Giorgio Inglese, estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdomènech, Madrid, Tecnos, 2011. En ambos casos se agregará la numeración del texto (que lamentablemente no fuera utilizada en ninguna de las ediciones castellanas mencionadas) de las ediciones de: N. M. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, editado por F. Bausi, Edizione Nazionale delle Opere, 2 vols., Roma, Salerno editrice, 2001 y N. M. *Il principe*, editado por G. Inglese, Turín, Einaudi, 2013 (ya presente en las respectivas ediciones de 1984 y de 1995, ambas de G. Inglese).

¹² Para mi interpretación del capítulo 26 de *El Príncipe*, véase M. VATTER, «Maquiavelo y la concepción republicana de providencia», en D. Sazo Muñoz (ed.), *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*, Santiago, CAIP-RIL editores, 2013, 225-250. La versión inglesa original se encuentra en *The Review of Politics*, 75, 2013, 605-623.

¹³ B. FONTANA, «Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, 60 4, 1999, 640, señala también que la religión en Maquiavelo debe analizarse de acuerdo a dos aspectos, uno centrado en la distinción entre la religión cristiana y la religión romana y el otro basado en el «carácter profético» de la religión.

¹⁴ Sigo aquí la terminología foucaultiana, véase M. FOUCAULT, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*, New York, Picador, 2009, 163-190 [trad. cast. de Horacio Pons, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 191-220]. Sobre las ironías de Maquiavelo acerca de la enseñanza de la iglesia católica respecto de la distinción entre el paraíso y el infierno, véase P. E. NORTON, «Machiavelli's Road to Paradise: The Exhortation to Penitence», *History of Political Thought*, 4, 1983, 31-42, y L. BOTTONI, «Machiavelli, segretario dell' inferno e il Savonarola», *Intersezioni* XXIII, 2, 2003, 185-219.

sino de dos tipos de «interpretación» de la religión: una interpretación civil opuesta a una interpretación espiritual¹⁵; me refiero al uso de la religión en aras de guiar al «espíritu» (*anima*) desde «este» hacia el «otro» mundo, o el «más allá», donde supuestamente dicho espíritu continuará su «vida postrera»¹⁶.

En la medida en que el clero concibió al cristianismo como una religión «espiritual», «los italianos –sostiene Maquiavelo– les debemos a la Iglesia y a los sacerdotes en primer lugar el habernos vuelto irreligiosos y malvados [...] La causa de que Italia no haya llegado a la misma situación [que España y Francia], ni de que nunca haya tenido una república o príncipe que la gobierne, es solamente la Iglesia» (*Discursos*, I, 12, 18 y 20)¹⁷. Como se recordará, en *Discursos* II, 2 Maquiavelo comienza alabando el amor a la libertad y el odio a los reyes y tiranos que caracterizaron a los pueblos y naciones contemporáneos de la república romana, antes de que ésta comenzara su implacable expansión hasta convertirse en un imperio de alcance mundial. Tras dicho encomio, el florentino se pregunta por qué en el presente hay menos repúblicas «amantes de la libertad», a lo que responde de inmediato diciendo que la causa reside en «la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que tiene su origen en la diversidad de ambas religiones» (*Discursos*, II, 2, 26). Resulta notable, por cierto, que Maquiavelo no oponga «nuestra religión» a las religiones antiguas, en plural, sino a una sola (a la religión «antigua»). Considero esto una clara referencia a la creencia difundida en la Florencia medicea por Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, entre otros, que afirmaba que el paganismo se había caracterizado por contener una «teología antigua» subyacente, la que se habría manifestado de formas diversas en distintas civilizaciones.

Según Maquiavelo, siempre en *Discursos* II, 2, 26 la característica fundamental de esta «religión antigua» es que valoraba sobre todas las cosas los «hombres mundanos», considerándolos de hecho «el mayor bien», mientras que «nuestra religión»,

el cristianismo, persigue «la verdad y el camino verdadero», es decir, una forma de vida que se encuentra no en este mundo sino en el más allá. De ello se desprende que la «religión antigua» exigía a los individuos que fueran «más decididos en sus actos»: «la religión antigua [...] solo santificaba a los hombres que conquistaban la gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o a los más altos cargos de las repúblicas. Nuestra religión ha enaltecido más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos» (§30-31). El «camino verdadero» del cristianismo, continúa Maquiavelo, «pareciera que ha debilitado al mundo y lo ha dejado en manos de hombres malvados», ya que ha enseñado «a los hombres que, con tal de ir al paraíso, prefieran soportar toda opresión antes que rebelarse» (§34). La creencia en la existencia del paraíso y el infierno, esto es, en una vida futura de bienaventuranza o de condenación eterna, sería un factor clave en el proceso de debilitamiento de la libertad republicana.

Más allá de este punto, creo que debe destacarse el uso que hace Maquiavelo del término «educazione» para analizar en términos comparativos la religión cristiana¹⁸, entre otras razones, porque la utilización de este término nos revela que la religión puede ser concebida como enseñanza (educación) y como ley. Cabe recordar, al respecto, que la concepción de la religión como educación se encuentra tanto en la tradición judía (coincidiendo con los dos sentidos de la Torá en *Deuteronomio* 17: 18-19) como en la concepción platónica de la religión¹⁹. Maquiavelo, de esta forma, ofrece un análisis de la religión cristiana a partir del concepto de educación, lo que le permite aumentar el alcance de la comparación más allá de las otras dos religiones monoteístas reveladas (a diferencia de las discusiones cristianas medievales sobre la *pace fidei*), extendiéndolo a las religiones «paganas», donde se incluye no solamente a la concepción helenística de la educación (*paideia*) sino también a otras formas de «educación», todavía más antiguas (como las egipcia, persa y la china).

¹⁵ La importancia de la «interpretación» en la concepción de Maquiavelo sobre la religión ha sido correctamente destacada por Najemy («Papirius and the Chikens», 665 y ss.), quien subraya la sutileza del análisis de Maquiavelo, que oscila, por momentos de modo imperceptible, desde los registros de la superstición, pasando por su uso ideológico, hasta llegar a la religión civil fundadora de Estados.

¹⁶ Utilizo el término «espiritual» ya que corresponde con la distinción que hace Maquiavelo entre *anima* (que él cuestiona) y *animo* (que acepta). A mi modo de ver, el uso constante de esta distinción por Maquiavelo revela su conocimiento de la diferencia gnóstica entre *psyche* y *pneuma*: mientras el primer término es compatible con la eternidad del mundo material, el segundo se presta más fácilmente a la idea de «purificar» el espíritu de toda materialidad, ofreciéndole a éste la posibilidad de una salida fuera de este mundo.

¹⁷ Véase el clásico tratamiento del anticlericalismo de Maquiavelo ofrecido por E. CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1998. A este texto se debe ahora agregar, J. M. FORTE, «Maquiavelo antiherocrático y la fuentes del anticlericalismo italiano», *Revista de Estudios Políticos*, 113, 3, 2001, 125-60 y el cuidadoso estudio acerca de la crítica de Maquiavelo de la iglesia católica romana, en contraposición a una *republica cristiana* «original», realizado por M. BARBUTO, «La Chiesa Romana di fronte alla *republica cristiana*. *Discorsi* I, 12, 12-14», *Filosofia Politica*, 22 (1), 2008, 99-116, al que remito para una exhaustiva revisión de la literatura crítica sobre Maquiavelo y la iglesia católica.

¹⁸ Ya Inglese (N. M., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, G. I. (ed.) con intr. de G. Sasso, Milán, Rizzoli, 1984, 55-60) probaba, a partir del análisis de la doble redacción del proemio del primer libro de los *Discursos*, la equivalencia conceptual entre «religione» y «educazione». Según Fabio Frosini («La *prospettiva* de prudente. Prudenza, virtù, necessità in Machiavelli», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 92, 3, 2013, 508-542), lo que caracteriza al pensamiento de Maquiavelo sobre la religión es, por un lado, la creencia en la eternidad de la naturaleza y, por el otro, la serie de «educaciones» que van cambiando constantemente. Ahora bien, mientras que Frosini señala que su fuente sería Lucrecio, por mi parte sostengo que esta conceptualización de la «educación» se comprende mucho mejor teniendo en cuenta la influencia de la «teología antigua».

¹⁹ Acerca de Platón, véase L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, University of Chicago P., 1975. Sobre la Torá, y también en relación con Maquiavelo, véase Graham Hammill, *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination from Machiavelli to Milton*, Chicago, University of Chicago P., 2012, 31-66.

Maquiavelo fundamenta la importancia de una perspectiva comparativa más amplia, capaz de abarcar otras civilizaciones, a partir de la idea de un *anima mundi* o «alma del mundo», que reside, por así decirlo, ahora aquí, ahora allá en el orbe planetario: «he llegado a la conclusión de que el mundo siempre ha sido el mismo, y que siempre ha tenido la misma cantidad de bondad y de maldad, y que este bien y este mal han ido pasando de Estado en Estado, como podemos ver por lo que se conoce de los imperios durante la Antigüedad que si bien iban cambiando de uno a otro debido a la variación de las costumbres, el mundo permanecía siempre igual. Sólo en esa época se dio esta transformación: que si bien el mundo había depositado su virtud en Asiria, luego lo hizo en Media, después en Persia hasta que llegó a Italia y a Roma» (*Discursos*, II, Proemio, 12-13)²⁰. A mi modo de ver, este pasaje nos permite situar la concepción maquiaveliana acerca de la religión revelada dentro de una perspectiva helenística cosmopolita, para la cual la cuestión de «Atenas y Jerusalén», es decir, el problema acerca de cómo hacer compatibles la *paideia* griega (cuyo punto culminante son las enseñanzas de Aristóteles) con la «educación» derivada de la tradición profética abrahámica, era absolutamente decisivo. Será precisamente en este ambiente helenista donde aparecerá por primera vez la idea de una «teología antigua», cuya intención sincretista queda bastante bien ilustrada en la famosa expresión de Numeño: «¿Quién es Platón sino Moisés hablando ático?» Sentencia que tuvo una gran importancia tanto para Eusebio como para Clemente de Alejandría, quienes fueron los más importantes representantes de la teología política cristiana anterior a San Agustín²¹.

La oposición entre religión civil y religión espiritual, así como entre religión antigua y cristiana, tiene su fundamento en la diferencia entre el tipo de

felicidad que los seres humanos pueden obtener a través una forma de vida política, en la «ciudad terrena», y la que les es prometida si se unen a la iglesia apostólica, única representante en la tierra de la eterna «ciudad de Dios». A diferencia de la concepción agustiniana de las «dos ciudades», la doctrina de la «teología antigua» enseñaba que, así como el mundo es en sí mismo eterno, también la «ciudad terrena» es «perpetua». Esta creencia se ve reflejada en la teoría maquiaveliana del «retorno a los principios» (*Discursos*, III, 1), según la cual «si una república fuese tan afortunada como para que surgieran en ella a menudo [...] quienes con su ejemplo renovasen las leyes, y no sólo impidiesen que avanzase hacia su ruina, sino que la retrajesen a sus orígenes, sería eterna» (*Discursos*, III, 22, 18)²². La idea subyacente en esta teoría es que de alguna manera sería posible «hacer retroceder» el curso del tiempo, ya sea mediante alguna reforma constitucional profunda o por medio de una revolución que «renueve» la vida política de la república.

La idea de un renacimiento o renovación política mediante un retorno a los orígenes es por lo demás un tópico platónico cuya expresión más clara sea probablemente la interpretación del mito de Saturno, narrado en *El Político* y en las *Leyes*²³. Durante el Renacimiento este mito constituyó una de las representaciones más importantes de la creencia en la existencia de una religión antigua que, habiendo precedido a «nuestra religión», regresaría a su debido tiempo y en la que se vislumbraba una felicidad terrena asociada con la Edad de Oro, temas que también resuenan en la *Cuarta Bucólica* de Virgilio²⁴. En todo caso, la distinción entre dos tipos, diferentes aunque igualmente eternas, de felicidad, también podría haber resultado familiar a Maquiavelo a partir de las «teologías políticas» de Dante Alighieri y Remigio de Girolami²⁵, quienes, a su vez, muy probablemente se vieron

²⁰ Sobre la *anima mundi*, concebida dentro del contexto de la «teología antigua», véase M. FICINO, *Teologia Platonica*, editado por Michele Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965, libro IV, cap.1, *passim*. Véase también el análisis de las posibles fuentes de la posición maquiaveliana sobre la eternidad del mundo, en G. SASSO, «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Milán, Ricciardi, 1987, I, 167-399 y L. BIASIORI, «Machiavelli e l'eternità del mondo», *Studi storici* 1, 2018, 203-215. Para una consideración crítica reciente acerca de este último punto, véase M. BARBUTO, «Memoria mendace e imitatio: reflexiones sobre *Discorsi*, II, 5, 2-16», *Endoxa*, 31 (2013), 299-320.

²¹ Véase D. P. WALKER, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, New York, Cornell U. P., 1972, 13; quien señala que Ficino «habría desarrollado su genealogía de los teólogos antiguos, de Zoroastro a Platón», a partir del pensamiento de Plotón. Respecto de las cuestiones tratadas aquí, véase también el importante trabajo de E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo P., 1969. También sobre estos mismos problemas, véase C. FRAENKEL, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy*, Cambridge, Cambridge U. P., 2014; quien, por cierto, no hace referencia al trabajo de Goodenough, así como tampoco toma en cuenta el neoplatonismo bizantino y, *a fortiori*, pasa por alto el Renacimiento italiano. Para el equivalente judío, véase F. JOSEFO, *Contra Apión* (2, 281): «Los primeros, los filósofos griegos, aparentemente respetaban y cumplían las leyes civiles; sin embargo, en sus escritos y en su filosofía seguían a Moisés» (F. JOSEFO, *Autobiografía*, *Contra Apión*, intr. gral de L. García Iglesias, trad. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos, 1994, 285, con modificaciones).

²² Sobre la «república perpetua» en Maquiavelo, véase el breve comentario de V. B. SULLIVAN (ed.), *The Comedy and Tragedy of Machiavelli: Essays on the Literary Works*, New Haven, Yale U. P., 2000, xvi-xviii. El tema de la «inmortalidad» de la persona jurídica o de la ciudad fue bien conocido por la jurisprudencia civil de Baldus, al respecto, véase J. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge U. P., 1987, esp. 209 y 216-219. Acerca de la dialéctica entre la temporalidad y perpetuidad de una república, véase J. G. A. POCOCK, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Id.*, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, University of Chicago P., 1989, 148-201; *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton U. P., 1975 [trad. cast. de M. Vázquez Pimentel y E. García, *El momento maquiavélico [sic]: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008].

²³ Sobre el «retorno a los principios», remito al lector a lo que he expuesto en M. VATTER, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham U. P., 2014, 237-263.

²⁴ Acerca de estos motivos en el arte y la poesía del Renacimiento, véase E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New York, W.W. Norton & Company, 1969, 17-25.

²⁵ Sobre Dante y Remigio, véase E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton U. P., 1970, 451-495 [trad. cast. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Gody, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Ma-

influenciados por las recepciones de la concepción filosófica árabe sobre la felicidad, tal como ésta se encuentra en las obras de Alfarabi y Averroes. Para estos últimos, la religión revelada tenía precisamente como fin alcanzar la felicidad en la ciudad terrena. Una idea similar acerca de una vida eterna «terrenal» fue introducida en la cultura humanista a partir de la interpretación que Pletón hiciera del platonismo y de la teología antigua, cuestión que trataré en la tercera parte de este texto.

Para Maquiavelo, entonces, las enseñanzas contenidas en la religión civil tendían esencialmente a la búsqueda de la felicidad pública o política: «la religión introducida por Numa fue una de las *primeras causas del bienestar de aquella comunidad*, porque produjo buenas costumbres, leyes e instituciones, y estas a su vez proporcionaron buena fortuna, y de la buena fortuna surgieron los afortunados éxitos de sus empresas. Y del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, así el desprecio es causa de su ruina. Porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o bien que se rija por el temor a un príncipe que resuelva la falta de religión» (*Discursos*, I, 11, 17-19 subrayado mío). Este pasaje es, desde mi punto de vista, fundamental por tres razones: en primer lugar, porque expresa claramente que la corrupción de la libertad republicana se produce cuando la religión civil es despreciada; en segundo lugar, porque afirma que la religión civil concede primacía a la felicidad pública sobre la felicidad privada y, por último, porque establece un nexo causal entre religión civil, constitucionalismo y el éxito terreno que consigue mitigar los aparentemente azarosos «altibajos» propios de los asuntos políticos²⁶.

3. El cristianismo y el retorno del paganismo durante el Renacimiento: Pletón y la «Teología Antigua»

La crítica maquiaveliana sobre los efectos políticos nocivos del cristianismo contiene dos aspectos relevantes que en apariencia matizan su alcance. En primer lugar, Maquiavelo sostiene que la «debilidad» a la que supuestamente conduciría la educación cristiana es en último término resultado de la última etapa de la expansión imperial de Roma: «tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones, que no hay en el mundo tantas repúblicas como había en la antigüedad [...]. Pues yo creo que la causa de esto ha

sido sobre todo que el imperio romano, con sus ejércitos y su grandeza, aniquiló todas las repúblicas y toda forma de organización civil. Y aunque luego aquel imperio se haya extinguido, las ciudades no fueron capaces de unirse ni de refundar la vida civil sino en poquísimas zonas del antiguo imperio» (*Discursos*, II, 2, 37-39). Tanto Sasso como Pocock vieron en este pasaje del florentino una clara expresión de su visión «trágica» del mundo: mientras que la expansión imperial es resultado de la libertad republicana, son precisamente los imperios los que terminan destruyendo las repúblicas²⁷. Si bien ambos pueden tener algo de razón, pareciera que lo que en verdad pretende hacer Maquiavelo aquí es criticar una lectura «virtuosa» o «política» del cristianismo, en la que éste es concebido como la culminación natural del imperio romano. Estimulado por el reinado del emperador Constantino, Eusebio ofreció esta interpretación del cristianismo al proponer una lectura providencialista de la «coincidencia» de la dispensación de Cristo con la *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* [una gran sucesión de siglos nace de nuevo] de Augusto (Virgilio, *Cuarta Bucólica*)²⁸. Como bien señalara Erik Peterson en su fundamental texto sobre los orígenes de la teología política, *El monoteísmo como problema político*, la «coincidencia» del imperio romano con el advenimiento del mesías cristiano fue decisiva para la temprana teología política cristiana, ya que fue lo que permitió identificar la mesiánica invocación a la «paz» con la *pax romana* de Augusto: «la paz, el fin del pluralismo político en la forma de los Estados nacionales [lo que Maquiavelo llamaba la pluralidad de repúblicas amantes de la libertad], la abjuración de la idolatría politeísta y demoníaca, y la piadosa profesión de la existencia de un *solo* Dios creador, que está sobre todos los hombres. Según ello, en principio el monoteísmo pertenece metafísicamente al imperio romano, que desvirtúa las nacionalidades»²⁹. Por razones similares a las esbozadas por Peterson en este pasaje, para Maquiavelo el tipo de «monoteísmo político» teorizado por Eusebio representaba un punto de partida inaceptable a partir del cual reinterpretar el cristianismo en términos de una religión civil republicana. Puesto que el anti-nacionalismo inherente a esta teología política cristiana chocaba directamente con las aspiraciones expresadas en la «Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros» (*El Príncipe*, 26); a diferencia del punto de vista de la religión cristiana, que había fusionado la paz con el imperio, la «religión antigua» establecía, según Maquiavelo, una fuerte vinculación entre la libertad y la guerra.

drid, Akal, 2012, 441-480]; Ch. T. DAVIS, *Dante's Italy and Other Essays*, Filadelfia, University of Pennsylvania P., 1984 y Fontana, «Love of Country», 655-658; quien sugiere, sin tener en cuenta las teologías políticas de Dante y Remigio, y minimizando además el platonismo de Cicerón, que Maquiavelo intentó reorientar la noción de la «caridad» cristiana hacia un «amor a la patria» ciceroniano.

²⁶ Acerca de la relación entre fortuna y destino, véase Vatter, *Between Form and Event*, 200-208.

²⁷ Sasso, *Niccolò Machiavelli*, 553-555; J. G. A. POCOCC, *Barbarism and Religion*, 3 vols., Cambridge, Cambridge U. P., 2003, III (*The First Decline and Fall*), 203-238.

²⁸ P. VIRGILIO MARÓN, *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice virgiliano*, intr. gral. J. L. Vidal, trad. Intro. y notas, Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz, Madrid, Gredos, 1990, 187.

²⁹ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, München, Kösel-Verlag GmbH & co., 1951 (*El monoteísmo como problema político*, trad. cast. de Agustín Andreu, Madrid, Trotta, 1999, 82).

No deja de ser llamativo que varias décadas antes que Maquiavelo, Pletón propusiera, dentro del contexto bizantino tardío, argumentos análogos buscando respaldar un proyecto político anti-imperial caracterizado por un patriotismo neo-helénico. Pletón, en efecto, veía en el resurgimiento político de Grecia el único camino abierto al emperador Bizantino para resistir la inminente invasión turca de Constantinopla y el Peloponeso³⁰. Considero que existen buenas razones para pensar que esto es más que una mera coincidencia. Pletón, de hecho, fue parte de la delegación bizantina enviada al Concilio de Ferrara-Florenia del 1438-1439 que, con el fin de resistir el avance de Mehmed II y lanzar una cruzada contra los turcos, proponía la unificación de las iglesias católica y ortodoxa. Tal como sostienen Masai y Woodhouse, Pletón parece no haber abrigado demasiadas esperanzas en el éxito de dicha empresa intra-cristiana. En cambio, parece haber apostado por un proyecto teológico-político diferente, que consistía en el intento de introducir en la cultura humanística de las ciudades-Estado libres de Italia el «verdadero» significado del platonismo y de la «teología antigua». Tal vez Pletón tuviera esto en mente cuando aceptó la invitación de Cosme de Medici para presentar una serie de lecciones sobre Platón en Florenia, donde fuera recibido a su llegada por Leonardo Bruni, traductor de la *Política* de Aristóteles así como de las *Cartas* de Platón, y en ese momento canciller de la república³¹.

Si bien los críticos aún desconocen el contenido concreto de dichas lecciones, así como aquello que pudo haber atraído la atención de Cosme, lo que sí se sabe es que Ficino, varios años después, en el prefacio a su traducción de Plotino dedicado a Lorenzo, afirmó, célebremente, que Cosme le había asignado el proyecto de traducir al latín los *Oráculos Caldeos* y todas las obras de Platón inspirado por la *mania* filosófica de Pletón³². Fue justamente a través de este trabajo de traducción que Ficino entraría en contacto con la reconstrucción de Pletón de la *prisca theologia*, fundada por Zoroastro y cuyos sucesores habrían sido, entre los griegos, Solón, Pitágoras y Platón; entre los judíos, Moisés y Jesús, y entre los romanos, Numa Pompilio³³. Durante su estancia en Italia

Pletón también compuso un pequeño tratado acerca de las diferencias entre Platón y Aristóteles (*De Differentiis*) cuyo objetivo principal era reconducir el aristotelismo de la filosofía latina hacia el platonismo³⁴. Años más tarde, Ficino llegó a considerar su propio proyecto teórico como una recuperación del platonismo y el neoplatonismo, a fin de reformular la teología cristiana de un modo no-escolástico y de esa manera romper con la influencia de filósofos aristotélicos tales como Alejandro de Afrodisia y Averroes³⁵. Así pues, tanto para Pletón como para Ficino el problema central consistía en encontrar una concepción de la divinidad que pudiera vincular el principio cosmológico griego de la eternidad del mundo (descrito, quizá mejor que nadie, por Aristóteles) con la concepción monoteísta de un Dios creador y providencial, evitando al mismo tiempo tanto el monoteísmo político aristotélico, propio de la teología política de Eusebio, como la concepción neo-aristotélica acerca de la superioridad de la iglesia sobre el Estado, típica de la filosofía tomista. De acuerdo con las ideas que Pletón expone en *De Differentiis*, la identificación aristotélica de Dios con la más alta esfera cósmica conduciría hacia una cosmología difícilmente conciliable con el monoteísmo político que Ficino denominaría más tarde «teología platónica»³⁶.

Pletón, de este modo, ofrecía a los humanistas italianos una crítica del aristotelismo latino al mismo tiempo que postulaba una «teología antigua» según la cual hay un Dios, Zeus, que se encuentra por encima o más allá del universo eterno y que gobierna a través de Poseidón (símbolo del intelecto divino, *nous*), creador del mundo visible. A su vez, Poseidón, siempre de acuerdo con los dictados inflexibles de Zeus, gobernaría todo lo que acontece en el mundo a través de otros dioses. De este modo, entonces, Pletón introdujo en Florenia una interpretación teológico-política del mito de Saturno, de raigambre neo-platónica, que terminaría dando lugar a una concepción de la providencia divina alternativa a aquella propugnada por el cristianismo, en la que la iglesia apostólica era la única encargada de administrar el «misterio» de la economía divina de la salvación³⁷. La recepción en Florenia del platonismo de Pletón habría hecho en-

³⁰ Acerca del proyecto político de Pletón, véase F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, París, Les Belles Lettres, 1956 y N. SINOSSOGLU, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge, Cambridge U. P., 2011.

³¹ Sobre la estancia de Pletón en Florenia, véase Ch. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, New York, Oxford U. P., 1986.

³² Para la recepción de Pletón en los círculos humanistas recomendando la extensa introducción de Moreno Neri a G. PLETÓN, *Trattato delle virtù*, Milán, Bompiani, 2010, 7-419. Véase también la reconstrucción de este episodio en P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Surrey, Ashgate, 2009, 95-108.

³³ Sobre la teología de Pletón y la recepción de Ficino de la teología antigua, véase S. G. VASOLI, «Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”», en *Quasi sit deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999, 11-50.

³⁴ Para la traducción al inglés y un comentario de este texto, véase Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, 191-214. Acerca del debate sobre Aristóteles en la filosofía bizantina, véase G. KARAMANOLIS, «Plethon and Scholarios on Aristotle», en K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Oxford U. P., 2002, 253-282.

³⁵ Para la crítica de Ficino del aristotelismo, véase J. HANKINS, «Marsilio Ficino as Critic of Scholasticism», en *Id.*, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Rome, 2 vols., Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, II, 459-470.

³⁶ Véase D. C. DEBOLT, «George Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in Defense of Orthodoxy», *Paideia* (revista electrónica: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediDebo.htm>).

³⁷ Para las cuestiones relacionadas con la teología antigua, y en particular para la reinterpretación de Ficino de la economía divina, compárese el trabajo de F. L. ROMANDINI, *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la Teología y los Misterios Paganos*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2006; con el de J. HANKINS, «Religion and the modernity of Renaissance Humanism», en Angelo Mazzocco (ed.), *Interpretations of Renaissance*

tonces posible el encuentro o, quizá mejor dicho, el enfrentamiento, entre dos concepciones distintas del poder pastoral, una platónica y otra cristiana. Mientras que para la última los poderes políticos terrenales son considerados el brazo armado de la autoridad espiritual de la Iglesia (especialmente a partir del surgimiento de la teocracia papal en los siglos XIII y XIV), en la teología platónica de Pletón los representantes de Dios en la tierra son los filósofos-legisladores, quienes reciben sus ideas y pensamientos por mediación del intelecto divino o *nous* (representado por Poseidón en la teología civil de Pletón), y que luego deberán traducir al lenguaje político mediante el establecimiento de una religión civil y un régimen constitucional. De acuerdo a esta concepción, por tanto, la providencia divina se manifiesta por medio de la legislación propuesta por los representantes de la teología antigua, que comienza con Zoroastro y termina con Platón, pasando por Moisés y Numa.

En el caso de que Pletón hubiera llegado a transmitir a Cosme alguna de estas cuestiones en sus lecciones, le estaba ofreciendo los elementos principales de una teología política alternativa cuyos *arcana imperii* dejaban de ser administrados por sacerdotes cristianos que ahora eran reemplazados por filósofos platónicos (los que serían instruidos en la llamada «Academia Platónica» que fuera fomentada durante la «Edad de Oro» por Lorenzo de Medici y que, como se suele afirmar, habría continuado en los Orti Oricellari durante el período de actividad política de Maquiavelo)³⁸. No resulta difícil imaginar los motivos por los cuales semejante ideal teocrático anti-ecclesiástico pudo llamar la atención de Cosme de Médici, sobre todo teniendo en cuenta el desarrollo de los futuros acontecimientos que si bien no podía prever sí en cambio pudo haber soñado. Me refiero a la conquista de la Santa Sede por miembros de su «predestinada familia» durante la vida de Maquiavelo.

La otra razón por la que afirmo que la teología de Pletón juega un papel importante en la concepción maquiaveliana sobre la religión civil está relacionada con la forma en la que aquél concebía la eternidad del mundo. Para Pletón, del principio de que el mundo es eterno se sigue que los eventos ocurren de un modo cíclico y que, en consecuencia, lo ocurrido en el pasado volverá a suceder en el futuro. En oposición a la concepción mesiánica del cristianismo, según la cual la vida eterna es algo que tiene lugar necesariamente en el futuro, Pletón sostenía que ésta se encontraba también en el pasado, o que podría alcanzarse en este mundo a través de un retorno a los orígenes. A partir de esta concepción cosmológica, Pletón sugirió que

el cristianismo tendría su fin en el tiempo (y no al final de los tiempos) y que acontecería un retorno al «inicio», a saber, el zoroastrismo. La «Edad de Oro» (o la Era de Saturno), por tanto, no coincide, según Pletón, con la llegada del mesías cristiano, tal como los cristianos creían leer en la *Cuarta Bucólica*, sino más bien con el final de la época cristiana.

Esta concepción alternativa acerca de la vida eterna se basa también en la interpretación platónica del mito de Saturno, según la cual durante la llamada Era de Saturno, mientras el mundo es conducido directamente por Dios, los seres humanos viven bajo leyes establecidas por filósofos-legisladores. Posteriormente, en la Era de Zeus los seres humanos dejan de ser gobernados a través de leyes y comienzan a ser regidos por otros hombres. Según la narración de Platón, aquí Dios ya no dirige el curso del mundo, lo que genera que todas las cosas comiencen a girar fuera de control, produciéndose la emergencia de grandes guerras y conflictos hasta que se alcanza un punto de absoluta anarquía, momento en el cual Dios retoma la conducción del mundo haciendo retornar todo a su comienzo (*El Político*, 269d-273e). Como Vasoli ha demostrado, estas ideas se encuentran presentes en la obra de Ficino, particularmente en su *Apologus* a la traducción de *El Político*, en donde éste llega a sugerir el establecimiento de un «principado civil» gobernado por un monarca que sería rey no a causa de su pertenencia a una dinastía particular sino gracias a haber seguido el consejo de los sabios³⁹. Si bien se pueden identificar varios de estos motivos en la crítica que hace Maquiavelo del cristianismo, así como en su exposición sobre el «príncipe civil» y en su teoría del «retorno a los principios», la originalidad de su perspectiva crítica radica en que dichos motivos no aparecen articulados desde un punto de vista monárquico o aristocrático sino, por el contrario, republicano. Veremos más adelante qué tipo de modificaciones se vio obligado a introducir Maquiavelo en su concepción de la religión civil para lograr este objetivo.

El segundo aspecto destacable de la crítica maquiaveliana del cristianismo es la conocida afirmación de que esta religión también podía ser interpretada «según la virtud»: «Y aunque pareciera que el mundo se ha afeminado y el cielo se ha desarmado, la causa de todo esto procede sin duda de la *vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud*. Porque si se dieran cuenta hasta qué punto ella nos permite la exaltación y la defensa de la patria, verían cuanto ella quiere que la amemos y honremos para que así podamos estar preparados para defenderla» (*Dis-*

Humanism, Leiden, Brill, 2006, 137-153.

³⁸ Sobre los Orti Oricellari como ubicación, primero, de la filosofía política platónica filo-Medicea y, a continuación, *post res perditas*, del filósofo político maquiaveliano, véase J. BARTHAS, «Un giardino, due congiure: gli Orti Oricellari», en S. Luzzatto y G. Pedullà (eds.), *Atlante della letteratura italiana. I. Dalle Origini al Rinascimento*, Turín, Einaudi, 694-701. Para una interpretación de la conexión Pletón-Ficino-Rucellai, véase M. VATTER, «La política del gran azar: providencia y legislación en Platón y el Renacimiento», en M. V. y M. Ruiz S. (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, 23-58.

³⁹ Vasoli, «El mito de “prisci teologi”», 38.

ursos, II, 2, 35-36, subrayado mío). Este pasaje no hace sino corroborar mi hipótesis de que Maquiavelo consideraba que, al menos potencialmente, todas las religiones podían ser interpretadas de dos maneras: de un modo civil («secondo la virtù») y de un modo espiritual («secondo l'ozio»). En efecto, puesto que la tesis maquiaveliana pretende tener alcance universal, desde el punto de vista lógico el florentino debía dejar abierta esta posibilidad también para el cristianismo, aunque es probable que esta religión sea la más difícil de reinterpretar en un sentido «civil» o «virtuoso».

Por otra parte, el pasaje citado nos permite también reconocer que Maquiavelo reflexionaba acerca de la religión desde la perspectiva de la «teología antigua», puesto que desde esta concepción no resulta problemático sostener que la misma religión puede tener dos «interpretaciones» distintas. De hecho, en *Discursos* II, 5, dentro del contexto de su refutación de la posición contraria a la tesis sobre la eternidad del mundo, según la cual el mundo no podría ser eterno porque de lo contrario habría registros históricos de más de cinco mil años, Maquiavelo se refiere a la «teología antigua» («antica teologia») y afirma explícitamente que el cristianismo trató de borrar «todo recuerdo» de ella. De lo anterior se puede concluir que si no se toma en cuenta la «teología antigua» se vuelve mucho más difícil identificar el origen de la idea maquiaveliana según la cual el cristianismo podría ser interpretado de dos maneras «puestas».

Recientemente, Beiner y Viroli propusieron dos hipótesis distintas respecto de lo que Maquiavelo entiende por interpretar al cristianismo «según la virtud». Para Viroli, Maquiavelo estaría haciendo referencia a una supuesta «tradición» de «cristianismo republicano», cuya orientación sería esencialmente tomista, agustiniana incluso, y en la cual la acción política estaría modelada a partir de la virtud cristiana de la «caridad», en lugar de estar basada en la «feroz» defensa de la libertad, propia de los antiguos paganos.⁴⁰ Beiner, por su parte, argumenta que, con miras a «la exaltación y defensa de la patria», Maquiavelo recomienda que el «cristianismo debe ser paganizado»⁴¹. Sin embargo, Beiner no logra identificar ninguna fuente que permita sustentar el proyecto de reunir al paganismo con la religión revelada. Al igual que Viroli, este autor no toma en consideración ni a la «teología antigua» ni al proyecto de Pletón de «paganizar» el cristianismo, del mismo modo que ignora al platonismo árabe y judío así como sus respectivas profetologías.

En el mismo texto, Beiner sostiene que por medio de la vinculación de las figuras de Numa y Savonarola

en *Discursos* I, 11, Maquiavelo habría abierto la posibilidad de fundar «una religión civil cristiana, esto es, la posibilidad de unificar Italia a través de la instauración de un principado eclesiástico»⁴². No obstante, Barbuto demostró en un interesante artículo que la «república cristiana» a la que Maquiavelo se refiere en *Discursos*, I, 12, 12 («Y si los príncipes de la república cristiana hubiesen mantenido esta religión tal como fue constituida por su fundador, los principados y repúblicas cristianas estarían más unidos y felices de lo que lo que están») es indudablemente distinta de la iglesia católica romana «imperial» («Chiesa romana») establecida posteriormente, aunque, paradójicamente, la religión de esta temprana «república cristiana», de acuerdo al propio florentino, habría sido más cercana a la religión romana que a la religión de la iglesia de Pedro. Como señala Barbuto, esta «república cristiana» original debió haberse caracterizado por «una religión que es por definición cristiana y, al mismo tiempo, de alguna manera similar a aquella establecida por Numa»⁴³. Barbuto concluye entonces diciendo que «el pasaje se puede interpretar de la siguiente manera: los príncipes de la república cristiana debieran haber mantenido la religión tal como fue establecida por su “dador” [es decir, Jesús]: una religión que es tan cristiana como similar a la religión pagana establecida por Numa en Roma»⁴⁴. La interpretación de Barbuto de este oscuro y paradójico pasaje maquiaveliano apunta en la dirección correcta siempre y cuando añadamos la observación de que el único campo discursivo dentro del cual es posible la coincidencia entre Jesús y Numa es precisamente el de la teología antigua o *prisca theologia*. En efecto, solo esta perspectiva en torno a la religión antigua es capaz de ofrecer una concepción no-patrística de la religión que pueda servir de base para interpretar políticamente el significado del evangelio de Jesús.

4. Las dos caras de la religión civil romana: el problema de Numa y la *theologia civilis*

Si mi hipótesis es correcta, la interpretación que Maquiavelo ofrece de Numa y de la *theologia civilis* romana se basaría en un punto de vista que, a priori, resultaría compatible con una profetología monoteísta no cristiana. De hecho, sugiero que esto es precisamente lo que podemos observar tras un examen detallado del discurso maquiaveliano. El Numa que Maquiavelo nos presenta en los *Discursos*, por ende, no es ni el de Agustín ni el de Cicerón⁴⁵. Según Agustín, Numa habría transmitido a los romanos una «teología civil» carente de la seriedad de la «teología

⁴⁰ Sobre mi crítica a la tesis de Viroli será suficiente con remitir a mi «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», *The Review of Politics*, 75 (2013), 605-623.

⁴¹ Beiner, *Civil Religion...*, 19-20.

⁴² *ibid.*, 25.

⁴³ Barbuto, «La Chiesa Romana...», 102.

⁴⁴ *ibid.*, 104.

⁴⁵ Para las diversas interpretaciones sobre Numa, en particular para la diferencia entre los enfoques de Livio y Cicerón, por un lado, y Agustín, por el otro, véase M. SILK, «Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West», *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (4), 2004,

natural» de los filósofos paganos (especialmente los platónicos), y que, por otra parte, puesto que ninguno de sus ocasionales dioses era capaz de conceder la vida eterna a sus fieles, no era en realidad más que una maraña de supersticiones inútiles⁴⁶. Al igual que Cicerón antes y que más tarde Maquiavelo, Agustín era consciente de la posibilidad de que estas supersticiones fueran «nobles mentiras» utilizadas por una minoría para dominar a la mayoría⁴⁷. Desde mi punto de vista, es justamente este hecho el que nos indica que Maquiavelo habría buscado fundar su concepción de la religión civil republicana sobre cimientos más sólidos. En efecto, si semejante «teología civil» había sido eclipsada por el ascenso del cristianismo, ¿por qué Maquiavelo habría de molestarse en reactivarla? Lo único que esto podría significar es que para el florentino la religión de Numa podía ser interpretada de dos maneras distintas. Como recurso utilizado por la nobleza, la religión de Numa era una «mentira noble» conformada por un conjunto de supersticiones manipuladas con el fin de limitar el poder del pueblo romano⁴⁸. De acuerdo con la segunda interpretación, en mi opinión mucho más profunda y original que la primera, Numa pretendía, por el contrario, armar al pueblo (no sólo a la nobleza, como era el caso de Rómulo), así como poner su poder al servicio de la realización de la felicidad pública, que a su vez estaría garantizada por una constitución de tipo republicano; esta y no otra, pues, sería la razón por la que en su exposición del desarrollo de la república romana Maquiavelo otorga mayor importancia a Numa que a Rómulo (*Discursos* I, 11, 2)⁴⁹. Vale decir que desde este punto de vista las «mentiras nobles» de Numa adquieren un significado enteramente diferente: platónico, antes que epicúreo. En efecto, mientras que de acuerdo con la concepción epicúrea aquéllas son manifestaciones de la naturaleza no-verdadera, es decir, supersticiosa, de la religión, desde una perspectiva platónica la religión es vista como una «imitación de la filosofía», esto es, como un medio para que las ideas filosóficas se vuelvan accesibles a la mayoría,

quienes, por el momento, carecen de instrucción filosófica. Mi hipótesis es, pues, que para presentar a Numa como fundador de la religión civil republicana Maquiavelo tuvo que interpretarlo desde un punto de vista platónico y profético, es decir, desde el punto de vista de la «teología antigua».

En virtud de lo anterior, la religión civil maquiaveliana no debiera identificarse con lo que Varrón denominó «teología civil» sino con la concepción filosófica antigua de *nomoi*, o lo que este mismo denominaría «teología natural». Por cierto, esta perspectiva sobre la religión pagana había sido recuperada anteriormente por Marsilio de Padua, quien en el *Defensor Pacis* escribe: «porque, aunque algunos de los filósofos inventores de tales leyes [nomoi] o religiones no hayan comprendido o creído la resurrección de los hombres ni aquella vida que llamamos eterna, sin embargo, imaginaron su existencia y la persuadieron y en ella pusieron los gozos y los sufrimientos [...], para así inducir al temor y reverencia de Dios, y al deseo de huir de los vicios y de cultivar las virtudes»⁵⁰. Situando en un espectro continuo a Mahoma con Zoroastro («el Persa»), a Moisés con Pitágoras y a Jesús con Platón, el análisis de Marsilio de la religión de los «filósofos-legisladores» adopta, de modo inconfundible, un motivo característico de la «teología antigua». De modo que, Numa, para Marsilio, no es más que otro eslabón en la cadena de teólogos que se extiende desde Zoroastro hasta llegar a Platón (o incluso hasta Cicerón, teniendo en cuenta que en *De Legibus* pretendía imitar o, quizá mejor dicho, “romanizar” las *Leyes* de Platón).

Que la interpretación de Numa como teólogo natural era bien conocida en los últimos años de la república romana lo comprueba el hecho que, en *De Republica* (II, 15, 28), Cicerón parece ansioso por demostrar que el conocimiento religioso de Numa no pudo haber sido influenciado por Pitágoras, dado que éste había llegado «a Italia recién 140 años después de la muerte de Numa»⁵¹. Debe tenerse en cuenta además la interesante leyenda, narrada por Tito Livio

863-896, quien si bien acierta en señalar que en la misma Roma se solía relacionar a Numa con el corpus de la «teología antigua», que se extiende desde Zoroastro hasta Pitágoras, así como en destacar cuán extendida era la idea de que las conversaciones de Numa con la ninfa Egeria eran un «fraude piadoso» (867), olvida abordar el status de esta «noble mentira» y su relación con el problema de la religión civil en la teología antigua. Por otra parte, Silk identifica correctamente la deuda de la concepción de Marsilio de Padua de la religión como *nomoi* con la lectura de Averroes de la «teología» de Aristóteles expuesta en su *Metafísica* XII (875-6).

⁴⁶ «¿[Q]uién puede tolerar que se afirme y se sostenga que aquellos dioses [...] pueden proporcionar a alguien la vida eterna? [...] ? [...] Finalmente si es un error pedir a Ceres vino, a Liber pan, a Vulcano agua, a las Linfas fuego, ¿cuánta mayor locura debe considerarse suplicar a cualquiera de éstos por la vida eterna!» SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, intr., trad. y notas de Rosa M^a Marina Sáez, Madrid, Gredos, 2007, Libro VI, I, 407-409. Acerca de la diferencia entre teología natural y teología civil, véase Silk, «Numa Pompilius», 867-868.

⁴⁷ Véase la crítica de Cotta a la defensa estoica de la teología civil en M. T. CICERÓN *De Natura Deorum*, Milán, Rizzoli, 1994, así como la descripción, en el mismo libro, del epicureísmo como ateísmo. Para Agustín, véase San Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 30, 332-334.

⁴⁸ «Entre los primeros recursos que usó la nobleza para poner remedio a la situación estuvo la religión» (*Discursos*, I, 13, 7).

⁴⁹ Sobre el uso «prudente» de la religión, véase Vasoli, *Ficino, Savonarola, Machiavelli*, 593-611, y Najemy, «Papirius and the Chickens», 673-676, quienes insisten en la necesidad de que los generales salvaguardaran la relación entre religión y arte de la guerra, en oposición a quienes desdeñan la religión como mera superstición. Lamentablemente, ninguno de estos autores investiga ni las fuentes ni el significado de esta «prudencia».

⁵⁰ M. DE PADUA, *El defensor de la paz*, intr. trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989, V, 11, 22-23. Acerca de la importancia de la interpretación de Marsilio de la religión para el secularismo moderno, véase B. B. AZNAR, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2010. Para los antecedentes filosóficos de la cuestión del *nomoi* en Marsilio, véase V. SYROS, «Did the Physician From Padua Concur With the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion», *Revue des Études Juives*, 170 (1-2), (2011), 51-71. Respecto al conocimiento que Maquiavelo pudiera haber tenido de la obra de Marsilio, véase A. TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1981. Lamentablemente, la *Enciclopedia maquiaveliana*, (G. Inglese y G. Sasso (eds.), Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2014) no ha incluido una voz sobre Marsilio de Padua.

⁵¹ M. T. CICERÓN, *Sobre la República*, introd., trad., apéndice y notas de Álvaro d'Ors, Madrid, Gredos, 1984, 100.

y recogida posteriormente por Agustín, acerca del accidental hallazgo en tiempos de la república romana de «escritos» originales de Numa que el Senado habría decidido destruir para evitar que se revelara su contenido, en los que supuestamente se hallaban «las explicaciones por las que había sido instituido cada uno de los elementos rituales»⁵². Si bien para Agustín estos escritos demostraban la adhesión de Numa a las artes de la nigromancia, es más probable, sin embargo, que la supuesta existencia de estos «escritos» fuera una señal de que Numa era considerado un «teólogo antiguo». Como su teología contenía motivos filosóficos y racionales que, dada la etapa de la monarquía en la que se encontraba Roma, resultaban inaccesibles a la mayoría, Numa habría conseguido la obediencia hacia sus disposiciones apelando a la imaginación del vulgo, asegurándoles que había hablado con la ninfa Egeria.

Como es bien sabido, en el capítulo 6 (§11) de *El Príncipe* Maquiavelo asocia esta manera de proceder con Moisés, quien al igual que Numa se encontró no con un pueblo constituido en ejército sino con uno todavía esclavizado y bajo el efecto de la dominación monárquica. En *Discursos*, I, 11, 11 el florentino generaliza esta observación llegando a afirmar que todos los fundadores de repúblicas se han visto obligados a invocar supuestas conversaciones con Dios: «Es que en realidad, nunca hubo un legislador que diese leyes excepcionales a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no hubieran sido 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». La mayoría de las veces este pasaje ha sido leído como una crítica velada a Moisés, como si al relacionarlo con las conversaciones de Numa con las ninfas o con las del fraile Savonarola con Dios Maquiavelo tuviera la intención de degradar el estatus de la revelación mosaica. Sin embargo, en cuanto se asume, como propongo aquí, que la interpretación maquiaveliana de Numa retoma la tradición de la teología antigua, resulta posible proponer una interpretación distinta de este pasaje. Numa aparece entonces mucho más próximo a Moisés de lo que la oposición cristiana entre paganismo y monoteísmo permitiría pensar. La legislación de Numa, de acuerdo a esta interpretación, provendría de cierta sabiduría recibida (escritos) y sería por tanto filosófica y «platónica» en lugar de ser el resultado de que Numa hubiera tenido relaciones sexuales con una ninfa (lo cual, considero, es simplemente su cobertura exotérica)⁵³.

Incluso Maimónides, de quien Marsilio de Padua pudo haber tomado su concepto de *nomoi*, le otorga

a la religión pagana (la teología astral de los sabeos) un papel relevante a la hora de intentar comprender el significado político de la religión revelada⁵⁴. El sabeísmo (análogamente a la religión de Numa), de hecho, posibilitó la vinculación entre el paganismo y el monoteísmo, favoreciendo de este modo la constitución de una religión civil. Aquí cabe preguntarse acerca de las razones que habrían impulsado a Cicerón a minimizar esta posibilidad, sobre todo teniendo en cuenta que él mismo la anticipa cuando adhiere, en las *Leyes*, a la consideración filosófico-platónica de la legislación como religión. En mi opinión, una probable explicación residiría en el constante recelo con el que amplios sectores de la nobleza romana juzgaron cualquier influencia de la tradición filosófica griega (al respecto sólo hay que recordar los ataques de Catón el Viejo a la cultura griega, considerada una amenaza para la *mos maiorum* [la costumbre de los ancestros] basada en la *fides* y la *pietas*), incluyendo al propio Cicerón quien, tal vez siguiendo el consejo de Platón en la *República* en donde se afirmaba que el filósofo-rey no debía subvertir las creencias y prácticas religiosas tradicionales, habría suscrito exotéricamente a la noción «etnocéntrica» de la religión romana, opuesta a la concepción «helenística» y neo-platónica de la religión a la cual, sin embargo, habría favorecido de modo esotérico.

En cualquier caso, desde el momento en que la cuestión de la «teología antigua» y la religión civil vuelven a aparecer en la obra de Marsilio, resultaba claro que se estaba discutiendo acerca de la teología natural y no de la teología civil. Sin embargo, y probablemente por razones similares a las expresadas por Cicerón, Marsilio mantuvo la distinción entre leyes reveladas (*shari'a*) y leyes filosóficas (*nomoi*), o, en otras palabras, entre la ley divina «verdadera» y las otras religiones «civiles no-verdaderas»: «según esta acepción de la ley, las sectas o religiones se denominan leyes, como la de Mahoma o la de los persas, en su totalidad o en algunas de sus partes, aunque de estas sólo la mosaica y la evangélica, es decir, la cristiana, contiene la verdad»⁵⁵. Creo pues que al aceptar esta distinción, Marsilio estaba siguiendo a Maimónides antes que a Averroes. Sarah Stroumsa, intentando precisar la distinción entre *shari'a* y *nomoi*, señala que mientras que la «religión civil» (*nomoi*) es enteramente política en su contenido y es establecida, ya por filósofos paganos o por falsos profetas, con el objetivo de obtener un respaldo divino para su legislación, la *shari'a*, producto de la revelación divina, contendría la verdad «filosófica» y tendría como fin la «felicidad intelectual» de los ciudadanos, no tan sólo su bienestar y felicidad «pública»⁵⁶.

⁵² San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VII, 34, 502. Véase también Silk, «Numa Pompilius», 869.

⁵³ En este punto mi lectura se opone a la de Fontana, «Love of Country», 647; para quien, al situar a en el mismo plano a Numa y a Moisés, y al aparentemente denunciar que Numa fue un «mentiroso y embustero», «la subversión de Maquiavelo de la religión pagana se revelaría como un velado intento de subvertir la religión revelada, ya sea judaica, islámica o cristiana».

⁵⁴ Al respecto, véase Syros, «Did the Physician», 64-68.

⁵⁵ Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz*, X, 3, 42-43, con modificaciones.

⁵⁶ S. STROUMSA, «Prophecy versus Civil Religion in Medieval Jewish Philosophy: The Cases of Judah Halevi and Maimonides», en S. Klein-Braslavay, B. Abrahamov y J. Sadan (eds.), *Tribute to Michael: Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwartz*, Israel,

Esta distinción entre *shari'a* y *nomoi*, o, en otras palabras, entre la ley de Moisés y la ley de Numa, obliga a preguntarnos si estamos tratando con una diferencia real o falsa y, en caso de que se trate de lo primero, exigiría a su vez que nos cuestionáramos acerca de la importancia teórica que le debemos asignar a tal distinción⁵⁷. De acuerdo a la versión de Maimónides de esta distinción, quien buscaba distinguir la *shari'a* de las «falsas religiones proféticas», la *nomoi* pagana «pretende instrumentalizar la religión» con el único objetivo de constituir un Estado, y no para establecer la auténtica república hebrea, para lo cual el pacto con un Dios trascendente sería una condición indispensable⁵⁸. La propia Stroumsa, por su parte, propone un modo diferente de concebir esta difícil distinción entre *shari'a* y *nomoi*, que de hecho es posible identificar también en las reflexiones tanto de Alfarabi como de Averroes. De acuerdo a esta segunda interpretación, la finalidad de la «religión civil» sería el establecimiento de una «sociedad bien ordenada y justa», objetivo que en ningún modo contradice el contenido de la ley revelada (o mosaica), ya que tal sociedad es considerada condición necesaria para la obtención de la perfección intelectual, que no es más que la auténtica meta de la revelación divina⁵⁹.

Para el fin de la argumentación que estoy desarrollando aquí, el problema a resolver pasa a ser entonces el de poder determinar si Maquiavelo interpreta la religión revelada (la *shari'a* de Moisés) desde la perspectiva de la religión civil (*nomoi* de Numa) o si, a la inversa, reconstruye el concepto de religión civil (Numa) tomando como modelo la profetología (Moisés). Mi hipótesis es que Maquiavelo hace ambas cosas. Cuando, por un lado, critica al cristianismo y promueve una concepción alternativa de religión civil (a saber, la «teología antigua»), Maquiavelo enfatiza la continuidad entre Moisés, Numa y Jesús. Por otro lado, cuando se propone articular los elementos principales de una religión civil que pueda servir de fundamento para una vida política *republicana*, desarrolla su pensamiento, por razones que expondré en la siguiente parte de mi argumentación, partiendo de la distinción entre Moisés y Numa.

Es importante recordar que la primera ha sido la estrategia interpretativa característica de la profetología árabe, tal como lo comprueba una breve expo-

sición del pensamiento de Alfarabi. En efecto, por motivos relacionados con la auto-comprensión de la *umma* (comunidad de fieles) islámica, y con el fin de alcanzar una apreciación adecuada acerca de cómo conjugar las «artes de las paz» con «las artes de la guerra» (el dominio de estas últimas era necesario dada la concepción islámica de la «guerra santa»)⁶⁰, la filosofía (*falasifa*) árabe se propuso buscar el modo de establecer un vínculo entre las revelaciones de Mahoma y la «teología antigua». Por lo tanto, y en cierto sentido adelantándose al consejo de Maquiavelo según el cual «un príncipe no debe tener otro objetivo ni pensar en otra cosa ni dedicarse a ninguna otra actividad que no sea a la guerra, su estrategia y organización» (*El Príncipe*, 14, 1), Alfarabi sostuvo que el príncipe debe cultivar «el arte de la guerra, es decir, la facultad que le permitirá sobresalir en la organización y dirección de ejércitos así como en la utilización de los instrumentos de guerra, con el objeto de conquistar aquellas naciones y ciudades que no se someten a la realización de aquello cuyo cumplimiento procura la felicidad del hombre [...], la perfección específica del hombre llamada felicidad suprema [...]. El guerrero que persigue este propósito es un guerrero justo y el arte de la guerra que se dirige hacia este fin es el único justo y virtuoso»⁶¹. El problema de la guerra y la paz («Islam significa sumisión a Dios así como 'ingreso en un pacto de paz'»⁶²) le permitió a Alfarabi considerar la revelación divina como una cuestión que debía ser abordada por la ciencia política, lo cual constituye el núcleo central de su profetología.

Así pues, Alfarabi, del mismo modo que más tarde lo haría Maquiavelo, consideraba la religión como una forma de instrucción (educación) cuyo objetivo era establecer una forma de vida política entre el pueblo: «los métodos de persuasión y representación imaginativa son empleados para la instrucción del vulgo y la multitud»⁶³. Tal consideración de la religión en términos de educación política se basaba en lo que Alfarabi denominó «la ciencia superior», que según él «existió antiguamente entre los Caldeos [...] para posteriormente alcanzar al pueblo de Egipto, desde donde circuló hasta Grecia, donde permaneció hasta que fue transmitida a los sirios y luego a los árabes»⁶⁴. Evidentemente, Alfarabi hace aquí refe-

Tel Aviv University, 2009, 79-102.

⁵⁷ Acerca de estos elementos en relación con Marsilio, véase L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, Chicago U. P., 1968, 185-202 [trad. cast. de Leonel Livchits, *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007, 265-290]. Véase también el comentario de M. P. ZUCKERT y C. H. ZUCKERT, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago, Chicago U. P., 2014, 167-195; quienes relacionan estas cuestiones con la interpretación que hace Strauss de Maquiavelo, sin abordar, lamentablemente, el problema de la religión civil y la teología antigua.

⁵⁸ Sobre este punto, véase Stroumsa, «Prophecy versus Civil», 101.

⁵⁹ *ibid.*, 102.

⁶⁰ Según A. BLACK, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York, Routledge, 2001, 12; «el Islam, más que cualquier otra religión en el mundo, hizo de la guerra una virtud, si bien también en parte con el fin de regularla».

⁶¹ ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. e intr. de M. Mahdi, con un prefacio de Ch. E. Butterworth y T. L. Pangle, New York, Cornell U. P., 2001, I, secc. 43, 37 [Trad. cast. del inglés H. T.].

⁶² Black, *The History of Islamic Political Thought*, 13.

⁶³ Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, sec. 51, 42. O bien, insistiendo sobre este mismo punto: «las imágenes y los argumentos persuasivos están destinados a otros, mientras que, en lo que a él se refiere, estas cosas son ciertas. Para los demás son una religión mientras que, en lo que a él se refiere, son filosofía. Tal es, pues, la verdadera filosofía y el verdadero filósofo». (*ibid.*, I, secc. 59, 47). [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁶⁴ *ibid.*, I, secc. 53, 43. [Trad. cast. del inglés H. T.]

rencia a la «teología antigua», destacando además su estrecha relación con la filosofía política de Platón al afirmar que, en esta tradición, la práctica de las ciencias teóricas y deliberativas no es en última instancia para el provecho del filósofo, sino «para el beneficio de los demás»⁶⁵. En otras palabras, cualquier «sabiduría superior» (o teología) que no fuese empleada políticamente (esto es, profetológicamente) para el establecimiento de una comunidad política bien ordenada no es más que mero sofisma. De esta manera, puesto que según esta perspectiva la filosofía debe tener como objetivo la creación de una constitución política capaz de conducir a los miembros de la comunidad hacia la forma más perfecta de felicidad terrena, se sigue que «el verdadero filósofo es él mismo el gobernante supremo»⁶⁶.

Tal como para la tradición de la teología antigua, para Alfarabi el cumplimiento de este objetivo político sólo podía asegurarse mediante la fundación de una «religión». Al respecto hay que señalar que Alfarabi consideraba que los conocimientos a los que se podía acceder mediante la filosofía o la «religión» eran idénticos, con la única diferencia de que mientras que en la filosofía las ideas deben ser «demostradas», en la religión «son reconocidas al imaginarlas a través de similitudes que las imitan, logrando ser consentidas a causa del uso de métodos persuasivos, por lo que los antiguos llamaron a lo que compone estas cogniciones *religión* [...]». Por lo tanto, según los antiguos, la religión es una imitación de la filosofía. Ambas comprenden las mismas materias y, asimismo, ambas dan cuenta de los principios últimos de los seres [...]. De todo aquello respecto de lo que la filosofía da cuenta sobre la base de la percepción intelectual o la conceptualización, la religión lo hace sobre la base de la imaginación»⁶⁷. Nótese, por otra parte, que Alfarabi no afirma que Platón haya sido quien denominó «religión» a este tipo de conocimiento sino que menciona, de modo genérico, a los «antiguos», de lo que se puede concluir que para el autor la filosofía política de Platón no sería, en reali-

dad, sino un eslabón más en la cadena de la teología antigua.

El argumento según el cual el contenido verdadero de la ley revelada puede ser alcanzado a través de la ciencia política es confirmado por el propio Alfarabi cuando sostiene que «la religión establece sus imágenes [de ideas] mediante semejanzas tomadas de principios corpóreos y los *imita por similitud en los cargos políticos. Imita los actos divinos por semejanza en las funciones de los cargos políticos*»⁶⁸. Dado que he abordado en detalle en otro lugar el concepto de *imitatio Dei* en relación con la doctrina de los atributos divinos de Maimónides, así como su relevancia para esclarecer la cuestión acerca del «Dios de Maquiavelo», no me detendré ahora en esta cuestión⁶⁹. Más relevante para la argumentación que estoy desarrollando aquí es que según Alfarabi esta «teología antigua» debe adquirir la forma de una constitución política, es decir, de un *nomos*⁷⁰. La naturaleza constitucional de la revelación divina es, de hecho, la razón por la cual Alfarabi termina afirmando que «la idea de Imam, de Filósofo y de Legislador es una sola idea»⁷¹. A estas alturas debería estar claro que cuando se la considera desde una perspectiva profetológica no es posible reducir la religión a mera superstición. Asimismo, tampoco es posible seguir manteniendo la oposición entre filosofía y religión, asumiendo que la primera tiene una relación directa con una verdad que a la segunda le estaría negada, tal como no tendría sentido seguir contraponiendo razón e imaginación. Por el contrario, desde esta perspectiva ambas dimensiones resultan igualmente necesarias para la operación del constitucionalismo político: el nombre de esta doctrina es, precisamente, teología antigua⁷².

Esta forma de concebir la religión revelada en relación con el *nomoi*, la cual comienza con las obras de Alfarabi, Averroes y Maimónides, hasta llegar a Marsilio, Pletón y Ficino, entre otros, llegó a ocupar por cierto un papel importante en Florencia y, de este modo, pudo haber llegado fácilmente a oídos de Maquiavelo, influyendo por ende su interpretación de

⁶⁵ *ibid.* I, secc. 54, 43. [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁶⁶ *ibid.* I, secc. 54, 44. [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁶⁷ *ibid.* I, secc. 55, 44. [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁶⁸ *ibid.* I, secc. 55, 45, subrayado mío [Trad. cast. del inglés H. T.] Acerca de estos pasajes de Alfarabi, véase el debate entre M. CAMPANINI, «Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam», en . Afsaruddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, 35-52; y Ch. E. BUTTERWORTH, «Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology», *ibid.*, 53-74. Si bien mi posición es más cercana a la de Campanini –Butterworth se limita a defender la perspectiva straussiana estándar acerca de la cuestión–, es importante señalar que ninguno de los dos otorga la debida atención al peso de la tradición de la «teología antigua» en el pensamiento de Alfarabi, lo que provoca, como consecuencia, que ambos autores no puedan definir con precisión la cuestión de la «teología política».

⁶⁹ Véase, Vatter, «Machiavelli and the Republican Conception of Providence».

⁷⁰ Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, secc. 56, 45. [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁷¹ *ibid.* I, secc. 57, 46. [Trad. cast. del inglés H. T.]

⁷² Beiner (*Civil Religion*, 20) sugiere que la «paganización» que Maquiavelo realiza del cristianismo pudo haber tomado como modelo a Mahoma, «el profeta armado arquetípico», que, a su vez, en su intento por establecer un «Estado teocrático armado en Medina», habría tomado como modelo a Moisés. Para una lectura de la relación entre Maquiavelo y Mahoma en esta misma línea, véase Fontana, «Love of Country», 640. En mi opinión, Maquiavelo no hace referencia a Mahoma, a diferencia de lo que ocurre con Moisés, porque la intención política detrás de las profecías del primero era menos clara. Que el Corán contenga o no indicaciones constitucionales explícitas es una cuestión controvertida respecto de la cual no hay acuerdo dentro de la tradición islámica y la intelectualidad árabe. Para un tratamiento equilibrado de estos problemas, véase A. FILALI-ANSARY, «A New Form of Religious Consciousness? Religion and Politics in Contemporary Muslim Contexts», en M. Vatter (ed.), *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*, New York, Fordham U. P., 2011, 43-66. La división entre chiitas y sunitas y la adopción dentro del Islam contemporáneo a Maquiavelo de formas políticas más cercanas a la «monarquía» o al «imperio» que a la república, son probablemente algunos de los motivos que explican el hecho de que Maquiavelo no haya incluido a Mahoma como ejemplo de «profeta armado». Pero en cualquier caso, ninguna de estas valoraciones o dudas se encuentran únicamente en Maquiavelo, puesto que pueden encontrarse también en la *falsafa* árabe.

la religión romana⁷³. La interpretación maquiaveliana de Numa encaja bastante bien, de hecho, con esta combinación de teología antigua y profetología árabe. De este modo, estas dos son a mi juicio las fuentes más probables a partir de las cuales Maquiavelo extrajo aquello que Najemy identifica como la idea medular de su interpretación de la religión romana, a saber, que la misma ley y educación religiosa puede ser bien o mal interpretada. Como Maquiavelo señala en *Discursos*, I, 12, la religión romana fue creada con el objetivo de motivar a los soldados a defender ferozmente su república, sabiendo que contaban con el favor de los dioses. No obstante, inmediatamente después de esta afirmación Maquiavelo narra cómo la nobleza romana comenzó a hacer uso de la religión de manera contraria a los intereses de la plebe, provocando que «los hombres se volvieran incrédulos y aptos para destruir cualquier orden bueno». A partir de esto Maquiavelo concluye que las repúblicas debían mantenerse «religiosas» y «favorecer y promover todo aquello que sea beneficioso para la religión, incluso cuando crean que son falsas, y precisamente pondrán más atención en hacerlo cuanto *más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean. Y esta manera de actuar de los sabios ha sido lo que le ha conferido autoridad a los milagros que se celebran en las religiones, incluso en aquellas que son falsas*, pues los hombres prudentes los magnifican, vengan de donde vengan, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera» (*Discursos*, I, 12, 8-9, subrayado mío). No cabe duda de que Maquiavelo está empleando aquí la distinción propuesta por Varrón entre teologías poéticas, civiles y naturales (discutidas en detalle por Agustín en *La ciudad de Dios*): mientras que la creencia en los milagros forma parte de los primeros dos tipos de teología, estos son excluidos de la teología natural, en la que todas las cosas ocurren siguiendo siempre el mismo orden o necesidad. Cabe destacar también que este dualismo coincide perfectamente con el modo en que la religión es dividida en ciencia política y filosofía por Alfarabi y Marsilio de Padua.

Siguiendo esta misma línea, Maquiavelo se refiere explícitamente a los «sabios», así como a aquellos hombres «más prudentes y versados en las cosas naturales», que respetan la religión y utilizan la «credulidad» o «superstición» de la mayoría con el fin de dirigirla hacia fines racionales que de otro modo no habrían aceptado seguir⁷⁴. Como bien lo demuestra

la lectura de Najemy de los *Discursos* I, 13-14, para Maquiavelo la cuestión decisiva era la de «interpretar» la religión según la necesidad. Aquellos que tenían que interpretar la religión «prudentemente» eran tanto los jefes militares como quienes se dedicaban al estudio de la filosofía (tal como afirmara Alfarabi y como también quedaba representado en la descripción de Escipión el Africano que ofrecía Cicerón en sus diálogos platónicos), los cuales se distinguían de la multitud de soldados, para la gran mayoría de los cuales bastaba la «teología civil» para lograr persuadirlos de cualquier empresa, haciendo innecesario, por tanto, recurrir a demostraciones científicas.

Estas breves consideraciones acerca de la profetología árabe y la religión civil romana nos permiten formular algunas conclusiones preliminares, que expongo a continuación: si el objeto de la ley revelada era, como Alfarabi y Marsilio parecen sostener, establecer la mejor forma de gobierno, y si, por otro lado, la sustancia de la revelación es una religión civil en el sentido filosófico que le da la teología antigua, de ello se sigue que en la forma ideal o divina de organización política no habría lugar para una iglesia separada y/o superior al Estado, como sucede en los modelos agustinianos y tomistas. Esta conclusión está en perfecta armonía con el objetivo explícito de Maquiavelo de querer contrarrestar los efectos políticos nocivos generados por la iglesia católica romana en Italia. Es más, una vez que la ley revelada es considerada como una religión civil, la política se orienta a la realización de la felicidad pública, es decir, terrena, de los ciudadanos, y no a su salvación ultramundana. Esto a su vez encaja perfectamente con la defensa maquiaveliana de la religión civil y su crítica de la religión espiritual. Por último, si tanto en la tradición de la profetología árabe como en la *prisca theologia* todas las leyes reveladas son de hecho leyes establecidas por filósofos-legisladores, se vuelve posible proponer una «renovación» del paganismo dentro del monoteísmo. Al respecto cabe señalar que dicha renovación estaría a la base del resurgimiento de una concepción política del poder basada en el principio de armar al pueblo, en contraposición a una concepción pastoral del gobierno. Si todo esto fuera así deberíamos modificar la interpretación de Beiner acerca de la «religión civil» maquiaveliana, según la cual, como vimos, la «paganización» del cristianismo exigiría que la política instrumentalizara la religión. Como creo haber demostrado hasta aquí, semejante

⁷³ Para una interpretación diferente de la comparación entre Alfarabi y Maquiavelo, véase G. STEIRIS, «Anthropologie, Religion und Politik in der praktischen Philosophie al-Farabis und in den politischen Schriften Machiavellis», en V. E. Pantazis y M. Stork (eds.), *Ommasin allois. Festschrift fuer Professor Ioannis E. Theodoropoulos zum 65. Geburtstag*, Essen, Oldib, 2014, 151-189, quien ofrece un excelente resumen de las reflexiones del primero acerca de la religión y además tiene en cuenta la relevante literatura crítica sobre la cuestión, que no voy a repetir aquí. Aunque Steiris no sitúa la idea de religión de Alfarabi dentro del contexto de la tradición de la «teología antigua», destaca con acierto que existen fuertes paralelismos en el pensamiento bizantino tardío acerca de esta forma no-tomista de concebir la relación entre filosofía y religión. Con respecto a Maquiavelo, creo que Steiris insiste demasiado en la cuestión de la «antropología negativa» y reduce el rol de la religión a un papel meramente instrumental, perdiendo así de vista los aspectos alfarabianos de las consideraciones maquiavelianas sobre la teología antigua.

⁷⁴ Como afirmaría Najemy («Papius and the Chickens», 675), «este es el aspecto central del punto de vista de Maquiavelo sobre la religión romana: el completo respeto por las ceremonias, oraciones y rituales, no a partir de una cínica preocupación por las apariencias sino porque tal respeto era el fundamento de la obediencia a las leyes, de la *educazione*, así como de la lealtad y disciplina de los ejércitos, en pocas palabras, de la *civiltà*; y, al mismo tiempo, una hábil interpretación, de acuerdo a la necesidad, de las restricciones y exigencias de la religión —la misma libertad de interpretación a la que él apelará en su crítica del cristianismo en *Discursos* II, 2».

«paganización» sólo es posible en razón de que Maquiavelo interpreta la religión de Numa desde la perspectiva de la profetología árabe medieval así como desde el discurso de la «teología antigua», otorgándole por lo tanto a la «religión» un rol fundacional en su versión del republicanismo y no uno meramente instrumental, como Beiner propone.

5. Constitucionalismo y arte de la guerra: de la república romana a la república hebrea

Según Maquiavelo, una religión civil tiene que ser capaz de establecer una relación entre las «buenas leyes y las buenas armas», las cuales conforman, en conjunto, «los principales fundamentos que pueden tener los Estados» (*El Príncipe*, 12, 3). Como se recordará, en los *Discursos* el secretario florentino sostiene que «donde hay religión, se pueden crear más fácilmente los ejércitos, pero en cambio donde existen ejércitos y no hay religión, es mucho más difícil crear una religión» (*Discursos*, I, 11, 9). En el mismo sentido, en *El Príncipe*, 12, 3 afirma que, «dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenos ejércitos, y donde hay buenos ejércitos se presupone que hay un buen orden institucional, no hablaré ahora de las instituciones y me referiré sólo a los ejércitos». En base a estas citas y a lo dicho hasta aquí, afirmar que para Maquiavelo «la tarea de fundar un Estado supone antes la tarea, aún más esencial, de fundar religiones»⁷⁵, es correcto siempre y cuando con esto nos estemos refiriendo a una religión civil que presuponga una doctrina acerca de cómo vincular el constitucionalismo con el arte de la guerra⁷⁶.

Generalmente, los intérpretes que han tratado de vincular la perspectiva de Maquiavelo sobre la religión civil con el epicureísmo han centrado su atención en aquellos pasajes de los *Discursos*, fundamentalmente los capítulos 13 y 14 del libro primero, donde consideran que el florentino develaría el uso que, con el fin de controlar a la masa de plebeyos supersticiosos, habrían hecho del «temor de Dios» líderes militares y miembros del senado⁷⁷. Antes de proponer tal conexión, sin embargo, habría que dirimir si la

concepción epicúrea del «temor a los dioses» coincide en efecto con el «temor de Dios» maquiaveliano. De acuerdo al florentino, la concepción romana del juramento, que poseía un sentido fundamentalmente militar, dependía en buen grado de dicho temor, lo que convertía a este último en condición para el respeto de las leyes: «aquellos ciudadanos temían más violar un juramento que la ley, como quien estima más el poder de Dios que el de los otros hombres» (*Discursos*, I, 11, 4). La distinción aquí señalada entre juramento y ley deriva de la idea romana según la cual la ley es aquello que es consentido por un pueblo armado: dado que el juramento tiene un rol constitutivo respecto de la existencia de tal pueblo, pasa a convertirse en condición fundamental de la existencia de la ley. De tal manera, que la jurisprudencia romana dependía de la religión romana, la que a su vez dependía de la constitución romana.

Maquiavelo instituye el temor de Dios como base del respeto a los juramentos a partir de la distinción entre el «poder» de Dios (*la potenza di Dio*) y el poder de los hombres: mientras el segundo pertenece a la *theologia civilis*, el primero corresponde a la *theologia naturalis*. Tal como la estoy definiendo aquí, esta distinción posee no sólo un contenido religioso sino también constitucional: mientras que el poder de los hombres es un poder constituido, el poder de Dios es un poder constituyente. Esta noción del poder divino como poder constituyente, por cierto, es incompatible con cualquier perspectiva epicúrea que considere a la religión como una simple proyección de supersticiones humanas sobre objetos físicos inertes y sin poder alguno sobre los hombres⁷⁸. Por el contrario, el vínculo entre el «temor de Dios» (es decir, el respeto por el poder constituyente) y la creencia en su omnipotencia tiene una fuerte similitud con la función que poseen estos términos en la narrativa bíblica acerca del pacto que habría dado origen a la república hebrea. Después de todo, en la religión hebrea el «temor de Dios» no es algo que haya sido ordenado por Iahvé en el monte Sinaí: este temor representa más bien el deseo de Dios de ser adorado por un pueblo *libre*. Ahora, esta libertad (que supone también liberarse de la superstición y de la idolatría) es a su vez un re-

⁷⁵ Beiner, *Civil Religion*, 19.

⁷⁶ Esta relación entre constitucionalismo y arte de la guerra aparece claramente señalada por S. HOLMES, «Constitutions and Constitutionalism», en Michel Rosenfeld y Andrés Sajó (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, New York, Oxford U. P. 189-216: 196; para quien «jerarquías militares, formaciones alternativas de combate u órdenes de batalla, principios de combate y otras cuestiones de este tipo quedan incluidas en las reglas y funciones de la antigua constitución militar. Uno de los significados asociados al latín *constitutio* es, de hecho, el del modo en que las tropas son desplegadas, ubicadas, preparadas y/o dispuestas para el combate [...] Los Padres Fundadores americanos deseaban, sin duda, diseñar las instituciones de tal modo que la nueva república tuviera como objetivo la anexión y la expansión territorial. La influencia, ampliamente documentada, de la exaltación de Roma por Maquiavelo en su forma de pensar debe, por tanto, ser reexaminada teniendo en cuenta este contexto. Maquiavelo hizo uso del término *costituzione* del mismo modo que Cicerón había utilizado antes *constitutio*, es decir, para describir la estructura institucional de una república que se encontraba permanentemente en guerra». Este autor, sin embargo, pasa por alto la cuestión de la religión civil. Para una interpretación distinta sobre la relación entre constitución y pueblo armado, donde además se analiza la diferencia entre las perspectivas de Maquiavelo y Cicerón, véase M. VATTER, «The Quarrel Between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics», *Contemporary Political Theory*, 11 (3), 2012, 242-263.

⁷⁷ Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, 79.

⁷⁸ Para un desarrollo de esta cuestión véase M. GEUNA, «Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella storia di Roma», en R. Capolari, V. Morfino y S. Visentin (eds.), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milán, Mimesis, 2008, 107-140; que ve claramente que la gran importancia militar que Maquiavelo otorga al temor de Dios como base del juramento hace que su pensamiento sea difícilmente compatible con el epicureísmo. Por el contrario, G. PEDULLÀ, *Machiavelli in tumulto: conquista, cittadinanza e conflitto nei 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*», Roma, Bulzoni, 2011, 244 ss.; interpreta el «temor a Dios» como una expresión del lucrecianismo de Maquiavelo.

quisito esencial para la realización del pacto, es decir, para la constitución política de la república hebrea, y es constitutiva, por tanto, de la interpretación hebrea de la providencia divina⁷⁹. Entonces, si la crítica de Maquiavelo a las interpretaciones de la religión «según el ocio» tiene como premisa una interpretación «virtuosa», que ve en la religión el fundamento de la constitución de un pueblo libre y armado, la crítica de Epicuro de la religión es inherentemente contraproducente desde el punto de vista político y, por lo tanto, inútil a los fines de Maquiavelo⁸⁰.

Así pues, antes que a Epicuro o a Lucrecio, Maquiavelo parece seguir de cerca la descripción que Cicerón realizara de Numa en *De República*, la cual habría permitido al florentino reflexionar acerca de la relación entre religión civil, constitucionalismo y arte de la guerra. Según Cicerón, la religión introducida por Numa «humanizó y amansó los ánimos de los hombres feroces y crueles por el ansia de la guerra» (*Sobre la República*, II, 14, 27)⁸¹, opinión bastante similar a la que más tarde sostendría Maquiavelo, que con todo se distanciaba del primero en dos importantes aspectos⁸². En primer lugar, mientras Maquiavelo afirmara que el Senado romano eligió a Numa por inspiración divina⁸³, Cicerón sostiene que el Senado lo habría elegido, a pesar de que no era romano, porque «advirtieron que [...] la virtud y la sabiduría real, no la estirpe», eran los requisitos del verdadero rey» (*Ibid.*, II, 12, 24)⁸⁴. La otra diferencia entre los puntos de vista de Maquiavelo y Cicerón, más sugerente que la anterior, radica en el énfasis puesto por el florentino, y ausente en Cicerón, en la relación entre la religión civil romana y esa «rara y extrema virtud» de los romanos en la conducción de las guerras y la expansión de su imperio (*Discursos*, II, 2-4).

Este énfasis, por otra parte, muestra que para Maquiavelo la cuestión fundamental era la de poder dar cuenta del hecho paradójico de que solamente a partir de la introducción de las «artes de la paz» de Numa, Roma pudo alcanzar su extraordinario éxito militar. En *El Príncipe*, de hecho, Maquiavelo destaca este punto cuando afirma que las armas mercenarias se caracterizan precisamente por no ser «temerosas de Dios» (*El Príncipe*, 12, 4). Lo que demuestra que no es solamente en los *Discursos*, sino también en *El Príncipe*, que Maquiavelo relaciona la idea de las «buenas armas» como «armas propias» con la preservación de la religión civil. La diferencia entre ambos textos es que en *El Príncipe* el contexto de la discusión no es aquel de la república romana sino el de la república hebrea. Acerca de esto último, Tarcov sugiere que la referencia a David en el capítulo donde Maquiavelo desarrolla la cuestión de las «armas propias» (*id.*) puede ser interpretada como una expresión de la superioridad de la república hebrea sobre la romana: «la adhesión de los habitantes del Estado fundado por Moisés a sus antiguos órdenes supera incluso aquella de los habitantes de las repúblicas [...]. Los órdenes de Moisés, en el largo plazo, pudieron haber sido más poderosos que los de Ciro, Teseo y Rómulo»⁸⁵. Si volvemos ahora nuestra atención a la exposición sobre la religión romana que tiene lugar en *Discursos*, I, 11 resulta evidente que Maquiavelo vincula los juramentos, basados en el temor de Dios, con el accionar de los fundadores de Estados, que recurren a Dios cada vez que el pueblo recibe una nueva constitución; como hemos recordado antes: «Es que en realidad, nunca hubo un legislador que diese leyes excepcionales a un pueblo y no recurriese a Dios». Aunque Moisés nunca es mencionado explícitamente en los capítulos donde es examinada la religión ro-

⁷⁹ Acerca de estos temas, véase D. HARTMAN, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Woodstock, VT, Jewish Lights, 2006 [*El pacto viviente*, trad. cast. de C. Kohan y P. Dreizik, Buenos Aires, Lillmod, 2006].

⁸⁰ Rahe («In the Shadow of Lucretius», 48 y ss.) es consciente de lo que él mismo llama la «paradoja del epicureísmo político», es decir, que la perspectiva política de Epicuro es totalmente opuesta a la propugnada por Maquiavelo. Aun así, este autor piensa que «la crítica de Maquiavelo al epicureísmo antiguo es completamente interna», dado que atribuye al florentino el objetivo de universalizar «el poder de adquisición» en un mundo en donde los deseos no puede ser «moderados» por el intelecto (50). En todo caso, si el epicureísmo no puede explicar la idea de religión civil de Maquiavelo y, como creo haber demostrado, su republicanismo depende enteramente de esta última, no tiene ningún sentido atribuir a su pensamiento político una antropología negativa de tipo epicúreo. Huelga decir que la religión civil republicana presentada por Maquiavelo no sería algo así como una «ética protestante» y, por lo tanto, estaría lejos de ser evidente que tal religión civil pudiera jugar un papel en la promoción de la maximización de las adquisiciones individuales, tal como supone la hipótesis de Rahe.

⁸¹ Cicerón, *Sobre la República*, 99.

⁸² «Encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, [Numa] recurrió a la religión pues era algo imprescindible para mantener la vida civil» (*Discursos*, I, 11, 3).

⁸³ «Juzgando los cielos que las medidas institucionales de Rómulo no eran suficiente...» (*Discursos*, I, 11, 2).

⁸⁴ Es importante señalar que aquí Cicerón está parafraseando a Platón, quien señalaba en *El Político* que el único criterio para juzgar al verdadero rey es la posesión de la «ciencia regia», con lo cual Cicerón, de modo subrepticio, ubica a Numa entre los «teólogos antiguos». Para una descripción diferente de Numa, véase M. T. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, intr. trad. y notas de A. Escobar, Madrid, Gredos, 1999, I, 22-23 y I, 41-42 (117-120 y 154-157).

⁸⁵ N. TARCOV, «Machiavelli's Critique of Religion», *Social Research: An International Quarterly*, 81,1, 2014, 193-216: 203. Donde me aparto de la lectura de Tarcov es respecto de su creencia de que el florentino postula un «mensaje antibíblico», puesto que, según él, «para Maquiavelo la dependencia de las armas propias apunta a confiar en la virtud propia en lugar de confiar en Dios» (207). Para probar esto, Tarcov menciona los dos «errores» cometidos por Maquiavelo en sus referencias bíblicas, ambos en referencia a David (en el capítulo *El Príncipe*, 13, 16, en lugar de una honda, tal como narra la Biblia, David recibe una espada; en *Discursos* I, 26, le es concedido a David el poder «para hacer a los ricos pobres y a los pobres ricos», poder que la Biblia atribuye sólo a Dios). Tarcov asume que en ambos casos se trata de errores intencionales que muestran la vena anti-bíblica de la política de Maquiavelo. En palabras de A. MELZER, *Philosophy between the Lines: the Lost History of Esoteric Writing*, Chicago, Chicago U. P., 2014, 58; quien considera que Maquiavelo escribe esotéricamente, «el punto central de la historia [de David y Goliath] es que no debemos confiar en nosotros mismos o en nuestras armas: debemos más bien poner toda nuestra fe y confianza en el Señor, quien es el único que nos puede librar de nuestros enemigos así como de todo mal». Melzer concluye, al igual que Tarcov, que la enseñanza de Maquiavelo acerca de la auto-suficiencia militar «es diametralmente opuesta a la enseñanza central de la Biblia» (*id.*).

mana, él es claramente el paradigma de alguien que hablaba con Dios con el fin de establecer un conjunto de «leyes extraordinarias» para su pueblo, es decir, una nueva constitución, tal como se muestra en el capítulo 6 de *El Príncipe* (§8).

El propio Moisés es también la figura (como hemos dicho, siempre sin nombrarlo explícitamente) que le permite a Maquiavelo desplazarse desde la exposición de la figura de Numa hasta la de su contemporáneo Savonarola que, como Moisés, con el objeto de darle una nueva constitución a Florencia, logró persuadir al «pueblo de Florencia» de que «hablaba con Dios» (*Discursos* I, 11, 24)⁸⁶. Así pues, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, Numa, Moisés y Savonarola aparecen vinculados teóricamente a partir de motivos extraídos por Maquiavelo de la teología antigua: «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 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. Que nadie desespere, pues, de conseguir lo que ha sido conseguido por otros, porque los hombres, como dije en el prólogo, nacen, viven y mueren siempre de la misma manera» (*id.*). Propongo, pues, interpretar que Maquiavelo consideraba a Savonarola un profeta no en virtud de la realización de algún milagro, sino por el hecho de haber adoptado una determinada «forma de vida» basada en el «aprendizaje» (es decir, porque era un «filósofo») así como porque en sus prédicas hablaba centralmente de un «tema», a saber, la ciencia política; esta manera de referirse a Savonarola, insisto, están basados claramente en el discurso de la teología antigua y la profetología árabe.

Mi hipótesis al respecto es que la vinculación maquiaveliana de la religión civil con el arte de la guerra se fundamenta en una interpretación de la república romana desde la perspectiva de la república hebrea y la constitución mosaica. Puesto que según mi lectura lo que está en juego en la cuestión de la religión civil no es otra cosa que el poder constituyente del pueblo; la centralidad de la cuestión constitucional en el pensamiento de Maquiavelo está más que demostrada. La exposición de la teología antigua de Numa en los *Discursos* está relacionada, por tanto, con la discusión de Moisés en *El Príncipe*, en donde éste es concebido como un «profeta armado». En ambos lugares, Maquiavelo está abordando la que se puede considerar la cuestión más fundamental, a saber, la del significado de la providencia divina, esto es, del gobierno de Dios sobre el mundo y sus diferentes acontecimientos. Es cierto que la política romana de expansión territorial había sido desde siempre tema-

tizada por historiadores, filósofos y poetas por medio de un discurso acerca de la providencia divina. El problema radicaba en que la concepción de la providencia divina del imperio no era una concepción republicana. Como el propio Maquiavelo sostiene en *Discursos* I, 5 la reforma institucional mediante la cual se le concedió a la plebe un lugar dentro de las instituciones políticas principales de Roma fue fundamental para la «expansión» imperial. Según Maquiavelo, en efecto, no hay posibilidad alguna de expansión territorial si no se cuenta con una plebe armada, lo que obviamente hace mucho más difícil que pueda seguir siendo gobernada mediante las instituciones tradicionales, dominadas por los nobles. Por tanto, desde cierto punto de vista, la religión de Numa supondría un obstáculo para el establecimiento del poder constituyente del pueblo, mientras que, visto desde el extremo opuesto, este nuevo poder constituyente es inherentemente refractario a la religión de Numa. De esto se puede concluir que el poder constituyente de un pueblo armado no puede ser conceptualizado invocando solamente la concepción romana de la providencia, razón por la que considero que Maquiavelo creyó necesario apelar a la concepción hebrea. Y quizá fuera esta también la razón por la que Maquiavelo habría decidido finalmente pasar de la exposición del caso de Numa al de Moisés.

Como he demostrado en otro lugar, Maquiavelo sabía muy bien que la ideología romana había abordado el problema de la religión de Numa por medio de un extenso debate acerca de si el éxito militar de Roma y su consiguiente expansión espacial se habían debido a la virtud o a la fortuna⁸⁷. Como es bien sabido, de modo similar a Virgilio, quien afirmó que «la Fortuna ayuda a los audaces» (*Eneida*, X, 284)⁸⁸, Tito Livio propuso una noción particular de la providencia divina según la cual la «fortuna ayuda a los decididos» (*Historia de Roma desde su fundación*, VIII, 29, 73). El historiador romano, además, sostuvo que la Fortuna (definida por Virgilio como «omnipotens et ineluctabile fatum [la todopoderosa fortuna y el destino ineluctable]») en la *Eneida*, VIII, 334)⁸⁹ adquiría estos rasgos providenciales en virtud, precisamente, de la adhesión romana al «amor a esta paz [...] y la preocupación por la concordia entre los ciudadanos» [*pacis amor et civilis concordia*] producida por la religión establecida por Numa (*Ibid.*, IX, 19, 135). Esta es, en mi opinión, claramente una lectura clasista de la providencial imbricación entre necesidad y fortuna (es decir, de la historia), puesto que favorece lo que en otro lugar he llamado una visión «aristocrática» de la historia según la cual la virtud militar estaría asociada con el mantenimiento de la *mos maiorum* introducida por Numa y administrada luego por la nobleza romana.

⁸⁶ Acerca de la muy discutida identificación de Savonarola con Moisés, véase D. WEINSTEIN, *Savonarola: The Rise and the Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven, Yale U. P., 2011, 250-266 y 311-318.

⁸⁷ Vatter, *Between Form and Event*, 203-204.

⁸⁸ VIRGILIO, *Eneida*, intr. de Vicente Cristóbal y trad. y notas de Javier de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 454.

⁸⁹ *ibid.*, 385

De acuerdo a Maquiavelo, esta concepción aristocrática de la historia soslayaba que la productividad del conflicto entre clases podía constituir una forma de causalidad histórica, tal como él había descubierto leyendo a los historiadores de la antigüedad⁹⁰. Maquiavelo, por lo tanto, nunca pudo haber adoptado la idea romana de la providencia sin haberla sometido a algún tipo de crítica. Todo lo contrario, el florentino formula una decidida crítica de la ideología romana en más de un lugar de su obra. En *Discursos* II, 30, por ejemplo, muestra como debido al constante deseo de los nobles de mantener controlado al pueblo armado los historiadores y poetas filo-aristocráticos identificaron a la Fortuna con el omnipotente Destino. En oposición a éstos, la tesis fundamental de Maquiavelo es que «se han de tener armados el corazón y los otros órganos vitales, y no las extremidades. Pues el fundamento de su Estado era el pueblo de Roma» (*Discursos* II, 30, 27 y 28). En otras palabras, lo que habría motivado que el pensamiento maquiaveliano se desplazara desde Numa a Moisés (de modo explícito en *El Príncipe* e implícitamente en la exposición de la cuestión de la religión civil en los *Discursos*) habría sido la necesidad de concebir los fundamentos mismos del arte de la guerra en la existencia de un pueblo armado al que se le concediera el poder constituyente.

Existen, en suma, dos importantes razones que habrían impulsado a Maquiavelo a interpretar la república romana desde la experiencia de la república hebrea y que, al hacerlo, lo habrían llevado a servirse de la distinción entre *nomoi* (Numa) y *shari'a* (Moisés) que se encuentra en la profetología medieval árabe y judía, que hemos examinado anteriormente. En primer lugar, a diferencia de Roma, que «no tuvo un Licurgo que la organizase en sus orígenes de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo» (*Discursos*, I, 2, 30), la república hebrea estuvo organizada desde el principio por medio de una constitución bien ordenada⁹¹. En parte a través de la lectura que hiciera de Polibio⁹², Maquiavelo comprendió que sólo a partir de una estructura constitucional adecuada era posible aspirar a armonizar las «artes de la paz» con las «artes de la guerra», para de esa manera lograr establecer una república bien ordenada, estable y duradera. En este sentido, no resulta para nada extraño que Maquiavelo concluya su crítica de las concepciones romanas de la providencia (tanto de Tito Livio como de Virgilio) diciendo: «donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder [...] y siempre se transformarán las repúblicas y los principados hasta que no surja alguien tan amante de la antigüedad [*della antichità tanto amatore*] que

regule las cosas de modo tal que la fortuna no tenga motivos para mostrar, con cada rotación del sol, hasta donde llega su poder» (*Discursos*, II, 30, 32). Como acostumbra hacer, Maquiavelo elige aquí cuidadosamente las palabras mediante las cuales invoca a alguien capaz de llevar adelante una interpretación «antigua» del constitucionalismo (más antigua aún que las de Livio y Virgilio) y que, de esta manera, materialice un «retorno a los principios» (*Discursos*, III, 1) capaz de imprimir al mundo un movimiento diferente a aquel gobernado por «la rotación del sol». Maquiavelo intentó, pues, introducir en la tradición clásica del constitucionalismo una dimensión revolucionaria, la cual fue inspirada por su interpretación de dos fuentes «antiguas» no-romanas: la primera es la tradición mosaica (en cuanto se trata de la forma más «antigua» de constitucionalismo); la segunda, la platónica, ya que en la interpretación que hace Platón del mito de Saturno (en *El Político* y *Las Leyes*) la rotación del mundo durante la era de Zeus es contrarrestada por una rotación contraria en la era de Saturno. A continuación me referiré a la primera de estas fuentes, para luego concluir haciendo una breve referencia a la segunda.

6. Constitucionalismo mosaico y profetología árabe en la Florencia de Maquiavelo

Si se lee la Biblia «sensatamente» (*Discursos*, III, 30, 17) es posible concebir la república hebrea establecida por Moisés como una república militar y expansionista, fundada sobre una religión civil, y cuya constitución establece la prohibición de la monarquía. A la hora de intentar establecer una forma de gobierno republicana para Florencia, Maquiavelo y Savonarola apuntaron al mismo ideal republicano según el cual Dios se relaciona con Su pueblo no a través de un representante humano concreto (Emperador, Rey o Papa) sino por medio de un pacto con la asamblea del pueblo en armas, y en el que el poder constituyente se encuentra dividido en diferentes poderes gubernamentales, cada uno limitando el poder del otro, como bien lo ilustra la llamada doctrina de las «Tres Coronas»⁹³. Por lo dicho hasta aquí no resulta complicado ver la silueta de la constitución mosaica detrás de la exposición maquiaveliana de Numa, sobre todo cuando afirma que su religión produjo «buenas costumbres», para agregar inmediatamente que «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, aún después de muerto, se mantenga»

⁹⁰ Sobre este punto, véase Pedullà, *Machiavelli in tumulto*.

⁹¹ Acerca de la lectura constitucional de la Torah, véase S. TRIGANO, *Philosophy of the Law: The Political in The Torah*, Jerusalem, Shalem P., 2011.

⁹² Sobre la recepción maquiaveliana de Polibio, véase C. J. NEDERMAN y M. E. SULLIVAN, «The Polybian Moment: The Transformation of Republican Thought from Ptolemy of Lucca to Machiavelli», *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 17 (7), 2012, 867-881.

⁹³ Para una aproximación a la literatura pertinente, véase Vatter, «Machiavelli and the Republican», 605-623. Para una interpretación republicana de la república hebrea, véase Trigano, *Philosophy of the Law*, 64-101 y 284-399. Para una lectura monárquica, véase E. NELSON, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Harvard U. P., 2010.

(*Discursos*, I, 11, 22). Maquiavelo contrapone aquí la figura del príncipe (rey) a la del profeta-legislador que crea un orden constitucional. El punto central de su posición es que sólo se podrá hablar de una religión civil bien utilizada cuando ésta conduzca hacia el establecimiento de un orden constitucional.

La relación interna entre la concepción maquiaveliana de la religión civil y el constitucionalismo, cuyo paradigma es Moisés, aparece también insinuada en otro lugar de los *Discursos* (I, 10, 2), donde podemos leer: «entre todos los hombres dignos de elogio, los que más alabanzas merecen son los que han liderado y fundado religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos». Lo que Maquiavelo tiene en mente cuando hace referencia a los «fundadores de religiones» no es simplemente, como señalara Tarcov, que pueda haber algún «aspecto religioso o cuasi-religioso en toda fundación»⁹⁴. Maquiavelo, en mi opinión, ubica al profeta-fundador de una constitución por encima del fundador de un Estado (se trate de una república o de un principado) debido a que el establecimiento de la libertad en una comunidad depende en última instancia del orden constitucional del Estado.⁹⁵

Cualquiera que haya leído *El Príncipe* se da cuenta de inmediato, juicio que la literatura reciente ha confirmado, que la distinción entre pueblo armado y pueblo desarmado (es decir, uno que depende de armas mercenarias) es uno de los hilos conductores del tratado, cuestión que, por otra parte, no hace sino reflejar la vital importancia que Maquiavelo había otorgado a la milicia popular durante su carrera política⁹⁶. Teniendo en cuenta el argumento maquiaveliano, antes mencionado, de que las buenas leyes proceden de las buenas armas y que éstas a su vez derivan de una buena religión, y suponiendo, además, que las religiones son buenas en la medida en que son capaces de instituir y mantener un gobierno constitucional, no es de extrañar que en el capítulo 6 (§21) de *El Príncipe* se plantee una distinción análoga entre profetas armados y desarmados. Que la religión instaurada por un profeta armado sea o no buena depende no sólo de las dotes extraordinarias que posea el profeta como legislador sino, y lo que es más importante todavía, de que la constitución que sea capaz de fundar permita dotar de poder al pueblo. El paralelismo entre profetas y pueblos armados, unidos por el vínculo del

constitucionalismo republicano, por tanto, constituye sin duda el rasgo fundamental de la profetología maquiaveliana.

Las distintas reflexiones que Maquiavelo realizara en su obra a propósito de Moisés, así como la importancia de dicha figura en el pensamiento político florentino de ese período, han sido bien documentadas por la literatura crítica⁹⁷. Geerken, por ejemplo, sostiene, con razón, que «Maquiavelo no utiliza a Moisés con el objeto de hacer afirmaciones irónicas sobre la religión a una audiencia ya imbuida de un cierto anticlericalismo, sino que lo hace para personificar y dramatizar su afirmación de que lo profético y lo militar pueden llegar a conciliarse de modo efectivo»⁹⁸. Si bien esto es cierto, Geerken, sin embargo, omite mencionar el importante papel desempeñado por Moisés en la tradición de la «teología antigua», en la cual constituye el punto de unión que hace posible relacionar lo que podemos denominar la progresión «pagana», que se extiende desde Zoroastro hasta Platón, con el intento de reinterpretar la «república cristiana» a partir de la virtud política y militar romana. Por otra parte, Geerken tampoco hace ninguna referencia a la profetología árabe y judía como posible fuente de la noción maquiaveliana de profeta armado. En este sentido, la literatura crítica sobre el florentino no ha sido capaz hasta el momento de ofrecer un análisis sistemático de su profetología ni de sus posibles antecedentes, con la obvia aunque problemática excepción de Strauss, quien basa toda su lectura de Maquiavelo en esta hipótesis⁹⁹: omisión que resulta realmente llamativa puesto que es bastante evidente que la idea misma de un profeta armado no puede tener un origen ni cristiano ni romano.

En un ensayo reciente acerca del significado de la figura de Moisés en Maquiavelo, Miguel Ángel Granada sugiere que he subestimado el impacto de la tradición averroísta en el pensamiento del florentino y que, por el contrario, he puesto un excesivo énfasis en el uso maquiaveliano de figuras retóricas que derivarían de la obra de Maimónides y de la filosofía medieval judía en general¹⁰⁰. No obstante, como espero haber demostrado en el presente texto, existe en la recepción florentina de la profetología árabe y judía una continuidad importante entre Alfarabi, Averroes y Maimónides, especialmente respecto de su inter-

⁹⁴ Tarcov, «Machiavelli's Critique of Religion», 202.

⁹⁵ Acerca de este punto, y en general sobre la visión de Maquiavelo del poder constituyente, véase F. DEL LUCCHESI, «Machiavelli and Constituent Power: The Revolutionary Foundation of Modern Political Thought», *European Journal of Political Theory*, 16, (1), 2014, 1-21.

⁹⁶ Sobre Maquiavelo y la milicia, véase M. HÖRNQVIST, «Perché non si usa allegare i Romani: Machiavelli and the Florentine Militia of 1506», *Renaissance Quarterly*, 55 (1), 2002, 148-191.

⁹⁷ Véase Brown, «Savonarola, Machiavelli and Moses», en *Id.*, *The Medici in Florence: the Exercise and the Language of Power*, Florencia, Leo S. Olschki Editore y University of Western Australia, 1992, 263-280; Geerken, «Machiavelli's Moses», 588 y ss.; Ch. LYNCH, «Machiavelli on Reading the Bible Judiciously», en Gordon Schochet; Fania Oz-Salzberger; Meirav Jones (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalem, Shalem P., 2008, 29-54, y Hammill, *The Mosaic Constitution*, 41-66.

⁹⁸ Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», 595.

⁹⁹ La naturaleza problemática de este intento reside en que Strauss interpreta a Maquiavelo exclusivamente desde el punto de vista de su concepción de la «filosofía política platónica», sin aceptar nunca la importante influencia de la tradición de republicanismo italiano y romano, analizada extensamente por Rubinstein, Skinner y Pocock. Dicho de otra manera, Strauss en ningún caso aborda la problemática relación entre platonismo y republicanismo.

¹⁰⁰ M. Á. GRANADA, «Maquiavelo y Moisés», *Res publica*, 20 (1), 2017, 153, n. 49.

pretación de Platón, así como en lo que se refiere a su lugar dentro del discurso de la profetología.

La profetología de Yohanan Alemanno, estrecho colaborador de Pico della Mirandola e indudablemente el filósofo judío más influyente en la Florencia medicea, quizás pueda servirnos aquí como confirmación de nuestra hipótesis¹⁰¹. En sus respectivas investigaciones sobre este personaje, Melamed y Lelli han demostrado como en la *Laudatio* a la Constitución Florentina, escrita para Lorenzo el Magnífico, Alemanno se apoya en una cita del *Comentario sobre La República de Platón* de Averroes: «Así pues, estos nombres de *filósofo*, *rey*, y *legislador* son sinónimos; y lo mismo en el caso de *imam*, porque entre los árabes se considera *imam* al que se sigue en sus actos»¹⁰². Tras esta cita de Averroes, Alemanno agrega de inmediato: «tal debería ser entonces la interpretación del siguiente versículo de la Torá: «escribirá para sí un rollo de la Torá y la leerá todos los días de su vida [*Deuteronomio*, 17:18-19]»¹⁰³. La cita de un comentario de Averroes a la *República* de Platón con el fin de dilucidar el sentido de un pasaje del *Deuteronomio* generalmente leído en función del modelo de las «Tres Coronas» (Torá, Rey, Levitas) de la república hebrea, corrobora, en mi opinión, la existencia de una relación fluida dentro de la cultura filosófica de la Florencia medicea entre la profetología árabe y el constitucionalismo mosaico.

Lelli sugiere, precisando todavía más la cuestión, que Alemanno habría interpretado a Moisés «platónicamente» (es decir, como filósofo-rey) con el fin de «hacer uso de los principales motivos de la propaganda medicea»¹⁰⁴. Ahora bien, aun reconociendo que un Moisés platónico podía atraer la atención de un príncipe Médici, no era este el sentido último de la reflexión de Alemanno. Por el contrario, Lelli sugiere que Alemanno siguió la concepción halájica sobre las «Tres Coronas» con el fin de demostrar que «Moisés es retratado como un tirano que no siguió las órdenes de Dios y que [por tanto] fue destituido de su cargo como gobernante [...]. Alemanno fusiona las tradiciones halájicas y agádicas con el objetivo de explicar el equilibrio perfecto entre religión y po-

lítica. ¿Puede esto tener alguna relación con el pensamiento savonaroliano, que postulaba que Florencia debía convertirse en una república profética, más aún si tenemos en cuenta el hecho de que el intento del fraile dominico de consagrar la ciudad de Florencia al poder de Dios se llevó a cabo exactamente en el mismo período de composición del *Hay ha-`olamin?*»¹⁰⁵. Desde la perspectiva que aquí he propuesto, considero bastante factible la hipótesis de Lelli. Quisiera añadir, en todo caso, que los motivos filosóficos que explican la reconocible aunque sutil transición que realizara Alemanno desde el principado Médici a la república savonaroliana tienen un paralelo en el desplazamiento desde la figura del profeta mosaico armado hacia la del líder revolucionario mesiánico, que constituye, como se sabe, el escenario que Maquiavelo vislumbra en el capítulo 26 de *El Príncipe*. No me voy a referir aquí al hecho de que tal profetología debió difundirse no solamente en el círculo de intelectuales ligados a la «Academia platónica» y a la «teología antigua» sino también entre quienes estaban vinculados al propio Savonarola. Me limitaré a señalar que, tal como Walker y otros han demostrado, la comunicación entre los filósofos mediceos y los *piagnoni* referente a estas cuestiones era bastante fluida. Sería particularmente extraño, por cierto, que Maquiavelo no hubiera conocido el tipo de problemas que eran discutidos en estos ambientes.

Según Geerken, «Moisés le permitió a Maquiavelo abordar con cierta discreción y prudencia la cuestión de la restauración de la libertad de Florencia [...]. Y tal como Moisés había sido parte de la élite real egipcia, estando así cooptado por la misma opresión a la cual fue llamado a poner fin, también es posible que un Médici actual libere a quienes habían sido oprimidos por otros Medici»¹⁰⁶. Tanto Viroli como Granada identifican al redentor de Italia del capítulo 26 (§26) de *El Príncipe* con un «nuevo Moisés»¹⁰⁷. Claramente, la apelación a un «nuevo Moisés» no supone para ninguno de estos autores la repetición literal de los actos de Moisés en el presente. Por «nuevo Moisés» se refieren, más bien, al líder mesiánico de un pueblo armado. En su investigación

¹⁰¹ Acerca de la relación entre Alemanno y Pico, véase B. C. NOVAK, «Giovanni Pico Della Mirandola and Yohanan Alemanno», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 45, 1982, 125-147.

¹⁰² AVERROES, *Exposición de la República de Platón*, trad. y estudio preliminar Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 2011, II, secc. 2, 72. El pasaje continúa del siguiente modo: «Por ello quien es seguido en estas acciones por ser un filósofo es un *imam* en sentido absoluto, y así será considerado a condición de que sea un profeta. Esto constituye un interesante tema de investigación» (*id.*). Como se ve, según esta traducción el filósofo es *imam* sólo a condición de que sea también profeta. El término *imam* puede ser también, por cierto, una posible traducción del concepto hebreo de *messiah*.

¹⁰³ Lelli, «*Moses Legislator* in Fifteenth-Century Italian Jewish and Christian Authors», 2012, en donde se cita de Y. Alemanno, *Hay ha-`olamin*, traducción al inglés de Melamed, en Yohanan Alemanno, «The Hebrew «Laudatio» of Yohanan Alemanno in Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution», en Haim Beinart (ed.), *Jews in Italy: Studies dedicated to the memory of U. Cassuto on the 100th Anniversary of His Birth*, Jerusalem, Magnes P., 1988, 1-34. Agradezco al autor el haberme permitido leer su manuscrito. Véase también el fundamental estudio sobre la *Laudatio* de A MELAMED, *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Brighton MA., Academic Studies P., 2012, 272-304; quien sostiene correctamente que los casos de Alemanno y Del Medigo, quien llegaba de la Padua averroista y también contribuyó a la tradición del platonismo florentino, demuestran que el antagonismo no era tan decisivo y que, por el contrario, ambas tradiciones se habrían entremezclado. Acerca del versículo del *Deuteronomio*, véase Hammill, *The Mosaic Constitution*, 48-49.

¹⁰⁴ Lelli, «*Moses Legislator* in Fifteenth-Century Italian Jewish and Christian Authors», 7.

¹⁰⁵ *ibid.*, 8. [Trad. cast. H. T.]

¹⁰⁶ Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», 592.

¹⁰⁷ Viroli (*Redeeming 'The Prince'*, 53) sostiene al respecto que «Maquiavelo escribió *El Príncipe* pensando en un nuevo Moisés, no en otro Cosme el Viejo». Véase también Granada, «Maquiavelo y Moisés», 153-156.

sobre Alemanno, Lelli sugiere que por sí solo Moisés no podía ser un símbolo político lo suficientemente fuerte como para servir de eslabón entre el principado civil de los Médici y la república «cristiana» savonaroliana. Según él, esta función la podría cumplir mucho mejor otro tipo de figura. Como se recordara, en los capítulos 6 y 26 de *El Príncipe* Maquiavelo sitúa a Moisés junto a otros fundadores, tales como Ciro y Teseo. Enfatizando este hecho, la mayoría de las interpretaciones han tendido a secularizar las intenciones del florentino, argumentando que la súplica religiosa a Dios (simbolizada por Moisés) es puramente «funcional» al proyecto de construcción de un Estado italiano (simbolizado por Ciro). Sin embargo, tal interpretación no solo desconoce la relación entre la religión civil, entendida como profetología, y el constitucionalismo, sino que también oculta la necesidad que este constitucionalismo republicano tenía de reunir, y superar, en una nueva síntesis, la figura del filósofo-rey platónico, identificada con los Médici, por un lado, y la figura del redentor mesiánico, asociada con Savonarola, por el otro.

De hecho, si analizamos con detenimiento los ejemplos de los capítulos 6 y 26 podremos observar que Maquiavelo le otorga a la profetología mosaica una orientación tanto platónica como mesiánica¹⁰⁸. Tomemos, por ejemplo, el caso de Ciro, personaje clave para la tradición platónica así como para el género denominado «espejo de príncipes», que Gilbert hace remontar hasta la *Ciropedia* (texto que Maquiavelo cita en más de una ocasión) y el *Hierón o Sobre la Tiranía*. Al mismo tiempo, y esto es extremadamente relevante para la hipótesis de lectura que estoy presentando aquí, en la Biblia Hebrea Ciro es considerado casi como un *mesías* por haber liberado a los judíos de su exilio en Babilonia (Isaías, 45) y haberlos alentado a reconstruir el Templo de Jerusalén (Esdras, 1:1-4), que sería nuevamente destruido durante el Imperio Romano¹⁰⁹. De este modo, cuando Maquiavelo, refiriéndose a Ciro, dice que «si consideramos las empresas y las instituciones que [...] supo crear, no parecerán discrepar de las de Moisés, que tuvo tan gran preceptor» (*El Príncipe*, 6, 9), no estaba tratando de despreciar el estatus especial de Moisés, como suele argumentarse, sino antes bien de elevar la figura de Ciro al considerarlo como un nexo entre Moisés, Platón y Jesús. Es muy posible además

que Maquiavelo supiera que Ciro era considerado un seguidor de Zoroastro, lo que, sumado a lo recién señalado, echa nueva luz sobre el elenco de profetas armados presentado por Maquiavelo, puesto que todos ellos, con excepción de Rómulo (que necesitó de Numa), pertenecen a lo que podemos llamar el panteón de la «teología antigua» y sus filósofos-legisladores¹¹⁰. Volviendo a la noción de un «nuevo Moisés» teniendo en cuenta lo dicho aquí sobre Ciro, podemos concluir que la apelación al primero no debe ser entendida como una exhortación a realizar aquello que Moisés hizo sino como una referencia a un nuevo mesías, el cual es emparentado con la figura de Ciro, tal como fuera interpretado por la tradición judía y la teología antigua.

Con todo, hay todavía otro significado en juego en la consideración de Ciro como profeta armado, relacionado esta vez con el deseo de Maquiavelo de contraponer a Ciro con Fernando de Aragón y la expulsión de los «marranos» de España¹¹¹. Al respecto, Tarcov destaca, con razón, la diferencia entre la «piadosa crueldad» de Fernando el Católico (*El Príncipe*, 21, 5) y la crueldad «compasiva» por la que aboga Maquiavelo en el capítulo 17 (§1) de *El Príncipe*¹¹², donde es expuesta la necesidad de llevar a cabo acciones «feroces» y ciertamente impopulares pero que a largo plazo redundan en beneficio de la comunidad. El problema de los *marrani*, y en general, el de la recepción de los pueblos y culturas judíos y árabes en Italia y el resto de Europa después de que fueran expulsados de España, puede ser un muy buen ejemplo de la necesidad de aplicar una crueldad «compasiva» contra aquellos que demuestran «envidia» respecto de los judíos (y árabes), es decir, contra aquellos que practican el antisemitismo como «razón de Estado».

7. Aspectos platónicos y mesiánicos del constitucionalismo de Maquiavelo

Los textos políticos tardíos de Maquiavelo, tales como el *Discursus florentinarum rerum* (*Discursus*) o la *Minuta di provisione per la Riforma dello Stato di Firenze*, pueden ser leídos como intentos por convencer al papado Medici de establecer en Florencia una forma constitucional de inspiración tanto platónica¹¹³ (por su mezcla de tres clases de ciuda-

¹⁰⁸ Nótese que al tratar la figura de Moisés, Viroli (*Reedeming 'The Prince'*, 24-32 y 114-121) no analiza los otros modelos mencionados por Maquiavelo.

¹⁰⁹ Nederman («Amazing Grace», 630-633) observa la presencia de «este» Ciro incluso en la literatura patrística, todavía imbuida de la «teología antigua».

¹¹⁰ Desde este punto de vista, no puedo estar de acuerdo con la interpretación de Hammill (*The Mosaic Constitution*, 41), quien no ve en la apelación maquiaveliana a Ciro otra cosa que un «uso de la ficción de la revelación para promover sus fines políticos». Hammill parece restar importancia al argumento de Maquiavelo según el cual es sólo con el fin de mantener «sus constituciones» (*El Príncipe*, 6, 21) que los profetas necesitan estar armados. Es por esta razón que no creo necesario diferenciar en el pensamiento de Maquiavelo este Moisés de lo que Hammill llama la «otra cara» de Moisés, que estaría vinculada con «un impulso hacia la libertad a través de la cual el pueblo como tal es definido» (*ibid.*, 44). Cabe destacar también que Hammill señala que la cuestión más relevante de la interpretación maquiaveliana de Moisés es precisamente la cuestión del poder constituyente (3 ss.).

¹¹¹ Véase la brillante exposición de este tema en *ibid.*, 33-40.

¹¹² Véase Tarcov, «Machiavelli's Critique of Religion», 210.

¹¹³ «Creo que el bien mayor que se hace, y él más grato a Dios, es el dedicado a la patria. No ha habido, además, hombres tan enalzados por sus acciones como los que, con leyes e instituciones, han reformado repúblicas y reinos. [...] Y tan estimada ha sido esta gloria por los hombres que no han

danos) como savonaroleana (por la recuperación del *Consiglio Grande*)¹¹⁴. Estos escritos hacen frente al principal problema que cualquier proyecto político que pretendiera garantizar la libertad y proporcionar estabilidad a Florencia, respetando al mismo tiempo la «gran igualdad» de la que gozaba la ciudad, debía afrontar, a saber, el de lograr conciliar las pretensiones mediceas y savonarolianas. Desde el punto de vista político, esto implicaba hacer lugar a un momento cuasi-monárquico así como a una concepción mesiánica de la igualdad: en ambos casos (rey o mesías), se volvía necesario ir más allá de la forma pura de una constitución mosaica.

Así expresado, este problema no resultaba nuevo para Maquiavelo. En *Discursos* I, 18, 29, al tratar de explicar las razones por las cuales es necesaria una revolución constitucional si se pretenden renovar instituciones políticas corrompidas, Maquiavelo había defendido la idea de una «potestad casi regia» (*quasi regia*). En el mismo sentido, en el capítulo 9 (§23) de *El Príncipe* Maquiavelo explicaba las razones por las cuales un príncipe «civil» tiene que volverse *legibus solutus* si quiere fundar el Estado sobre el poder del pueblo y no sobre el de la nobleza¹¹⁵. En ambos casos, creo que el objetivo central era el de desarrollar un concepto de liderazgo que permitiera relacionar al filósofo-rey platónico con la concepción judía del mesías como líder de un pueblo armado y libre, finalidad que tiene su expresión culminante en el capítulo 26 de *El Príncipe*. Teniendo en cuenta todo lo dicho no resulta para nada extraño que en *Discursos* III, 1, donde se nos proponen dos ejemplos contemporáneos de «retorno a los comienzos», es decir, dos modelos de revolución constitucional, Maquiavelo recurra a las aparentemente antitéticas figuras de Cosme de Médici, por un lado, y de San Francisco y Santo Domingo, por el otro, incorporando de este modo a su concepto de constitución tanto el momento platónico como el mesiánico. *Coincidentia oppositorum* que, lamentablemente, continúa sin ser analizada por la literatura crítica.

Para comenzar a abordar tal problema es necesario tener en cuenta que el Platón de Maquiavelo no es el del filósofo-rey de los humanistas cercanos a la familia Medici y a la aristocracia florentina, tales como Bartolomeo Scala y Pietro Crinito¹¹⁶. El florentino se orientaba más bien hacia el Platón de textos como *El Político* y las *Leyes*, cuyos elementos centrales habían sido desarrollados y profundizados tanto por Plotón como por la profetología árabe y judía¹¹⁷. Esta orientación es clara no solamente en la reelaboración del mito de Saturno, sino también en el deseo de Maquiavelo de desvincular la ideología medicea del modelo del filósofo-rey (que se iría conformando a partir de Cosme) que gobierna los asuntos de la ciudad desde la oscuridad de su condición privada, para acercarla a la perspectiva platónica del constitucionalismo: «existía, además, en aquel Estado otro desgobierno de no menor entidad, como era el que las personas particulares formaran parte del consejo de los asuntos públicos»¹¹⁸. En *El Político* y las *Leyes*, en efecto, Platón aboga por una fuerte posición constitucionalista en la que nadie se puede encontrar por encima de la ley: «[en la ciudad] en la que la ley esté eventualmente dominada y no tenga poder, veo ya su pronta destrucción. Pero en aquella en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación y que llega a tener todos los bienes que los dioses conceden a las ciudades» (*Leyes*, 715d)¹¹⁹. También en las *Leyes* (710e), Platón sostiene que tal gobierno constitucional podrá ser instituido con mayor facilidad cuando un tirano «benevolente» gobierne bajo el consejo de un legislador-filósofo: «de la tiranía [...] podría surgir la mejor ciudad, así parece, con la colaboración, por cierto, de un legislador excelente y un tirano moderado, y que se podría cambiar de la manera más fácil y rápida de ese sistema al otro»¹²⁰. Los motivos platónicos sobre los cuales Maquiavelo fundamenta en su *Discursus* (§97) la exhortación al Papa Medici son éstos precisamente: «pero, si se considera que Vuestra Santidad y Monseñor Reverendísimo están vivos, es una

tenido otro objetivo que no fuera la gloria, que no habiendo podido edificar una verdadera republica, le han dado vida en sus escritos, como Aristóteles y Platón». N. MAQUIAVELO, *Escritos de gobierno*, trad. y notas de María Teresa Navarro Salazar, Madrid, Tecnos, 2013, 294-295.

¹¹⁴ «Los ciudadanos de entonces [de la época de Cosme de Médici] jamás habían visto en Florencia un régimen que pareciera más universal que aquél, y los de ahora han encontrado otro que les parece más cívico y del que se sienten más satisfechos». *ibid.* 280.

¹¹⁵ Acerca de la inclusión de un momento monárquico en el republicanismo de Maquiavelo, véase M. VATTER, «Republics are a Species of State: Machiavelli and the Genealogy of the Modern State», *Social Research*, 81 (1), 2014, 217-241.

¹¹⁶ J. R. BROWN, «Platonism in Fifteenth Century Florence», en *The Medici in Florence*, 215-245; «Savonarola, Machiavelli and Moses», en *ibid.* 263-280; ha destacado las dimensiones tanto platónicas como profetológicas de la religión en Florencia y en el pensamiento de Maquiavelo. Sin embargo, en su interpretación persiste todavía una escisión entre el Maquiavelo admirador del profeta armado y el Maquiavelo lector de Lucrecio. Esto puede deberse a una interpretación del platonismo florentino que se abstrae tanto de la profetología árabe como de la nueva lectura de Platón, así como de la «teología antigua» propuesta por Plotón.

¹¹⁷ Acerca de las relaciones de Plotón tanto con la filosofía árabe temprana y tardía como con la filosofía iraní, véase el fascinante ensayo de M. MAVROUDI, «Pletho as subversive and his reception in the Islamic World», en D. Angelov y M. Saxby (eds.), *Power and Subversion in Byzantium*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2013, 177-203. Sobre Plotón y *Las Leyes* de Platón, véase R. WEBB, «The *Nomoi* of Gemistos Plethon in Light of Plato's *Laws*», *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 52, 1989, 214-219.

¹¹⁸ Maquiavelo, *Escritos de gobierno*, 276.

¹¹⁹ PLATÓN, *Diálogos: Leyes*, (*Libros I-VI*), intr. trad. y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, 373-374. «Todo hombre debe pensar acerca de todos los hombres que el que no ha servido no podría llegar a ser un señor digno de alabanza y que hay que ensalzar más el servir bien que el mandar bien, primero a las leyes, en la convicción de que éste es un servicio a los dioses». *ibid.*, 762e, 458. Nótese cómo en este caso Platón relaciona el constitucionalismo con la teología antigua.

¹²⁰ Este texto ejerció una considerable influencia en la Florencia renacentista, como han demostrado E. WIND, «Platonic Tyranny and Renaissance Fortuna: On Ficino's Reading of *Laws*, IV, 709^a-721^b», en M. Meiss (ed.), *Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York, New York U. P., 1962, 491-496 y Brown, «Platonism in Fifteenth Century Florence», esp. 389-391.

monarquía, porque tenéis el mando militar, a los jueces de lo criminal, y tenéis las leyes *in pectore*»¹²¹. Ahora bien, la cuestión más relevante en este texto maquiaveliano es que su propuesta constitucional, que supone un gobierno ordenado «de manera que se administre por sí mismo» [che per se medesimo si amministri] (§ 110) así como «que las instituciones de la ciudad puedan mantenerse firmes por sí mismas [gli ordini della città per loro medesimi possono stare fermi] (§ 113)»¹²², es esencialmente democrática, y no sólo porque «cada uno tenga las riendas en su mano»¹²³, sino también porque «este régimen presente se convertirá en aquél y aquél en éste, de modo que llegarían a ser una misma cosa y un solo cuerpo, con paz para la ciudad y fama perpetua para Vuestra Santidad, porque Vuestra autoridad podría prestar auxilio en las imperfecciones que surgieran»¹²⁴. Dicho de otra manera, la principal enseñanza de Maquiavelo contenida en este breve escrito es que siempre que se considere como prioridad establecer una constitución que reglamente la división de poderes y la participación popular, la forma de gobierno que se establezca, ya sea democrática o monárquica, es relativamente indiferente. Como ha señalado de forma brillante Fabio Raimondi, la constitución propuesta por Maquiavelo, fundada aparentemente sobre la división en clases de la ciudad¹²⁵, en realidad conduce a una mezcla de clases que supone necesariamente el pasaje de una igualdad formal a una igualdad sustancial, es decir, a una constitución democrática que se va desarrollando «a partir de» y «a través» del funcionamiento autónomo de sus mecanismos constitucionales¹²⁶.

Cualquiera que se proponga interpretar qué entiendo Maquiavelo por un cristianismo «según la virtud», no puede pasar por alto el lenguaje mesiánico del capítulo 26 de *El Príncipe*. Beiner sugiere al respecto que el «redentor anónimo» de dicho capítulo es un miembro de la familia Médici, que debía seguir el ejemplo de César Borgia y conseguir para Italia aquello que el éxodo mosaico logró para los hebreos¹²⁷. A pesar de esto, parece que ni Beiner ni otros autores han tenido en cuenta las tensiones entre las figuras

de Moisés («fundador») y del mesías («redentor»), tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Después de todo, tanto San Francisco como Savonarola, que tenían o habían sido relacionados con discursos mesiánicos, fueron considerados «nuevos Moisés». Esto por no mencionar también el desconcertante hecho de que Maquiavelo parece elogiar la recuperación del modo de vida de Jesús por San Francisco, al tiempo que apelaba a una «república cristiana» más original, aún no corrompida, anterior a la creación de la iglesia de Pedro (*Discursos* I, 12, 12). Para Beiner todo esto se puede explicar teniendo en cuenta la distinción rousseauiana entre el cristianismo como «religión del hombre», encarnada en Jesús, la «religión sacerdotal», representada por la iglesia apostólica, y las paganas «religiones del ciudadano». Según este autor, la alabanza a San Francisco indicaría que Maquiavelo deseaba que el cristianismo fuese absorbido por la «religión del ciudadano» de las repúblicas paganas: «la religión debe ser o cien por ciento mundana (y estar *completamente* al servicio de fines cívicos) o cien por ciento no mundana (y estar *completamente* divorciada de la política). A partir de esto se podría entender con toda claridad porque Maquiavelo consideraba que el papado renacentista constituía un desastre»¹²⁸. Esta interpretación, sin embargo, no parece tener en cuenta la obvia dificultad que supone la afinidad entre Numa y Savonarola planteada por Maquiavelo, a la vez que deja al florentino sin ningún tipo de influencia retórica en relación con el Papado y los Medici¹²⁹.

En realidad, la evidencia textual disponible no nos permite concluir que Maquiavelo considerara al movimiento franciscano como ejemplo de una religión cristiana «totalmente divorciada de la vida política». Y esto por dos importantes razones relacionadas con la cuestión de la «teología antigua» y la posibilidad misma de proponer una interpretación diferente del Cristianismo. En la tradición cristiana lo más cercano a esta lectura sería la postura herética desarrollada por Joaquín de Fiore y recogida posteriormente por el ala «espiritual» en la controversia franciscana

¹²¹ Maquiavelo, *Escritos de gobierno*, 293.

¹²² *ibid.*, 296-297.

¹²³ *ibid.*, 297.

¹²⁴ *ibid.*, 294.

¹²⁵ «Los que instituyen una república deben dar cabida a las tres distintas clases de hombres que existen en todas las ciudades: primeros, medianos y últimos». *ibid.*, 284.

¹²⁶ «La monarquía se convertirá en una república no mediante la supresión de los tres niveles sociales de la constitución, sino cuando cualquiera, sea de los grandes o del pueblo, pueda acceder a todos los cargos públicos, con la consiguiente desaparición del nivel social medio. El diseño institucional que Maquiavelo tiene en mente no depende, pues, sólo de la rotación de los cargos y de la calidad los liderazgos sino, sobre todo, de la fusión de los tres niveles sociales representados en la constitución [...]. Maquiavelo establece, por tanto, un canal de comunicación entre los tres diferentes niveles de la constitución, haciendo del agregado político una verdadera mezcla». F. RAIMONDI, *L'ordinamento della libertà: Machiavelli e Firenze*, Verona, Ombre Corte, 2013, 137. Raimondi opone este argumento a la lectura de J. MCCORMICK, *Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge U. P., 2011; de los *Discursos*, que enfatiza el papel de las instituciones tribunicias.

¹²⁷ Aquí Beiner (*Civil Religion*, 26-28) sigue la sugerencia de Burckhardt, para quien Maquiavelo eligió a César Borgia, hijo del Papa Alejandro VI, como modelo del «príncipe nuevo» puesto que, de haber llevado a cabo con éxito su proyecto político, habría sido la forma más directa de «paganiar el cristianismo», destruyendo de este modo al papado desde dentro. Para una lectura teológico-política similar de Borgia, véase MCCORMICK, «Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke», *Representations*, 115, 2011, 1-19.

¹²⁸ *ibid.*, 35-36.

¹²⁹ Fontana («Love of Country», 655), por ejemplo, no ve la relación entre la «teología antigua» y la alabanza al «retorno a los principios» franciscano. Su interpretación, en este sentido, es similar a la de Beiner, al sostener una abstracta separación entre la apolítica «religión del hombre» de Jesús y la pagana «religión del ciudadano».

sobre la Altísima Pobreza, principalmente por Petrus Iohannis Olivi, cuya influencia es posible reconocer en la actividad profética de Savonarola. Tanto para Joaquín como para Olivi era necesario diferenciar la «vida de Jesús» de la religión creada a partir de la «persona de Cristo». Tal distinción, a mi juicio, suponía por sí misma un posicionamiento mesiánico a la vez que sumamente político, ya que buscaba poner en tela de juicio la legitimidad de la Iglesia de Pedro (válida únicamente durante la Era de la dispensación de Cristo) en favor de la así llamada Iglesia Joánica, que habría inaugurado una Tercera Era correspondiente a la dispensación del Espíritu Santo en donde la interpretación de la Biblia ya no sería realizada exclusivamente por la jerarquía sacerdotal sino que cada fiel podría hacer la suya abierta y libremente¹³⁰. En general se consideraba que esta nueva Era había sido inaugurada por las nuevas órdenes mendicantes franciscanas y dominicanas, lo que nos hace pensar que no hay motivos para leer con un tono irónico la alusión de Maquiavelo a San Francisco como ejemplo de un «retorno a los comienzos» (*Discursos* III, 1, 32-34). Dicho pasaje debe más bien considerarse como parte del proyecto maquiaveliano de reinterpretar o reemplazar el cristianismo a la luz de una concepción particular de la religión civil, cuya complejidad consistía en la combinación de elementos de la «teología antigua», de la profetología árabe y judía, así como del discurso mesiánico.

Conclusión

Sugiero en suma, que la intrincada trama de elementos tomados de la «teología antigua» y de la profetología árabe y judía en la concepción maquiaveliana de la religión civil tenía como objetivo establecer una relación directa entre la idea de «profeta armado» y la de una constitución política fundada sobre el poder constituyente del pueblo, cuya consecuencia necesaria es que el poder del Estado no puede equipararse con la autoridad de ninguna religión «espiritual». Esta republicana y moderna separación entre iglesia (religión «espiritual») y Estado no es de origen cristiano por la sencilla razón de que la búsqueda de la felicidad ultramundana es considerada por el cristianismo como un objetivo privado, puramente individual, mientras que, por el contrario, la realización de la felicidad mundana es el fin primordial de una constitución política y el único objetivo legítimo para un régimen político. Para Maquiavelo, el cristianis-

mo es responsable de haber invertido este orden al redirigir el poder del Estado, fundado en el poder del pueblo, hacia el objetivo de guiar pastoralmente a los individuos hacia la vida eterna, como lo demuestra claramente la dura crítica agustiniana a las limitaciones de la religión romana, incapaz, según él, de asegurar la vida eterna a sus creyentes. De la concepción maquiaveliana de la religión civil, y del papel fundamental que ésta desempeña en su republicanismo, derivan entonces los siguientes principios constitucionales: la libertad e igualdad de los individuos que componen el pueblo; la idea de que todos los poderes gubernamentales emanan del poder del pueblo y, por último, el principio de la separación de la iglesia y el Estado, el cual garantiza la búsqueda de la felicidad por parte de cada ciudadano.

Si la hipótesis que he propuesto en estas páginas es correcta tendría importantes consecuencias referentes a la relación del pensamiento político contemporáneo con las religiones reveladas. Desde este punto de vista, en efecto, la creencia generalizada según la cual los valores del republicanismo moderno (o del constitucionalismo democrático) carecen por completo de fundamento religioso alguno resulta engañosa, puesto que el republicanismo moderno, al menos del modo en que es elaborado por Maquiavelo, requiere de una religión civil tal como es concebida por la «teología antigua» y la profetología árabe y judía, al mismo tiempo que rechaza aquellas interpretaciones «espirituales» de la religión en las que es necesario el establecimiento de un intermediario institucional (a saber, una iglesia o jerarquía sacerdotal) entre Dios y la auto-organización democrática del pueblo. Igualmente errónea sería, a su vez, la creencia contraria a partir de la cual se afirma que los principios fundamentales del republicanismo moderno o del constitucionalismo o, incluso, de la democracia, derivan del cristianismo o de las innovaciones jurídicas dentro de la propia iglesia cristiana (la denominada revolución legal del Papado). Creo, además, que la concepción de Maquiavelo sobre la religión civil ofrece la ventaja adicional de que nos permite dar cuenta del actual resurgimiento fundamentalista de los tres monoteísmos. Considerado desde la perspectiva de la teología antigua y la profetología árabe y judía, el uso fundamentalista de elementos religiosos para fundar, en vez de repúblicas constitucionales, nuevas iglesias-Estado gobernadas por una casta sacerdotal, sería más una grosera traición que una «politización» del mensaje profético.

¹³⁰ Acerca de estas cuestiones, véase M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism*, Oxford, Clarendon P., 1969. Para una aproximación a Olivi, véase G. AGAMBEN, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford, Stanford U. P., 2013, 91-143 [*Altísima Pobreza: Reglas monásticas y forma de vida*, trad. cast. de Flavia Costa y María Teresa D'Veza, Valencia, Pre-Textos, 2014].