

Maurizio Viroli, *Il Dio di Machiavelli, e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Marcelo A. BARBUTO*

Una escritura no tan evidente**

1. En este trabajo sobre Maquiavelo y el problema moral de Italia, Maurizio Viroli¹ vuelve sobre una cuestión, por cierto nada sencilla, que en líneas generales para quienes investigamos el pensamiento de Maquiavelo puede parecer, al menos, ya bien desarrollada². Viroli retoma, tomando como punto de partida el irregular trabajo de S. de Grazia³, una tesis que él mismo apenas había esbozado en un texto anterior⁴. Viroli sostiene no sólo, como ya es sabido, que en el pensamiento de Maquiavelo encontramos un central y decisivo papel de la religión⁵, sino también que su *significato costruttivo* supone,

* Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona. E-mail: marbarbuto@live.com.

** Versión original: "Lettere non tanto chiare", *La Cultura*, XLVI, 2 (2008), 331-8. Traducción corregida y anotada por el autor. Agradezco la autorización de la revista para su publicación. Reitero aquí mi agradecimiento por los consejos que me dieran en su momento a versiones anteriores de este texto a: Marco Geuna (Università degli Studi di Milano), Juan Manuel Forte Monge (Universidad Complutense de Madrid), Piero Schiavo y Miguel Ángel Granada (Universitat de Barcelona). Agradezco ahora, la atenta lectura que hiciera de esta crítica Miguel Saralegui (Visiting Scholar Institut für Cusanus-Forschung, Trier).

¹ *Il Dio di Machiavelli, e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; ahora, *Machiavelli's God*, Princeton, Princeton U.P., 2010, que agrega una nueva introducción. Todas las referencias son de la edición italiana. Todas las cursivas son mías. Me limito a analizar aquí la tesis sobre Maquiavelo. Aunque creo que la cuestión de la moral de Italia ha sido expuesta en función de dicha tesis.

² Además de las obras mencionadas por Viroli, véanse estas dos no mencionadas: J.M. Najemy, "Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, 4 (1999), 659-81: 667 ss., y C. Vasoli, "Machiavelli, la religione civile degli antichi e le armi", *Il pensiero politico*, XXXIV, 3 (2001), 337-52. Véase ahora, A. BROWN, "Philosophy and religion in Machiavelli", J.M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010, 157-71.

³ *Machiavelli in Hell*, Princeton, Princeton U.P., 1989 [*Maquiavelo en el infierno*, Colombia, Editorial Norma, 1994]. Véase el acertado juicio de D. DE CAMILLI, "Machiaveli *Devoto* e un *Principe* per le masse", *Italianistica*, XX, 2 (1991), 353-6. Viroli también cita (70 n. 227) como importante antecedente, aunque si profundizar esta línea de investigación, la vinculación propuesta por Giuseppe de Luca entre Machiavelli y el beato Paolo Giustiniani (1476-1528).

⁴ *Machiavelli*, Oxford, Oxford U.P., 1998, 134, 152 y 165. También antes, de modo casi tangencial en: *For Love of Country*, Oxford University Press, 1995 [*Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 1997, 48-60:59-60]. Ningún rastro de esta tesis aparece en su irregular *Il sorriso di Niccolò: storia di Machiavelli*, Roma, Laterza, 1998 [*La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2002, 245 ss.], donde ni siquiera se menciona la obra de De Grazia.

⁵ Cf. 167-202 y 228. Por cierto, con algún exceso: "Sente per l'arte dello stato *una venerazione religiosa*" (107).

en contra de la posición que de forma arquetípica expusiera Isahia Berlin⁶, antes que un elogio de elementos paganos, una interpretación virtuosa del cristianismo. Viroli lo afirma sin dudar: “La verità è che Machiavelli ha scritto *a chiare lettere* che il Dio cristiano ama i redentori che hanno virtù ed è loro amico, e ha affermato *con altrettanta chiarezza che il vivere civile prospera dove c'è il vero cristianesimo, quello più simile al cristianesimo autentico*” (xxxiv)⁷.

2. Replantar una tesis tan poco novedosa (287-90) como arriesgada, debería haber supuesto una especial atención sobre la calidad de los argumentos esgrimidos. Considero que los dos argumentos externos que parecen sostener la tesis son altamente insuficientes. Por un lado, sostiene Viroli que dicha concepción de la divinidad estaba ya alojada y desarrollada “nella tradizione del cristianesimo repubblicano che viveva a Firenze [...] che si fondava sul principio che il vero cristiano è il buon cittadino” (viii, cf., 20-70). Por otro lado, Viroli asume también como prueba “la storia dell'incidenza di Machiavelli sulle aspirazioni alla riforma religiosa e morale in Italia” (xvii, cf., 203-99). No parece suponer una prueba definitiva para interpretar el papel de la religión en el pensamiento de Maquiavelo que, por un lado, por ejemplo “per Salutati l'amore cristiano della patria è addirittura superiore al tanto celebrato amore della patria degli antichi [...] il vero cristiano che serve la patria è dunque strumento della Provvidenza e in questo modo diventa *imago Dei*: si fa, da uomo, Dio” (27); ni que, por otro lado, por ejemplo el Dios de Alfieri sea “il medesimo Dio che Machiavelli aveva contrapposto al Dio che insegna ad essere servi e toglie ai popoli la forza di operare grandi cose, che ispira i creatori di religione e che vive nel Cristo non maestro di umiltà ma creatore di politica libertà” (291). Viroli da por resuelta la vinculación con ambos extremos sin presentar una rigurosa fundamentación⁸.

Viroli por cierto señala, con una escasa y superficial problematización y sin establecer jerarquía alguna, algunos pasajes de la obra de Maquiavelo que quizás pudieran

⁶ “The Originality of Machiavelli”, M.P. Gilmore, (ed.) *Studies on Machiavelli*, Florencia, Sansoni Editore, 1972, 149-206. Más reciente, tampoco mencionado por Viroli, B. FONTANA, “Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, 4 (1999), 639-58, esp. 655-8.

⁷ Por otra parte, precisamente la ausencia de esta relación entre cristianismo y republicanismo en el estudio de De Grazia había sido criticada por Viroli (*Political Theory*, vol. 19, n° 2 (1991), 292-295: 294). No está de más agregar que suponer que el *vivere civile* en la obra de Maquiavelo es siempre conceptualmente equivalente a la forma republicana, es demasiado arriesgado. Véase, por ejemplo, *Discorsi*, I, 25, 6.

⁸ En verdad, Viroli no hace un especial esfuerzo por probar que alguno de los autores citados pudieran ser, por ejemplo, fuente del pensamiento de Maquiavelo. De hecho, reconoce: “*Anche se non conosceva molti di testi che ho citato...*” (41).

haber sido útiles como fundamento interno para su tesis. Sin embargo, por ejemplo, resulta difícil comprender su interpretación de un cristianismo virtuoso a partir de *Discorsi*, I, X, 2. Algo semejante ocurre con la mera utilización de algunas formas cristianas en *Provisione della ordinanza* o en *Discursus florentinarum rerum*. Tampoco soy capaz de comprender la centralidad que pudiera tener para el pensamiento de Maquiavelo el tratamiento del concepto de *caritas* en *Esortazione alla penitenza*⁹ o la misma reelaboración del *Somnium Scipionis* (45-7). Tampoco me queda claro por qué motivo, sin dejar lugar a duda alguna, Viroli establece que cuando Maquiavelo dice a F. Guicciardini: “Amo la patria mia più dell’anima” (10 ss.) necesariamente estaría siguiendo un lugar común a la tradición cristiana anticlerical florentina, para la cual, (y entonces para Maquiavelo también), “...il vero modo di essere cristiani, di praticare il valore supremo della carità è quindi la vera via per ottenere la salvezza eterna” (ix).

3. A pesar de todo esto, considero que hay dos pasajes que hubieran sido fundamentales para su interpretación.

En *Discorsi*, I, XII, donde expresamente se menciona la *republica cristiana*, se lee:

“[12] La quale religione, se ne principi della republica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d’essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felice assai, che le non sono.”¹⁰

Si bien Viroli reconoce la dificultad del pasaje, se limita a afirmar con notable superficialidad que: “Machiavelli sembra dire che *nell’insegnamento di Cristo si era mantenuto il buono che c’era nella religione dei Romani*, e che quel buono si perse poi nei principi o nei principi della *republica cristiana*, e si perse soprattutto nella Chiesa romana” (201 ss.)¹¹.

⁹ Viroli ahora (xiii) remite a BAUSI (*Machiavelli*, Roma, Salerno Editrice, 2005, 319-20), para señalar que él, a diferencia de Bausi, no considera que Dios ocupe el centro del pensamiento de Maquiavelo, sino el amor a la patria. En realidad, las palabras de Bausi son mucho menos taxativas de cómo las ha leído Viroli.

¹⁰ Cito de N.M., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, [*Discorsi*] F. Bausi (ed.), Edizione Nazionale delle Opere, 2 tomi, Roma, Salerno Editrice, 2001, 85-6.

¹¹ Cf., 19, 174 y 178. No llego a comprender por qué motivo Viroli (174 n. 116) acepta la interpretación de CUTINELLI-RÈNDINA (*Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, 183; cf., 251), teniendo en cuenta que éste afirma que: “Machiavelli lascia trasparire la convinzione che fin dalle origini della cristianità politica [...] la religione ordinata da Gesù Cristo non resse la prova di una sua corretta utilizzazione politica, nei confronti della quale si mostrò anzi sostanzialmente e strutturalmente refrattaria.” En cualquier caso, es evidente que *Discorsi*, I, XII, 12-14 necesita una lectura mucho más detenida y serena que la que recibido hasta el momento por parte de la crítica. Véase G. SASSO, “Su un passo di Machiavelli *Discorsi*, I, 12, 10-14”, *Discorsi di Palazzo Filo-marino*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2008, 187-206, y el mío: “*Discorsi*, I, XII, 12-14. La Chiesa romana di fronte alla *republica cristiana*”, *Filosofia Politica*, 1 (2008), 99-116.

No he podido encontrar ni en el texto maquiaveliano, ni en el texto de Viroli justificación alguna para semejante afirmación. ¿Cómo podía Maquiavelo haber concebido a Cristo como un fundador semejante a los fundadores o a los legisladores del mundo romano?¹².

Finalmente, y relacionado con lo que hemos mencionado hasta ahora, aunque se pueda acordar con Viroli que Maquiavelo podía ser consciente que al formular la descripción de los pueblos germanos, planteaba no: "...un contrasto fra paganesimo e cristianesimo, bensì fra due modi di essere cristiani" (67), cierto es también que, en *Discorsi*, I, LV, 9 (...“vedesi bene nella provincia della Magna questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande...”) *questa religione* no puede ser fácilmente interpretable como una forma cristiana¹³.

En el conocido *Discorsi*, II, II, 35-36 se puede leer:

“ [35] E benché paia che sia effeminato il mondo e disarmato il cielo, nasce più, senza dubbio, dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. [36] Perchè, se considerassono come la ci promete l'esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo e onoriamo, e prepariamoci a essere tali ch noi la possiamo difendere.”¹⁴

En este pasaje, que según Viroli “non pone alcun problema esegetico” (202), quedaría expuesta “la convinzione che il vero cristianesimo è quello interpretato secondo la virtù”, que ya fuera esbozado por ejemplo por Lorenzo Valla, Aurelio Brandolini, el mismo Marsilio Ficino o Giovanni Nesi (31, 45 y 125 ss.). Sabemos bien que este pasaje es la conclusión de uno párrafo más extenso que comienza en el [26], en donde se explica la ausencia de libertad moderna debido a la falta de educación.

“ [26] ... la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata sulla diversità della religione nostra dalla antica.”

De esta manera, Maquiavelo profundiza aquí la tensión entre *questi tempi* y *quelli tempi*, entre la *civiltà* religiosa romana que promovía *il amore alla libertà* en contra de la *rovina* y la

¹² Cf. mi “Discorsi, I, XII, 12-14”, 106-8.

¹³ Como fuere, este es uno de los puntos más débiles, sin duda, de la postura que no ve ninguna forma de recuperación cristiana en Maquiavelo, y necesita seguir siendo analizado. Cf. CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione*, 228 n. 347; G. INGLESE, *L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma, Carocci, 2006, 37 n. 109, y L. ZANZI, *Machiavelli e gli «Svizzeri» e altre machiavellerie filosofiche concernenti la natura, la guerra, lo stato, la società, l'etica e la civiltà*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 2009.

¹⁴ N.M. *op. cit.*, 318-9..

inciviltà cristiana que promueve un *vivere servo*. Luego, no llego a comprender en qué modo los argumentos de Viroli puedan desmentir la hasta ahora aceptable interpretación que del, por cierto, controvertido pasaje, formulara Gennaro Sasso¹⁵. En principio, sería más fácilmente admisible suponer que Maquiavelo al proclamar la necesidad de interpretar el cristianismo *secondo la virtù*, estaría proponiendo una lectura del cristianismo según un concepto de virtud que él mismo ha definido y no según uno definido por el propio cristianismo. El mismo texto indica, si bien es verdad de forma algo confusa, que el concepto de *virtù* es más cercano a *quelli tempi* que a *questi*, a la educación antigua que a *la nostra* contemporánea. Por otra parte, ¿esta noción de virtud no debería ser interpretada junto con otro concepto central en el pensamiento de Maquiavelo, por cierto no tan compatible con la virtud cristiana, como es el de *religione ben usata* (*Discorsi*, I, XV, 11)?¹⁶

Pero hay un aspecto de mayor relevancia que Viroli parece no haber tomado suficientemente en cuenta (6-8): ¿cómo es posible conciliar la concepción del mundo que podemos leer de modo específico en *Discorsi*, II, V¹⁷, pero que aparece justamente en *Discorsi*, II, II, 35, con la defensa de un cristianismo originalmente virtuoso?¹⁸ También allí repite la oposición entre la virtuosa religión gentil y la corrupta cristiandad, y desarrolla

¹⁵ “Interpretato *secondo la virtù*, è il cristianesimo negato. E ciò che la negazione afferma è il paganesimo: che vale qui, in primo luogo, come negazione del cristianesimo” (*Machiavelli: storia del suo pensiero politico*, I, Bologna, Il Mulino, 1993³, 599-600, cf. 106 n. 110). Ahora, SASSO, “Su un passo”, 193.

¹⁶ En este punto, Viroli ahora insiste (*Machiavelli's God*, xii) en que *Discorsi*, II, 36 se refiere a la religión cristiana, sin pasar por la cuestión de hasta qué punto es concebible una religión cristiana interpretada según la virtud.

¹⁷ Aunque, como es sabido, se pueden reconocer elementos cosmológicos en otros lugares de su obra, por ejemplo: *Discorsi*, I, 56; *Discorsi*, III, 1, 32-34; *Istorie fiorentine*, [*Istorie*] V, 1 (N.M. *Tutte le opere*, M. Martelli (ed.), Milán, Sansoni editore, 738), e *Il Principe*, XXVI (G. Inglese (ed.), Torino, Einaudi, 1995, 168-75). En cuanto a *Discorsi*, II, 5 como se recordará, defendiendo la necesidad de imitar a Roma y no la antigua Etruria, habla de la posible eternidad del mundo justificada, *oblivione delle cose* mediante, por las mutuas acciones destructivas de las causas de origen humano y de origen celeste sobre la memoria humana, véase el voluminoso y fundamental artículo de SASSO: “De aeternitate mundi”, Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milán, R. Ricciardi, 1987, 167-399.

¹⁸ Sin duda este es el defecto más importante de la tesis de Viroli, la incapacidad (o la decidida renuncia a hacerlo) de relacionar (y por tanto, de explicar) los diferentes aspectos de la obra de Maquiavelo. En contra de esta lectura, véase la crítica menor de D. SANTARELLI, *Studi Storici Luigi Simeoni*, LVII (2007), para quien: “L’argomento è affascinante ed è trattato da Viroli con maestria”. Es significativo el silencio académico que ha generado la obra de Viroli. Hasta donde pude ver, su obra casi no ha merecido comentario alguno. Véase ahora una acertada y breve exposición de la interrelación de los aspectos filosófico, político y cosmológico en el pensamiento de Maquiavelo, (BROWN, “Philosophy and religion”), donde por otra parte la posibilidad de la recuperación del cristianismo queda muy reducida. En contra de estas lecturas, por ejemplo, véase cómo BAUSI en su edición de los *Discorsi* (por ejemplo, en *Discorsi*, II, 5, 339) parece no tomar en cuenta este aspecto: “la notissima tesi aristotelico-averroistica dell’eternità del mondo [...] condannata dalla Chiesa e ampiamente discussa dai filosofi antichi, medioevali e rinascimentali, si configura – nella forma in cui viene qui sinteticamente ricordata – come un puro e semplice luogo comune che potrebbe essere giunto a Machiavelli per le vie più diverse, e che non è, pertanto documento di particolari studi o interessi filosofici da parte dell’es Segretario”. Cf. BAUSI, *Machiavelli*, 136 y 188.

una suerte de concepción cosmológica que contrastaría no solo con la secta cristiana, encarnada en Gregorio Magno destructor de la teología gentil, sino con el cristianismo en sí mismo¹⁹.

Como fuere, según creo, Viroli no aporta argumentos suficientes que permitan poner en duda la hipótesis según la cual en estos dos pasajes decisivos Maquiavelo sigue una interpretación de la religión en clave romana²⁰. Es cierto, que todos estos elementos, la republica cristiana, los pueblos de la Magna y el cristianismo interpretado *secondo la virtù*, podría ser parte de una lectura y exposición forzada y poco clara por parte de Maquiavelo, pero difícilmente estos postulados puedan servir de justificación de un verdadero cristianismo virtuoso.

4. Con todo, la exposición de Viroli padece, siempre a mi entender, cierta rapidez discursiva que va en perjuicio de una profunda problematización, dejando sin respuesta un conjunto de importantes interrogantes²¹.

¿Tan cierto y evidente es que Maquiavelo elogie *la vita di Cristo* contraponiéndola a la mala educación religiosa de la *Chiesa cattolica*? En *Istorie*, I, 9 (176) la pregunta no es ya si esos primeros cristianos tenían autoridad moral (que luego perdieron) sino si esa autoridad moral sirvió (no ya si serviría) para fundamentar algo similar al *vivere libero* republicano. ¿Cómo se explica entonces *Discorsi*, III, I, 32-33? ¿En qué modo podía “la riforma di Machiavelli” ser “similie alla riforma di san Francesco e san Domenico puesto que vissero in povertà e seguirono lo esemplo della vita di Cristo” (202 y 205, cf., 68-9)?²² ¿De qué modo el *vivere antico cristiano*, cercano a este modelo de vida, puede ser equivalente

¹⁹ Por cierto, el mismo CUTINELLI-RÈNDINA (*Chiesa e religione*, 202, cf. 215) afirma que la originalidad de Maquiavelo reside no tanto en criticar a la Iglesia, como en “una radicale condanna del cristianesimo in quanto tale...”, al poner en duda la misma cosmología cristiana. Véase N. M., *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, G. Inglese (ed.), Milán, BUR, 1999³, 399-404; Para un esquema de la cuestión cosmológica en Maquiavelo véase J.M. FORTE, “Eternidad y Ciclo. La historia natural maquiaveliana *Adversus Fideles*”, *Pensar la Historia*, col. Polemos, Dykinson, 2005, 349-358, y el mío: “*Questa oblivione delle cose*. Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo”, *Revista Daimon*, 34 (2005), 37-51, y la bibliografía allí citada.

²⁰ Cfr., *Discorsi*, II, proemio, 14-15. Véase CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione*, 228 n. 347. Sobre cierta oscilación en la interpretación de CUTINELLI-RÈNDINA, véase, SASSO, “Su un passo”, 204-06.

²¹ Por ejemplo: la comparación entre la noción del retorno a los principios y la reconversión de Nicómaco en *Clizia* (201-2), o enfatizar la vinculación con la tradición republicana haciendo de Maquiavelo un pensador *sólo* republicano (162 y 170, cf. también 152, 155-6, 179, 206 y 228). Véase, BAUSI, *Machiavelli*, Roma, Salerno Editrice, 2005, 173-81, (por otro motivo mencionado por Viroli, 47 n. 154); y P.A. RAHE, “In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli’s Political Thought”, *History of Political Thought*, XXVIII, 1 (2007), 30-55.

²² Cf. SASSO, 194-202 y mi “Discorsi, I, XII, 12-14”, 110 n. 33.

al *vivere libero* romano que a su vez haría a los florentinos virtuosos ciudadanos? Cuando utiliza la figura de Moisés, para Viroli “l’empio principe [...] il suo vero eroe” (41), ¿a qué cristianismo original virtuoso, que según Maquiavelo quedaría representado por dicho héroe, se podría estar refiriendo?²³ ¿A qué tipo de cristianismo correspondería el Dios que castiga en *Istorie* (140)? ¿Cuál sería el *antico vivere cristiano* que representaría Stefano Porcari en *Istorie*, VI, 29 (176)? ¿Critica Maquiavelo *l’ambizione e l’avarizia de’papi* en *Discorsi*, I, XII, 19-20 de la misma forma que lo hace Lamberto del Nero Cambi (159 cf., 177 ss)? ¿Es tan evidente que “A Machiavelli -en *Principe*, XI- “non interessa se la Chiesa si regge come una repubblica o come una monarchia” (187) o que ésta sólo predique una moral de *umiltà* y *rassegnazione*?²⁴

Dicho de otra manera, si Maquiavelo efectivamente estaba convencido y dispuesto a sostener una concepción semejante de la religión cristiana, cercana al mismo tiempo a aquella que tenía la tradición republicana, que suponemos Maquiavelo conocía, Viroli debería preguntarse por qué razón Maquiavelo se encargó de exponerla de un modo tan poco claro, confuso y hasta opuesto, teniendo en cuenta que supuestamente ya lo había hecho cuando alababa a los pueblos germanos y que podía apoyarse en toda una tradición que, según Viroli, conocía bien. Viroli debería resolver por qué motivo Maquiavelo no afirma *a chiare lettere* cómo sí lo hace el Palmieri en *Vita civile* o cómo Platina in *De optimo cive*: “che la religione cristiana è fra tutte la più idonea a educare buoni e forti cittadini” (151)? ¿Dónde podemos encontrar en Maquiavelo alguna alabanza semejante al *ottimo vivere cristiano*, al *paradiso terrestre*, o a las palabras de Savonarola cuando decía que “la repubblica è tanto più forte quanto più è spirituale e che i governanti sono veri reggitori politici quanto più obbediscono alla morale cristiana” (156-7)?²⁵ Para terminar, ¿en cuántas ocasiones Maquiavelo afirma, o al menos sugiere, que la religión pagana romano republicana debería ser perfeccionada por algún elemento “cristiano”?²⁶

²³ Sobre la relevante figura de Moisés, ciertamente la contratara virtuosa y *armada* de Jesucristo, véase por ejemplo, el sugerente artículo de V. GASTON, “The Prophet Armed. Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino’s Moses *Defending the Daughters of Jethro*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51 (1988), 220-4; J.H. GEERKEN, “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, 4 (1999), 579-95: 592 ss.; las sugerencias de G.M. BARBUTO, “Machiavelli e il bene comune”, *Filosofia Politica*, XVII, 2 (2003), 223-44: 237-8.

²⁴ Cf. mi “Discorsi, I, XII, 12-14”, 112-116.

²⁵ Respondiéndole a Sasso, Viroli ahora (*Machiavelli’s God*, xii) se pregunta: “Why would Machiavelli have written these sentence if he meant exactly the contrary (...)?” Y es este, sin duda, el interrogante que, pruebas a la mano, Viroli debe resolver si quiere dotar de mayor consistencia a su propia tesis.

²⁶ Ahora J.G.A. POCOCK (“Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history”, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 151) señala con acierto que: “Much of Machiavelli’s probably well-deserved

5. En suma, siendo un hecho incontestable que los conceptos expuestos por Maquiavelo en más de una ocasión son difícilmente comprensibles, es necesario mantener la prudencia en la crítica y la cautela en el momento de proponer afirmaciones taxativas²⁷. Entonces no puedo dejar de preguntarme, más aún teniendo en cuenta la laboriosa tarea de la literatura crítica, ¿por qué motivo *inebrarsi* todavía hoy sin argumentos sólidos con el mito de un Maquiavelo que *a chiare lettere* sostenía una posición favorable a un cristianismo originariamente virtuoso?²⁸ Por cierto, la cuestión del cristianismo en el pensamiento de Maquiavelo no parece estar cerrada²⁹. En cualquier caso, mientras esperamos (y buscamos) nuevas pruebas sobre *el cristianismo de Maquiavelo*, argumentos como los expuestos por Viroli sólo sirven para seguir fortaleciendo una interpretación

reputation as a neo-pagan in conflict with Christian values arises, not from the *ragion di stato* he was thought to have recommended to princes, but from the preference for commonwealths aiming at expansion that lies at the heart of his theory of republics – a preference, besides, for the *libertas* that resulted in *imperium*”.

²⁷ Sobre el grado de sistematicidad del pensamiento maquiaveliano, véase por ejemplo, por otro motivo citado por Viroli (46 n. 152), M. MARTELLI, “La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del *Principe*”, *Interpres* IV (1982), 262-384: 348 ss., 354 n. 90, 365 e 369-73. Más allá de algunas posibles divergencias, son sustantivas las sugerencias de BAUSI, *Machiavelli*, 20, 136, 181, 188, 199 e 355. Véase también, INGLESE, *L'arte dello stato*, 84-91.

²⁸ Finalmente, no estoy diciendo que los argumentos de Viroli sean errados *per se*, digo que ante las pruebas que se disponen hasta el momento, sus argumentos son menos plausibles (y por tanto no pueden servir para “afirmar” una posición tan definitiva) que los que sostienen la posición contraria. Viroli ahora dice (*Machiavelli's God*, xii): “I am in general inclined not to accept interpretations that require parts of the text to be discarded”. Luego de leer gran parte de la obra de Viroli, uno tiene la sensación que puede entender bien cuando él mismo dice “in general”. Es pertinente recordar aquí que la obra de Viroli ya ha recibido críticas ligadas a su inconsistencia. Véase, con la relación a su *Machiavelli*, W.A. REBHORN, *Renaissance Quarterly*, LIII, 2 (2000), 563-4, o también la irregular crítica de J. DEL PALACION MARTÍN, *Isegoría*, 33 (2005), 301-3, con relación a su *Il sorriso di Niccolò*.

²⁹ Recientemente, G.M. BARBUTO (*Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Nápoles, Liguori, 2007 y “Machiavelli e la questione savonaroliana”, en *Società, cultura e vita religiosa in età moderna. Studi in onore di Romeo De Maio*, Sora, 2010, 47-60) ha planteado también, aunque argumentando de forma mucho menos enfática y con una mayor matización, una hipótesis muy similar a partir de proponer una reinterpretación de la figura de Savonarola en clave cívico-romana. Así ha llegado a afirmar que “L'interesse machiavelliano per il profeta domenicano deriva dalla constatazione che il predicatore era stato un esempio di religiosità civile in ambito cristiano. Savonarola avrebbe potuto essere *un novello principe biblico, come Mosè, che educasse i fiorentini alla virtù civile e al bene comune*” (*Antinomie*, 26), o que: “...il domenicano non solo con la sua veemente predicazione contro la corruzione ecclesiastica risulta in sintonia con la dura censura machiavelliana della Chiesa di Roma, ma, per di più, appare come l'interprete a Firenze, nello scorcio del XV secolo, *di un cristianesimo civile*” (“Machiavelli”, 59). Por los argumentos expuestos hasta el momento, (se publicaran en breve una biografía y *Machiavelli e la religione romana*, en E. Baldini, G. Carillo, F. Russo (eds.), *Machiavelli e gli antichi* (Atti del Convegno del 16-17, octubre de 2008, Nápoles, Università “SuorOrsola Benincasa”), que, aunque en menor medida, también fuerzan la lectura del texto maquiaveliano, la posición de G.M. Barbuto difícilmente ponga seriamente en duda, por ejemplo, lo expuesto por M. MARTELLI, “Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa”, en *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, Atti del xxxv Convegno storico internazionale (Todi, II-14 octubre de 1998), CISAM, Spoleto, 1999, pp. 139-53.

maquiaveliana del cristianismo que -como bien señalara G. Inglese en su análisis de *Discorsi*, II, II, 35- “comporta uno stravolgimento radicale della religiosità cristiana e implichi una sostanziale indifferenza al suo núcleo di fede”³⁰.

³⁰ N.M, *Discorsi*, 393; y ahora, INGLESE, *L'arte dello stato*, 142-144. No se trata de suponer que Maquiavelo pudiera haber concebido *a chiare lettere* que el retorno al paganismo fuera posible. Se defiende aquí una interpretación de su pensamiento (y de su programa político) donde la reconversión del cristianismo es de tal magnitud, que el cristianismo termina siendo, justamente, una *assurda astrattezza*, donde el cristianismo termina siendo absolutamente desnaturalizado. Véase aquí n. 15.