

Título: Las armas del profeta: Maquiavelo sobre Moisés y Savonarola

Autor: Hugo David Tavera Villegas, hugo.tavera@tec.mx

Escuela de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México

Eje temático: Filosofía y teoría política

“Trabajo preparado para su presentación en el X Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (Alacip), organizado en colaboración con el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, los días 31 de julio y 1, 2 y 3 de agosto de 2019”

Las armas del profeta: Maquiavelo sobre Moisés y Savonarola

Introducción

En un artículo reciente, el teórico político italiano Maurizio Viroli lamenta el hecho de que la dimensión profética del pensamiento político de Maquiavelo haya sido dejada de lado sistemáticamente. El pensamiento político del florentino, sostiene Viroli, posee tanto una dimensión realista como una profética. Sin embargo, mientras la primera ha recibido bastante atención, “el papel de la profecía en la concepción del mundo y en la filosofía política de Maquiavelo, continúa siendo un terreno en gran parte inexplorado”.¹ La casi total ausencia de estudios sobre este aspecto del pensamiento de Maquiavelo resulta en efecto llamativa cuando se tiene en cuenta la centralidad que tienen dos profetas dentro de sus escritos, el fraile dominico Girolamo Savonarola y Moisés. El primero, como se sabe, llegó a tener un papel prominente dentro de la política florentina, sobre todo a partir de la invasión de Carlos VIII a Italia que desembocaría en la caída del poder de la familia Médici en Florencia. Moisés, por su parte, aparece en pasajes clave tanto de *El Príncipe* como de

¹ Maurizio Viroli, “Realism and Prophecy in Machiavelli and in Italian Political Culture”, *The Italianist*, 37, 3, 2017. p. 113

los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (en adelante *Discursos*, seguido del número de libro y capítulo).

En su ensayo, Viroli enfatiza especialmente el que para Maquiavelo la profecía y los profetas juegan un papel fundamental en lo que el florentino concibe como la “cosa más difícil de tratar”, esto es, la fundación de un nuevo orden político.² En esta presentación ofrezco un análisis de la figura del profeta en Maquiavelo centrado igualmente en el problema de la fundación. Sostendré incluso que el significado de la profecía, así como la particular relevancia de los profetas en el pensamiento político de Maquiavelo, sólo puede ser comprendido cuando se los ubica en el contexto de la discusión sobre la instauración de un nuevo orden político. Mi punto de partida, sin embargo, no es el capítulo 6 de *El Príncipe*, sino un capítulo de los *Discursos* al que, extrañamente, Viroli no hace ninguna referencia en su ensayo. Me refiero al capítulo 56 del primer libro, titulado: “Antes de que se produzcan grandes acontecimientos en una ciudad o en una provincia, se suelen ver signos que los pronostiquen u hombres que los profeticen”.

Sobre señales, profecías e “inteligencias del aire”

Profecía es un término de origen griego producto de la conjunción de las palabras *pro*, que significa por adelantado y *phesein*, que puede traducirse como contar o decir. Un profeta, por lo tanto, es alguien que realiza aseveraciones acerca de las cosas futuras. No habría que confundir una profecía con una predicción, sin embargo. Mientras que ésta suele estar basada en alguna suposición o hipótesis acerca de las cosas del mundo, el concepto de profecía se encuentra ligado directamente al de relevación. Un profeta es alguien que anuncia las cosas que están por venir, a las que tiene acceso ya sea en virtud de un don sobrenatural o por medio de una comunicación directa con Dios. Esto último es bien capturado en la acepción hebrea “nabi” (profeta), que significa “orador” o “intérprete”. “Nabi”, esto es, profeta, es pues un “intérprete” de los mensajes de Dios; alguien que comunica a los seres humanos las palabras de Dios a las que sólo él tiene acceso.³

²De hecho, en *Redeeming 'The Prince': the Meaning of Machiavelli's Masterpiece*, Viroli ya había sostenido que en la figura del príncipe nuevo se fusionan el profeta y el fundador. En este sentido, argumenta que *El Príncipe* debe ser leído como un libro acerca de los grandes hechos de los profetas.

³En su *Tratado Teológico-Político*, Spinoza recoge todavía esta acepción: “The Hebrew for ‘prophet’ is nabi, which means ‘orator’ or ‘interpreter’, but is always used in Scripture to mean an interpreter of God” (I, 1).

En *Discursos* I, 56, Maquiavelo ofrece varios ejemplos de acontecimientos políticos que habrían sido anunciados por profetas, o antecedidos por signos o hechos naturales extraordinarios.⁴ El primero, de hecho el único que Maquiavelo ofrece propiamente de un profeta, es uno tomado de casa, por así decirlo: “todos saben cómo el padre Girolamo Savonarola predijo la venida a Italia del rey Carlos VIII de Francia” (*Discursos*, I, 56). Además de esta profecía, los otros “signos” a los que Maquiavelo hace referencia son los ejércitos en el aire que, se decía, se habían visto batallar en Arezzo,⁵ los relámpagos que cayeron sobre el Duomo y el palacio de la Señoría⁶, y una voz sobrehumana que escuchó Marco Cedicio mientras caminaba por la calle en la antigua Roma.⁷ Al preguntarse acerca de la causa u origen de todos estos signos, Maquiavelo escribe que ésta “debería ser dilucidada e interpretada por un hombre que tenga noticias de los asuntos naturales y sobrenaturales, lo que no es mi caso” (*Discursos*, I, 56). Sugiere, aparentemente sin comprometerse del todo con la respuesta, que “podría suceder que, estando el aire, como quiere algún filósofo, lleno de inteligencias⁸, éstas, previendo las cosas futuras por su virtud natural, y teniendo compasión de los hombres, quizá quieran así prepararlos para la defensa y advertirlos con semejantes signos” (*Ibidem*).

En *Machiavelli's Cosmos*, Anthony Parel sostiene que la perspectiva que abraza Maquiavelo en todo este capítulo, y particularmente en el pasaje recién citado, es claramente la de la “filosofía natural astrológica”.⁹ La hipótesis central de esta perspectiva es que “no hay nada en la condición de los cuerpos inferiores que no sea causado por el

⁴ En el primer párrafo del capítulo escribe: “Por qué se produce esto, no lo sé, pero su puede comprobar con ejemplos antiguos y modernos que no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad o en una provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios y otros signos celestes” (*D*, I, 56).

⁵ “[Y] cómo, además de esto se dijo por toda Toscana que se veían y oían en el aire ejércitos que entablaban batalla encima del Arezzo” (*Ibidem*).

⁶ “Todos saben, además, que antes de la muerte de Lorenzo de Médici el viejo fue herido el Duomo, en su parte más elevada, por un rayo, con ruina grandísima de aquel edificio. Y todos saben, además, que poco antes de que Piero Soderini, que había sido nombrado gonfaloniero vitalicio del pueblo florentino, fuera expulsado y privado de su grado, el propio palacio de la Señoría fue sacudido por un relámpago” (*D*, I, 56).

⁷ “Un tal Marco Cedicio, plebeyo, le contó al senado que había oído a media noche, pasando por la Vía Nueva, una voz sobrehumana que le ordenaba que les contase a los magistrados que los galos se acercaban a Roma” (*Discursos* I, 56).

⁸ Esto pudiera ser una referencia a Cicerón, que en su tratado *Sobre la adivinación* escribe: “porque el aire está lleno de espíritus inmortales, en los cuales se manifiestan –por así decirlo- las señales capaces de revelar la verdad” (I, 30, 64).

⁹ “It is undeniable that, in the astrological polemics concerning the connection between heavenly signs and political events, Machiavelli is not neutral. He sides with the astrological position”. Anthony Parel, *Machiavelli's Cosmos*, p. 39

movimiento celestial”.¹⁰ La profecía, al interior de este marco interpretativo, no sería sino un “signo celeste”, una “de las formas en que el cielo interviene en los asuntos políticos”.¹¹ Por razones de tiempo no me es posible discutir las sugerentes tesis del libro de Parel. Me limito aquí a señalar que esta perspectiva astrológica, criticada enérgicamente por el propio Savonarola en su tiempo, es consistente con un detalle que resulta imposible pasar por alto incluso en una lectura superficial de *Discursos I*, 56: la omisión de Dios. Destaco esta omisión ya que central al concepto de profecía es el que Dios es el origen de los mensajes proféticos, así como de los “signos” que anticipan los grandes acontecimientos.

Esta omisión es algo que tampoco escapa a Leo Strauss, que subraya además que lo que movilizaría a las “inteligencias” a producir “semejantes signos”, según escribe el florentino, es la compasión y no la ira o la cólera divina.¹² Estas inteligencias, cabe también señalar, no anuncian o imponen por ellas mismas castigos a los hombres, por lo que no motivos para temerlas. Lo que los hombres deben temer, en cambio, son los accidentes que ellas anuncian y para los que buscan prepararlos “por compasión”. Esto último, según Strauss, conduce más hacia una actitud de vigilancia que de arrepentimiento. Esto resulta extremadamente importante ya que si la última se relaciona con el rechazo de la maldad en uno mismo y el regreso a la obediencia a Dios y la Ley, la vigilancia tiene connotaciones muy distintas.¹³ En efecto, mientras el arrepentimiento se funda sobre el temor al castigo y el sometimiento a los mandatos de Dios, la vigilancia implica más bien actividad, la preparación de la defensa en contra de los accidentes que están por venir.¹⁴ De aquí que

¹⁰ *Ibíd.* p. 40

¹¹ *Ibídem*

¹² “De acuerdo a nuestro filósofo sin nombre, los signos celestiales no son señales de la ira de Dios o de los dioses”. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, Chicago University Press, 1978, p. 210

¹³ En la teología cristiana la noción de arrepentimiento significa “volverse”, dejar atrás el pecado y volver hacia la verdad, la santidad y la obediencia a la Ley. Acerca de esta “vuelta” hacia el camino verdadero, recuérdese el modo en que, en *Discursos III*, 1, Maquiavelo se refiere a los reformadores cristianos San Francisco y Santo Domingo: “éstos, con la pobreza y con el ejemplo de la vida de Cristo, volvieron a instalar en la mente de los hombres la religión cristiana, que ya estaba olvidada”. Inmediatamente después de estas palabras de elogio, sin embargo, Maquiavelo escribe: “y tienen mucho crédito entre el pueblo por sus confesiones y sermones, y así dan a entender que es malo hablar del mal que cometen los preladados, y que es bueno vivir bajo su obediencia, encomendando a Dios el castigo de las culpas que puedan cometer; y los preladados, por su parte, obran lo peor que pueden, pues no tienen miedo de un castigo que no ven y en el que no creen”.

¹⁴ Compárese entonces *Discursos I*, 56 con *Discursos II*, 29, titulado “La fortuna ciega las mentes de los hombres cuando no quiere que se opongan a sus designios”, en donde Maquiavelo escribe que “si se piensa bien cómo suceden las cosas humanas, se verá que muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos”.

Strauss sostenga que la explicación de Maquiavelo acerca de la causa de los “signos celestes” es “conducente a hacer que los hombres no sean débiles sino fuertes”.¹⁵

Po último, Strauss subraya también el que los terrores que son anunciados por estos “signos” celestes provienen en todos los casos de “este mundo”. En *Discursos I*, 56, sostiene este autor, las revelaciones “anuncian terrores que no provienen del cielo, como sea que se lo entienda, sino de otros hombres”.¹⁶ Esto puede ilustrarse con el ejemplo mismo de Savonarola, cuya profecía se refería a la llegada del rey de Francia a Italia, es decir, a una invasión militar por parte de un ejército enemigo. Si bien en sus sermones el fraile dominico siempre asoció esta invasión con un castigo divino, Maquiavelo, como ya se dijo, no hace mención alguna a estas cosas.¹⁷

Esto es relevante ya que si para el florentino las amenazas profetizadas provienen no del más allá sino de este mundo, en consecuencia deben ser contrarrestadas no a través de oraciones y penitencias sino por medios también políticos y militares. Siguiendo esta línea de interpretación, Harvey Mansfield señala que mientras “Savonarola predicaba que la venida del rey de Francia era al mismo tiempo un castigo divino y una ocasión para el arrepentimiento”, lo que se deriva de las reflexiones de Maquiavelo se reduce a la “recomendación de rápidas medidas militares contra los invasores”.¹⁸ Para decirlo de otro modo, si lo que anunciaban los signos celestes era una invasión militar, lo único realmente necesario son las “buenas armas”. Lo que parece anunciar el profeta es, pues, la necesidad de estar armados para afrontar las amenazas que están por venir.

Hablando con Dios

¹⁵ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, op. cit. p. 211

¹⁶ Strauss, *op. cit.*, p. 212

¹⁷ De hecho, en *El Príncipe*, en una evidente alusión a Savonarola, Maquiavelo señala la confianza puesta sobre los ejércitos mercenarios como una de las principales causas (“pecados”) de la incapacidad de Italia para defenderse militarmente de la llegada del rey de Francia: “[L]a actual ruina de Italia no tiene otro origen que la confianza dada durante largos años a las armas mercenarias. Las cuales hicieron en el pasado, para algunos, ciertos progresos, y parecían fuertes luchando entre sí, pero en cuanto se presentó el extranjero mostraron lo que en realidad eran; y así pudo Carlos, rey de Francia, conquistar Italia con el yeso. Y tenía razón quien decía que la causa de todo ello eran nuestros pecados, sólo que no eran los que él creía, sino los que yo he expuesto” (*El Príncipe*, 12, las cursivas son mías).

¹⁸ H. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study on the Discourses on Livy*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 166

El otro lugar de los *Discursos* en donde Maquiavelo hace referencia al estatus como profeta de Savonarola es el capítulo 11 del primer libro. Aquí, tras señalar que los ciudadanos romanos estaban convencidos de que una ninfa le indicaba a Numa las leyes que éste debía decretar, Maquiavelo sostiene que los florentinos estaban igualmente seguros de que Savonarola hablaba con Dios. “Al pueblo de Florencia nadie le llamaría ignorante ni rudo – escribe el florentino-, y sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablase con Dios” (*D*, I, 11). Si bien Maquiavelo evita pronunciarse respecto de la autenticidad de los dichos de Savonarola, escribe que “su vida, su doctrina y el tema de sus sermones bastaba para que se le prestase fe” (*Ibidem*). Más importante al propósito de esta presentación, en todo caso, es el vínculo explícito que se establece en este capítulo entre la introducción de nuevos órdenes y el carácter profético de los fundadores: “y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios” (*Ibidem*).

Si bien el nombre de Moisés es omitido en todo este capítulo, claramente él es también el ejemplo de alguien que habló con Dios en orden a darle a su pueblo “leyes extraordinarias”. De hecho, en *El Príncipe*, en el capítulo 6, el florentino afirma explícitamente que Moisés “hablaba” con Dios.¹⁹ Es en este mismo capítulo en donde, por otro lado, el estatus como profeta de Savonarola recibe una cualificación importante. En efecto, si bien aparentemente se le sigue considerando como un profeta, Savonarola es en este capítulo el único ejemplo de un “profeta desarmado”, al que Maquiavelo contrapone con Moisés y otros “profetas armados”. El tema de este pasaje es el de la fundación de un estado, la “cosa más difícil de tratar”, escribe Maquiavelo. Las razones que explican dicha dificultad son más o menos obvias. “Todo innovador –escribe el florentino- tiene como enemigos a cuantos el viejo orden beneficia” (*Ibidem*). A lo que se añade que el fundador cuenta apenas con un tibio (“tepidi”) apoyo de parte de aquellos que se beneficiarán con el nuevo orden de cosas.²⁰

¹⁹ “[A]unque de Moisés no se pueda hablar, ya que fuero mero ejecutor de las cosas que le eran mandadas por Dios, no obstante ha de ser mencionado aunque sólo sea por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios” (*El Príncipe*, 6). La mención a “muchos otros que han tenido el mismo propósito”, en *Discursos* I, 11, por lo tanto, debe ser leída como incluyendo a Moisés.

²⁰ “Esta tibieza nace, en parte, por miedo a los adversarios, que tienen las leyes a su favor, y en parte por la incredulidad de los hombres, que en realidad no confían en las novedades hasta que la experiencia no se las confirma” (*El Príncipe*, 6). Acerca de este último punto, véase N. Tarcov, “Belief and Opinion in Machiavelli’s *Prince*”, en *The Review of Politics*, 75, 4, 2013, pp. 573-586

De aquí que el único modo en que el fundador-profeta puede vencer estas dificultades es estando armado:

Conviene, por lo tanto, si se quiere tratar bien el tema, examinar si estos innovadores tienen fuerza propia o si dependen de otros; es decir, si para llevar a cabo su obra tienen que rogar o pueden forzar. En el primer caso acaban siempre mal y no llegan a ninguna conclusión; pero cuando dependen de sí mismos y pueden recurrir a la fuerza, raras veces corren peligro. De ahí que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados fracasaran (*Ibidem*).

En contraste con *Discursos* I, 11, en donde es omitido, en este capítulo Moisés ocupa un lugar preponderante. Es, de hecho, el primero en la lista que Maquiavelo ofrece de “profetas armados”: “Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer observar sus constituciones largo tiempo si hubieran estado desarmados” (*Ibidem*). Por otro lado, como ya dije, el único ejemplo de un “profeta desarmado” en este capítulo es Savonarola, “que se hundió junto a su nuevo orden, tan pronto como la multitud empezó a no creer en él; no tenía medios para retener a los que habían creído en él ni para hacer creer a los incrédulos” (*Ibidem*). Así pues, mientras Moisés fue capaz de asegurar sus instituciones apelando al uso de la fuerza, Savonarola, que carecía de armas, fracasó y se “hundió junto a su nuevo orden”. Acerca de este contraste, Viroli subraya el que Maquiavelo parezca no desmentir el estatus de profeta del fraile dominico. El florentino se limita a señalar, sostiene Viroli, que Savonarola “haya estado desarmado y que fuera incapaz de hacerse de partidarios armados”.²¹ William Parsons, sin embargo, califica esta distinción de “blasfema”.²² La identificación de la virtud de los profetas con la posesión de armas, señala este autor, “deshecha la distinción tradicional entre falsos y verdaderos profetas, que a su vez recoge el contraste entre los profetas paganos y los de la tradición Abrahámica”.²³ Y es que si el éxito terrenal del profeta depende exclusivamente de las armas, las pretensiones a la inspiración divina parecen resultar irrelevantes. Tales pretensiones, concluye Parsons, “pueden

²¹ Viroli, “Realism and Prophecy in Machiavelli and in Italian Political Culture”, *op. cit.*, p. 394

²² William Parsons, *Machiavelli's Gospel: The Critique of Christianity in The Prince*, New York, University of Rochester Press, 2016, p. 42

²³ *Ibid.* p. 43

beneficiar a estos hombres de maneras importantes, pero en absoluto son necesarias en orden a ‘sostener su estado y su seguridad’”.²⁴

A esto debe añadirse que el término “profetas armado” no puede acomodarse fácilmente a la concepción del profeta en cuanto intérprete de “señales” divinas. Y es que el “profeta armado”, para decirlo en pocas palabras, no predice o anuncia los eventos por venir, más bien “fuerza” la ocurrencia de los acontecimientos. Esta idea de “forzar” los hechos es, sugiero, lo que explica que en el capítulo final de *El Príncipe* Maquiavelo combine el lenguaje profético y la referencia a “señales extraordinarias” con recomendaciones acerca de cómo organizar el ejército.²⁵ Maquiavelo, en efecto, sostiene en la “Exhortación” que la imitación de los grandes redentores exige, “ante todo, como verdadero fundamento de cualquier empresa, proveerse de ejércitos propios” (P, 26). Esto lo afirma al mismo tiempo que señala que la coyuntura italiana presenta una “ocasión” oportuna para su redención.²⁶ Prueba de esto último, sostiene el florentino, son las “señales extraordinarias, sin precedentes, dispuestas por Dios” (P, 26). “El mar se ha abierto -escribe-; una nube os ha señalado el camino; de la roca ha manado agua; ha llovido maná; todo concurre a vuestra grandeza” (P, 26).²⁷

Sobre la “profetología apocalíptica”

Alison McQueen sostiene en un ensayo reciente que el lenguaje profético de la “Exhortación”, para ser interpretado adecuadamente, debe ser leído dentro del contexto de la importante presencia en la Florencia de Maquiavelo de lo que puede denominarse como “profetología apocalíptica”.²⁸ Siguiendo el esquema de las profecías bíblicas acerca del

²⁴ *Ibid.* p. 44

²⁵ La diferencia entre ambos tipos de lenguajes, uno profético o providencial y otro militar o republicano, ha sido considerado por algunos intérpretes como prueba de que la Exhortación habría tenido dos momentos distintos de composición, siendo la parte providencial un añadido tardío al texto original. Para la versión más influyente de esta hipótesis, véase Mario Martelli, “La logica provvidenzialistica e il capitolo 26 del Principe”, *Interpres* 4, 1982, pp. 262-384

²⁶ “Habiendo considerado, pues, todas las cosas que hasta ahora se han dicho, y pensando entre mí si en Italia, actualmente, corrían tiempos que permitieran a un nuevo príncipe adquirir honor, y si había aquí materia que diera a un hombre prudente y virtuoso la oportunidad de introducir en ella una forma que le honrara a él y proporcionara bienestar a todos los hombres que en ella viven, me parece que concurren tantas cosas en favor de un príncipe nuevo, que no creo que haya habido nunca un momento más apto que éste” (P, 26).

²⁷ Véase, respectivamente, Éxodo 21:14, Éxodo 13:21, Éxodo 17: 5-6 y Éxodo 16: 31

²⁸ Alison McQueen, “Politics in Apocalyptic Times: Machiavelli’s Savonarolan Moment”, *Journal of Politics*, poner páginas

apocalipsis, esta “profetología” consistía esencialmente en un discurso teológico-político que “discernía en las crisis del tiempo presente los signos de una inminente transformación, así como la llegada de una figura extraordinaria que haría realidad este nuevo orden”.²⁹ La situación de crisis política y militar en Italia, sostiene la autora, se habría convertido por ello en un terreno fértil para un discurso profético que auguraba un fin inminente y violento al mundo conocido, que sería sustituido por un futuro de tranquilidad y paz mesiánica.

Si bien este discurso profético lo precedió y se extendía más allá de su figura, Savonarola llegó a constituirse en el principal representante de la “profetología apocalíptica”, sobre todo después de la invasión de Carlos VIII -la que habría profetizado, como el propio Maquiavelo recuerda en los *Discursos* (I, 56). En los sermones que siguieron a este importante evento, Savonarola aseguraba que Florencia sería el terreno de un renacimiento apocalíptico y que los florentinos eran la nueva nación Elegida. Su estatus como Nueva Jerusalén, sin embargo, era condicional. Dependía de que los florentinos se arrepintiesen de sus pecados y de que en los asuntos políticos atendieran al bien común de la ciudad.³⁰

La hipótesis de McQueen es que Maquiavelo toma como modelo esta “profetología” al momento de redactar la “Exhortación”. El capítulo 26 de *El Príncipe*, sostiene, debe leerse como una “exhortación apocalíptica que tanto en su narrativa como en las expectativas que contiene constituye una versión política y secular del mensaje savonaroliano”.³¹ Si el fraile dominico ofreció a los florentinos una narrativa que enmarcaba (emplotted es el término que utiliza McQueen) la crisis al interior de una historia apocalíptica en la que el sufrimiento sería redimido por medio del establecimiento de una Nueva Jerusalén con Cristo como su Rey, en la “Exhortación” Maquiavelo, similarmente, buscaba otorgarle sentido a la degradación política de Italia al ubicarla dentro de una narración en la que el

²⁹ *Ibíd*

³⁰ McQueen señala que la invasión de Carlos VIII significó un cambio importante en el contenido de los mensajes de Savonarola. Si en sus primeros sermones el fraile dominico anunciaba un apocalipsis sin redención mundana para Florencia, que perecería por sus pecados, poco antes pero, sobre todo, tras la invasión militar sus profecías adquirieron una dimensión política evidente. El énfasis de sus sermones estaba puesto ahora sobre la renovación moral y política de Florencia, ya no en la aniquilación mundana. Savonarola, en suma, reinterpreto la llegada del nuevo Ciro a Italia no como el fin de la ciudad, sino como el acontecimiento que señalaba el comienzo de un renacimiento apocalíptico.

³¹ *Ibíd.* p. 7

sufrimiento era un requisito necesario para un renacimiento colectivo.³² Esta historia apocalíptica no puede completarse, sin embargo, sin la intervención humana: “Dios no quiere hacerlo todo para no arrebataros el libre arbitrio y parte de aquella gloria que os corresponde” (P, 26). Es justo aquí donde entraría en escena la figura del redentor, a quien el florentino insta a reconocer en la crisis de Italia una ocasión propicia para el ejercicio de su *virtù*.³³

Ahora, si bien McQueen distingue la redención prometida por Maquiavelo de la que fuera anunciada por Savonarola, aquella no deja de tener características que resultan incompatibles con el discurso político de Maquiavelo. Aquí sólo enfatizaré la que me parece la más problemática de ellas, así como más directamente relacionada con los problemas abordados en esta presentación, a saber, la concepción de la redención como superación de la contingencia y de la división. La promesa de la “profetología apocalíptica” es la de un nuevo comienzo en el que “el sufrimiento ha sido redimido, la contingencia superada y la discordia silenciada”.³⁴ Leer la “Exhortación” desde el vértice óptico de esta profetología, si bien puede resultar sugerente y echar luz sobre ciertos aspectos sorprendentes del capítulo final de *El Príncipe*, ofrece sin embargo una visión distorsionada del pensamiento de Maquiavelo. La promesa de orden, armonía y paz que ofrece la “profetología apocalíptica” es ajena por completo a la visión política del florentino, para quien la división y el conflicto son características inherentes a la vida de las ciudades.³⁵ El nuevo orden establecido por el “profeta armado”, su Constitución, debe por ello ser *permanentemente* asegurado, incluso mediante el uso de la fuerza, en contra de sus enemigos.

³² “Y si, como dije [capítulo 6], era necesario para ver la virtud de Moisés que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto; y para conocer la grandeza de ánimo de Ciro, que los persas estuvieran oprimidos por los medas, y la excelencia de Teseo, que los atenienses estuvieran dispersos; igualmente ahora, para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación, más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses; sin cabeza, sin orden; vencida, expoliada, desgarrada, ocupada y que hubiese soportado toda clase de calamidades” (P, 26).

³³ “No debemos, pues, dejar pasar esta ocasión para que Italia, después de tanto tiempo, encuentre un redentor. No puedo expresar con qué amor sería recibido en todas aquellas provincias que han sufrido a causa de estos aluviones extranjeros; con qué sed de venganza, con qué obstinada lealtad, con qué devoción, con cuántas lágrimas. ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblos le negarían obediencia? ¿Qué envidia se le opondría?” (P, 26).

³⁴ *Ibid.* p. 33

³⁵ “Porque en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (P, 9).

Antes de concluir quisiera volver sobre algo que dije hace unos minutos. Señalé que las profecías recogidas por Maquiavelo en *Discursos* I, 56 hacían referencia a invasiones militares (“de este mundo”). Quiero terminar esta presentación señalando que esto es sólo parcialmente correcto. Entre los hechos anunciados por los “signos” celestes se encuentra no sólo la invasión del rey de Francia a Italia, sino también el exilio de Piero Soderini, y con éste la caída de la república para la que Maquiavelo trabajó. La “expulsión” de Soderini, en efecto, fue el resultado no de una invasión militar sino de una conspiración organizada por los ciudadanos más ricos de Florencia. Maquiavelo hace referencia a los acontecimientos en torno a la caída de Soderini en varios lugares de los *Discursos*. La primera mención ocurre temprano, en el capítulo 7 del primer libro, en donde escribe que tales hechos “sucedieron únicamente por no haber en aquella república ningún procedimiento de acusación contra las ambiciones de los ciudadanos poderosos” (*D*, I, 7).

Más adelante, Soderini es contrapuesto con el cónsul romano Bruto, cuya “severidad” en contra de los conspiradores garantizó la supervivencia de la nueva república: “la severidad de Bruto a la hora de mantener la libertad que él había conquistado para Roma fue tan útil como necesaria” (*D*, III, 3).³⁶ Contrariamente a Bruto, Soderini “creía poder vencer con su paciencia y su bondad el deseo de los hijos de Bruto de restaurar otro tipo de gobierno, y se equivocó” (*D*, III, 3). Hacia el final del libro, Maquiavelo vuelve insistir sobre los errores de Soderini, repitiendo que la “bondad no basta” y que no era posible vencer a quienes conspiraban en su contra “sin ningún escándalo, violencia ni tumulto” (*D*, III, 30). Sugerentemente, en este capítulo Soderini forma pareja con Savonarola, siendo ambos contrastados con el “profeta armado” Moisés. Mientras Moisés representa al profeta exitoso, que consiguió derrotar a quienes se le oponían y de este modo pudo asegurar sus leyes y ordenamientos, Savonarola y Soderini encarnan por el contrario estrategias fallidas.³⁷ Savonarola, a causa de su condición eclesiástica, parece sugerir el florentino, se vio obligado a combatir a quienes se le oponían apelando únicamente a su habilidad en el

³⁶ “[D]io [Bruto] un ejemplo raro en todas las historias: ver a un padre sentarse como juez, y no sólo condenar a sus hijos a muerte, sino estar presente en su ejecución” (*D*, III, 3).

³⁷ “El uno, o sea, el fraile, no pudo superarla por carecer de la autoridad suficiente para poderlo hacer, y porque no fue bien entendido por aquellos de sus seguidores que si poseían autoridad bastante. [...] El otro [Soderini] creía que era posible desterrar la envidia con el tiempo, con su bondad, con su fortuna, con los beneficios” (*D*, III, 30).

uso de las palabras.³⁸ Soderini, insiste Maquiavelo, creía que bastaban su bondad y la dispensa de beneficios a sus enemigos.³⁹

No obstante, “quien lea inteligentemente la Biblia”, sostiene Maquiavelo, “se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia” (*D*, III, 30).⁴⁰ Si bien el uso del término “infinitos” pueda ser leído como sugiriendo que Moisés tenía por rivales a todos los hombres, considero esto una interpretación incorrecta.⁴¹ La referencia a la envidia resulta a este respecto clave. Ausente por completo tanto del relato bíblico como de las interpretaciones más autorizadas sobre este incidente⁴², la indicación textual más útil sobre la referencia a la envidia proviene de dos lugares, un pasaje del libro de los Salmos y el capítulo 16 de Números, donde se describe una rebelión en contra de Moisés. En los Salmos, en realidad, sólo se resumen los eventos que son descritos más detalladamente en Números 16: “*Tuvieron envidia de Moisés en el campamento [...]. Entonces se abrió la tierra y tragó a Datán, y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego en su junta; la llama quemó a los impíos*” (Salmos 106: 16-18, las cursivas son mías). En Números 16, en efecto, se relata como Coré, Datán y Abiram “tomaron gente, y se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre” (Números 16: 1-2).

Un elemento que distingue la rebelión narrada en Números 16 de otras que son incluidas en este libro, es que en ésta los rebeldes son claramente identificados. Mientras que en las demás rebeliones el protagonista es referido como el “pueblo”, la “multitud” o “todos los hijos de Israel”, en Números 16 este no es el caso. Quienes se levantaron en contra de la autoridad de Moisés son señalados por sus nombres: “Coré hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo

³⁸ “[S]us sermones están llenos de acusaciones contra los sabios del mundo y de invectivas contra ellos, pues llamada así a los envidiosos y a los que se oponían a sus planes” (*D*, III, 30).

³⁹ “[C]reía que era posible desterrar la envidia con el tiempo, con su bondad, con su fortuna, con los beneficios” (*D*, III, 30).

⁴⁰ Ésta es la única referencia directa a la Biblia que Maquiavelo hace en los *Discursos*. El pasaje al que hace referencia proviene de Éxodo 32, donde se narran los hechos en torno al becerro de oro.

⁴¹ Harvey Mansfield argumenta en efecto que si Moisés se vio obligado a matar a “infinitos hombres” fue porque “todos los hombres eran sus rivales”. Harvey Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 400. Cf. En un interesante ensayo, Warren Montag (2015) desmonta esta aparente conexión entre los términos “infinitos” y “todos” o “incontables”.

⁴² Para una descripción de estas interpretaciones, véase Walzer (1968)

de Leví, y Datán y Abiram hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, de los hijos de Rubén, tomaron gente” (Números 16: 1). Esto debe leerse como una indicación clara de que no se trata de una rebelión de “todos los hijos de Israel”, o de todo el “pueblo”, sino de tan sólo una parte de éste. Ahora, ¿de qué parte del pueblo de Israel provenían estos “varones de renombre”? Considero que existe suficiente evidencia textual como para afirmar que Maquiavelo veía en esta revuelta una conspiración de carácter aristocrática.

El modo en que el pueblo debe tomar las armas es, interesantemente, el otro tema discutido en *Discursos* III, 30. La clave de este capítulo, por lo tanto, parece residir por completo en el descubrimiento del vínculo entre el combate de la envidia (de los grandes) y la organización de la defensa de la ciudad. Dos temas conectados en el texto sólo por el ejemplo de Camilo protegiendo Roma de toda la Toscana. Cuando en la última parte del capítulo el florentino discute el modo en que se debe organizar la defensa de una ciudad, el nombre de Moisés, ciertamente, no es mencionado. Maquiavelo sólo cita a Camilo, en particular la “serie de disposiciones que tomó [...], dentro y fuera, para la salvación de Roma” (*Discursos*, III, 30). Disposiciones de las que Maquiavelo extrae una lección política importante: “no hay defensa más peligrosa ni más inútil que la que se hace alborotadamente y sin orden” (*Ibidem*).

Sin embargo, al resaltar la virtud en las acciones de Camilo, Maquiavelo afirma que “cualquiera que sea tan prudente como él” habría pensado de la misma manera, pues tampoco habría “estado dispuesto a permitir que la multitud tomase las armas sino con cierto orden y método” (*Ibidem*). Esta referencia a “cualquiera que sea tan prudente como él”, considero, debe ser leída como una alusión a Moisés, que de acuerdo al texto bíblico, también habría dado instrucciones claras acerca de cómo la multitud debía tomar las armas. En efecto, al igual que Camilo, Moisés también hubo de seleccionar a aquellos a quienes quería armar (Levitas), indicarles a quién debían obedecer (a él mismo), en donde se habrían de reunir (a las puertas del campamento) y a dónde se dirigirían (de puerta en puerta, por todo el campamento). Si lo que se propone aquí es correcto, esto es, que Moisés es incluido en la discusión sobre la defensa de la ciudad a través de la mención a “cualquiera que sea tan prudente como él”, debemos concluir de ello que el líder de los

judíos encarna esta otra “verdad efectiva”, a saber, que el único modo de derrotar a los envidiosos es armando “con cierto orden y método” al pueblo.⁴³

Conclusiones

Para algunos estudiosos, la noción de “profeta armado” se está relacionada con la teología civil, tal como ésta es descrita por Agustín en la *Ciudad de Dios*. Ahí, haciendo referencia a las definiciones hechas por Varrón, Agustín describe la teología civil esencialmente como una técnica de control político de los muchos.⁴⁴ Los gobernantes, argumenta Agustín, “les inculcaban a los pueblos como verdaderas, bajo el nombre de religión, creencias que ellos tenían por falsas”.⁴⁵ Se trata de mentiras ideadas expresamente con el objetivo de asegurar la obediencia de las masas: “es así como se las arreglaban para tenerlos estrechamente encadenados a la sociedad civil, siendo dueños suyos como si los tuvieran por súbditos”.⁴⁶ En última instancia, comenta De Alvarez, el objetivo de la teología civil era el de asegurar el gobierno de los pocos al “moderar la natural envidia del pueblo hacia los ricos y poderosos”.⁴⁷

Maquiavelo, ciertamente, parece compartir esta visión en los capítulos dedicados a la religión de los romanos. Sobre Numa, por ejemplo, escribe que “encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil” (*D*, I, 11). La religión instituida por Numa, sostiene en este mismo capítulo, “facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo” (*D*, I, 11). Maquiavelo ofrece un ejemplo de esto un par de capítulos más adelante, cuando describe el modo en que los nobles usaban la religión para “inspirar temor en el pecho de la plebe” y contener sus demandas: “sucedió que aquel año hubo peste y hambre, y se pudieron ver, además, algunos prodigios, de modo que los nobles aprovecharon la ocasión contra la elección de

⁴³ Si bien la discusión sobre el ejército en *Discursos*, III, 30 se limita al tema de la defensa respecto de enemigos exteriores, en pasajes clave de los *Discursos* la discusión sobre las “buenas armas” se encuentra entremezclada con la del conflicto entre el pueblo y los grandes.

⁴⁴ Varrón distingue tres tipos de teología: la mítica, la civil y la natural. Las primeras tienen en común no contener afirmaciones verdaderas acerca de los dioses.

⁴⁵ Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2010, IV, 32, p. 193

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ Leo de Alvarez, *The Machiavellian Enterprise: a Commentary on The Prince*, Illinois, Northern Illinois University Press, 2008, p. 28

los tribunos, diciendo que los dioses estaban airados [...], y que no había otro remedio para aplacar a las divinidades que reducir la elección de los tribunos a la clase patricia” (*D*, I, 13).

Maquiavelo incluso recomienda de modo explícito que los que “estén a la cabeza de una república” mantengan las bases de la religión, ya que de esta manera les será más fácil mantener al pueblo unido y asegurar su obediencia. “Y deben favorecer y acrecentar -escribe- todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean” (*D*, I, 12).⁴⁸

La religión, sin embargo, según el propio Maquiavelo, no sólo es apta para producir hombres temerosos y obedientes. Es también un instrumento a través del cual se puede inculcar ferocidad y *virtù* en los hombres. También en los *Discursos*, comparando las ceremonias religiosas de los romanos con las del cristianismo, Maquiavelo escribe que “allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto del sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad [pieno di sangue e di ferocità], pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen” (*D*, II, 2). El corazón de su crítica a la religión cristiana, de hecho, es que ésta ha hecho a los hombres débiles y menos capaces de defender su libertad. “A esto se añade -agrega- que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra [la religión romana] lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres” (*D*, II, 2).

La noción de “profeta armado”, sugiero, debe también ubicarse en el contexto de esta contraposición. Moisés, es importante recordarlo, no es sólo el fundador de un estado nuevo, sino también de una religión.⁴⁹ Sugiero que para Maquiavelo la religión que funda Moisés, el judaísmo, es una religión de este tipo, esto es, una que ponía el mayor bien en la

⁴⁸ Una de estas “cosas” son los milagros, en cuya creencia deben invertir los “príncipes de las repúblicas” si quieren mantener la unión de sus ciudades, facilitando su gobierno: “[D]e aquí nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan de donde vengan, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera” (*D*, I, 12).

⁴⁹ “Entre todos los hombres dignos de elogio, los que más alabanzas merecen son los que han sido cabezas y fundadores de las religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos” (*D*, I, 10).

“fortaleza corporal” y en las “cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres”.⁵⁰ Por ello, concuerdo con Benedetto Fontana cuando éste afirma que el énfasis de Maquiavelo en la *virtù*, sobre todo militar, nos indica que para el florentino la religión es algo distinto a una mera “técnica política para gobernar y controlar a los muchos”.⁵¹ Para el florentino la religión es también algo necesario en orden a la construcción de un orden político basado en la fortaleza y la *virtù*. Mientras que es “necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad”, no durará mucho la “cosa organizada” a menos que se la haga reposar “sobre los hombros de muchos y sean muchos los que se preocupan de mantenerla” (*D*, I, 9). De lo dicho se puede concluir que cuando Maquiavelo describe el modo en que Moisés habría armado a la multitud lo que señala con ello no es sólo que el fundamento del arte de la guerra es la existencia de un pueblo armado. La plebe en armas es además el fundamento del poder del profeta así como la principal protección con la que pueden contar las nuevas instituciones. Pero para ello, para que los “muchos” estén dispuestos a defender el orden recién constituido deben tener fe en el profeta y en el acto de fundación.

⁵⁰ Lo opuesto a esta “fortaleza corporal” es la “fortaleza espiritual” favorecida por el cristianismo, la cual, como hemos visto, exige a los creyentes que “sean capaces de soportar, no de hacer, un acto de fuerza” (*D*, II, 2).

⁵¹ Benedetto Fontana, “Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, p. 640