

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Humanidades, Línea de Filosofía Política

Idónea comunicación de resultados:

**METÁFORA Y PROFECÍA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL CINQUECENTO: EL
CASO DE MAQUIAVELO Y SAVONAROLA**

SHIRLEY FLORENCIA DE LA CAMPA.

Matrícula 207180934

Diciembre 2010.



REVISOR: JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. MAQUIAVELO Y SAVONAROLA COMO ACTORES POLÍTICOS DEL RENACIMIENTO.	3
1.1 Renacimiento italiano.	3
1.2 Girolamo Savonarola.	8
1.3 Nicolás Maquiavelo.	17
2. METÁFORA Y PROFECÍA EN CLAVE POLÍTICA: SAVONAROLA Y MAQUIAVELO.	28
2.1 Trascendencia, inmanencia y secularización.	28
2.2 Mirabilia y <i>renovatio</i> en Savonarola: un modelo de pensamiento político trascendente.	30
a) El tiempo de los profetas.	32
b) La religión en la época de los reyes y los profetas.	35
c) Escatología cristiana.	37
2.3 La perspectiva maquiaveliana de la profecía como modelo de pensamiento político trascendente.	43
a) La historia como evidencia de la inmanencia.	53
b) Metáforas corporales e inmanencia de la naturaleza.	57
c) Metáforas del cuerpo en Maquiavelo.	63
CONCLUSIÓN	75

INTRODUCCIÓN.

En la actualidad, la idiosincrasia política tiende a considerar a la esfera de la religión como un ámbito inmerso dentro de lo político a pesar de que sus contenidos se han modificado, cuando debiera ser considerada como un punto estratégico para la comprensión y concepción de la política moderna en el orden de que estas se valen de aquellas formas y contenidos transformados con el fin de constituir de manera legítima un espacio público autónomo. Sin embargo, es gracias a la capacidad de la política de apertura y reconstitución de ciertos conceptos y prácticas, dentro de una nueva dimensión de legitimidad, que tal esfera continúa siendo autónoma.

Si se entiende a la religión y a la política como discursos legitimadores que avalan prácticas e incluso normatividades, resulta mucho más evidente cómo la política ha podido transpolar, a lo largo de la historia, distintos conceptos provenientes de la teología que no conservan su sentido original, aunque si sus figuras, permitiendo a la política conservar su autonomía frente a la religión al tiempo que amplió el margen de inclusión y comunicación que subyace a toda legitimidad, circunscribiendo las prácticas y normas sociales.

La primer dificultad que salta a la vista y que la política pudo diagnosticar, es la de conciliar el sentido trascendente de aquellos significados y relacionarlos, por otro lado, con los procesos inmanentes que caracterizan a la esfera política. Es en este proceso dialéctico que la trascendencia de los conceptos teológicos queda traslapado en metáforas y analogías cuyo significado se torna inmanente, generando espacios de comunicación y legitimidad efectivos y duraderos y reestructurando con ello el espacio público sin implicar el discurso teológico o las creencias religiosas subjetivas. Estas metáforas conservan la cualidad narrativa identitaria que se requiere tanto en la política como en la religión, a la vez de que delimitan su campo de acción, respondiendo solamente a la redimensión del espacio público. No es gratuito que en ocasiones la política entrame ciertos

pasajes del discurso religioso, ya que es una consecuencia casi inminente que la inclusión y el reconocimiento de estas metáforas resulte en mayor identificación y cohesión social. Sin embargo, la delimitación del campo de acción debe permanecer vigente, secular, incidiendo en aquellos espacios donde, a decir de la trascendencia teológica, la política como artificio humano, resulta ajena e inapropiada; las metáforas y las narraciones teológicas llevadas al ámbito secular competen a la política en aspectos de la vida humana, posibilitando la integración efectiva de la sociedad necesaria para la construcción y mantenimiento de los Estados y el espacio público.

La secularización política de metáforas y narraciones en la Modernidad puede identificar dos figuras paradigmáticas en Nicolás Maquiavelo y en Girolamo Savonarola que, como veremos, nutrieron la problemática religiosa en la cultura filosófica del Renacimiento Italiano, considerando que en torno al tema de la metáfora y la profecía se articula el conjunto de las representaciones del hombre, del cosmos, de Dios y de las relaciones entre ellos. En este orden, será necesario reflexionar un poco más sobre el proceso y legitimación que posibilitan de manera fáctica la dialéctica secular entre trascendencia e inmanencia, implicando no sólo el establecimiento de una legislación, sino el reconocimiento de ciertas prácticas y actores políticos por ser fundamental la apertura de espacios públicos que viabilicen la comunicación entre los individuos como en la interacción con las instituciones.

La discusión en torno a la metáfora y la profecía muestran a la representación cristiana de todo ello (Savonarola) junto a la fortísima presencia de la tradición filosófica naturalista de la profecía (Maquiavelo), siendo ésta última una línea de interpretación que muestra una concepción del mundo como autónomo y coeterno a Dios, de la historia como cíclica, del carácter mundano, natural y político de la religión; en suma, una actitud que no es hostil a la religión y a la profecía, pero que sí las subordina al orden natural y a la política, a la

metáfora de la armonía orgánica de la convivencia humana en el marco de un cosmos que durará siempre y que constituye todo el horizonte de lo humano.

1. MAQUIAVELO Y SAVONAROLA COMO ACTORES POLÍTICOS DEL RENACIMIENTO.

1.1 Renacimiento italiano.

En el Renacimiento, el ideal del hombre era la excelencia, el completo desarrollo y funcionamiento de las potencialidades de la naturaleza humana: ser físicamente perfecto, saludable, y hábil en mente y cuerpo para no perder una sola oportunidad de desenvolverse en este vasto mundo. La energía y el saber fueron controlados por la sabiduría impasible de una voluntad indomable, aunque en muchos casos, llegó a desbordarse en furores excesivos y en el erotismo no artístico. Este paradigma “necesario” se limitó a la burguesía, y poco tenía que ver en un principio con el sentir popular, engendrándose una clase media-alta artística y cosmopolita con un supuesto moral que el resto del mundo desconocía. Surge la idea del “*uomo universale*”, aquél individuo (incluso mujer) preparado en todos los aspectos, carismático, con el balance perfecto en el ejercicio de la potencia física, conocimiento universal y habilidades en diferentes artes. Artistas capaces de producir algo nuevo que, en su género, fuera sinónimo de perfección, en contraste con las formas medievales. Los mejores ejemplos fueron creadores como Leonardo y Miguel Ángel: pintores, escultores, arquitectos, poetas, ingenieros e intelectuales que conocían de anatomía, perspectivas matemáticas, mecánica y gramática. Era de esperarse que este individuo reaccionara en contra del ascetismo; la mentalidad era escudriñar en la vida humana y descubrir cómo debería ser vivida en este mundo, por lo que investigar el fenómeno natural se volvió una necesidad. El interés religioso se transformó en una religión de la belleza, y la fe fue desplazada de Dios hasta situarse en el hombre como centro del universo, tornándose en un sincretismo donde confluían elementos paganos y cristianos para luego reconciliarlos en un simbolismo universal reflejado en todas las artes, incluyendo los llamados *studia humanitatis*: cinco disciplinas de las que se desprenderían las cinco materias consideradas de vital importancia por los humanistas renacentistas: gramática, retórica, historia, poética y filosofía moral. Estos estudios no sólo impulsaron la secularización hacia la Ilustración, sino que con ello lograron cultivar las raíces de una educación cuyos alcances harían agua

a los viejos sistemas filosóficos. La nueva concepción antropocéntrica despertó la inquietud del reconocimiento y redefinición del significado de la dignidad humana, así como la inclusión de emergentes sincretismos que se traducirían en una nueva metafísica. Al convertirse el mundo en el reino del hombre, las ideas de tiempo y de historia escaparon al destino escatológico tan temido en el medioevo, siendo posible no una contemplación resignada de los hechos históricos, sino una valorización de los mismos, lo que consecuentemente despertó la inquietud por la comprensión de los hechos humanos y de la naturaleza en el pasado, así como la posibilidad de planeación de proyectos justamente en base a este entendimiento, lo que llevó a desear el equilibrio entre las fuerzas naturales y el actuar humano. Estamos hablando ya en términos de previsión, de la comprensión del ser humano y de los ideales que esto reformuló inevitablemente, es decir, sus repercusiones en el ideal del hombre y de la sociedad.

En su obra más importante, la *Oratio hominis dignitate*, Pico della Mirandola aseveró que el hombre que bien elija cultivar su parte intelectual, se volverá intelectual; de otro modo, el hombre que no elija sabiamente seguirá sus impulsos básicos hasta convertirse en bestia. En este texto, Pico se atrevió a afirmar que la naturaleza humana radica en no tener una naturaleza específica que determine en qué se convertirá, como en los principios aristotélicos de la metafísica. Por su elección, el hombre se crea sí mismo, por lo que donde Dios estuvo antes en el centro, se encontró entonces al hombre. La concepción de Pico della Mirandola pareció no dar cabida a la necesidad de la acción de la Providencia, ni de un salvador crucificado y resucitado. Sin embargo, este tipo de revelaciones se mantuvieron dentro de un círculo selecto de individuos, ya que se trataba de la iniciación en una doctrina que sólo aquellos preparados para recibirla y luego dominarla y entenderla, serían los únicos que comprenderían la profundidad de sus palabras y continuar analizando y discutiendo sobre lo que aquí apenas se vislumbraba. Pero no hay que olvidar que en la *Oratio*, Pico reconoció en todos los hombres la potencial facultad de alcanzar este grado de sabiduría¹ que es incluso

¹ Un tipo de cosmopolitismo como el concebido en el estoicismo de la época helenista.

deseable en cualquier hombre, pero también insistió en que no es posible revelar de un solo golpe tanto conocimiento, pues sería inútil al ser sus oídos incapaces de comprender. Detrás había todo un proceso formativo del que carecía la mayor parte de los seres humanos, y que resultaba básico en la comprensión del orden universal y en el camino de la ascensión mística, por lo que sólo aquellos hombres preparados en ciertos saberes y disciplinas, que por cierto contemplaba los *studia humanitatis* y la formación del *uomo universale*, podían ser bendecidos con esta iniciación.

El aspecto elitista del pensamiento de Pico se configuró más como la defensa ante una sociedad inquisitiva, castrante y obstructora. Su pensamiento se dirigía a un fin ético que desembocó en la realidad de la dignidad humana, su propia naturaleza como ser libre y el conocimiento que se requiere para entender que somos parte de una armonía universal y que, sólo una vez que se ha comprendido y aceptado ese orden, es posible decidir libremente y actuar conforme a razón, que es actuar conforme a la naturaleza consciente de sí, y sólo de esta forma, poder realizar juicios correctos sobre lo que tiene valor, es decir, la intención moralmente buena, lo único que finalmente conduce certeramente al conocimiento del Todo. Ya no se trataba al hombre a la manera de los textos bíblicos, esto es, que si bien era superior al resto de los seres terrenales, tenía un papel más bien de espectador pasivo, un reflejo del orden universal. Sin querer, Pico describió la imagen del hombre moderno, del hombre que actúa sobre el Mundo y controla su propio destino a través de la ciencia.

La ética cambió sus matices ante la nueva postura antropocéntrica; en lugar del amor, se ensalzaba la alegría por el placer de las facultades humanas otorgadas por Dios; en lugar de obediencia ciega a la divinidad, libertad y responsabilidad gobernadas por la razón; en lugar de la fe, la gestión del intelecto. Italia, principalmente Florencia, estaba inmersa en una gloriosa extravagancia y prosperidad que daba a los individuos la plataforma y las facilidades para el goce y la creación, cubriendo esta mascarada los evidentes signos de corrupción y

decadencia de su lado oscuro. La transfigurada ética parecía estar exenta de cualquier sentido de la obligación y enfocada al desarrollo artístico, a diferencia, por ejemplo, de Alemania, donde el precepto era la secularización inmediata, el trabajo y la autodisciplina estoica; ser parte de una sociedad organizada y no una personalidad independiente, como el ideal italiano. En Italia, se impulsaba el antiacetismo, aplaudido junto con las formas de vida hedonistas, epicureístas y un tanto estoicas en medio de lo que estos hombres ya pensaban como un momento decadente que clamaban fuera superado.

La reivindicación de la obra de los clásicos inspiró la lucha contra las tinieblas de la ignorancia, la tiranía y la corrupción. La República platónica no era ya sólo utopía, sino una realidad que se logró imitando a las ciudades antiguas, en sus construcciones como en sus instituciones, lo que desde la perspectiva humanista obedecía a los dictados de la razón y la naturaleza: ciudades y sociedades individualizadas cuyo ideal de vida era la autonomía y la armonía de la multiplicidad de saberes.

¿Pero cómo se entendían entonces los asuntos de política, es especial los relacionados con la suerte que debía correr Florencia? Los trabajos de los humanistas no podían limitarse al trabajo intelectual para plasmar en papel los ideales de la sociedad ni a continuar escribiendo “espejos para los príncipes”. Debían optar entre un cosmopolitismo o un patriotismo muy comprometido y sacrificado, es decir, que la situación exigió una división entre los que defendieron los principios de la patria y aquellos que adoptaron al cosmopolitismo exacerbado que conduciría al individualismo extremo de la modernidad.² La división se dio entre aquellos que atendían al nacionalismo y aquellos que despreciaban las cosas de este mundo y aquellos que exaltaban en patriotismo por medio de otras vías. Y en esta diferenciación es donde es posible situar a los dos personajes que ocupan este trabajo: Maquiavelo y Savonarola.

² Sobre este tema ver Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel 1. notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos, 1975.

En 1497, Maquiavelo acusó a Savonarola de haber pretendido formar un partido político partiendo de un ideal moral, partiendo de que el dominico veía la humanidad dividida en dos bandos, uno que limitaba con Dios y otro con el Diablo. Maquiavelo lo tachó de oportunista, dándole el título de “el profeta desarmado”, incapaz de construir un ideal realizable, con cimientos fuertes, ya que evitaba enfrentar la realidad humana reprimiéndola. Savonarola dictaba a los hombres cómo debían ser, teorizando al tiempo que daba cabida al martirio, mientras Maquiavelo se enfocaba en mostrar los problemas reales de la humanidad, teorizando mientras se enfocaba al triunfo fáctico de la nación ideal. Incluso en la actualidad, se afirma que la aportación fundamental de Nicolás Maquiavelo a la formación del pensamiento moderno, reside en haber establecido la división entre ética y política, lo que conlleva la autonomía de la política respecto de la ética. ¿Pero existe realmente tal división?

1.2 Girolamo Savonarola.

Italia permanecía dividida y sin miras de unificación, pese a la centralizadora tradición romana. A ello se sumó la recurrente intervención extranjera, acentuada a fines del siglo XV, debido al creciente poder de las grandes potencias. Italia, tierra rica y dividida, se perfiló como un excelente botín. En Florencia, la opulencia de los antiguos gremios artesanales dio lugar a una aristocracia financiera que encarnada en la familia Médicis, se mantuvo en el poder durante seis décadas. En 1494, la intervención francesa acabó con esa hegemonía, restaurándose entonces el sistema republicano, que conducido en su gobierno en primer lugar por Savonarola y luego por Soderini, duraría hasta 1512, año en que la suerte favorecerá a la liga papal en su lucha contra los franceses. Para Florencia el resultado de la guerra significó el retorno de los Médicis al poder. Para Maquiavelo señaló el comienzo de un largo ostracismo.

Savonarola había instaurado en Florencia una especie de democracia teocrática en la que se seguían sus ideas sin que él participara directamente en la

política. En aquél tiempo, comenzó a tratar en sus sermones sus ideales de pobreza y desposeimiento, predicando la flagelación por la corrupción moral, la degeneración, el lujo, el derroche el afán de placeres en que los excesos del Renacimiento habían caído, y de los cuales no quedaban exentos ni la Iglesia católica ni los principados. También trató los temas del Apocalipsis y el fin del mundo, lo que le valió el epíteto de profeta. Los de abajo le amaron y los florentinos cultos le admiraron por la veracidad y forma de palabra, por el rigor de sus escritos y por la sencillez con que en su vida recuperó los principios del cristianismo primitivo.

A principios de 1498, Savonarola publicó su *Tratado acerca del gobierno de Florencia*, donde proponía una reforma de gobierno basada en la justicia, la paz y la confianza entre los ciudadanos, de los hombres que habían resuelto redimirse en su dignidad humana y retomar el camino del ascetismo, pues hasta ese momento, las relaciones sociales se nutrían de la desconfianza recíproca, y las acciones privadas y la actividad intelectual de los ciudadanos debían ser absolutamente libres, lo que da una idea clara de cosmopolitismo basado en la igualdad de la condición humana como seres dignos, racionales, pero a la vez temerosos de Dios. Savonarola opinaba que esto sería posible sólo si la causa inicial y final era la aspiración al bien común –*bene comune*–, un principio ético retomado de la Antigüedad y alabado por gran parte de los humanistas. Sin embargo, por otra parte, este fraile dominico era algo intransigente, y ante los excesos en que había caído Florencia, fomentó la quema en la hoguera de todos aquellos que se abandonaran al vicio y el libertinaje, así como la restricción y supervisión de la ciencia y la supresión del desnudo en el arte. Para entonces, los florentinos ya estaban bastante impregnados de las ideas de Savonarola, quien denunció la *dolce vita* de la corte, el paganismo, y la asfixia de la libertad ciudadana. Fustigaba la impiedad de los florentinos y condenaba con pasión la filosofía puesta de moda en los últimos decenios: la filosofía del humanismo y el goce de vivir. Los Médicis, familia florentina que contaba con un alto prestigio por su interés en los textos antiguos, el enaltecimiento de los valores del humanismo,

y por atesorar una de las dotes más importantes de la ciudad, fueron vistos por Savonarola como la causa del mal en su nación, por lo cual debían retirarse, pues de lo contrario, la ira de Dios se desataría sobre Florencia. Esta terrible y profética elocuencia fascinó a los florentinos al abarcar en ella los pecados cometidos por la Iglesia y la sociedad provocados por el egoísmo y la búsqueda de placer y el lujo. Según él, los florentinos eran el pueblo elegido; a través de Florencia debía purificarse la humanidad. Sustituyó el *Carnaval* por la *fiesta de la Penitencia*; además hizo alzar en plena Señoría una gigantesca "hoguera de las vanidades", en la que se arrojaron maquillajes, joyas y libros, mientras que los artistas veían consumirse sus obras insuficientemente devotas o demasiado paganas.

Tras la muerte de Lorenzo, en 1492, en Italia se rompió el equilibrio logrado por la paciente, sagaz y adinerada diplomacia del *Magnífico*. Los franceses entraron en Italia con Carlos VIII al frente y Pedro, primogénito y sucesor de Lorenzo, cedió, dejándolo ocupar territorio. Los florentinos se enfurecieron y expulsaron a los Médicis de la ciudad en 1494. Savonarola veía entonces cumplidas sus predicciones apocalípticas en buena parte. El pueblo -que había vuelto a organizarse en partidos- lo convirtió en árbitro de la situación, con lo que el dominico aprovechó la ocasión para promover la reforma radical de las leyes de la ciudad: instauró un Monte de Piedad, legisló contra la disolución moral y organizó las "quemadas de vanidades". En Florencia desapareció la forma política creada por los Médicis y el gobierno volvió a ser teóricamente democrático, aunque de hecho, Savonarola reafirmó su dictadura sobre la ciudad; soñaba con transformar a Florencia en la ciudad de Dios.

Savonarola continuó predicando el ideal de ascetismo, incluso dentro del clero, pues para él, una iglesia que devasta, que ampara a prostitutas, muchachos corrompidos y ladrones, y en cambio persigue a los buenos y perturba la vida cristiana, no está impulsada por la religión sino por el diablo, al que no sólo se le puede sino que se le debe hacer frente. Cuando el papa Alejandro VI le ofreció el cargo de dignatario de la Iglesia con la intención de disuadirle de su

anticlericalismo despiadado y severo, Savonarola rehusó, alegando que no deseaba sino lo que la iglesia le había dado a sus santos: la muerte. Una nueva "hoguera de las vanidades", en la que ardieron objetos que simbolizaban los vicios profanos: instrumentos musicales, imágenes, joyas, naipes e, incluso, los libros de Boccaccio y Petrarca por su contenido "impúdico", le valió la excomunión por parte del papa Alejandro VI, pero al mismo tiempo le sirvió de incentivo para organizar otra hoguera todavía más espectacular al año siguiente, en 1498.

Sin embargo, el triunfo de Savonarola fue efímero. Las facciones florentinas lo desbordaron y el Papa Alejandro VI ayudó a que así fuese, un Papa que parecía intentaba proclamar como suyos los puntos de vista de Pico della Mirandola sobre el uso de la magia y la cábala como complementarias a la religión y que se enorgullecía por los frutos del humanismo y las artes de su tiempo, aunque por otro lado llevaba una vida conocida públicamente por sus excesos. Savonarola fue sometido a un proceso que careció de rigor legal (era axioma de la época que *dove il motivo di procedere non c'e, bisogna fabricarlo*, es decir, "donde no haya motivo para proceder, hay que fabricarlo") con una acusación capital: haberse atribuido el don de profecía, además, herejía, cisma, rebeldía... diecisiete cargos. Padeció varias semanas de torturas inhumanas por "defensor de la herejía y el cisma y por pretender innovaciones perniciosas". Fue condenado a muerte, ahorcado y quemado públicamente en la Plaza de la Signoria el 23 de mayo de 1498. La recién nacida república florentina vivía una situación precaria; los seguidores de Savonarola sufrieron los cambios de puestos en la administración de la ciudad.

Savonarola se había dado cuenta de que además de la fuerza de las armas ayudada por la del engaño o la fuerza del oro ayudada por la del engaño, quedaba abierta una tercera vía para el dominio de los pueblos: la palabra. Pero ¿qué palabra? No una elocuencia puramente humana que no habría sabido conquistar a los futuros súbditos, pues una oratoria poética y enteramente retórica como la de los humanistas no podría dar el poder sobre las ciudades. Se percató de que sólo

la palabra inspirada por Dios, anunciada y proclamada en nombre de Dios, podía ser un medio para la adquisición de un poder absoluto sobre las almas de los hombres, es decir, de orientar su querer hacia su intento de reformar a la nación. Estaba consciente de que el pueblo tiende a obedecer más con la amenaza y con el terror que con las suaves caricias de la esperanza; y en sus sermones y tomó como texto y modelo a los profetas del Antiguo Testamento, que tan a menudo recriminaban y maldecían a los pueblos y anunciaban azotes y desventuras, logrando así arrastrar a las gentes, hasta los poetas y los filósofos usando las armas de la profecía y el espanto. Pudo, durante algunos años, ejercer un poder como no habían tenido sus predecesores, quienes hablaban en nombre del hombre. Creía firmemente que la palabra de Dios era palabra de verdad y su ley la verdadera ley.

En tanto filósofo y su relación con el cristianismo, Savonarola se halla inserto dentro del aristotelismo en su formulación tomista, afirmando la superioridad de Aristóteles frente a Platón. Esto lo situó fuera del programa humanista, principalmente ficiniano, donde se aseveró la concordia entre platonismo y cristianismo. Pero más trascendente es aún su afirmación de que ni Aristóteles ni Platón son cristianos, y que filosofía y cristianismo están bien diferenciados y tienen una jerarquía distinta. Por ello, para Savonarola, Dios no es un primer motor inmóvil, no es el dios de la filosofía natural o de la razón, como en Maquiavelo, sino el Dios que se revela en la Biblia por boca de los profetas y de los hechos extraordinarios. Se llega a Dios mediante la fe y la Escritura, siendo éste la voluntad y poder absolutos, creador de un mundo efímero destinado a perecer. A diferencia de Maquiavelo, no lo ve alejado del mundo y el hombre, más allá de la mediación constante del cosmos, sino constantemente activo en el mundo por medio de la providencia con que gobierna todas las cosas, especialmente en lo tocante al mundo humano: en el pasado en la atención al pueblo elegido, y luego del nacimiento de Cristo aquel cuidado se extendió a la humanidad entera, sobre todo a aquellos que `por voluntad se inclinan hacia él. Evidentemente, Savonarola sostuvo una visión de la historia providencialista y

lineal escatológica característica del cristianismo frente a la visión cíclica y uniforme de las visiones naturalistas, como en Maquiavelo, donde ciclo e identidad en la historia surgen en la concepción del hombre como ser natural inserto en un cosmos eterno con leyes constantes. El escatologismo providencialista desvaloriza el cosmos y la relación del hombre y el mundo, afirmando una dimensión supramundana que se debilita por el pecado original, pero que puede ser reestablecida con ayuda divina. Por ello Savonarola hizo tanto énfasis en el Dios rencoroso y vengativo del Antiguo Testamento, que luego se perfiló como un Dios lleno de amor, capaz de perdonar sólo después de que el pueblo haya realizado el acto de contrición y penitencia. Su fin es la salvación de la humanidad a través de la historia, y para lograrlo envía a los hombres su principal instrumento: el profeta.

Contrario a Maquiavelo, la finalidad del hombre no es natural o inmanente, sino divina.

Si tu preguntas a estos sabios del mundo cuál es su fin, quizá no te lo sepan decir. Ponen su fin en las cosas del mundo. Pobrecillos, vuestro fin es Dios, buscadle a él y no al mundo. El hombre ha sido dispuesto para Dios y en ello reside la beatitud, si la busca y la quiere³.

En este sentido, Savonarola se acercó más a Ficino, para quien la *deificatio* es la persecución de las virtudes y la contemplación divina mediante la formación erudita y el esfuerzo personal, válida en cualquier religión existente. Savonarola buscó también la excelencia humana, pero convencido de que sólo puede lograrse por medio del reestablecimiento del vínculo sobrenatural con Dios después de la caída mediante la revelación y la donación divina al hombre de la única religión verdadera: el cristianismo. Se trata de una decisión divina de rescatar a la humanidad que es incapaz de regresar por si misma a Dios, lo que se expresa en la encarnación de Cristo y la concesión de la Gracia o iluminación divina para el correcto entendimiento y conducción de la voluntad.

³ BORELLI A., PASTORE PASSARO (Ed), "Aggeus, Sermón VII" en *Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490-1498*, Yale University Press, 2005, p. 139. La traducción es mía.

Se mencionó que para Savonarola no había duda de que el favor divino conduciría a la humanidad hacia él mediante la historia, que sería conducida finalmente a término. El momento que presencié en plena Italia renacentista le resulta dramático, pues la Iglesia misma se había corrompido y la vida cristiana de los fieles se había degenerado. Para 1484, tuvo la visión de "un próximo flagelo para la Iglesia", quedando postrado por varios días, reflexionando y en oración, para luego anunciar la certeza de que tal estado no dejaba dudas sobre la inminencia del castigo de Dios en medio de predicciones astrológicas y proféticas. El dominico desarrolló entonces los motivos de su predicación escatológica: corrupción general, castigo divino y renovación religiosa y eclesiástica, logrando eco y adhesión crecientes en la población florentina. Su actitud fue la de estar asistiendo a los últimos días del mundo, antes de la renovación de la iglesia y el juicio final. Las referencias políticas de sus discursos, tuvieron un sentido marcadamente moral y se inscribieron en el marco de una crítica general de la corrupción religiosa, careciendo de conexión con una perspectiva de reforma política.

En 1494, a la salida de los Medici de Florencia y la entrada de Carlos VIII de Francia, a quien Savonarola consideró el nuevo instrumento de venganza divino, se produjo un cambio en los sermones del dominico: sus prédicas se extendieron hacia una renovación milenarista de la Iglesia íntimamente unida a la renovación política de Florencia, no sólo por los individuos penitentes, sino por la sociedad misma, volviéndose totalmente optimista. Savonarola se entrevistó con Carlos VIII, reforzando una imagen que dibujó bien en sus sermones: Florencia había hecho penitencia y el Señor había calmado su ira. Aquél era el camino para recobrar la confianza divina. Savonarola advirtió y exhortó a la perseverancia, señalando que la espada de las tribulaciones aún pendía sobre los italianos, aunque la renovación ya había comenzado.

El fraile dominico insistió en la necesidad de una política cristiana, de reformar la vida política y legal en torno a la *renovatio* que ya estaba en curso. La

política, la ley y el gobierno florentinos, debían ser el reflejo de un pueblo cristiano orientado a Dios y la trascendencia del hombre.

Haz una ley en la que nadie pueda en lo sucesivo convertirse en jefe de la ciudad; de lo contrario, estarás edificada sobre arena (...) Renuévate en primer lugar dentro si quieres renovarte bien en lo exterior, y si quieres hacer buenas leyes, arreglaos en primer lugar con la ley de Dios, porque todas las leyes buenas dependen de la ley eterna, para cuya observancia se requiere la gracia del Espíritu Santo. Es preciso, Florencia, que vuelvas al culto divino, porque los Estados de los verdaderos cristianos se gobiernan con la oración y con el bien obrar, y no es cierto eso que dicen los malos y los locos de que el Estado no se gobierna con padrenuestros. Así hablan los tiranos y no los verdaderos príncipes⁴.

Para el Sermón X de Aggeus, el se había completado: con su reforma religiosa y política, Florencia era el lugar elegido por Dios como punto de fuga de la reforma de todo el mundo cristiano, coincidiendo con la prosperidad política florentina y abriéndose con ello el reino de Dios en la Tierra:

Este es el quinto estado de la Iglesia, y muchos de los que están aquí lo verán. Te he dicho este secreto Florencia, sobre todo para que estés más animada a reformarte según Dios, y para que extiendas tus alas para la reforma de los otros pueblos; feliz será quien asista a estas cosas⁵.

La renovación política debía hacerse sobre la base de una política cristiana. Desde el púlpito, Savonarola descendió a la arena política exhortando a los florentinos a una reorganización cristiana del gobierno y la vida civil. Así, insistió constantemente sobre la necesidad de una paz social que diera fin a las divisiones civiles:

Este es tu bien, pero el odio no te deja verlo. ¿Quieres que la ciudad esté siempre en disensión? Eres un necio; atiende un poco al orden con que Dios gobierna el mundo y aprende de él a gobernarte⁶.

EL segundo principio básico de la *renovatio*, fue que ningún particular podía convertirse en tirano de la ciudad, pues el tirano es la encarnación de todos los vicios y la antítesis de la ley cristiana, a la vez de que no es la mayor conveniencia

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibid*, Sermón XIII

⁶ *Ibidem.*

para un gobierno republicano. Pueden encontrarse claras coincidencias con las características del Príncipe de Maquiavelo:

(los tiranos) son gente privada de la gracia de Dios y de su especial providencia y son por lo general hombres malísimos y carentes de entendimiento y de fe; dirigen y gobiernan todas las cosas por medio de la astrología (...) Además estos hombres no se fían de nadie (...) El continuo temor no les deja tener una alegría pura, ni en sus cosas jocosas, y en efecto su reinado no puede ser largo ni prolongado porque todo el pueblo, aunque no lo demuestre, odia su tiranía⁷.

Otro punto importante fue la vida cristiana de los individuos, pues ello garantizaba una ética civil cohesionada y políticamente eficaz en la línea del fin religioso trascendente del cristiano, proscribiendo los pecados capitales y siguiendo el Evangelio. Tales puntos serían necesarios y suficientes para la reforma política y religiosa de Florencia, la paz y la concordia, pues no habría otro rey de la Ciudad de Dios como garante de sus seguridad y salvación: “Dios nuestro señor será tu caudillo, *Dominus fortis in proelio*. ¿De qué tienes miedo Florencia?”⁸.

Sobre la forma de gobierno concreta a adoptar, Savonarola asumió y legitimó el republicanismo, insistiendo en la necesidad de meditar cuidadosamente el tipo de gobierno republicano conveniente al objetivo básico de los florentinos, que versaba sobre la introducción de instituciones al aparato de gobierno que garantizaran la concordia civil y acabaran con las divisiones civiles. Puso como ejemplo a la Roma republicana, como haría críticamente Maquiavelo, sólo que Savonarola señaló la autoría divina de la prosperidad donde el florentino observó el efecto sanador del buen orden romano. Sin embargo, es la constitución Veneciana la que el dominico creyó que debían reproducir los florentinos, con miras a imitar su estabilidad y concordia interna.

Las discusiones sobre la reforma florentina acabaron con la aprobación de la ley que estableció el Concilio Mayor, que permitía el paso decisivo al pópulo en la dirección política de Florencia. La predicción savonaroliana había tenido una

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

influencia notable, adquiriendo una dimensión política impresionante sin que Savonarola pudiera parecer un líder político, y sin poseer la fuerza ni la legitimación de usarla.

1.3 Nicolás Maquiavelo.

Durante la transición del siglo xv al xvi, la realidad social adquirió, al compás de las luchas de la naciente burguesía contra los señores feudales, un carácter histórico y desacralizado. La mentalidad burguesa nació necesariamente profana, resultado de una actitud de entendimiento directo con la realidad, con expresa omisión del origen de esta. La figura humana se pensó como algo concreto y no como una abstracción, a la vez que se reconocía una metafísica, aunque se actuaba como si esta no existiera. Ante esto, afirmó Maquiavelo con indudable coraje, sucede en realidad que el hombre es un ser natural, que la política tiene fundamentos profanos y que las nuevas burguesías obran motorizadas por su propia mentalidad, aunque formalmente se adscriban a un sistema tradicional en el que no creen. Asimismo, su hostilidad a los gobiernos hereditarios y a la nobleza parasitaria, denota los avances de su pensamiento en conceptos tales como legitimidad y autoridad. Su dedicada aplicación a la profesión de teórico político podemos entenderla como una respuesta moral que trasunta su preocupación humanística en un contexto de corrupción generalizada.

Maquiavelo fue un apasionado de la praxis política, consideró que la mayor gloria identificada con el mayor bien, se encontraba sólo en la política reformadora de Estados; la especulación metafísica y la contemplación no resultaban eficaces, sino impotentes. Teología y filosofía resultaban insuficientes para transformar a la república si se ignoraba la cruel y dura necesidad que rige las vicisitudes humanas, por lo que no existe peor hombre que el que se deja llevar por ensueños sobre la bondad humana y los ideales abstractos del deber ser. Las desgracias de Italia y de Florencia no provenían tanto de las corruptas costumbres del pueblo, como de unos príncipes mezquinos e indolentes que ni conocían los imperativos de su oficio ni tenían el coraje, la voluntad y la virtù que se requerían para

mantener el Estado, para conservar (y ampliar) su poder. Esto afirmó Maquiavelo a la vez que Lorenzo de Médicis *el Joven* desdeñaba e ignoraba la obra que le había dedicado, *El príncipe*, convocándolo a emprender la liberación de Italia.

Sin embargo, basándose en los escritos del florentino, es complicado determinar si Maquiavelo era un republicano o un monárquico, pues el objeto de *El príncipe* fue la política que pretende innovar al Estado, y el objeto central de los *Discursos*, en cambio, parece ser la política institucionalizada y regulada, aunque expansiva, republicana. Esto podría explicar las medidas extremas necesarias para fundar dicho Estado. Es en *El príncipe* donde Maquiavelo rompió con el presupuesto que unía ética y política, es decir, “vida buena” y “bien común”, pues resulta que los imperativos de la lucha política, con frecuencia son incompatibles con las exigencias morales, lo que hace utópica la existencia de la unidad de valores, y hace manifiesto un conflicto entre ellos. Este realismo político pretendía lograr una normatividad independiente de la moral y la virtud cristiana, que estableciera los deberes y la coacción que lograra mantener el orden y el poder. Maquiavelo creyó necesario instaurar la autonomía de la política y no subordinarla a la moral y la religión, con lo que atacaba a Savonarola. Su pensamiento se convirtió así en un proyecto que se fundamentaría en la racionalización de la política, asumiendo el fuste torcido de la humanidad, que no es naturalmente buena, ni se inclina preferentemente a las virtudes clásicas o cristianas. Dada la situación italiana existente en su tiempo, la posibilidad de alcanzar la gloria de la república romana residió para Maquiavelo en la fundación de un Estado análogo a los que existían en Francia y en España, es decir, de un Estado absolutista monárquico, donde el poder no es público, sino privado, propiedad exclusiva del príncipe, y los gobernados todos no pueden ser otra cosa que súbditos, con o sin derechos y privilegios, pero nunca ciudadanos ni libres.

A grandes rasgos, puede verse que la diferencia esencial que se ha marcado entre el pensamiento de Savonarola y Maquiavelo, fue que el primero deseaba una reforma y purificación de la iglesia y la sociedad por medio del

discurso, el furor popular y la reforma religiosa, mientras que Maquiavelo, si bien reconoció el esfuerzo del dominico, lo consideró una empresa incompleta por ineficaz al carecer de una conciencia de lo vacilante y perversa que puede ser la naturaleza humana, por lo que le llamó “el profeta desarmado”, al faltarle las armas y el momento de la fuerza, mereciendo sucumbir por su incompetencia. Mas hay un punto que he venido esbozando pero en el que poco se ha profundizado en la filosofía política y que entonces resultó crucial en el destino que encontraron los métodos y convicciones de estos dos pensadores. Me refiero puntualmente al recurso de la profecía y la metáfora, y de la polémica que en vida ambos autores participaron. Se debe considerar aquél trasfondo político crítico que hacia brotar no sólo al hecho profético sino a una amplia audiencia popular, así como la representación cosmológica dominante. La extensa presencia de hechos extraordinarios y profecías en la Italia del cinquecento impulsa a considerar a Savonarola como la manifestación particular de un fenómeno colectivo donde estaba bien implicado el platonismo y que tuvo conexas representaciones de *renovatio* religiosa con la crisis política de Italia. La cosmología dominante permitió la realidad de la *mirabilia* y las profecías, explicándolos como hechos posibles en el mundo. Por otro lado la mirada de Maquiavelo permite advertir que todo este tipo de fenómenos se orienta más bien a una dirección nueva y de tendencias políticas, una teorización caracterizada por la perspectiva del realismo político.

Las explicaciones dadas por Savonarola y Maquiavelo sobre la génesis del hecho profético no podrían ser más diferentes. Para el primero la profecía verdadera es una infusión divina y sobrenatural, independiente del cosmos y de la situación humoral de profeta siendo iluminadora su función respecto a la salvación, es decir, a la dimensión trascendente del sujeto humano para quien el mundo es en realidad algo ajeno. Para el segundo la visión de los *mirabilia* y las profecías es naturalista, lo que muestra la conciencia de una inserción cósmica de los asuntos humanos, sin olvidar el principio de la lectura y función política de este conjunto de signos.

Sin embargo, hay que recordar que tales teorías filosóficas de la profecía estuvieron articuladas con otras representaciones más globales y fundamentales que le dan pleno sentido, como la noción de Dios y su relación con el mundo, la concepción misma del mundo, del hombre y de su destino, que según Savonarola, es un sujeto caído y ajeno al mundo, objeto de la recuperación divina mediante la historia, y para Maquiavelo, esta limitado a la inmanencia cósmica y escindido entre sabio y vulgo al ser un sujeto natural; la concepción en fin de la religión, que fue un dato divino revelado en Savonarola frente a las religiones falsas y por el cual el hombre se eleva por encima de la naturaleza y del mundo a una dimensión espiritual y trascendente que se despliega en la historia lineal y escatológica, y en Maquiavelo es un organismo natural generado y destinado a perecer en el ritmo cíclico del acontecer natural y humano, producto de la inteligencia del sabio legislador para elevar al vulgo a la virtù y articularlo políticamente en el marco de la convivencia estatal y terrenal, que es el horizonte de la humanidad. Se hace así evidente dentro del marco de la crisis política florentina el drama de la relación entre política y religión, la armonía entre el naturalismo y el cristianismo que aparecía como fideísmo en Savonarola o como un racionalismo naturalista sobre la base de la concepción pragmática y política de la religión, en Maquiavelo. En el fraile está así imbuido el sentido de la historia como un escatologismo trascendente y la persecución de la *deificatio* por el alma en pleno furor, mientras que para el secretario florentino se perfila como la claridad racional del sabio y la educación del vulgo bajo el horizonte de la virtud terrena y la acción política realista en el mal del mundo.

El mundo de Maquiavelo y Savonarola es el cosmos finito inmerso en dos regiones: supralunar y sublunar, aunque en el caso de Ficino y Savonarola, es una criatura destinada a perecer, el escenario de retorno de la humanidad a Dios ya sea en la versión ficiniana del héroe del intelecto que busca en la acción incesante la conquista de la divinidad, “la *deificatio*”, o en la versión savonaroliana de la “*societas christiana*”, de la Iglesia triunfante. Pero el mundo de Maquiavelo es mas

bien el de la “*philosophia naturalis*”, el de Aristóteles o el de Pico de la Mirándola: un mundo eterno. En el libro II, 5 de los *Discursos*⁹, comienza aduciendo algunas palabras contra los profetas de la eternidad del mundo: “a aquellos filósofos que han pretendido que el mundo sea eterno, creo que se podría replicar que si fuera cierta tanta antigüedad, sería razonable que nos quedara memoria de más allá de 5000 años”. Sin embargo, Maquiavelo refuta tal objeción señalando las causas de la pérdida de memoria y privando de base tal negación de la eternidad cósmica:

Si no fuera notorio que la memoria de los tiempos se extingue por diversas causas procedentes unas de los hombres y otras del cielo. Son las primeras las que originan las variaciones de las creencias religiosas y de la lengua, porque cuando aparece una secta nueva, es decir, una nueva religión, su primer cuidado es adquirir crédito extinguiendo la antigua; y si los fundadores de la nueva religión hablan distinto idioma, lo consiguen fácilmente. Conócese esto examinando los procedimientos de la religión cristiana contra la pagana, pues destruyó todas sus instituciones y todas sus ceremonias, sin dejar memoria de esta antigua teología. Verdad es que no pudo borrar por completo las noticias de los hechos que ejecutaron hombres ilustres del paganismo, pero eso se debe a la necesidad de conservar la lengua latina, puesto que en ella escribía la nueva ley; de poderla promulgar en nuevo idioma, teniendo en cuenta las otras persecuciones que sufrió el paganismo, no quedaría memoria de los anteriores sucesos¹⁰.

En consonancia con la óptica del aristotelismo, el mundo no tiene principio ni fin. En este punto, Maquiavelo es ajeno por completo al escatologismo cristiano y a la noción de la historia como construcción y perfeccionamiento espiritual de la humanidad guiada por la providencia divina. El mundo permanente tiene una configuración propia que le da una estructura inmutable e idéntica: “Suelen decir las personas entendidas, y no sin motivo, que quien desee saber el porvenir consulte lo pasado, porque todas las cosas del mundo, en todo el tiempo, se parecen a las precedentes”¹¹. De ahí la censura a aquellos que piensan que la antigüedad puede ser admirada, a la manera de anticuario mas no imitada, al estimar que el seguimiento de aquellos modelos es imposible, como si el mundo y el hombre hubiesen cambiado su configuración en relación a antaño. Tal identidad en el movimiento del mundo natural y humano implica el devenir cíclico, siendo una propiedad de los ciclos la conmutabilidad y equivalencia entre sí. La

⁹ *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, en MAQUIAVELO, *Obras Políticas*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.

¹⁰ *Ibid.*, II, 5.

¹¹ *Ibid.*, III, 43.

permanencia e identidad del mundo está en correspondencia con la identidad del sujeto humano, siendo idéntica su constitución natural y los mecanismos de su acción: “siendo obras de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad, han de producir siempre los mismos efectos”¹².

Resulta evidente que Maquiavelo cree en Dios, pero en un Dios a la manera Aristotélica: primer motor inmóvil, al reconocer la existencia de un Dios trascendente que nunca interviene directamente (Dios cristiano) en el mundo banal y humano, y por encima de todo, no es un agente eficiente ni revelador ni la causa final de la religión. El Dios cristiano y el vínculo del hombre con aquel no juega ningún papel en la teoría maquiaveliana ni en su concepción de la religión, a excepción de el punto de referencia aparente del profeta-legislador para la más eficaz imposición social de su ordenación política. Para el florentino, el uso político de la religión por el legislador se basa en la presencia en el pueblo del sentimiento de lo divino y del temor de Dios, pero la religión como hecho social es siempre una elaboración política y su función no es más que política y educativa. Maquiavelo no es un ateo riguroso, pero al afirmar la verdad de la religión como una necesidad social, la ortodoxia cristiana le convirtió en el paradigma del pensamiento libertino posterior.

En cuanto a la concepción maquiaveliana de los mirabilia y la profecía, si bien el hombre y su bienestar son la causa final de los eventos naturales prodigiosos, ello no eleva al sujeto humano por encima de la naturaleza, pues su dimensión es completamente inmanente al mundo, y a ellos se refiere todo lo humano, incluida la religión. En tal mundo el valor humano supremo es la patria como colectivo estatal del que forma parte y al que debe su ser y virtù, ya que “cuando lo que está en juego es la salvación de la patria, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o ignominia. Ante todo y sobre todo, lo indispensable es salvar su existencia y

¹² *Ibidem.*

conservar su libertad”¹³. La patria se convierte en el valor supremo por el principio básico y fundamental de la utilidad personal, de la salud de la patria depende la salud individual, puesto que la bondad y seguridad del sujeto dependen y son consecuencia del buen orden político y de la libertad de la patria, pues al margen del estado es impensable la vida humana. En este marco conceptual la única perspectiva individual es la gloria, el reconocimiento colectivo durante la propia vida y después de la muerte en pos del bien común y la patria.

Para Maquiavelo lo humano siempre presentará un mismo rostro, la constitución natural de razón y pasión procedente de la naturaleza permanente y no de un pecado original. No pueden ser eliminadas, a lo sumo canalizadas por el orden político del estado. Frente a Ficino, el discurso de la dignidad del hombre, que colocan la naturaleza inferior del hombre en la perspectiva de la fusión trascendente con la divinidad, frente al programa reformador savonaroliano centraron las virtudes cristianas de la penitencia, la paciencia, la humildad y la oración frente al planteamiento de Pico de una superación cristiana de los males derivados de la imaginación aliada al cuerpo y la naturaleza inferior al hombre, Maquiavelo parte de una concepción unitaria y natural del hombre: no puede despojarse de su naturaleza, ni de sus inclinaciones y pasiones. La única vía para el orden del mundo humano es la construcción de una estructura estatal diseñada por el legislador en el marco de una ética humana activa y civil, que estimule la gloria mundana, no trascendente frente al ascetismo y la fuga del mundo que representa el cristianismo y que para Maquiavelo son los principales corruptores de la *virtù* política. Así Maquiavelo establece la distinción entre el sabio o legislador prudente y el vulgo políticamente organizado y elevado a la *virtù* por el legislador mediante el recurso de la religión, centrándose en el estudio de los humores presentes en el hombre y en la sociedad, que es la reflexión sobre el ciclo vital de los organismos políticos.

¹³ *Ibid.*, III, 41.

Maquiavelo reconoce la presencia de rasgos positivos como la admiración ante la virtud ajena, y el impulso a su imitación, así como la oposición de la injusticia y de la ingratitud. También identifica el sentimiento religioso que es base de cuestión interna de la sociedad y de un comportamiento ético noble. Todos estos elementos deben ser moldeados y potenciados por la formación del sentimiento religioso efectuada por el ordenamiento político legal. Frente a ello Maquiavelo reconoce al mal como la segunda manifestación posible de la acción humana, en la que el hombre puede incurrir como garantía para su conservación, de ahí su énfasis en que la propia conservación del organismo político, implica partir del principio de que los hombres pueden hacer el mal cuando la necesidad les obligue a ello, promoviendo en uno mismo la prudente anticipación de esperar el mal ajeno, prevenirlo y estar dispuesto a “tener la ductilidad para plegarse a las condiciones que los cambios de la fortuna le impongan, y según se ha dicho, mientras pueda ser bueno, no dejar de serlo, pero si en los casos de imperiosa necesidad”¹⁴. La fortuna, la ambición, la avaricia, el temor, etc. propician que en la política la actitud prudente sea marcada por la sospecha y la desconfianza, imprescindibles en quien pretende ordenar una república.

Maquiavelo se concentra en el análisis del componente bestial y sensible del hombre para una realista y eficaz determinación de la esencia de la acción política en general y de la vía de la reforma de sociedades corrompidas como la florentina: busca la creación del orden político mediante la religión, de la virtud del cuerpo social que margina tendencias malignas y posibilite la conservación del estado a la vez que permita el desarrollo de iniciativas particulares útiles al colectivo. La realidad del cuerpo social es heterogénea, y el legislador se enfrenta a los resultados sociales generados por el conflicto de pasiones individuales que se concentra como la realidad social de dos grupos sociales constantes en todas las sociedades, a los cuales Maquiavelo denomina humores (terminología tomada de la medicina), los ricos, poderosos y nobles y los pobres, débiles o pueblo. El

¹⁴ MAQUIAVELO, *El príncipe*, Edición crítica y bilingüe, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008, c. XIX.

uso del término humor para designar las clases sociales da cuenta de la concepción organicista de la sociedad como un cuerpo natural cuyos componentes y cuya vida puede ser sana o enferma y corrupta, lo cual depende del orden político establecido por el legislador en su capacidad para canalizar las pasiones dentro de un marco político vivo y socialmente reconocido mediante los adecuados tratamientos. Para Maquiavelo existe, o al menos es deseable que exista un tercer tipo de hombre que actúe para bien del colectivo humano, el sabio, bueno y potente, que medie en la inevitable discordia social y que su gloria personal redunde en el bien común.

Como Savonarola, Maquiavelo es consciente de la corrupción contemporánea del cristianismo y señala el alejamiento respecto a sus bondades originarias. La reforma religiosa es necesaria pero a diferencia de Savonarola y de la tradición humanista imperante, para la cual la reforma religiosa era un bien absoluto y suficiente en la perspectiva de la dimensión trascendente del ser humano, el secretario florentino piensa en la necesidad de una religión políticamente eficaz y educadora del colectivo humano en la *virtù* civil. En todo caso, por la falta de confluencia de estos tres factores, Maquiavelo se explica el hundimiento y corrupción italiano donde la condición de los tiempos, y la fortuna, dan la ocasión para que una *virtù* particular lleve a cabo la tarea de imponer un orden político.

Maquiavelo sabe que su perspectiva inmanente y terrena en la que la organización eficaz de la convivencia en el marco del estado es el fin supremo, se halla en conflicto con la religión cristiana. En los *Discursos*, Maquiavelo dice, en tono sarcástico, que ella nos ha enseñado

...la verdad y el verdadero camino, hace que se tengan en poco las honras de este mundo (...) la religión pagana sólo deificaba a hombres mundanos (...) coloca el supremo bien en la humildad, la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas. La fortaleza del alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones¹⁵.

¹⁵ *op cit.*, *Discursos...* II, 2.

No puede ser la vía verdadera para el hombre una religión que exhorta a huir del mundo, a la inactividad, al desprecio de la fuerza, de la afirmación mundana del sujeto y de la gloria terrena. Para él todas las religiones son humanas y establecidas por individuos humanos y estarán presentes siempre. Y en ese orden como cualquier otra religión, el cristianismo está destinado a un declive, existente en la actualidad corrupta. Maquiavelo reconoce un valor positivo en el origen de toda religión y todo estado, pero también renuncia la nocividad que emana del cristianismo ante la interpretación que los hombres han hecho de él, de acuerdo al ocio y no a la virtù. La tarea del príncipe nuevo es la renovación italiana conjugada a la reforma religiosa. Sin embargo, el objetivo no es adecuar la acción política a la perspectiva de trascendencia del cristianismo como pretendía Savonarola, sino reformar la religión dentro del reordenamiento del estado desde la perspectiva inmanente de una sabia consideración de los principios que rigen la vida de los estados, un orden formador del pueblo en la virtù civil y política. Tal renovación en un pueblo como el italiano, descreído e intelectualmente refinado sería difícil pero no imposible, como muestra la obra de Savonarola que si cayó no fue por el hecho de la religión, sino por su falta de armas y por su errónea concepción de la misma. Así la renovación religiosa dependerá de la prudencia del legislador, de su hábil combinación de la zorra y del león, de su escrupuloso respeto en la apariencia a la religión.

Pero ¿por qué tanta simulación y disimulo? ¿No valdría más presentar la verdad de manera pública? Imposible, pues la religión es natural al pueblo, un factor de socialización, de cohesión política y de elevación moral, sin la cual el pueblo es incapaz de virtud; y en segundo lugar, porque siempre hay un sabio y hay vulgo. La religión es el sentimiento natural pero el florentino no la concibe como Ficino, a saber como un apetito de Dios presente en la humanidad, que busca la deificatio y con ello la trascendencia e inmortalidad humana. Para Maquiavelo la religión es un reconocimiento de Dios que se basa en el temor, que debe expresarse en un cierto culto y normas que en última instancia son

organizadas por el legislador. Este sentimiento religioso frena o inhibe ciertas conductas socialmente negativas al tiempo que estimula la acción socialmente útil mediante códigos de conducta y narraciones identitarias. Obviamente la religión se refiere a Dios pero no como fin, sino como una instancia mediadora de las relaciones humanas cuya armonía constituye el auténtico fin.

No hay identidad ni relación alguna entre el Dios de la religión y el Dios (primer motor), La religión no puede ser juzgada como verdadera o falsa, pues su dimensión no es teórica sino práctica y sólo puede ser juzgada en términos de utilidad y eficacia social; es útil en la política y el estado, al potenciar la unión y virtud social, y por ello el legislador debe valerse de ella para imponer su orden político e incluso presentándose a sí mismo como medio divino para la obra política que lleva a cabo. Este es el caso de Savonarola. La razón de este engaño reside en la distancia que separa al legislador como sabio prudente, del vulgo ignorante.

2. METÁFORA Y PROFECÍA EN CLAVE POLÍTICA: SAVONAROLA Y MAQUIAVELO.

2.1 Trascendencia, inmanencia y secularización.

El tema de la secularización puede exponerse bien en líneas generales a partir de Hans Blumenberg¹⁶ y su discusión con Carl Löwith, que transversalmente desemboca en el tema que nos ocupa: cómo la dimensión inmanente promueve cambios en la concepción de los procesos fundacionales creación de leyes y espacios públicos. Considérese un punto cardinal de tal discusión que uno de los conflictos de la Modernidad ha sido el enfrentamiento entre la tendencia a crear un ámbito trascendental y exterior a los hombres contra otra más terrenal, que uniría resistencia a inmanencia. Debemos considerar que algo inmanente existe y actúa en y desde el interior, y su causa no es externa al mundo humano. Por ejemplo, para Spinoza Dios es inmanente al mundo. Merleau-Ponty da una visión de la trascendencia: “Llamaremos trascendencia este movimiento por el cual la existencia reasume por su cuenta y transforma una situación de hecho”¹⁷. Esto opone el modelo inmanente a la tradición cristiana que ve a Dios como trascendente y causa exterior al mundo, apareciendo tal pugna entre políticas de la trascendencia y políticas de la inmanencia desde la visión política medieval, claramente trascendental, y la emergencia del humanismo renacentista basado en la inmanencia. El elemento trascendente permite diferenciar de manera absoluta pensamiento y mundo, existiendo una diferencia ontológica entre ellos que en último término sólo se salva con un acto de fe. Por otro lado, la relación en términos de inmanencia puede tomarse como característica de un pensamiento crítico, donde se coloca al sujeto y objeto en una relación directa, borrando cualquier distinción ontológica, como sucede con la teoría de sustancia única spinoziana, donde sujeto y objeto no se diferencian en naturaleza, sino que se trata de modos distintos de la misma sustancia. Bajo estos parámetros, es posible ubicar a Maquiavelo en la vía del pensamiento crítico y a Savonarola, al menos en

¹⁶ Especialmente en BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, Pretextos, España, 2008.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 186

el discurso, en el pensamiento de corte trascendente. En el primer caso, es notorio que las concepciones de historia, hombre o Virtud tienen un contenido que depende siempre del análisis y la crítica constante y sin fin, mientras que el dominicano se basó en una visión escatológica, lineal y determinista que partía del designio y la cólera divinos para su realización.

Pero volvamos a las precisiones sobre la secularización de la Modernidad. Blumenberg, más allá de la afirmación schmitteana: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, critica la posición de Löwith, más cercano a Schmitt, quien considera que la política es incapaz de acuñar o desarrollar nuevos e independientes contenidos propios de su ámbito, por lo que se vale de términos teológicos, logrando una suerte de traducción, aunque sin abandonar del todo el sentido trascendente, como el ejemplo del Dios omnipotente de la tradición judeo-cristiana que se traduce en el creador de leyes, fundamentando la analogía entre jurisprudencia y el milagro de la religión, afirmando que si se comparan las narrativas teológicas y de la secularización como discurso sustituto de ella, la concepción moderna de la historia termina perfilándose como una secularización de la escatología cristiana, siendo sometida a sus propias profecías. Para Blumenberg esta es la evidencia del paso de un modelo de significación a otro, una sustitución del discurso teológico que se había configurado desde el cristianismo del Medioevo y que se reformuló por la Modernidad, creando un nuevo espacio. De esta forma, Blumenberg establece que el cambio fundamentado en conceptos y metáforas constituye el hilo conductor de la secularización, de la política autónoma, logrando implicar este terreno.

Sin embargo, no puede hablarse de la secularización como un proceso gradual o históricamente lineal sino múltiple, a veces simultáneo a diferentes fundamentaciones teológicas. De ahí que se hable de un proceso dialéctico en términos de trascendencia e inmanencia, por lo que es evidente que uno de los factores cruciales que propulsaron este movimiento fue la cosmología y la

concepción del tiempo que dicta la tradición judeo cristiana. La escatología cristiana se enfrenta con la inmanencia del discurso político, con lo que la mundaneidad aparece como un intento de distanciarse de la trascendencia mediante resignificaciones inmanentes. La escatología religiosa se ve remplazada por una expresividad trascendente de mitos y narraciones que se perfilaron como fruto de las necesidades estructurales y de sentido que tienen su origen en implicaciones políticas y sociales, encerrando con ello símbolos trascendentes que permanecen en la cultura y en la tradición de los pueblos, dando cuenta de la importancia de su origen histórico. El mito y la narración constituyen la metáfora de los pactos y las prácticas sociales, de convenios que garanticen protección y seguridad frente al miedo, como lo mostraría Vico en la Ciencia Nueva al desarrollar la edad de los dioses y los mitos como el primer momento gnoseológico de la humanidad. Las historias son narradas con fines fundacionales, fijar límites y mantener el poder; su repetición inmanente se ve contrastada históricamente con hechos reales, orígenes naturales y planes y propósitos divinos, lo que constata el contenido racional y función de los mitos. De esta forma el mito y la metáfora son aliados en la construcción de narrativas políticas, siendo esta última la que les concederá significados inmanentes¹⁸.

2.2 Mirabilia y *renovatio* en Savonarola: un modelo de pensamiento político trascendente.

Entre 1475 y 1530, Italia se encontró en una vorágine de eventos que fueron interpretados como hechos prodigiosos o mirabilia, incluyendo, por supuesto, a los profetas. En 1481 Critóforo Landino, apoyándose en la teoría del movimiento de las esferas celestiales que Ficino recupera de la tradición árabe, había previsto la conjunción de Júpiter y Saturno para 1484, lo que aumentaba la tensión de las expectativas que corrían en torno a las tradiciones milenaristas y escatológicas:

¹⁸ En este sentido Blumemberg afirma que independientemente de que el mito está contextualizado históricamente, su sentido es inmanente en la política. Sin embargo, no ahondan su función dentro del espacio normativo que permite diagnosticar la aparición de ciertos términos o narrativas que tienen implicaciones directas en la constitución de la autonomía de la política. En este sentido, podemos afirmar que Maquiavelo alcanzó esta reflexión en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*.

Yo estimo que el poeta (Dante) percibió astrológicamente en el porvenir algunas revoluciones celestes por medio de las cuales verá su fin la codicia, será la edad de oro y debemos deseárnosla próxima. El velero (infierno dantesco) será por tanto esta influencia que nacerá entre el cielo y la tierra o más bien el principio surgido de esta influencia. Y voy a explicar lo que creo percibir sin ningún tipo de dudas: el año 1484, el 25 de noviembre, a las 13 horas y 41 minutos, tendrá lugar la conjunción de Saturno y Júpiter en el Escorpión, bajo el ascendente del quinto grado de Libra, lo cual significa un cambio de religión. Dado que Júpiter domina a Saturno, esto significa que el cambio será a lo mejor, y como no puede haber religión más verdadera que la nuestra, tengo la firme esperanza de que la cristiandad alcanzará una vida y organización excelente¹⁹.

Por doquier se interpretaban signos de un futuro más o menos inmediato que no resultaba prometedor, sobre todo en la esfera política y religiosa, así como en sus respectivas conjunciones. Como es de esperarse, esto tuvo sus repercusiones en los círculos del platonismo florentino, con destacados personajes como Marcillo Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Landino, Botticelli y los Medici. La conjunción astral antes mencionada evocaba la Justicia de la Edad de Oro de Virgilio, interpretada por los florentinos como la promesa de la *renovatio christiana* como unidad religiosa de la humanidad, que se había empezado a gestar varios años atrás. No en vano se había iniciado a manos de Ficino y por disposición de la Providencia, la recuperación del corpus platónico y neoplatónico como la apologética de un cristianismo perfilado como la religión suprema desde la *prisca teologia* (teología de los antiguos). Giovanni Pico llevó esta tarea a su más alto nivel al proclamar las 900 tesis frente al papado, recogiendo en una *pax philosophica* las tradiciones filosóficas y religiosas egipcia, griega, caldea, árabe, hebrea y cristiana, mostrando no sólo la posibilidad, sino la viabilidad de la concordia humanitatis en los derroteros de la reforma espiritual. Toda esta inquietud y expectativa por una reforma religiosa se desplegó en distintas líneas coincidentes en algunos puntos, como lo hicieron el platonismo ficiniano y el savonarolismo, cuestión que puede explicar la inicial adhesión de Ficino al círculo de Savonarola a finales de 1494. Con una tendencia mucho más pesimista y escatológica, Savonarola enfatizaba la cólera divina como fundamento del arrepentimiento humano que supondría una transformación espiritual de los

¹⁹ Chastel, citado por Granada en *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1998.

florentinos, paralela a una profunda renovación eclesiástica liderada por Dios mismo.

¿Cuáles fueron los antecedentes que propulsaron el empuje de los mirabilia y los discursos proféticos entre el grueso de la población? A continuación se ofrece la reconstrucción de los elementos que consideramos más importantes.

a) El tiempo de los profetas.

“Antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta”²⁰. Hacia el año 1000 a. C. los videntes yahvistas y los profetas coexistían, fusionándose posteriormente en una sola figura, la del profeta veterotestamentario: hombres relacionados con el culto y los santuarios quienes tenían experiencias extáticas. Ejemplos bien claros podemos encontrarlos en los casos de Elías y Eliseo. en medio de una revuelta entre cananeos e israelitas, Elías proclama a Yahvé sobre el Baal de Cananea como el único y verdadero Dios, creador y provisor de los hombres. Luego de demostrar la impotencia de Baal ante la sequía, previendo la muerte violenta del rey cananeo Ajab. Es tal su fama que llegan a equiparlo con Moisés. Su discípulo, Elías, además de participar activamente en la vida política y militar, es el mensajero del oráculo y su biografía está repleta de pasajes milagrosos.

Los antiguos israelíes distinguieron dos clases de profeta. Había los profetas culturales, cercanos a la vida ritual del templo, asociados a la corte y la esfera regia. Entre ellos podemos encontrar a los llamados falsos profetas. El segundo grupo tuvo un peso mayor, pues se trataba de profetas escritores. No se trata, como en el primer caso, de profetas de profesión, sino de vocación, al grado de despreciar a los profetas del primer grupo y los intereses de los reyes, declarándose mensajeros de Yahvé por elección e iluminación divina²¹. Además estaban dotados de facultades adivinatorias y/o mágicas. La predicción es una misión, un llamamiento y una vía de interpretación de los mensajes divinos. En

²⁰ *La Sagrada Biblia*, Ediciones Paulinas, México, 1978, I SAM 9, 9

²¹ JER. I,4 y siguientes.

esta medida, todo profeta no solo estaba convencido de su vocación y de la urgencia del mandato divino.

La posesión divina suele manifestarse en forma de éxtasis, como sucede a los grandes místicos de todas las religiones, lo que a algunos les mereció el título de desquiciados debido al inspirador desvarío que experimentaban al momento de recibir el mensaje de mano de Dios y la gravedad de la tarea aceptada. Estas revelaciones directas y personales se tomaban por rayo de luz divina y se interpretaban desde la tradición y la fe, lo que les encuadraba en ciertos marcos comunes. Por ejemplo, las profecías anteriores al Exilio giraban en torno a una idea principal: el juicio de Dios contra Israel y su aniquilamiento por traición. La única esperanza de salvación y cumplimiento de la promesa divina se ve en la parte del pueblo elegido que sobrevive a la catástrofe.

No desaparecen los profetas en los años del exilio ni en la época posterior, pero su mensaje si se transforma hacia lo que se conoce como “teología de la salvación”, esbozada desde Jeremías en las sagradas escrituras. La intencionalidad del mensaje también cambia: son reacciones violentas contra el culto, las influencias cananeas y la prostitución de la fe, las cuales gestaron una forma de religiosidad cósmica, la cual creía en la encarnación de lo divino en la creación y los rituales. Es característica de los agricultores y gente del campo, quienes fueron señalados por los yahvistas como idólatras impuros. Tras largos trabajos y combate encarnizado, los profetas lograron vaciar a la naturaleza de toda presencia divina. Llegando al extremo de condenar toda aquella forma natural que se elevara hacia los cielos o pareciera inmensa ante los ojos humanos, debido a la aparente pretensión de alcanzar o estar a la altura de Dios; condenaron también los árboles, ciertas flores y frutos, debido a su relación con cultos paganos de la fertilidad. El lugar puro por excelencia era el desierto: austero, yermo y árido, símbolo de la fidelidad del pueblo de Israel a Yahvé.

Los sacrificios y la sangre también fueron criticados, ya que la influencia cananea perfilaba al culto ritual como la forma adecuada de adoración, mientras los profetas proclamaron por el culto discreto en los templos y el desprecio de Dios por los sacrificios y los rituales adulterados con sangre, danzas y festejos. Sin embargo, no ofrecieron un modelo de oficio divino, y no hubo claridad en las prácticas religiosas a las que debían apegarse los fieles sino hasta Ezequiel, tras la caída de Jerusalem. Es muy posible que la causa sea que los profetas no buscaban, aún, la renovación de la faceta cultural de los creyentes, sino el cambio a un nivel fundamental: la transformación espiritual de los seres humanos y el retorno del hombre a Yahvé. Ello posibilitaría, en otro momento, el cambio de las prácticas y el oficio religioso, pero en lo inmediato resultaba un elemento indispensable para salvar las fuertes revueltas políticas de las que era objeto el reino judío y que amenazaban no sólo con la eliminación de la religión, sino con la inminente crisis histórica por la desaparición del pueblo/nación judía. Sea esta una de las razones para el desprecio de las religiones cósmicas, que bajo el goce de la vida y la naturaleza fecunda, fueran condenadas por erigir la ilusión del ciclo ininterrumpido de la vida y la utopía de la sobrevivencia del Estado y las naciones por sobre las vicisitudes históricas ante la inminencia de la catástrofe y el juicio divino. Recordemos que los yahvistas interpretaban los fenómenos naturales como signos de castigo y fin de los tiempos, llegando a identificar las adversidades de los pueblos presentes y pasadas con las catástrofes naturales, tales como sequías, inundaciones, terremotos, etc, con lo que los profetas anteriores al exilio anunciaban no sólo la ruina del país y la desaparición del Estado, sino la posible aniquilación total del pueblo. La única esperanza era la conversión interior de los infieles, y el rumbo de los acontecimientos que confirmaba sus predicciones estuvo de su lado, pues patentaban la obra de Yahvé en la historia. El cambio en el presente en que vivían parecía viable desde la política, y fue hacia allá que dirigieron sus esfuerzos: la instauración del judaísmo como religión de Estado abriría el camino para la conversión masiva, y en consecuencia, la esperanza de salvación y supervivencia de los hebreos. Todo hecho histórico adquirió una dimensión y significación religiosa, convirtiéndose en

la expresión de la voluntad y el castigo divino, en *teofanías negativas*, que fueron asimiladas y aceptadas gradualmente por el resto del pueblo.

Desde una muy particular perspectiva, por primera vez los profetas valoran los eventos de la historia, la cual adquiere un valor en sí misma, expresada como situaciones del hombre ante la voluntad de Dios, es decir, una significación expresada como *epifanía* de Dios, que posteriormente, fuera recuperada por el cristianismo.

b) La religión en la época de los reyes y los profetas.

En la antigua Israel, el Rey era “el ungido”. Si bien Yahvé era el legítimo rey, puede conocer a un hombre elegido para reinar universalmente y en su nombre en la tierra. Esto significa que la monarquía fue bien vista por los ojos de Dios, a pesar de ser una institución extranjera a su pueblo. La monarquía se interpretó como la nueva alianza entre Dios y los descendientes de David, desde aquella consumada en el Sinaí. En el orden de que Yahvé -espíritu omnipotente- legitima al gobernante en su representación, el soberano -carne carne y cuerpo que reina sobre la naturaleza- pertenece a la esfera divina²² sin llegar a su divinización. Los salmos de entronización exaltan a Yahvé como rey²³. La realeza divina no depende de la monarquía, sino que Dios es el señor del mundo porque lo ha creado, derrotando al Leviatán, al caos. Revela una voluntad mediante los fenómenos naturales, principalmente meteorológicos, tales como rayos, truenos o lluvia. Otorga el bien y el mal, así como la justicia, la vida y la muerte; es temible y rencoroso, pero también es recto, compasivo y salvador. De esta forma, Yahvé es creador, rey y juez del mundo. El juicio recto de Dios constituye la norma fundamental del universo, y es tarea de los reyes acatarla y participarla. Es una justicia universal: moral, cósmica y social.

²² Sal 72, 8

²³ Sal 95, 3; Sal 99, 1-4

El soberano deberá asegurar el orden cósmico²⁴, imponer la justicia, defender a los desamparados²⁵, asegurar la fertilidad de la tierra²⁶, etc. Su reino debe acercarse a lo paradisiaco, sentencia recurrente entre los profetas mesiánicos alrededor de la idea del rey Mesías. Salomón, por ejemplo, construyó el templo de Jerusalem junto al palacio real, fortaleciendo el vínculo entre el culto y la monarquía hereditaria. El monte Sion, plataforma del templo, se convirtió en el centro del mundo, residencia de Yahvé y centro de la realeza. Se crea un amalgama que identifica el culto regio con la religión del Estado, no es parte de la vida privada, sino de la pública, incluyendo actos simbióticos como plegarias multitudinarias y dirigidas por el rey en pos de la prosperidad y la justicia. El acto litúrgico se convierte en el nuevo orden social, y son los reyes los jefes de la religión del Estado, incluso con funciones sacerdotales, bendiciendo al pueblo y a las asambleas en nombre de Yahvé.

Es sabido que la condición mortal del hombre le viene del pecado original, del deseo de Adán de ser igual a Dios, inconmensurabilidad bien diferenciada en las Escrituras, que hacen énfasis en lo efímero de la existencia humana, en la degradación que implica la mortalidad. El cuerpo humano no vivo queda privado de cualquier relación con Dios, a menos que este interceda en su resucitación.

Como ser inferior y siervo de Dios, el hombre debe ser obediente y vivir en el temor a Dios, con lo que se cumple el acto religioso ideal. Esta es la única y posible relación del hombre con Dios, donde el pecado es la desobediencia y la duda. No existe la unión del alma trascendente con la divinidad, ni la contemplación, sólo el conocimiento de algunos de sus predicados mediante la observancia de los mandamientos, es decir, comportarse conforme a la justicia, al orden. Así, el hombre justo es aquel que respeta el orden divino. Sin embargo, el pecado es parte de la condición humana y Yahvé lo sabe, por lo que el castigo nunca será irremediable y definitivo. Todo depende de Dios, es impenetrable e

²⁴ Sal 2, 10-12

²⁵ Sal 72, 1

²⁶ Sal 72, 6-16

imposible juzgar sus actos, y esto lo entendió bien Job. La existencia misma del Universo es un milagro, las decisiones y proceder de Yahvé son un misterio y su intencionalidad inescrutable. El caso de Job resulta inquietante, pues pareciera el mismo Dios se ha visto tentado por el demonio, sin embargo, aún entonces se descifra esta lección secreta: el aparente triunfo del mal en el mundo humano no tiene otra explicación que ser parte del orden justo, cuya significación no nos es lícito comprender del todo; solo con la ayuda divina es posible desvelar en parte el misterio de la iniquidad. Job estaba imposibilitado para comprender su aparente culpabilidad, en la medida en que todo su padecer era interpretado como castigo. Es hasta que acepta el castigo por una culpa que no entiende, pero que es atribuida por el justo Yahvé, que éste le perdona y le libera de sus males, más aún, compensándolo.

c) Escatología cristiana.

La escatología se refiere a un cuerpo de creencias relativas al destino último de los seres humanos y del cosmos, de los acontecimientos finales de la humanidad o de “el tiempo último”. El término es usado comúnmente a decir de las religiones hebrea y cristiana, para referirse a fines últimos colectivos, y donde el destino final individual depende directamente del destino universal. La escatología individual esta ligada a cuestiones trascendentes como la resurrección, la vida eterna, y el juicio después de la muerte²⁷.

La escatología se define principalmente por narraciones proféticas a manera de “revelaciones”. El Apocalipsis de San Juan, fue introducido por el cristianismo en el corpus del nuevo testamento, y su carácter del libro de las revelaciones lo liga estrechamente a la escatología. Las concepciones escatológicas tienden a colocar entre la experiencia de este mundo y el fin de los

²⁷ En el antiguo Egipto y en el cristianismo el acento está puesto sobre el juicio; en el hinduismo y el catarismo se inclinan por la migración de las almas (metempsicosis), de otras religiones por la sobre vida del alma. En ocasiones la vida en el más allá es muy cercano a la vida terrenal, como en el islamismo o tiene un carácter de gozo o dolor eternos)

tiempos un periodo terrenal de prefiguración del más allá. Así, según el Apocalipsis la “instauración del cielo sobre la tierra”, simbólicamente durará mil años, lo cual ha dado origen al *milenario*, orientado hacia la espera y realización de esta era, la venida de un salvador que prepara a la humanidad para el fin de los tiempos, un mesías. De esta forma milenarismos y mesianismos resultan de vital importancia para la historia de la escatología judeo-cristiana, y donde el programa del milenarismo, por avocarse al fin de los tiempos tiene implicaciones políticas y religiosas al grado de confundir lo político y lo religioso.

El Apocalipsis, como genero literario de la escatología se fundamenta bajo la forma de visiones y profecías; si bien el acontecer de la profecía no siempre es el fin de los tiempos, en la profecía apocalíptica el designio divino siempre da la última vuelta. Lleva implícita una estrecha relación con el mito, pues el mito mira al pasado y se expresa por la narración, mientras la escatología se vuelca al futuro y se revela en la profecía, complementándose para la construcción de una historia lineal a partir de un acto creador y deliberación.

H. Von Glasenapp distingue dos tipos de religión según su actitud ante la creación y el fin del mundo, misma que será útil para establecer las dos principales concepciones sobre el tiempo originadas en las creencias religiosas. El primer grupo: judaísmo, cristianismo, soroastrismo e islamismo creen en un momento creador y un fin del mundo seguido de una eternidad de goce. Segundo grupo: el hinduismo, el budismo y los universismos chinos consideran al cosmos inmerso en una perpetua alternancia de creación, vida, catástrofe y reposo sin fin.

Bleeker propone otra tipología: a) la religión primitiva, b) religiones de la antigüedad, c) gnosticismo, d) las religiones de la india, e) las religiones fundadas sobre una revelación profética. Las cosmogonías de los primitivos por lo general estuvieron integradas por los mitos sobre los cataclismos, como el del diluvio, pero los mitos que se refieren a un fin por venir son raros. La escatología de las sociedades primitivas se concebían principalmente en tres modos: por culpa de los

hombres que han cometido pecados o errores rituales con lo que un día se aniquilara a la humanidad pero el creador continuará existiendo; por la pura voluntad de un Dios que puede ser bueno o malo; o bien, por la decadencia y degradación del mundo. Para algunos el fin vendrá junto con un personaje benévolo que evocará la prosperidad del origen, un salvador que se asemeja a ciertas afirmaciones escatológicas del milenarismo y el mesianismo, con la diferencia de que en las religiones primitivas el fin implica un nuevo inicio, o regeneración universal, como dice Mircea Eliade²⁸, lo cual recerca estas creencias escatológicas a las religiones orientales del eterno retorno.

Las doctrinas que predominan en el mundo oriental, se refieren a escatologías del eterno retorno, donde cualquier acto creador, divinidad u hombre primero y los eventos catastróficos suceden según ritmos a través de bases cíclicas de declinación, muerte y regeneración, como se puede ver en la celebración del año nuevo, que en el oriente significa un proceso de muerte y de recreación. El cosmos y cada uno de los procesos mundanos se mantiene por la alternancia de lagos ciclos de actividad y reposo; en el hinduismo, el mundo no tiene principio ni fin, pasando por varios ciclos que llevan a la desaparición del mundo seguido por la creación de uno nuevo efectuada por un demiurgo; también en el budismo existe una sucesión de periodos de existencia y destrucción seguidos por nueva generación. Otras dos religiones que asumen el concepto de eterno retorno son la religión griega antigua y la gnosis, mismas que han influido de manera importante en la escatología judeo-cristiana.

Como hemos visto, las religiones de la antigüedad no muestran mayor interés en la escatología debido a la solidez que otorga la ciclicidad de sus cosmologías; se teme a los cataclismos, a las epidemias y a la degradación, pero no se presenta nunca la añoranza de un mundo mejor. Se trata mas bien de una escatología que mira hacia el pasado, como en la Egloga IV de Virgilio, donde

²⁸ ELIADE MIRCEA, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, 1999.

anuncia cierto ritual imbuido de profecías de carácter escatológico que hacen referencia de un retorno de la edad de oro. Es evidente la transmisión del concepto griego de tiempo circular, con el cual rompen cristianismo y judaísmo para sustituirlo con un tiempo lineal. Pero pronto tal concepto lineal se verá trastocado por el concepto del círculo, no solo por el helenismo, sino por el gnosticismo. En el cristianismo primitivo estaba presente un concepto de tiempo que veía hacia los orígenes y no hacia el futuro, afirmando que el mundo y la humanidad siguen un curso circular, simbolizado por la serpiente que muerde su cola: hay un alejamiento de Dios desde la creación, un hundimiento en las tinieblas de las cuales son salvados por Dios al enviar un salvador que debe seguir ese mismo recorrido, para retornar a la luz y salvar a los hombres. En el cristianismo Cristo vendrá a la tierra, luego el mundo será destruido y la luz reinará eternamente.

Por otro lado tenemos la religión que mira hacia el futuro, tomando la historia como el curso para la realización para el reino divino. Entre ellas tenemos al judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Este último a tomado buena parte de su escatología de la tradición judeo-cristiana. Se habla de que al final de los tiempos aparecerá un monstruo llamado Dadjjal, que morirá a manos de un profeta a la manera del anticristo, tras lo cual la primera trompeta sonará y todos los hombres morirán. Paraíso e infierno serán subdivididos en grados según los méritos o faltas de cada uno.

El caso de la escatología judeo-cristiana implica también una historia que corre hacia un fin inevitable, aunque vale la pena describir algunas diferencias. En el judaísmo la escatología se evidencia en el antiguo testamento, mientras que para el cristianismo, aún cuando resultan fundamentales las visiones y profecías veterotestamentarias, la atención enfocada al Apocalipsis del nuevo testamento y las interpretaciones a las antiguas profecías constituyen el culmen de su escatología. En el antiguo testamento, desde el génesis se puede evidenciar una identificación entre la fe y la esperanza en el futuro: la promesa de Dios a las

profetas, el pacto de Dios y los hombres, la evocación de un salvador, son todos ejemplos de la espera de un futuro luminoso, al cual se llegará solo a través de duras pruebas, obstáculos y calamidades, ante lo cual, sólo las visiones y las profecías mantendrán la esperanza en los hombres. Sin embargo, dentro de la escatología neotestamentaria, ya no se trata solamente de aquella promesa de prosperidad, sino de nueva creación, de una nueva vida tras la resurrección de los muertos; la salvación no es más privativa de un pueblo, sino de todas las naciones. Jesús, el Mesías, marca el inicio del cumplimiento de aquella promesa, con el la humanidad se reconcilia con Dios, aunque no está salvada aún. Su misión no se cumple en la gloria, pues tiene que recorrer el camino del hombre para volver a la luz. Cabe señalar, que este nuevo inicio para los cristianos no resultó sino como un síntoma del fin de los tiempos para los judíos de la época. La resurrección de Jesús se presenta como el dominio del tiempo al cual el resto de la humanidad podrá acceder llegado el día del juicio final. Además, el nuevo testamento traerá consigo una serie de procesos y símbolos escatológicos concentrados en el libro del Apocalipsis de Juan y que aparecen también, sobre todo, en el libro de Daniel: 1) los cuatro reinos, y el reino final del hijo del hombre y de la estatua con los pies de arcilla²⁹; 2) las cuatro bestias, el león, el oso, el leopardo y la bestia de diez cuernos³⁰; el tema de las cifras del tiempo, como las dos mil trescientas tardes de profanación del santuario, los mil doscientos noventa días de la abominación etc³¹.

En las religiones hebraica y cristiana es claro el rompimiento con el tiempo cíclico, al perfilar una historia lineal cuyo desenlace irremediable es alcanzado como Dios lo ha prometido. Esto sucede con mayor énfasis en el judaísmo, como puede verse en la multiplicidad de mitos, ritos y narraciones que incluyen cada uno de sus libros sagrados, dándole un sentido al tiempo y a la historia. De esta forma, las escatologías judía y cristiana divergen: mientras el judaísmo continúe en la espera del Mesías y en la realización de la promesa, el cristianismo profesa que

²⁹ Dan, 2,31-44

³⁰ Dan, 7,7

³¹ LE GOFF, J., *El orden de la memoria*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991,p. 62.

ese momento ya ha sucedido por medio de Jesús, con lo que la escatología trasciende a las visiones y a los profetas entrando a la historia y marcando el camino efectivo hacia la eternidad.

Durante la Edad Media, la escatología cristiana no sufre mayores cambios o influencias, salvo a los ya mencionados. Hacia el siglo primero se desarrollaron una serie de controversias en torno a la parusía y la espera de la salvación universal, que alcanza la cúspide con el reconocimiento del cristianismo por parte de Constantino en el siglo IV. La vida eclesiástica se percibe como una espera profética, siendo hasta San Agustín que tal expectación escatológica se decantará del milenarismo para poder encarnar a la institución de la iglesia como la ciudad de Dios, mostrando una vez más a este tiempo como escatológico. En la ciudad de Dios pareciera que Agustín, al introducir la escatología en la historia, de alguna forma la clausura, pues implica que estamos viviendo la última etapa de la espera de la parusía, pero no un regreso en el dolor, sino en la gloria.

A partir del año mil surgen múltiples movimientos milenaristas que toman fácilmente una caracterización política a partir de la figura del Anticristo. Siguiendo esta línea Savonarola atribuía tal asimilación a un segundo Carlomagno. A pesar de esto, la iglesia siempre a buscado siempre mantener la pureza de la escatología cristiana, como lo hizo Joaquín Fiore, Pedro de Olivi o Agustín Trionfo. Un movimiento particularmente interesante por conjuntar el milenarismo medieval y el mesianismo fue el iniciado por Savonarola en Florencia, inmerso en las dos corrientes escatológicas de su tiempo: una que creía en el advenimiento de la parusía como el inicio de una época de gloria y de prosperidad, y otra que se inclinaba a esperar el castigo divino y el fin del mundo, siendo el arrepentimiento el único recurso que quedaba al ser humano para posibilitar su salvación. Savonarola fue partidario de esta última corriente, hasta que se convirtió en prior del convento de los dominicos de San Marcos. A partir del 94 sus sermones y prédicas se volvieron hacia la corriente escatológica optimista, aguardando el milenio del reino de Dios en la tierra. Tal convicción le permitió transpolar ciertas

concepciones y figuras teológicas a la política, al grado de identificar a Florencia con la nueva Jerusalén, por lo que trabajo intensa y activamente en el ámbito político armado con un discurso religioso para establecer en Florencia las condiciones de posibilidad para convertirla en lo que parecía la utopía milenarista de Sion, una república fundada en un gobierno de paz, estabilidad social y bajo las directrices de la política tomista.

2.3 La perspectiva maquiaveliana de la profecía como modelo de pensamiento político trascendente.

A partir de los escritos de Maquiavelo, puede juzgarse que la postura del florentino ante la profecía como una “inspiración divina” o “revelación de Dios”, se acerca más a la elaboración de una teoría sobre la función política del profeta y de su actividad. En este orden, podemos atender el relato que Maquiavelo comunica a Francesco Vettori sobre la profecía de Francesco de Montepulciano, donde su expresión despectiva e incrédula resulta evidente:

Se encuentra en nuestra ciudad, polo de atracción de todos los charlatanes del mundo, un fraile franciscano medio ermitaño que, para tener mayor crédito en sus sermones, hace profesión de profeta; y ayer por la mañana en Santa Croce, donde predica, dijo (...) que antes de que pasara mucho tiempo, de forma que quien tenga 90 años lo podrá ver, vendrá un papa ilegítimo, y tendrá a su lado falsos profetas, nombrará cardenales y dividirá la Iglesia (...) que el rey de Francia será aniquilado y dominaría en Italia una casa de Aragón. Nuestra ciudad sería devastada por el fuego y saqueada, las iglesias serían abandonadas y se hundirían, los sacerdotes dispersados y durante tres años se iba a estar sin celebrar culto divino (...). Que dos millones de diablos estarían sueltos para llevar a efecto dicha cosa (...) Estas cosas me desanimaron ayer de tal manera que tenía que ir hoy a pasar un rato con la Riccia y no he ido; lo que no sé es si hubiera prestado atención a todo eso de tener que haber ido con el Riccio. El sermón yo no lo escuché, pues no frecuento tales chácharas, pero lo he oído contar así por todo Florencia³².

En lo tocante a la profecía savonaroliana, el recurso a Dios como inspirador tiene un matiz distinto: “mentiras” y “adaptación a los tiempos” que le reducen a un recurso político para mantener influencia y poder en Florencia. En tal caso, la vinculación del profeta con Dios es también un mero engaño, o en el caso de que esta creencia sea verdadera, no es sino falta de madurez y sapiencia racional, al atribuir el carácter de real a una ilusión subjetiva. Considero que, para Maquiavelo,

³² *op cit.*, *Cosmología...* p.136.

el caso de Francesco de Montepulciano responde a este perfil, mientras que el caso de Savonarola corresponde a las necesidades políticas del momento. Sin embargo, cabe aclarar que Maquiavelo estuvo convencido de la realidad de la profecía, al igual que de la realidad de los mirabilia, aunque tal convicción en realidad no respondía a las creencias y el ambiente circundante de la época, ya en los círculos doctos o entre el vulgo; Maquiavelo reconoció estos hechos como eventos históricamente documentados que en su momento histórico, precisamente bajo la luz y la interpretación de la cosmología vigente, eran hechos teóricamente posibles. En los *Discursos* nos dice:

El origen lo ignoro; pero es notorio por ejemplos antiguos y modernos, que jamás ocurre ningún grave accidente en una ciudad o estado sin ser anunciado o por adivinos, o por revelaciones, prodigios u otros signos celestes. Por no acudir a otros, citaré un ejemplo de entre nosotros. Todo mundo sabe que el fraile Jerónimo Savonarola predijo la venida de Carlos VIII de Francia a Italia, y además, en toda la Toscana se dice que sobre Arezzo se vieron en los aires hombres de armas peleando entre sí. Todo mundo sabe también que antes de la muerte del viejo Lorenzo de Médici cayó un rayo sobre la cúpula de la catedral, causando grandes destrozos en el edificio; y también (el ejemplo) que trae Tito Livio de que, antes de la llegada de los galos a Roma, un plebeyo llamado Marco Cicerón dijo al Senado que, a medianoche, pasando por la Vía Nueva, oyó una voz mayor que humana, la cual le ordenaba decir a los magistrados que los galos venían contra Roma (...). Será como fuere, los hechos son ciertos y siempre, después de tales prodigios, ocurren sucesos extraordinarios y nuevos en los estados³³.

Puede entenderse, a partir de esta cita, que Maquiavelo distingue entonces profecía y mirabilia, y reconoce además que Savonarola pudo predecir la invasión francesa de Italia. Hace constar que profecía y mirabilia ocurren en momentos de crisis político-social que desencadenan transformaciones radicales y efectivas dentro de estos mismos ámbitos. De esta forma, puede encontrarse una conexión entre prodigios y cambios políticos, aunque esta conexión no sea de ninguna forma causal: tales prodigios no son sino signos de cambios extraordinarios y trascendentes que se hacen evidentes posteriormente, es decir, dentro de la historia. Maquiavelo estuvo consciente de que él mismo tomó e interpretó estos “signos” como hombre de su tiempo: dentro de la cosmología imperante en su época. Ejemplo claro de ello podemos encontrarlo en *El Príncipe*, hacia el capítulo final, donde Maquiavelo describe sentidamente el estado deplorable de

³³ *Op cit. Discursos...* I, 56.

Italia en su presente, haciendo una conexión consciente y reflexiva con su propia concepción de la historia, una visión cíclica y renovadora, donde los excesos y la corrupción dan pie a un nuevo comienzo y ordenamiento del mundo humano, cual ciclo natural y eterno:

... era necesario que Italia se viera reducida a la triste condición en que ahora se halla: más esclava que loe hebreos, más sierva que los persas, más dispersa que los ateniense, sin un guía, sin orden, vencida, despojada, despedazada, asolada en todas direcciones. Y aún cuando hasta el presente se haya advertido en alguien algún destello que introduzca a juzgar que fue destinado por Dios para su redención, después, sin embargo, se vio cómo en sus más grandes acciones fue reprobado por la fortuna (...). A Italia se la ve presta y dispuesta a seguir una bandera a falta tan sólo de alguien que la enarbole, pero no se ve actualmente, en quién puede depositar sus mejores esperanzas sino es en vuestra ilustre casa, que con su fortuna y virtud, puede emprender semejante redención (...). Se observan aquí sucesos extraordinarios y sin parangón orientados a buen seguro por Dios; el mar se ha abierto, una nube ha mostrado el camino (...) el resto debéis hacerlo vos. Dios no quiere hacerlo sólo para no arrebatarnos el libre albedrío y la parte de gloria que en la empresa nos corresponde³⁴.

En este caso, Maquiavelo hace referencia a César Borgia, “aquél que en sus más grandes acciones ha sido reprobado por la fortuna”, y a la casa de los Médicis como la única capaz de “emprender semejante redención” por “su fortuna y virtù”. Se trata de un hecho histórico, el cambio de manos del poder que se vio aderezado por eventos extraordinarios circunscritos dentro de los mirabilia y la profecía. Aunque habrá que saber discernir entre las convicciones del autor y el uso retórico que le dio al lenguaje con el propósito de persuadir, considero que indudablemente, Maquiavelo aprovecha el pensar y sentir de los hombres de su tiempo y reconoce a Dios como principio y fundamento de los mirabilia, que en este caso, llevaron la encomienda de dirigir la reconstrucción de Italia, siendo para ello necesaria la acción virtuosa de los seres humanos, a saber, el buen dirigente que el nuevo príncipe debería constituir para poder completar el designio y voluntad divinos. Si bien esto nos da una clara idea de la convicción maquiaveliana sobre la visión de la historia análoga a un ciclo natural, donde Dios o la naturaleza son el fundamento para el inicio-movimiento-fin de tal período, también es clara la implicación de manipulación consciente de estos elementos para sensibilizar al receptor de su discurso y provocar mayor simpatía al referirse

³⁴ *op cit. El Príncipe*, p. 154.

a ciertas creencias. Además, Maquiavelo deja al descubierto que la acción humana en realidad no responde directamente a una conexión trascendental hombre-Dios, sino que se ajusta a las condiciones y propias circunstancias, es decir, al ir y venir de la fortuna, con lo que, ante los cambios cíclicos e inminentes del mundo humano, el ser humano siempre conserva una esfera de acción canalizada por el libre arbitrio –el actuar bien o mal, prudente o imprudentemente bajo ciertas circunstancias-, precisamente dentro del territorio de la fortuna. Así, parece claro que Maquiavelo vio en la situación de crisis de su contemporánea Italia el vivo ejemplo de un conato histórico, tal y como se encontraba Israel antes de la acción de Moisés, donde la prudencia y virtud de un solo hombre, en este caso proveniente de la casa de los Médicis, levantaría irrefrenablemente el nuevo orden que la necesidad histórica reclamaba.

Si bien Maquiavelo utilizó términos teológicos tales como “Dios”, “redención” y analogías con Moisés y el pueblo de Israel para referirse a la situación crítica de Italia, no podría afirmarse que lo hizo con miras a dirigir su discurso en lo que hoy podríamos llamar una “veta teológico-política”; su intención no parece más que retórica, pues en realidad al utilizar este lenguaje lo hace de forma metafórica, de forma que logró exponer su visión mecánica, naturalista y cíclica de la historia y los asuntos humanos en términos teológicos y cosmológicos que conformaban las narrativas contemporáneas, con el fin de lograr mayor impacto y proyección de su pensamiento. En este sentido, entonces debemos entender “Dios” como “Naturaleza” o “los giros de la fortuna”, y “redención” como “reordenamiento”, en este caso, de tipo político. De la misma forma metafórica, entonces sucede que, si desciframos su discurso en este orden, aquellos signos prodigiosos o divinos se revelan fácticamente en el mundo humano en la necesidad de la política como orden que debe ser impuesto a la luz de la virtud y la sabiduría, de la prudencia hecha príncipe que ante el advenimiento de la crisis y la corrupción, deberá imponerse para reinstaurar el equilibrio ante lo fortuito, la circunstancia de los tiempos.

De esta forma, Maquiavelo ve en la profecía y en los mirabilia no más que eventos indicadores de crisis y períodos de cambio; sin embargo, no conforman ellos mismos la acción reordenadora, sino que es el hombre mismo quien, mediante su acción, genera efectivamente el cambio. No obstante, queda todavía un cabo suelto, pues ¿qué es lo que provoca la germinación de estos hechos extraordinarios? Maquiavelo no da una respuesta concluyente para ello. En los *Discursos*, hace referencia a eruditos que se ocupan de estos conocimientos ajenos a él, lo cual no implica contestación alguna si consideramos antes que nuestro autor no creía en la acción divina sobrenatural, sólo una afirmación “ad hoc” con las narrativas populares de su tiempo. Pero podemos encontrar la pista de una explicación “natural”, que apela a la cosmología imperante de la época y de la que Maquiavelo estaba empapado, presidida por la “Academia Platónica de Florencia” con Marsilio Ficino a la cabeza:

Pero puede ser acaso que, poblado el aire de inteligencias, como asegura algún filósofo, dotadas de virtud propia para prever lo futuro, compadecidas de los hombres, les advierten con tales señales para que se preparen a la defensa. Sea como fuere, los hechos son ciertos y siempre, después de tales prodigios, ocurren sucesos extraordinarios y nuevos en los estados³⁵.

En este párrafo, parece que Maquiavelo hace referencia directa a Ficino y su teoría de las esferas celestiales y los daemones, que habitan en tales esferas y afectan la vida de los seres humanos. Según su concepción, son parte del Cosmos, de la naturaleza como unidad vinculada en todas sus partes, y en ese sentido, profecía y mirabilia resultaban señales de la propia naturaleza para advertir que algo está rompiendo el equilibrio; son el influjo de las esferas sobre el hombre como causa final que hacen patente en movimiento de la unidad, por lo que ni la naturaleza humana, ni la historia, ni la política y sus crisis suceden sin hacer eco en otros niveles, sino que repercuten en toda aquella compleja totalidad. Revisemos otra cita para corroborar esta idea:

La naturaleza obra como los cuerpos de los seres que, cuando acumulan muchas sustancias superfluas, tienen repetidos movimientos espontáneos para expelerlos y

³⁵ *Op cit. Discursos I*, 156.

recobrar la normalidad de la vida. Así sucede en este cuerpo mixto de la generación humana, que cuando una comarca está demasiado poblada, resulta indispensable que disminuya la gente por medio de inundaciones, plagas o epidemias, para que quedando pocas personas abatidas, tengan más medios para vivir y sean mejores³⁶.

Maquiavelo, en esta comparación naturalista, no sólo infiere la necesidad de salud de la humanidad, sino también que la armonía de esta parte del cosmos implica la armonía del todo. Hechos extraordinarios como epidemias e inundaciones, suceden con miras a redirigir el ordenamiento de la esfera humana, y por conexión directa e inmanente, el retorno al equilibrio del cosmos. Empero, no podríamos alinear sin más a Maquiavelo en la misma dirección de Ficino, pues la virtud de nuestro autor consiste en la capacidad de tomar conciencia que logró desarrollar sobre la tarea del hombre como agente activo, como artífice de su propio mundo.

No parece haber sido la intención del florentino explicitar la cosmología que le empapaba, aunque si la presupuso, como puede verse en los Discursos, donde se muestra que la política, como hecho humano, tiene un lugar en el cosmos y está conectada a sus ciclos vitales, de la misma forma que el resto del mundo humano y la historia. Esto no significa que Maquiavelo no haya innovado en la interpretación y en el tratamiento de los conceptos, pues los traduce a un lenguaje de naturaleza inmanente. Por ejemplo sobre la influencia astral en los *Discursos* 3,1 señala que es cierto que las cosas del mundo tienen un final asignado a su vida y un ciclo ordenado por la providencia; en los *Discursos* 1, 11 distingue la influencia astral en conjunción con la fortuna, la política y la religión. En los Discursos, la determinación celeste o de la fortuna y de la significación de los mirabilia no tienen un significado unívoco y evidente a los seres humanos, por el contrario son oscuras y ambiguas, por lo que es una tarea humana la interpretación, marcando una ruptura conceptual con la idea cristiana de iluminación profética, donde el receptor de la inspiración divina es favorecido en la mayoría de los casos con los elementos para la adecuada interpretación. Por el contrario, para Maquiavelo la única lectura adecuada de los hechos prodigiosos es aquella que está en función de la necesidad humana, particularmente política para

³⁶ *Ibid.*, II, 5.

la consecución de un objetivo. Maquiavelo reconoce que la grandeza romana se basó en este ejercicio, siempre guiado por la prudencia y la razón, ensalzando la necesidad de la acción humana para reconocer en estos signos el camino para el mejor rumbo de la política, reforzando con ello no sólo la idea de dignidad humana de Pico, sino a la posibilidad de diagnosticar y tomar las riendas de “la condición de los tiempos”, convirtiéndose en agente efectivo del mundo y de la política y modificando el curso de la fortuna. En este sentido, para Maquiavelo la prédica savoranoliana que recurría a Dios como el elemento decisivo que propulsara la conversión y la penitencia, es un recurso político que se vale de la ignorancia e irresponsabilidad de los seres humanos para determinar las condiciones de su mundo pues “Que no haya nadie de tan poco cerebro / que crea, si su casa viene en ruinas, / que Dios lo salvará sin otro apuntalamiento puesto que morirá bajo sus propias ruinas (L' asino p68) “Los cielos no quieren y pueden sostener una cosa que quiere hundirse por todos los medios”

La interpretación de los mirabilia y las profecías, no tendrían otro sentido que dar cuenta de caos que hace necesaria a la política y el discernimiento de la virtud, por lo que su interpretación sólo conviene si se aduce una vía prudente de acción encarnada en la figura del gobernante. Para Maquiavelo, como para Ficino o Pico della Mirándola, el cosmos gira en torno al hombre, que si bien responde a una estructura inmanente que apela a Dios, el único receptor de la acción humana, es el propio hombre, que queda vinculado a los otros en el Estado, ordenado políticamente. Podría entonces afirmar que esta construcción del mundo humano dirigida hacia sí misma, constituye un proceso de secularización, donde la política se perfila como la única vía alterna a la teología, la cosmología y otras narrativas integrales que se encaminan a la trascendencia o a la divinidad, para afirmar una concepción de la naturaleza humana constitutiva de los estados que no sólo resulta conectada a la naturaleza toda, sino que le es inmanente. Maquiavelo fue lúcido y reflexivo al mostrar a la religión y los discursos teológicos sólo como un elemento de cohesión social al interior del estado, y no su dirigente, por lo que, a fin de servir al orden natural que sólo la política y la virtud podrían

asegurar, debería ponerse al servicio de la misma, ya que la “redención” como “orden”, sólo podrá lograrse sin perder de vista la inmanencia de la naturaleza.

La metáfora de Moisés y las hijas de Jethro.

Para Savonarola, Moisés era el más grande de los profetas, representante de la virtud espiritual y política del pueblo hebreo³⁷. Estaba convencido de que los florentinos era el nuevo pueblo Israel que sería salvado de las tribulaciones también por un nuevo Moisés. Esta fusión de política y teología se encuentra especialmente en su octavo sermón del Éxodo, donde lidia con la referencia de las hijas de Jetro:

... Moisés viene y defiende a las muchachas. *Et defensis puellis, adaquavit ovis earum:* Moisés las defiende de los pastores y da agua a las ovejas... y dice: ¿por qué no quieren que estas muchachas den de beber a sus ovejas? aquí está el correctivo: tú, prelado y sacerdote, deja a tus concubinas, los muchachos jóvenes, y la glotonería, deja tu ostentación y tus perros. Eres de aquéllos que no trabajan en absoluto en la viña de Señor; rompes y consumes las cosas de esta viña y en tu orgullo no permites que otros vivan bien en ella... Oh Moisés, tu ofreces grandes ejemplos - deje a las muchachas en paz y a las almas de Cristo y permite a la oveja beber... Yo no digo que deban pelear, con armas limpias. A veces hay necesidad, cuando el tiempo es indicado, de corregir, insultar y evidenciar [la verdad]...³⁸

Savonarola perfila el encuentro como una violenta batalla, a la manera de aquella plasmada en lienzo por Rosso, a fin de semejar su perspectiva sobre el clero florentino: las hijas son los buenos sacerdotes y monjes, mientras los malos pastores son los clérigos corruptos y los cánones institucionales que les resguardan. Ataca a los malos monjes con nueva vehemencia, grandes correctivos o insultos que simbolizan las imputaciones morales que revelan su estilo de vida disoluto. El sermón refleja el ultraje ampliamente la percepción de una moral decadente de la iglesia que usualmente se acompañó de visiones apocalípticas de una Florencia castigada antes de poder ser renovada.

Savonarola predica en su propia defensa, identificándose con Moisés. A través de ello, puede hacer su ataque sobre los sacerdotes que intentaban minar

³⁷ WENSTEIN Savonarola and Florence, Princetown University Press, p 183.

³⁸ *Ibidem*.

su influencia sobre Florencia y que apoyaron su excomuni3n por Alejandro VI. Este mensaje le permiti3 potenciar el aspecto violento del castigo.

A inicios del siglo XVI, esta visi3n politizada de Mois3s tom3 nuevos bríos en el trabajo de Maquiavelo, quien en su juventud, había estado presente cuando Savonarola dict3 el serm3n del *Exodus*, record3ndolo en su carta a Ricciardo Becchi el 9 de marzo de 1498:

... perchi dubitando egli forte di, et credendo che la n'uova Signoria fussi ;I nuocer gli inconsiderata, .. . comincio con spaventi grandi ... mostrando essere optimi e'sua seguaci, et gli adversari scelleratissimi . . . L'altra mattina poi esponendo pure lo Exodo et venendo a quella parte, dove dice che Moyses amazo uno Egiptio, dixe che lo Egiptio erono li huomini captivi, et Moyses il predicatore che gi amazava, scoprendo e' vitii loro; et dixe: Egiptio, io ti vo' dare una coltellata; et qui comincio a squadernare e' libri vostri, o preti, e tractarvi in mod0 che non n'hareb bono mangiato e' cani; dipoi soggiunse, et qui lui voleva capitare, che volea dare all'Egiptio un'altra ferita et grande, et dixe che Dio gli haveva detto, ch'egli era uno in Firenze che cercava di farsi tyranno, ... e che volere cacciare el frate, ... non voleva dire altro se non che volere fare un tyranno ...³⁹

Maquiavelo se impresion3 tanto por la intrepidez y la destreza de Savonarola como por el ataque a sus enemigos a trav3s de la manipulaci3n ret3rica, mostrando en este caso, su relaci3n con algunas consideraciones centrales de su obra, en particular, el uso de fuerza para fines pol3ticos. Eran problemas para los que tambi3n encontr3 a Mois3s particularmente pertinente, siendo el caso de Savonarola ejemplar. En los *Discursos* III, 30, escribi3:

Quien lea la Biblia sensatamente advertir3 que Mois3s viose obligado, para asegurar la observancia de sus leyes y gobierno, a matar a muchísimos hombres que, impulsados únicamente por envidia, se oponían a sus proyectos. Conoci3 muy bien la necesidad de esta conducta Fray Jer3nimo Savonarola: conoci3a tambi3n Perdo Soderini, confaloniero de Florencia. Aqu3l no pudo seguirla por su profesi3n (era fraile) y porque no le comprendieron bien aquellos de sus secuaces que hubieran podido practicarla. No qued3, sin embargo, por Savonarola el intentarlo, pues sus sermones est3n llenos de acusaciones e invectivas contra los sabios del mundo, que as3 llamaba a los envidiosos y a los que contrariaban sus ideas⁴⁰.

Para Maquiavelo, Mois3s tenía la fuerza y la capacidad para ser un líder, cualidades que 3l veía necesarias ante la fallida república florentina, idea que

³⁹ Machiavelli, *Lettere*, ed. F. Gaeta, Milan 1961, pp. 30, 32-33, traducci3n de Gilbert en *The Letters of Machiavelli*, New York 1961, pp. 85-8.

⁴⁰ *op cit.*, *Discursos*.. III, 30

permea completamente *El Príncipe*, retomando de nuevo la figura de Moisés, cuando declara en esta obra que un profeta siempre debe estar listo cuando no hay más creencia para hacer creer por la fuerza. Significativamente el “profeta armado” epitomiza la cualidad primaria por la que Savonarola enaltecía a Moisés, vanagloriando la acción enfática sobre la pasividad “afeminada”. Maquiavelo, además es mucho más explícito en la forma en la que utiliza la virtud cristiana para justificar la fuerza:

La fortaleza de Alma que nuestra religión exige, es para sufrir pasivamente los infortunios, no para acometer grandes acciones... esta nueva manera de vivir parece que ha hecho más débiles a los pueblos y más fácil convertirlos en presa de los malvados, que con mayor seguridad pueden manejarlos al ver a casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas. Pero la culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo, es sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud; pues si consideramos que aquella permite la gloria y defensa de la patria, deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos a ser capaces de defenderla⁴¹.

Para Savonarola la metáfora de Moisés y las hijas de Jethro ilustró el vínculo entre el deber religioso y la acción política, que fue fundamental en su vida, proveyendo a Maquiavelo evidencia empírica para reafirmar su creencia en la necesidad de una conflagración entre virilidad y virtù, expresado en el concepto del profeta armado. La heroica imagen de Moisés se convierte así en la figura ideal de la fuerza política de Maquiavelo, quien presenta a Moisés como un héroe no sólo por haber hecho cumplir la ley cuando fue necesario y porque tuvo la habilidad de liderar las tribus israelitas a través del desierto, sino por su calidad de profeta, de iluminado, de héroe. En esta misma línea Maquiavelo explica que cuando los griegos fueron vencidos por los turcos, la ruina se debió a que los griegos vieron minada su religión. Por otro lado los cristianos replegaron a los turcos, ¿por qué sucedió esto?, por la religión, explica Maquiavelo en el *Arte de la Guerra*: la religión es un motivador importante, pues es la única que puede garantizar disposición, obediencia y disciplina por parte de los ejércitos, incluso civiles. Maquiavelo fue lúcido y reflexivo al mostrar a la religión y los discursos teológicos sólo como un elemento de cohesión social al interior del estado, y no su dirigente,

⁴¹ *Ibid.*, II, 2.

por lo que, a fin de servir al orden natural que sólo la política y la virtù podrían asegurar, debería ponerse al servicio de la misma, ya que la “redención” como “orden”, sólo podrá lograrse sin perder de vista la inmanencia de la naturaleza y de la historia.

a) La historia como evidencia de la inmanencia.

A Maquiavelo, como el gran exponente moderno de la doctrina de la Razón de Estado, debe en buena parte la política su toma de conciencia como saber autónomo e inmanente. Desveló una esfera de la realidad hasta entonces oculta por el ropaje teológico, aristotélico o retórico, revelándolo como un mundo de hechos dominados por la necesidad y no de normas o definiciones abstractas. La teología, la ética o la estética ya no pueden dar cuenta de él, no pueden explicar ni su estructura ni sus fines, siendo otro el centro que confiere unidad y sentido: el poder como medio y fin de la acción política, la capacidad de incidir en la conducta humana y de orientarla en tal o cual dirección, exigiendo la descomposición del mecanismo político en sus partes, la determinación de su naturaleza.

En la Alta Edad Media el predominio del cristianismo era el de una pretensión de religión universal con un centro extramundano: eliminaba así las dos condiciones que habían hecho posible el florecimiento de la Razón de Estado en la Antigüedad, y con ellas su efecto: al Estado sólo competía hacer posible la realización del Derecho, deslindándose de la distinción teórica llevada a cabo por los juristas romanos entre un Derecho natural ideal y el Derecho positivo. Es así que con anterioridad a la aparición de *El Príncipe*, la Razón de Estado ya había hecho sus pinitos por el mundo de la política, dando lugar a acciones que transgredían el mundo normativo que regía la civilización clásica y que se adelantaba a lo puramente político. Ya en *El Príncipe* se puede constatar cuál fue el veredicto de maquiaveliano sobre las políticas de la trascendencia: simplemente decide ignorarlas, prescindir de ellas a menos que sea para ejercer su ironía. En la época en que escribe Maquiavelo, su doctrina deslindó a la parte política del resto de los saberes y la sistematicidad de las cosmovisiones

imperantes. Encontramos en el secretario florentino un claro rechazo a justificaciones trascendentes, tanto del orden político como de la acción individual. Su enemigo puede encontrarse en la justificación que Cicerón presenta del derecho natural, pues para Maquiavelo la teoría debe concebir a los seres humanos y a sus instituciones tal y como efectivamente son, no de acuerdo con las fantasías o imaginaciones de los filósofos. En este sentido, toda la información que necesitamos podemos encontrarla en la naturaleza, y no en entidades trascendentes, como puede verse en su concepción de la naturaleza humana como de la legitimidad, una visión naturalista e inmanente de los problemas del ser, del conocimiento y de la acción humana. Los seres humanos son parte de la naturaleza, y sólo las pasiones pueden ser usadas para controlar el comportamiento humano.

Maquiavelo analiza la historia desde tres distintas perspectivas principales: la historia como el acontecer humano, la historia como objeto de estudio y la historia como evidencia de la inmanencia. Al tomar a la historia como el acontecer humano, ésta se mira como el espacio abierto en el que acontecen las acciones humanas, donde su hacer aparece. Para Maquiavelo la historia está desconectada de toda estructura teleológica: no hay un fin de la historia, ni materialización de la providencia divina, pues en tal caso la historia deviene trascendente a los elementos que la constituyen siendo un fin en sí mismo que subordina y justifica todos los medios en pos de su cumplimiento. Para Maquiavelo no hay un fin en la Historia, sino que la Historia es el espacio sin principio ni fin en el que están inmersos todos los posibles fines cediendo total importancia a los hechos y acciones que la configuran y que son los únicos que la dotan de sentido. Es así que Maquiavelo renuncia al carácter teleológico de la historia y a la exigencia fundacional de los dogmatismos que le dan una necesidad cognositiva; se trata de apertura y movimiento fortuito en un tiempo cíclico en el que se suceden sociedades en un proceso continuo de generación y corrupción. No hay una estructura teleológica ni una necesidad de fundamento:

Estas diferentes formas de gobierno nacieron por acaso de la humanidad, porque al principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron largo tiempo dispersos, a semejanza de los animales; después, multiplicándose las generaciones se concentraron, y para su mejor defensa escogían al que era más robusto y valeroso, nombrándole jefe y obedeciéndole. Entonces se conoció la diferencia entre lo bueno y lo honrado, y lo malo y vicioso⁴².

Una sociedad supone una mejor predisposición para existir en el tiempo de la Historia, una forma más eficiente de mantener un tipo de acción o para mantener una forma de vida determinada en el discurrir cíclico y continuo del tiempo de los hombres. Maquiavelo no recurre al conocimiento como condición para tal permanencia sino a la fuerza y valentía. En el pensamiento dogmático se da un “reconocimiento”, un forma trascendente que es la condición de posibilidad de un conocimiento posterior y objetivo del mundo. Pero Maquiavelo elimina este elemento a priori, se trata de una relación sujeto-objeto en construcción, empírica, sensitiva, analógica, por lo que fuerza y valor se vuelven elementos fundamentales de forma mecánica y azarosa y por tanto sin posibilidad de ser conocida, no trascendentes. Sólo a este nivel es posible generar verdadero conocimiento, pues no ha y “descubrimiento” de algo ya dado, sino construcción de saber, de lo que es tomado como verdadero, y en este momento la historia se convierte en un objeto de conocimiento.

El conocimiento de la historia como objeto, por la naturaleza inmanente y azarosa ya descritas, no puede ser objetivo ni conforme a ley alguna. El único conocimiento posible será práctico, por lo que para Maquiavelo, el concepto de verdad, se ve desplazado hacia el concepto de virtù. La virtù es la única cualidad humana capaz de lograr en la historia una identidad o adecuación que no implique una “esencia” trascendente y determinante. El éxito y permanencia de una sociedad en el tiempo humano, depende de dos grandes fuerzas: aquella producto de la acción y el libre arbitrio, a saber, la virtù, y aquella que la elección humana: la virtù; la otra, la que deviene de aquellas fuerzas que cohabitan y rodean este elemento particular, es decir, la fortuna. Ambas son fuerzas vitales, y su potencia es sólo de grado, pues la acción virtuosa nunca podrá ser con certeza

⁴² *Ibid.*, I, 2.

absolutamente correcta por menester de la fortuna, que puede hacer que lo que se pensaba bueno se torne malo. Por esta razón, las lecciones se adquieren desde las historias pasadas y presentes como un modelo operativo –como lo sería Roma para Maquiavelo-, como un modelo de acción y como medio para alcanzar a través de la virtù acciones parecidas en momentos parecidos, y ahí radica el conocimiento y la sabiduría prudencia, no en una adecuación fiel, ya que, los modelos son siempre insuficientes, al contrario de la ley, pues no subsume todas las posibilidades. Cada acción y cada sociedad es un fin para si mismo, y su permanencia depende de cómo logra adaptarse a las circunstancias siempre en movimiento de la historia

Los elementos que constituyen la historia son sus ciclos de generación y decadencia. Cualquier tipo de Verdad que se ponga en juego tiene que encontrarse en este marco, por lo que el la relación entre virtù-vicio-fortuna resulta determinante para la permanencia y duración de cada ciclo. Así la historia se convierte en un plano de inmanencia, donde se suceden los aconteceres y se relacionan unos con otros, aunque sin llegar a ser un todo abstracto. Las diferencias sustanciales se ubican en las formas de gobiernos, y no hay ni esencia ni ley universal capaz de anticipar; las distintas relaciones son y sólo en ese momento y espacio son reales y efectivas; el Estado es fruto de la necesidad y la fortuna y no de la decisión de una razón universal. Lo que hay es lucha de las distintas fuerzas descritas, un estira y afloja que forja un momento. La virtù es tal no debido a una esencia trascendente, sino del resultado de la lucha, del entrecruzamiento de fuerzas, lo que es en cada momento bueno o malo de acuerdo a la prudencia. Justamente por esta razón, Maquiavelo resuelve que la República es la mejor forma de gobierno, no por ser universalmente más justa, sino por ser más abierta al cambio. Así, por ejemplo, la tiranía en un determinado momento pudo resultar positiva para afianzar la república romana, modificándose de manera conjunta, lo que se considera como vicio y virtù.

La validez de lo verdadero es inmanente a las relaciones entre fuerzas; depende de la acción. En el Estado, será lo político lo que marque la validez de lo ontológico y no al revés. La fortuna, que representa en Maquiavelo la ausencia de un a priori, marca, por otro lado, la posibilidad de que las cosas sean, aunque dependiendo de cómo decidimos actuar en ausencia de a priori, de dominar la historia sin poseer una regla general. La fortuna posibilita la invención a falta del conocimiento certero de lo que es virtuoso. El problema es que el ser de la virtù sólo es evidente cuando la acción se consume, acción que es irreversible, y ello, desde un punto de vista pragmático, implica que la fortuna es la única ocasión en la que el hombre es un actor verdaderamente libre, y ello implica la formación del carácter, el propio ser en relación con el mundo. De aquí la importancia política que Maquiavelo otorga a las prácticas de sí y las formas de gobierno. La ontología es, antes que nada, política, en el sentido de la acción, pues en la fortuita circunstancia y nuestra respuesta ante ella, nos jugamos nuestro carácter y nuestra identidad. Sea por esta razón que para el florentino, los héroes son hombres de acción que, pese a la fuerza de la fortuna y la posible fatalidad de sus decisiones, sale airoso, midiéndose entonces con la enormidad de estas fuerzas.

b) Metáforas corporales e inmanencia de la naturaleza.

En la Edad Media se instala el cristianismo en todos los ámbitos de la vida humana, atormentado por el cuerpo, a la vez glorificado y reprimido. La metáfora del cuerpo será una de las que más se impondrá, modelada por las diferentes instituciones. No será hasta finales del Renacimiento, que puedan distinguirse nuevas estructuras de la ciudad y los nacientes Estados. Las ciudades eran centros de producción y consumo, de diferenciación social entre burgueses, campesinos y artesanos, del cuerpo político de la cultura. Es la época del cuerpo martirizado y glorificado de Cristo, a partir del cual se perfilan nuevos héroes, los santos, mártires en su cuerpo y valorados por el sufrimiento. Será la inquisición la que inaugure el dolor como castigo. El cuerpo se vuelve la piedra de toque de la sociedad medieval.

A través de la Edad Media el cuerpo se convirtió en una metáfora. Si bien esto no era novedad, sí lo fue la connotación institucional que en este período se le dió, extendiéndose hasta el Renacimiento y bien entrado el Barroco. Como en otros ámbitos de la vida humana, fue la institución eclesiástica la que sirvió de modelo para estas figuras. Cristo se consideró como la cabeza del cuerpo que conformaban la Iglesia y su comunidad de fieles como múltiples miembros, y esta imagen de poder anunciada por San Pablo en la Epístola a los romanos 12, 4-5 que así como “en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero cada miembro tiene su función diferente, así somos todos nosotros un solo cuerpo de Cristo”, se traspoló a la cuestión política, amalgamándose a la concepción antropológica y cósmica imperante: micro y macrocosmos.

Fue en el siglo XII y XIII que este tema se desarrolló ampliamente, resultando en obras como el tratado de Bernard Silvestre *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus (Del universo del mundo o megacosmo y microcosmos)* y el *Libro de las obras divinas (Liber divinatorum operum)* de la abadesa Hildegarda de Bingen.

En la Edad Media y el Renacimiento es clara la presencia de metáforas recuperadas de la antigüedad, principalmente mediterránea y etrusca. Siguiendo la astrología aristotélica de mundos sublunares, el cuerpo humano se convirtió en la metáfora del cosmos, articulándose en un sistema de cabeza-entrañas-miembros. El papel de la cabeza será de dirigente, sede del alma y de la fuerza vital particular a cada persona. Este simbolismo, aunado a la ideología del corazón, reforzó el sistema simbólico institucional de la Iglesia de manera jerárquica (supra-infra), como se ve en la Epístola a los Corintios 11,3: “Quiero que sepáis que Cristo es cabeza de todo hombre”.

En este sistema se destaca el corazón como sede de sentimientos y pensamientos. Hasta el siglo XIV se exalta la idea del corazón-sol, denotando iluminación divina, vida y calidez que se extiende al resto del cuerpo,

representando la espiritualidad humana. Bajo esta luz, en la melancolía saturniana de principios del Renacimiento el corazón se vuelve también el sitio privilegiado del sufrimiento y avatar de los mártires, con lo que es entendible que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, coronado en espinas e iluminado en medio de sangre y sacrificio, resultara uno de los iconos del Barroco.

No es el cerebro, ubicado dentro de la cabeza, el responsable de la espiritualidad y la fe, sino el corazón: la vida interior, los sentimientos y la fe suceden en el corazón, con lo que San Agustín y el Medioevo retoman a Aristóteles. La frase “Dios es amor” tan proclamada en el siglo XII toma un sentido más concreto bajo esta concepción. Del mismo modo, entre las entrañas, el hígado se consideró como la fuente de las pasiones y el atra bilis, que, según la tradición, supone una persona de carácter melancólico, más bien depresiva, con falta de ánimo y energía, de vitalidad, no sólo frente a lo corpóreo, sino también en lo referente al pensamiento, la memoria y la introspección⁴³. Siguiendo a Tito Livio, son las entrañas las que coordinan a los miembros y transforman la alimentación en sangre, la cual circula vía venosa a todo el cuerpo. Sin embargo, las cualidades oscuras y adivinatorias que la Antigüedad le atribuyó y que permanecieron vigentes a través de la Edad Media y el Renacimiento, contribuyeron a la desvalorización de esta víscera. Isidoro de Sevilla afirmó que “el hígado es la sede de la concupiscencia”, siendo que “el nombre del hígado procede del hecho de ser la sede del fuego que sube al cerebro (etimología extraída de “jacio” y “jeci”, que significa “lanzar” o “enviar”). De ahí se difunde a los ojos y a los otros sentidos y miembros, y gracias a su calor, transforma el jugo que se extrae de la alimentación en sangre que ofrece a cada miembro para que se alimente de ella”. La ubicación del hígado es infra, por debajo de la cintura, junto al resto de las partes vergonzosas del cuerpo, por lo que además, se le relacionó con la candencia de la lujuria.

⁴³ Se sabe que el atra bilis o bilis negra tenía dos valoraciones, por la cual simbolizaba la más baja parsimonia, hasta el humor grandioso de los genios, pensadores y profetas. Teofrasto y Aristóteles ya habían distinguido dos tipos de melancolía: una fría, con las características clásicas negativas de la bilis negra, y otra caliente, que atribuye una labilidad e inestabilidad psíquicas paralelas a la genialidad.

Como hemos visto, la mayor parte de las metáforas corporales u organicistas se remontan a la Antigüedad. En la propia historia de Roma, en las fábulas de Esopo, que se vislumbra la necesaria subordinación y solidaridad entre la cabeza, que representa al senado romano y el cuerpo, es decir, la plebe. Probablemente el uso de metáforas políticas sea un legado de la cultura grecorromana al cristianismo, donde se siguen utilizando premisas paganas modificando sus valorizaciones. La metáfora ya descrita utilizada por San Pablo, deja ver una insinuación política donde el imperio, como encarnación de la Iglesia, debía formar un solo cuerpo dirigido por Cristo mediante dos personas: la persona sacerdotal y la persona real, es decir, el papa y el emperador. Esta metáfora fue politizada más abiertamente luego de la reforma gregoriana y hacia el siglo XII, tal como puede verse en el tratado *Contra los simoníacos*, escrito por el monje Humbert de Moyenmoutier y datado en 1057, donde se combinan imágenes organicistas de las funciones laborales, sagradas y guerreras⁴⁴. De igual modo, se hace evidente una superioridad jerárquica del clero -la cabeza- sobre los nobles laicos y de estos sobre el pueblo. La realeza, representada por el pecho y los miembros superiores, obedecen a la cabeza a la vez de gobernar sobre el resto del cuerpo, sometido pero indispensable para el resto. El cristianismo se convirtió en la religión de Estado.

El imaginario organicista en la política se definirá cabalmente en el *Polycratus* de John de Salesbury, en el texto *Institutio Trajano* atribuido a Plutarco, donde escribe que:

El Estado (Respublica) es un cuerpo. El príncipe ocupa en el Estado el lugar de la cabeza, está sometido al Dios único y a quienes son sus lugartenientes en la tierra, ya que en el cuerpo humano la cabeza también está gobernada por el alma. El senado ocupa el lugar del corazón, que da sus impulsos a las buenas y a las malas obras. Las funciones de los ojos, de las orejas y de la lengua las llevan cabo los jueces y los gobernadores de las provincias. Los “oficiales” y los “soldados” pueden compararse a las manos. Los asistentes regulares del príncipe son los costados. Los cuestores y los escribanos [...] evocan la imagen del vientre y los intestinos, que, si se llenan de una avidez demasiado grande y si retienen con excesiva obstinación su contenido, engendran innumerables e incurables enfermedades y a través de sus vicios pueden acarrear la ruina de todo el cuerpo. Los pies

44 Estas funciones las realizan correspondientemente los oradores, los bellatores y los laboratores, implicando al cuerpo mediante la plegaria, el combate o el trabajo físico.

que se adhieren siempre al suelo son los campesinos. El gobierno de la cabeza les es tanto más necesario cuanto que se ven afectados por numerosos vuelcos en su marcha sobre la tierra al servicio del cuerpo y necesitan del apoyo más justo para mantener todo en pie, apoyar y mover la masa entera del cuerpo. Separad del cuerpo más robusto el apoyo de los pies y no avanzará con sus propias fuerzas, sino que o bien se arrastrará de forma vergonzosa, pesadamente y sin éxito sobre las manos, o bien se desplazará a la manera de las bestias brutas.

Se trata de una temática retomada en numerosos espejos para príncipes, aunque presentada aquí de una manera burda y poco adecuada a las instituciones políticas de la época. Claramente, las funciones superiores y eminentemente políticas se sitúan entre la cabeza -el príncipe- y el corazón-el senado-. Cualquier otra categoría profesional está representada por miembros menos nobles, hasta llegar a los campesinos, comparados con los pies, pero insistiendo en la importancia de esta base del cuerpo social. Si hemos seguido la significación de las distintas metáforas corporales, podemos entender que los que tienen una ubicación despreciada son los funcionarios encargados del manejo del dinero, identificados con el vientre y los intestinos, con la zona hepática. El pensamiento antiguo y cristiano despreciaba la acumulación de bienes y riquezas, lo cual se evidenció en el la percepción del judío, cuya usura se tomó por pecaminosa e improductiva,

(el) ladrón de tiempo, (porque) en efecto, ¿qué cosa roba si no es el tiempo que transcurre entre el momento en que él presta y el momento en que es reembolsado con interés? Ahora bien, el tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de Dios⁴⁵.

Por ello la puntual alerta sobre su tendencia a la enfermedad, la corrupción y los vicios, entendidos como la parsimonia y avaricia de la que son susceptibles los Estados.

Hacia 1302, época de querellas entre realeza y papado, aparece el tratado *Rex Pacificus*, escrito por un partidario del rey de Francia Felipe IV el Hermoso. Una vez más, aparece el hombre microcosmos, ahora ostentando a la cabeza -el papa- y el corazón -el príncipe- como órganos principales. A su vez, el papa representa Cristo, garantizando la unidad de la fe, y recorriendo el resto del

⁴⁵ *Op cit, El orden...* p. 81

cuerpo a través de los nervios, que representan el resto de la jerarquía eclesiástica que logra diseminar la doctrina entre todos los miembros -los fieles-, incluso aquellos más apartados de la cabeza. Del príncipe parten las venas que llevan la sangre nutritiva, que representa las leyes y mandatos que reparten justicia por todo el cuerpo social. Este es un cambio drástico en la jerarquía de poderes, pues siendo la sangre el líquido vital por excelencia, resulta que las venas y el corazón dominan sobre los nervios y la cabeza, y por ende, el príncipe es superior al papa. Significa que el poder político recae sólo en el príncipe y en las instituciones estatales.

Sin embargo, partiendo de que existen dos ámbitos que se distinguen con atribuciones bien marcadas, el espiritual y el temporal, siendo ambos fundamentales para la vida humana, es deber del Estado y de la Iglesia la coexistencia armónica, aunque diferenciada. Una sociedad con dos cabezas sería caótica y anárquica, el papa es *caput secundarium*. Así, en un primer momento la metáfora organicista organiza el cuerpo del Estado, para después bifurcarlo y desdibujar con ello el fundamento de la propia metáfora. La fisiología de la Edad Media permitió que la metáfora corporal se transformara en la distinción de dos circuitos especializados en distintas funciones, que por cierto, no dejó de ser influida por Isidoro de Sevilla. que nos dice en sus *Etimologías*:

la primera parte del cuerpo es la cabeza, y ha recibido este nombre, caput, porque todos los sentidos y nervios tienen en ella su origen (*initium capiut*) y toda fuente de energía surgen de la misma [...] El corazón (*cor*) procede de una denominación griega a la que llaman *kardian*, o de *cura*. En efecto, en él reside toda solicitud y la causa de la ciencia. De él parten dos arterias, la izquierda con más sangre, la derecha con más espíritu, y por ello observamos el pulso en el brazo derecho”⁴⁶.

Para 1320 y bajo la premisa de que el corazón es el órgano principal por excelencia, Henry de Mondeville afirma que su lugar es al centro del pecho, tal como lo es el lugar del príncipe en su reino. De esta forma rompe con la jerarquía vertical impuesta por la Iglesia y rompe con la relevancia de la unidad espiritual - temporal, para centralizar todo en la figura del rey.

⁴⁶ LE GOFF, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, p. 141.

c) Metáforas del cuerpo en Maquiavelo.

Todos los estados son mortales, como todas las cosas sobre la tierra

Guillemain

El uso de las metáforas en el pensamiento político, es doble: por un lado oculta formas de pensamiento, pero por otro lado la metáfora, y un análisis de las metáforas que aparecen en el discurso político, pueden ser un índice muy claro de cómo el poder tiene también una fuerza creadora ampliadora del lenguaje en formas de expresión, de comunicación; de cómo el poder también se transmite a través del lenguaje.

Hay que ver no solo la perspectiva negativa de que la metáfora oculta la realidad; la perspectiva positiva es que la metáfora construye nuevos mundos y sirve como transmisión de formas de pensamiento. Todo eso significa una forma de ejercicio del poder, una forma de transmisión de valores políticos y de pedagogía popular de lo que es el poder y cómo funciona; una conjunción entre discurso escrito y discurso de las imágenes supone una articulación política muy importante, pues ejercen una influencia fundamental en el desarrollo de la mentalidad popular, en el desarrollo del ejercicio del poder del rey, o de las instituciones y que la Filosofía política ha marginado. Nos hemos dedicado en la filosofía política al análisis de los conceptos pero las metáforas han pasado desapercibidas; y las metáforas no solo embellecen el discurso político sino que transmiten conocimientos. Se debiera toma en serio la idea de la metáfora como imagen verbal a reserva de las imágenes reales, no solo las verbales, y plantear desde la filosofía política cual ha sido históricamente el momento concreto del papel de las imágenes en la conformación de la voluntad popular, en el ejercicio, en el dominio del poder, en la propia evolución y desarrollo de la filosofía política.

En el caso de Maquiavelo, contra el orden sobre todo lingüístico, de la ideología dominante, hay una muy novedosa puesta en relieve de la violencia acompañada por el uso oral de la lengua, junto con el rechazo del armazón

retórico clásico que constituía, al mismo tiempo, una forma de control contra los desbordes del alma.

Con Maquiavelo el ámbito de lo humano es, por excelencia el de la política. Es por ello que en su obra no encontramos vías apologéticas ni retóricas, ya que se torna fundamentalmente descriptiva, enfocándose en la verdad efectiva de la cosa, que va de la mano de una profunda reflexión de las enseñanzas del pasado, lo que podría llamarse una conciencia histórica de la experiencia valorada en calidad de utilidad con miras a la construcción y especificación de las normas del actuar político.

El uso de las metáforas corporales para representar el *corpus politicus*, se remonta hasta la antigüedad y a lo largo del Medioevo, siempre acompañado de un conocimiento bien claro y diferenciado del cuerpo, constituyendo una práctica discursiva comúnmente recurrida. Su análisis y estudio aporta el reconocimiento de preconcepciones supuestas e ideas subyacentes a la mera literalidad y retórica del discurso político. En el caso del florentino, podemos encontrar al menos tres líneas de referencia metafórica centrales: encontramos como primer discurso metafórico a partir del cual ramificarán ciertos aspectos filosóficos y políticos igualmente interesantes y trascendentes: el Estado descrito y analizado como un cuerpo, de lo cual se sigue, a decir de Maquiavelo, que la política deberá ser como el saber que guía al médico, siendo así, esta misma figura el ideal de gobernante, que ara las veces del médico del cuerpo político que es el Estado. Diagnósticos, terapias, prescripciones, amputaciones y demás son ejercicios que terminan por redondear esta concepción orgánica del Estado que se presenta a continuación.

En cuanto que el Estado es un concepto abstracto, identificado sólo por límites territoriales, intersección e interacción sociales donde tales fuerzas se ordenan y jerarquizan para dar normatividad a las vidas humanas, cobra en Maquiavelo plena actualidad y facticidad, dejando de lado cualquier idealismo. En su obra, al hacer mención de Estado se refiere directamente a la república o al

principado o a las naciones, habiendo una identificación total entre el concepto y una realidad determinada, lo que nos da un fuerte indicio de su intención descriptiva. Como se ha afirmado, para Maquiavelo, el Estado es análogo a un ser natural, compartiendo un saber corriente de su época. Ambos, tanto el ser biológico como el Estado, son un todo cuya unidad se constituye a partir de la función y trabajo ordenado de las partes en concordancia a alcanzar un fin. El fin es la motivación, la causa primera o principio movilizador, mientras que el orden es la coordinación y armonía de las fuerzas actuantes que se ponen en marcha con un solo objetivo; pero el orden también implica un fin en sí mismo, ya que es la armonía del todo a lo que se pretende llegar. Hay una adecuación del fin al orden y viceversa, cuyo fin último es arribar al buen orden.

El “bien común” puede ser analogado al adecuado funcionamiento del organismo vivo con la intención de analizar la metáfora cuerpo-Estado. Maquiavelo no repara de manera estricta sobre la determinación de ciertas leyes naturales que rigen el mundo físico, ni en los ciclos. Sólo incorpora y rechaza del sistema orgánico aquello que considera necesario para la supervivencia del todo, y a partir de ahí establece las analogías, transpolando el buen Estado ordenado en la imagen de un sistema corporal funcional:

Todas nuestras acciones imitan a la naturaleza; no es posible ni natural que un tallo delgado mantenga un gran ramaje, ni que una república pequeña ocupe ciudades y reinos que sean más grandes y poderosos que ella⁴⁷.

Es así que Maquiavelo se sirve de conceptos orgánicos para describir fenómenos políticos, como cuando afirma que “El fin de la república es enervar y debilitar todos los otros cuerpos para acrecentar el suyo propio”⁴⁸. De esta forma se conjuga una cierta episteme que garantiza su discurso sobre la política legitimando su descripción. El cuerpo-Estado maquiaveliano, en la apropiación de la metáfora vitalista supera los esquemas antiguo y medieval, siendo el primero, según Le Goff, concebido como un sistema conformado por cabeza, intestinos y

⁴⁷ *op cit*, *Discursos...* II, 3

⁴⁸ *Ibid.*, I, 4

miembros, y el segundo, influido por el sistema cristiano de metáforas corporales, que se pasa en el par cabeza-corazón. Estos esquemas se caracterizaron por una disposición jerárquica de lo alto y lo bajo. Esta significación se entiende en el marco de la disputa entre la iglesia y el imperio, es decir, el poder espiritual y el poder temporal. Le Goff destaca que en este contexto, a diferencia del pensamiento maquiaveliano, la unidad del cuerpo humano se sacrifica en nombre de la separación de lo espiritual y lo temporal, desdibujando la metáfora organicista. Maquiavelo sustituyó la jerarquía de los órganos por la disposición humoral para representar el juego de las relaciones político sociales del Renacimiento

...y sólo en toda república se encuentran dos humores diversos, siendo esto así porque el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por nadie, y los poderosos desean dominar y oprimir al pueblo; de estos apetitos nace en la ciudad el principado, la libertad o la licencia⁴⁹.

El mérito de Nicolas Maquiavelo, es que despojado de la unilateralidad del sistema cristiano medieval, nos arroja un modelo dinámico, donde fuerzas sociales y políticas corren por su propio cause, donde el gobernante no está inmerso en la marea política, erigiéndose como ordenador y conformando, en este sentido el concepto de Estado moderno por vez primera.

Con la metáfora corporal aparece la necesidad de un saber acotado y preciso en las afirmaciones, que encuentre su objeto en su propio campo de aplicación, pero también el fundamento de su saber. Así, Maquiavelo aconseja el modelo de la medicina es el único al cual se debe acatar la ciencia política: “La medicina es la experiencia de los médicos antiguos, en la cual fundan los actuales su propio juicio”⁵⁰. Nuestro autor rescata principalmente dos aspectos de la ciencia médica; el primero es la importancia de la experiencia de casos particulares en la fundamentación del saber, y el segundo, resultante del primero es el estatus del

⁴⁹ *op cit, El Príncipe, cap. IX*

⁵⁰ *op cit, Discursos... II, 4*

saber autónomo que adquiere la medicina al ser una disciplina que descansa en lo empírico de sus orígenes.

Recordemos que Maquiavelo pretende fundar la ciencia política en el conocimiento de la historia, pues a su parecer sólo los hechos del pasado son capaces de arrojar luz en las decisiones a tomar sobre el presente, está convencido que en realidad no existen nuevos problemas, por lo que no pueden ser ignoradas las enseñanzas del pasado; el mérito maquiaveliano recae en el intento de hacer de todo aquello una ciencia.

Al igual que un organismo viviente el Estado está sujeto al devenir genético y la muerte, así como a la salud y la enfermedad. En los *Discursos*, Maquiavelo describe el devenir temporal de las formas de gobierno, retomando la concepción cíclica desarrollada por Polibio en su teoría de la anaciclosis. En sus historias florentinas afirma que los gobiernos evolucionan de la armonía hacia el desorden, regenerándose luego hacia el orden, ya que a diferencia de los procesos naturales no le está concedida la inmutabilidad. La aparente contradicción de una teoría cíclica dentro de un esquema teleológico como lo es el maquiaveliano, se resuelve al reforzar una temporalidad lineal e infinita, que imposibilita la repetición de los ciclos finitos: “Las repúblicas rara vez retornan al mismo gobierno, porque ninguna puede tener tanta vida que pueda pasar muchas veces por estas mutaciones y permanecer en pie”⁵¹. Y agrega “Todas las mencionadas formas de gobierno son corruptibles, las tres buenas por la brevedad de su vida, y las otras tres por su malignidad”⁵².

La temporalidad, tomada en cuanto a la duración de las distintas formas de gobierno, se determina entonces por la corruptibilidad como proceso intrínseco de la materia en los organismos, resultando en una variable que da cuenta de movimiento:

⁵¹ *op cit.*, *Discursos...* I, 2

⁵² *Ibidem*

Siempre de lo bueno se pasa a lo malo, y de lo malo a lo bueno. Por que de la virtud nace la tranquilidad, de la tranquilidad el ocio, del ocio el desorden, del desorden la ruina; y de la misma manera de la ruina nace el orden, del orden la virtud y de esta la gloria y la buena fortuna⁵³.

En Maquiavelo la idea de corrupción se asocia a la de enfermedad o *malattia*, siendo esta producto del caos entre las partes y la disfunción del sistema, y es entorno a ella que se integren y definen los conceptos de salud, terapéutica y conocimiento. Dice Maquiavelo de una de las principales enfermedades de los Estados: “Los aduladores de los que las cortes están llenas que complacen a los príncipes con halagos de tal manera que con dificultad pueden librarse de esta peste”⁵⁴. En este caso, el concepto de “peste” como enfermedad, se traslada sin más al campo de lo político para representar el desorden, el exceso o la descomposición. Al distinguir Maquiavelo las tres formas de gobierno consideradas buenas (tiranía, licencia y estado del pueblo), de las malas (principato popular y *otimati*), advierte sobre los peligros de su corrupción, de que cada una devenga en su contrario, y por ende enferme⁵⁵. Con ello aparece la cuestión de la terapéutica, del tratamiento de la enfermedad. No es diferente este caso, cuando Maquiavelo recurre a la explicación naturalista:

La naturaleza obra como los cuerpos de los seres que, cuando acumulan muchas sustancias superfluas, tienen repetidos movimientos espontáneos para expelerlos y recobrar la normalidad de la vida. Así sucede en este cuerpo mixto de la generación humana, que cuando una comarca está demasiado poblada, resulta indispensable que disminuya la gente por medio de inundaciones, plagas o epidemias, para que quedando pocas personas abatidas, tengan más medios para vivir y sean mejores⁵⁶.

Tenemos entonces que igual que los individuos, los estados deben ser sometidos a prácticas terapéuticas apropiadas que le devuelvan a la salud. En la política, tales terapias consisten en la combinación de un saber teórico previo que fundamente la práctica, es decir, un saber teórico concreto que se aplica igualmente a un caso concreto. A aquellos estados que, ya sea por el desgaste natural provocado por el paso del tiempo, o por el debilitamiento de sus fuerzas a

⁵³ *Ibid.*, I, 16

⁵⁴ *Op cit*, *El Príncipe*, XXIII

⁵⁵ *Op cit*, *Discursos...* I, 2

⁵⁶ *Ibid.*, II, 5

causa de la conquista externa han entrado al proceso de corrupción, Maquiavelo aconseja la renovatio, que se basa en el principio de que el regreso al origen implica a su vez una reversión del proceso de corrupción. Por otro lado, las leyes deben ser suministradas como remedio cuando la materia no está corrompida, es decir, sólo surten efecto cuando el cuerpo político está aún dentro de los márgenes del orden, pues una vez que el Estado ha colapsado, sólo resta el uso de la fuerza. El secretario florentino no consideró a este último como un tratamiento exclusivo para los gobernados, sino que contempla la posibilidad de que sea aplicado a los propios gobernantes: “no es lo mismo un pueblo licencioso y tumultuoso” que “un príncipe malvado”, pues el primero es persuasible con palabras para “devolverlo así a la buena vida”, mientras que para el mal dirigente, “no hay otro remedio que el hierro”.

Analizando los conceptos de enfermedad y terapéutica, quedaría por determinar qué entiende Maquiavelo por un Estado saludable. Ésta no es un pregunta que halle respuesta inmediata y explícita a lo largo de su obra, pero estamos seguros de que consideraría que la república debe alinearse al bien común. La ordenación de los intereses particulares a un interés colectivo, responde a la consigna del “Estado ordenado” imperante por sobre los medios necesarios para la consecución de tal fin, aunque siempre bajo el supuesto de que no se puede arribar a él sino mediante las vías que le sean consonantes.

De esta forma, Cuerpo-Estado, Medicina-Política, Salud-Orden Social y Enfermedad-Desorden, son algunas de las metáforas que constituyen el universo discursivo de Maquiavelo. Pero aún falta analizar la figura del político. Retomemos a Le Goff, en su libro *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, donde retrata el lugar de la autoridad en el esquema simbólico político-medieval, en el cual la cabeza cobra una importancia fundamental en la determinación de un sistema jerárquico sustentada en una estructura de lo alto y lo bajo. Para tal efecto, se apoya en un fragmento del *Policraticus* de Salesbury, donde afirma:

La res pública es un cuerpo... dentro de tal estado, el príncipe ocupa el lugar de la cabeza; está subordinado sólo al único Dios y a sus lugartenientes en la Tierra, así como en el cuerpo humano la cabeza es gobernada por el alma⁵⁷.

El esquema anatómico-político de Salesbury se estructura en torno a la figura el príncipe. Ahí, el hombre aparece como un miembro del cuerpo político, sólo que privilegiado por ser *primus inter pares*. Por otro lado, está sujeto a la autoridad soberanísima de Dios, y así su función se limita a la dirección y conducción de esta totalidad en la que se halla inmerso. Esta tarea, centralizada al principio, va extendiéndose y deslindando responsabilidades en la red jerárquica que está dispuesta del tal modo: el senado, los jueces, los gobernadores, soldados, etc. Cada uno de los cuales es representado por un órgano del cuerpo humano, de acuerdo con sus funciones en el cuerpo político.

En Maquiavelo, por el contrario, y de manera original, el hombre político se retira del esquema anatómico político para erigirse, desde fuera, en aquél que desde una concreta episteme se consagra a remediar y ordenar: “a diario en una ciudad ocurren accidentes que requieren del médico más sabio”⁵⁸. En el Príncipe, la realización teórica de la necesidad manifiesta de este juicio, se ve bien delineada, pues es ahí donde Maquiavelo se presenta como el médico de los cuerpos complejos que son los estados, y no como un taumaturgo, pues él propone remedios, no encantamientos aparentes, citando a Galeno y a Avicena, y no un texto sacro. Por esta razón, resulta indispensable instruir al soberano para que pueda dominar la fortuna, justamente, con esa episteme que con la misma fuerza innovadora para el pensamiento político precedente, tiene su fundamento en la experiencia concreta, en el conocimiento de las cosas pasadas. El Príncipe no es sólo un espejo para príncipes, un inventario de prescripciones útiles imbuidas en narraciones y consejos propicios, que tiene muchas veces la forma del precepto, pues quien no lo cumpliera, estaría arriesgando la conservación del poder. La instrucción del gobernante, al no estar sustentada ni por la moral, ni por la religión, sino sólo por el conocimiento de los hechos del pasado, en la

⁵⁷ DE SALISBURY, *Policratus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, Libro IV, capítulos 8 y 10; Libro V, capítulos 2 y 6.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 49.

evaluación crítica de estos hechos para su aplicación de los acontecimientos del presente, se autofunda como un saber fenoménico independiente de prejuicios. Y en esto consiste la originalidad política de Maquiavelo, pues al independizar la política se vuelve sobre sí misma como un dominio en el que se verifican, por un lado, una cierta regularidad empírica en el hacer humano, y por el otro, el más absoluto azar, la Fortuna. Y será de la astuta y equilibrada combinación de estas dos fuerzas que dependerá el éxito del gobernante para adquirir o conservar su poder, finalidad esencial de la política.

Podemos entonces ver en Maquiavelo y, en su momento particular histórico, en la Florencia que había apenas pasado de la República una suerte de normalidad del mal y de la pena. ¿Cómo, entonces, comprender la “verdad” de Maquiavelo: vale decir, la esencia de su mensaje? Para esto puede ayudar partir de ideas fundamentales del Renacimiento, como se pueden juntar examinando los textos más coherentes con la que se puede considerar como la “utopía renacentista”. Su episteme resulta como la oposición entre el sueño y la realidad de la carne y la sangre. El mundo aparece más bien dominado por la locura, y es un lugar de sufrimientos, injusticias, maldad connatural a todos los hombres. Para el Florentino, semejante mundo no debe estar tan lejos de ser una “nave de los locos”, en el cual no debe esperarse ninguna acción benévola como, en los mismos años, afirmaba Erasmo de Rotterdam, ese humanista neerlandés y clérigo de San Agustín que se encontraba tan incómodo en la vida religiosa, que veía llena de barbarie e ignorancia, por lo menos tanto cuanto debió sentirse incómodo Maquiavelo en su mundo de príncipes necesariamente violentos y fatalmente injustos y, también siempre, destinados al fracaso. Quizás podamos encontrar en semejante pesimismo y, al mismo tiempo, idealismo la base del pensamiento original de Maquiavelo, capaz de concebir un mundo de pesadilla, maldad y traición, pero al mismo tiempo capaz de ver posibilidades positivas en él. La revolución cultural del Renacimiento consiste en una nueva apreciación de la naturaleza, en la cual los opuestos siempre se unen, indisolublemente, violencia y gentileza, vida y muerte, fracaso y éxito. También para el Secretario, que repite

muchas veces que no está escribiendo utopías, sino que se basa en la “realidad efectiva” del mundo, como en todo ser vivo el fin de la vida es siempre la muerte, pero sin ninguna idea de tragedia en esto. Así, diferentemente de lo que han pensado muchos críticos de Maquiavelo, quizás su idea de “historia” no es tan catastrófica: el hombre, en cuanto parte de la naturaleza, obedece a las leyes fijas e inmutables de la misma y a los caprichos de la “fortuna”, de la fuerza que combina los acontecimientos y determina las situaciones, y así vive la fatalidad de la corrupción, al mismo tiempo de la repetición de los ciclos, pero tiene el poder, gracias a la virtù, de contrastar esa misma “fortuna”.

Francesco Patrizi analiza la *virtus* y establece que el *vir virtutis* es aquél que sitúa el beneficio de la república por encima de sus intereses. Maquiavelo abraza sin restricciones esta idea en sus Discursos, difiriendo de la opinión que manifiesta en El príncipe; ahora considera la virtù para todo el cuerpo político de ciudadanos. Para Maquiavelo, la estabilidad del cuerpo de la república se fundamenta en dos pilares: por un lado, el diseño institucional trazado por las leyes y los ordenamientos; por el otro, la actitud y las acciones de los agentes que intervienen en el entramado político. Cuando ambos pilares funcionan adecuadamente, la república aparece como un cuerpo orgánico dinámico y saludable. Cuando alguno de los elementos no funciona adecuadamente, por el contrario, el cuerpo político tiende a corromperse, decaer e incluso, en última instancia, morir. Se ha insistido en que, desde la perspectiva de Maquiavelo, es necesario que el cuerpo de ciudadanos ejercite en la práctica cotidiana las disposiciones necesarias para fortalecer y defender la comunidad política ante los distintos enemigos que la acechan. En efecto, es vital la existencia de un cuerpo de ciudadanos activo y vigoroso que cumpla adecuadamente su función pública para evitar que la república caiga en manos de posibles tiranías o que se descomponga por culpa de la corrupción. En tanto que construcción social, la república requiere estar compuesta de un buen material humano. La cualidad y las capacidades de aquellos que forman parte activa del cuerpo político son, de hecho, fundamentales para garantizar el éxito de la república. Sin embargo, conviene destacar que la

participación en la esfera pública no está marcada por la calma y la concordia, como algunas veces se idealiza, sino más bien por el conflicto y la disonancia: la arena pública es un foro agonístico y combativo donde el antagonismo entre las distintas fuerzas sociales actúa como filtro para garantizar la toma de decisiones de acuerdo con el bien común. Contrariamente a la opinión establecida que abogaba por una especie de *concordia ordinum*, Maquiavelo considera que los altercados y disputas que ocurrieron en la república romana desde sus inicios fueron la clave para su libertad y su buena organización⁵⁹. Una república viva y sana requiere movimiento, de igual manera que un cuerpo, para estar en forma, necesita ejercitar sus músculos.

En definitiva, el mantenimiento de la república, es una tarea colectiva que concierne a todos sus miembros y que precisa del desarrollo de una serie de capacidades y habilidades para que funcione de una forma correcta y adecuada. Sin esta *virtù* colectiva, la república no puede sobrevivir de ninguna manera. Es responsabilidad de todos y cada uno de los miembros que integran la república de fortalecerla y mantenerla. Sin este apoyo, los beneficios que la construcción de la república trae consigo, tales como la seguridad, la prosperidad, la civilización y el orden, corren el riesgo de desmoronarse con ella. Y entre los valores más preciados está también el de la libertad, es decir, el de un auto-gobierno sin dominación ni exterior ni interior, cuya única sujeción aceptable es, en todo caso, la ley establecida por sus propios miembros. El objetivo pues no consiste tanto en exaltar la participación política como una fuente de realización humana (como sucede en algunas visiones idealizadas de la polis) sino más bien subrayar su potencialidad como instrumento de control para la consecución de una república bien ordenada.

De esta forma, Maquiavelo recupera la antigua idea de la historia como maestra de la vida y recomienda al príncipe su estudio, pues la experiencia del pasado ha de servir para dirigir el presente y encarar el futuro. Es necesario volver

⁵⁹ *op cit.*, *Discursos...* I, 4.

los ojos al pasado y aprender de los libros de historia que son una representación de las edades del mundo y una manera de revivir los días de nuestros antepasados, aprendiendo de sus errores. En esto se halla también el interés de Maquiavelo en acceder al conocimiento de las formas del actuar humano para poder edificar el Estado, no ya ideal, sino perfecto, es decir, de un funcionamiento fisiológica y anatómicamente armónico. Así como la constante apelación al naturalismo da cuenta de una autodefinition del cuerpo como organismo viviente, el Estado se configurará a partir de este mismo modelo de perfección natural.

CONCLUSIÓN.

La religión y lo religioso involucran narraciones y conceptos contruidos históricamente en sociedades particulares, situación que complica cualquier intento por definirlos, pues ello predispone a valorar desde una visión hegemónica. Figuras y abstracciones polisémicas cargadas tanto de significados pre-juiciosos o valorativos como irracionales, mágicos, sagrados o absolutos, merecen dejar de lado definiciones sustancialistas para intentar comprender a sus actores y hechos a partir de sus historias, narrativas y relaciones. Así, no hay otra forma de interpretar lo religioso sino al interior del mundo social, no externo, aunque de cierto particular, cargado de la densidad histórica que posibilitó, en algún momento, la acción. La unidad de la religión en la sociedad no lleva un mensaje unívoco, sino la integración de significados y conductas que renuevan, en su práctica cotidiana, su legitimación y reconocimiento, donde los rituales, los símbolos, la historia y el reconocimiento de la autoridad, constituyen el principio y fin de tal proceso.

Si se piensa que la Modernidad reivindica la emancipación de un pasado dogmático y trascendente, entonces la secularización deberá entenderse como un concepto vinculante, pues designa, por un lado, la transferencia de lo trascendente a lo profano, y por otro lado, también significa la valorización histórica de un mundo y un individuo que quiere comprenderse emancipado y libre primero de toda tutela teológica o clerical, pero también de liberación ante la hegemonía que ata su autonomía, sea cual fuere su naturaleza.

Los humanistas italianos intentaron, mediante el recurso a metáforas, imágenes, y experiencias pasadas, realizar un modelo formativo, refiriéndose a situaciones espacio-temporales concretas, recurriendo a la actividad del ingenio, la visión de relaciones, de similitudes, en resumen la transferencia al lenguaje metafórico y analógico como fuente del saber social con verdadero significado de la esencia del mundo en que vivimos. En este sentido debía interpretarse el

lenguaje profético como proclamador, un lenguaje que deja ver, que es figurativo, donde a una imagen se le transfiere un significado que comienza a tomar sentido aunque no necesariamente abstracción absoluta; ahí radica la secularización política de facto.

Hoy en día, secularización es también la transferencia de esquemas, contenidos y representaciones que en occidente provienen del mundo judeo – cristiano, moviéndose, como diría Weber, hacia el mundo de la política activa. Más aún, histórica y contemporáneamente, vemos como ciertas cuestiones fundamentales de la crisis de representación política y de identidad cultural y/o religiosa actual tiene vasos comunicantes entre ambas esferas. Sin embargo, debe considerarse esto en justa medida, pues si bien la efervescencia social puede “recargar” al mundo político y al religioso y su vacilación puede desalentar compromisos políticos y/o religiosos, siempre debemos preguntarnos ¿cuánta transferencia de categorías teológicas cristianas siguen vigentes en la modernidad y constituyen verdaderamente la primera línea del conflicto? Estado, sociedad y grupos religiosos compiten por las legitimidades, creencias y capitales sociales, económicos y simbólicos construidos a la larga. Existen reestructuraciones sobre pérdidas o mutaciones significantes, pero en el mundo occidental, y bajo las pretensiones hegemónicas de expandirse universalmente, es evidente la traspolación de figuras judeo-cristianas al funcionamiento del Estado, el derecho, los partidos políticos y la ideología. Se viven dislocaciones mutuas de largo plazo y de una profunda densidad histórica, pues decimos judeo –cristianas pero será necesario hacerlo del mismo modo para las “otras modernidades” construidas desde culturas islámicas, aztecas, budistas, zulúes, hindúes, e incluso mestizas, pues se trata de un paralelismo semántico que no es de orden confesional sino legitimador de las prácticas políticas, un corrimiento entre el ámbito de las cuestiones divinas con las prácticas humanas. Esta posición de legitimación resulta tan decisiva que, Maquiavelo lo recuerda, le había bastado a Numa hacer creer al pueblo que tenía "familiaridad con una ninfa que le aconsejaba todo lo que luego aconsejaba él al pueblo" para que éste lo aceptara.

El uso ideológico de la religión que examina Maquiavelo en su teoría de lo político y, más exactamente, de las estrategias de obtención y permanencia en el poder, es el uso que puede hacer el Príncipe en sus relaciones con el pueblo. La metodología de esa manipulación argumentativa consiste, como ya lo había notado Maquiavelo, en la creación de una apariencia no sólo por medio de la falsedad sino más por la ocultación.

La emergencia de la Modernidad, hoy concebida desde la historia de las ideas como una etapa emancipada pero al mismo tiempo deudora de una tradición específicamente cristiana y occidental, representa el progreso moral e intelectual del género humano que se ve realizado en valores universalizables. Así, la Modernidad no es una etapa, sino un paradigma valorativo que puede universalizar a la humanidad desde una secularización del universalismo cristiano. Pero, ¿qué pensar del proceso mismo de esta universalización, que más que filosófico, se expresa en términos ideológicos y políticos donde, fundamentalmente el resto de las civilizaciones debe los valores de la modernidad occidental? Los adeptos a esta vía argumentan que el modelo político que aparece como más exitoso, la democracia liberal, subsume los valores igualitaristas e individualistas, pero habría que agregar, productivistas y tecnológicos, mismos que se difunden por el resto del mundo no occidental bajo un paternalismo violento e impositivo.

En ese proceso, los fenómenos migratorios internos e internacionales, así como la mercantilización y exportación de productos culturales estandarizados generados por los países imperialistas traen como consecuencia directa situaciones de debilitamiento e incluso de pérdida de culturas locales, regionales y hasta nacionales, donde las masas migratorias así como aquellas que les reciben y el producto de su incorporación se ven afectadas de manera directa. Se transforma el paradigma de legitimación al de adaptación: la tradición y la narrativa identitaria se convierte en un simple sistema de normas de comportamiento,

negando todo lo que es del orden de la cultura para poder adaptarse a todas las situaciones.

Ante la pretensión de universalización de valores occidentales, el criticismo más y más importante de la teoría es el de Hans Blumenberg. En *La legitimidad de los tiempos modernos*, Blumenberg trata de mostrar qué categorías fundamentales de la Modernidad, tales como “progreso”, “igualdad” o “individuo” no constituyen en realidad "mutaciones" secularizadas de categorías cristianas, sino que constituyen más bien nuevas respuestas a cuestiones que esas categorías planteaban y que dejaban sin respuesta. De otra forma, pareciera que sólo el cristianismo ha podido engendrar valores universales, y si éste es el caso, entonces otras civilizaciones desarrolladas a partir de sistemas religiosos diferentes, no encontrarían en ellas mismas las condiciones de emergencia de valores semejantes, lo que no sucede. Para Fukuyama, éste es el caso de la civilización islámica:

... there does seem to be something about Islam or at least the fundamentalist versions of Islam that have been dominant in recent years, that makes Muslim societies particularly resistant to modernity (...) Islam (...) is the only cultural system that seems regularly to produce people like Osama bin Laden or the Taliban⁶⁰.

No se le ocurre, por supuesto, a Fukuyama preguntarse cuáles serían las razones por las que el occidente cristiano ha sido muy probablemente el único sistema cultural que ha producido una metodología sistemática y hasta al progreso científico para aniquilar seres humanos en virtud de su raza, credo, ideología o cualquier otra vicisitud.

Si sólo la cultura occidental cristiana es la que ha logrado engendrar valores universalizables, entonces debe gozar de una jerarquía superior en relación a oriente. Existe, de esta forma, el presupuesto de una verdadera substancialización de las culturas como entidades que existen por sí mismas en virtud de un núcleo religioso. Ello explicaría la dominación de la cultura moderna occidental cristiana por su universalismo y, por lo tanto, su superioridad, sólo que con base en

⁶⁰ Fukuyama, "The west has won. Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history", *The Guardian*, 10 de octubre de 2001.

imposiciones de condiciones sociales desiguales resultantes de relaciones asimétricas de poder.

Bajo esta luz, hoy día, la perspectiva del culturalismo sustancialista de los grupos sociales implica un reduccionismo que afecta al ser epistemológico y su ser en el mundo, desafiando la complejidad de horizontes que definen en apertura, identidad y diferencia todos los fenómenos humanos y naturales. Por otro lado, el matiz secular que ha tomado la consistencia ideológica que puede ofrecer, aleja a los seres humanos de la conciencia histórica que, para los humanistas italianos como Maquiavelo y Vico, ofrecería la sabiduría prudencial para el mejor actuar, siendo sustituida por la observancia de una articulación con posiciones políticas de intereses bien definidos y nada universalizables, poniéndose al servicio de esas posiciones de poder.

BIBLIOGRAFÍA.

- ARCINIEGAS, G., "Savonarola, Machiavelli and Guido Antonio Vespucci: Totalitarian and Democrat Five Hundred Years Ago", *Political Science Quarterly*, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1954), pp. 184-201.
- ARGAN, *Renacimiento y Barroco, I. De Giotto a Leonardo da Vinci*, Madrid, 1996.
- BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- BAKTIN, L. M., *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Bari, Laterza, 1990.
- BARON, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, FCE, 1993.
- BATTISTI, *Rinascimento e barocco*, Turín, 1960.
- BAXANDALL, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento: arte y experiencia en el quattrocento*, Barcelona, 1978.
- BELAVAL, I., *La filosofía del Renacimiento*, México, Siglo XXI, 1973.
- BIEDERMANN, H., *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- BLACK, M., *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966.
- BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, Pretextos, España, 2008.
- BOBBIO, N., *Estado, Gobierno, Sociedad*, Plaza & Janés, Barcelona, 1987.
- BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1987.
- BOBBIO, N., *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, (antología compilada por J. Fernández Santillán), Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- BOUSOÑO, *El irracionalismo poético (el símbolo)*, Madrid, Gredos, 1977.
- BRAUDEI, F., *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1987.
- BRIOSI, Sandro, *Il senso della metafora*, Nápoles, Liguori, 1985.
- BURKE, *El Renacimiento Italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, 1993.

BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

_____, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, 1971.

BORELLI A., PASTORE PASSARO (Ed), "Aggeus, Sermón VII" en *Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490-1498*, Yale University Press, 2005, p. 139.

CAMINADE, P., *Image et métaphore*, paris, bordas, 1970

CAMPS, V. *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1988

CANTILLO, C., *Forme e figure del pensiero*, Editorial La Città del Sole, Nápoles, 2006.

CASSIRER, *El mito del Estado*, México, FCE, 1974.

_____, E., *The Renaissance philosophy of man*, EUA, The University of Chicago Press, 1984.

CHABOD, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984.

_____, *Historia de la idea de Europa*, Madrid, EDERSA, 1992.

_____, *La idea de nación*, México, FCE, 1987.

CHASTEL, ANDRÉ, *Arte y humanismo en Florencia en la época de Lorenzo el Magnífico*, Editorial Catedra, Madrid, 1991.

CHOMSKY, N., *Ensayos sobre forma e interpretación*, Madrid, Cátedra, 1989

DE SALISBURY, *Policratus*, Editora Nacional, Madrid, 1984

DEL ÁGUILA, RAFAÉL, *La República de Maquiavelo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

DERRIDA, "La retirada de la metáfora" en *La reconstrucción de las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989

DRI, RUBÉN, *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1996

DUPRÉ, L., *Simbolismo Religioso*, Editorial Herder, Barcelona, 1999.

ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, ed. Lumen, 1992.

ELIADE, MIRCEA, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, 1999.

_____, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.

FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

FRANCASTEL, *La figura y el lugar: el orden visual del quattrocento*, Caracas, 1969.

_____, *La réalité figurative*, París, 1965.

_____, *Pintura y sociedad*, Madrid, 1984.

FLETCHER, A., *Alegoría*, Editorial Akal, Madrid, 2002.

GARÍN, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993.

_____, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.

G A U T I E R, Vignal, Louis, *Maquiavelo*, México FCE, 1971.

GILBERT, *The Letters of Machiavelli*, New York, 1961.

GOMBRICH, *Imágenes simbólicas*, Madrid, 1983.

GOLDIN, D., *Símbolo, metáfora, alegoría*, Padova, Liviana, 1980

GOMBRICH, E.H., *Imágenes simbólicas*, Editorial Debate, Madrid, 2001.

GRACIAN, B., *Agudeza y arte de ingenio*, 2 vol., De Evaristo Correa Calderón, Madrid, Castalia, 1969,

GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel. 1. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, México, Juan Pablos, 1975.

_____, *Cuadernos de la cárcel. 2. Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1975.

_____, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*. Madrid. Taurus. 1982.

GRANADA, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988.

_____, *El umbral de la modernidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2000.

HEGEL, W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978.

HORKHEIMER, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.

- HUERGA, A., *Savonarola, reformador y profeta*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1978.
- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- ISSA, J., (Ed), *Fe y Razón Hoy*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2002.
- JONES, T., *Emblemes et devises au temps de la Renaissance*, París, 1981.
- KLINKENBERG, *El signo icónico. La retórica icónica, proposiciones. Teoría semiótica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- KRISTELLER, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE.
- LAKOFF, GEORGE Y JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1991.
- LEFORT, C., *El arte de escribir y lo político*, Editorial Herder, Barcelona, 2007.
- LE GOFF, J., *El orden de la memoria*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- _____, *En busca de la Edad Media*, Editorial Paidós, Barcelona, 2003.
- _____, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005.
- MACHIAVELLI, NICCOLÓ, *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988.
- _____, *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 1993.
- _____, *El Príncipe—La Mandrágora*, Madrid, Cátedra, 1997.
- _____, *El príncipe*, Edición crítica y bilingüe, Universidad Autónoma de la *II Príncipe*, Editorial Einaudi, Italia, 1995.
- _____, *Escritos políticos breves*, Madrid, Editorial Te c n o s , 1991.
- _____, *La mente del hombre de Estado*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2005.
- _____, *Obras Políticas*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.
- MARTIN, Alfred, *Sociología del Renacimiento*, FCE, México, FCE, 1977.
- MARTINES, LAURO, *Fire in the City, Savonarola and the struggle for Renaissance Florence*, Oxford University Press, Estados Unidos, 2006.

- MORALES Y MARIN, *Diccionario de iconología y simbología*, Madrid, Taurus, 1984.
- MUIR, Edward, "Images of Power: Art and Pageantry in Renaissance Venice", *American Historical Review*, Vol. 84, No. 1 (Feb., 1979), pp. 16-52
- NORRIS, COCHRANE, *Cristianismo y Cultura Clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- OCKHAM, GUILLERMO de, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 1992.
- OROZCO, José Luis, "Maquiavelo y la pragma política en los modernos", en *La inteligencia del poder* (notas sobre el pensamiento político italiano", México, UAM-X, 1988.
- PANOFSKY, ERWIN, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza editorial, 1972.
- _____, *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*, Editorial Alianza, Madrid, 2006.
- POCKOCK, J.G.A., *El momento Maquiavélico*, Editorial Tecnos, Barcelona, 2002.
- REYES MATE J., *Nuevas teologías políticas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2006.
- REVILLA, f., *Diccionario de iconografía*, Madrid, Cátedra, 1990.
- RICO, Francisco, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1975.
- SÁNCHEZ-PARGA, *Poder y política en Maquiavelo*, Ediciones Homosapiens, Argentina, 2005.
- SAVONAROLA, *Selected writings by Girolamo Savonarola. Religión and politics*, Yale University Press, 2006.
- _____, *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000.

- SNAYDER, j., *Nortern Renaissance art: painting, sculpture, the graphic arts from 1350 to 1575*, Nueva York, 1985.
- STARK, R., *El Auge del Cristianismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 2001.
- STRAUSS L. Y CROPSEY, J., *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993.
- STRONG, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento. 1450-1650*. Madrid, 1988
- VELÁZQUEZ Delgado, *¿Qué es el Renacimiento?*, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, 1998.
- _____, *Bajo el signo de Circe*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.
- VICO GIAMBATTISTA, *Ciencia Nueva*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.
- VIROLI, MAURIZIO, *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets Editores, Barcelona 2002.
- WENSTEIN Savonarola and Florence, Princetown University Press.
- _____, “Savonarola, Florence, and the Millenarian Tradition”, *Church History*, Vol. 27, No. 4 (Dec., 1958), pp. 291-305.
- WIND, EDUARD, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Editorial Alianza, Madrid, 1998.
- YATES, Frances, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1966.