

## Questa oblivione delle cose. *Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo*

MARCELO ALBERTO BARBUTO\*

**Resumen:** Ante la cuestión de la cosmología maquiaveliana la literatura crítica se divide en dos posturas. Frente a una tradicional representada por Leo Strauss que ha negado relevancia a las fuerzas de la naturaleza, otra, representada por Gennaro Sasso, Miguel Ángel Granada y Anthony Parel, ha interpretado el texto maquiaveliano de frente al debate entre neoplatónicos y neorristotélicos. En este estudio se propone una revisión del esquema cosmológico implícitamente utilizado por Maquiavelo en el cual la vida de los cuerpos mixtos se explica por un adecuado conocimiento del mundo natural, a partir de la interpretación del concepto de *oblivione delle cose* en *D.*, II, V y I, LVI.

**Palabras clave:** Maquiavelo, cosmología, oblivione, tiempo, naturaleza.

**Abstract:** Whithin the critique literature scope there are two standpoints as regards Machiavellian Cosmos: On one hand the traditional standpoint embodied by Leo Straus that has belittled the impact of the forces of nature; whereas on the other hand the standpoint headed by Gennaro Sasso, Miguel Angel Granada y Anthony Parel has interpreted the Machiavellian text concerning the debate between neoplatonics and neorristoteliens The Machiavelli's overuse of a cosmological schema- wherein the life of the politic bodies is explained through an adequate knowledge of the laws of the natural world-is argued in this paper as from the interpretation of the *oblivione delle cose* concept in *D.*, II, V and *D.*, I, LVI.

**Key words:** Machiavelli, comology, oblivione, time, nature.

1. Ante la cuestión de la cosmología maquiaveliana la literatura crítica se divide en dos posturas. Para Leo Strauss, exponente de la primera, Maquiavelo funda la ciencia política moderna junto a una nueva ciencia natural ajena a un marco teleológico aristotélico: «the movement of fundamental thought [...] consists in a movement from God to Fortuna and then from Fortuna via accidents, and accidents occurring to bodies or accidents of bodies, to chance understood as a non-teleological necessity wich leaves room for choice and prudence and therefore for chance understood as the cause of simply unforeseeable accidents»<sup>1</sup>. La segunda, representada por Gennaro Sasso, Miguel Ángel Granada y Anthony Parel, sostiene que las definiciones o las meras menciones cosmológicas estarían ancladas en un fortísimo debate filosófico entre neoplatónicos y neorristotélicos. Sasso

---

Fecha de recepción: 29 marzo 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

\* Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona. E-mail: barbutomarclo\_alberto@hotmail.com. Agradezco los repetidos intentos del profesor Miguel Ángel Granada por orientar y mejorar mis argumentaciones, así como las valiosas sugerencias del referee.

1 *Thoughts on Machiavelli*, Seattle, 1984\_, pp. 222-3. En la misma línea H. C. Mansfield: *Machiavelli's New Modes and Orders: A study of Discourses on Livy*, Ithaca, 1979 y *Machiavelli's virtue*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 6-56, 109-26 y 219-30.

propone una cosmología maquiaveliana de raíz neo-aristotélica que provendría de las referencias y/o conocimientos que Maquiavelo pudiera tener de la obra juvenil aristotélica perdida: *Peri Philosophías*. Esta cosmología se caracterizaría por la defensa de la eternidad del mundo sostenida en la recurrente y necesaria destrucción de sus partes, junto a una variedad de naturalismos que confluirían en la realización de un proceso que Sasso define como «teleologicamente orientato e di forte accentuazione provvidenzialistica»<sup>2</sup>. Granada interpreta en forma interdependiente aspectos que suelen tomarse como diferenciados en la cultura del período: la profecía vinculada a la cosmología, la teología y la antropología<sup>3</sup>. Esta articulación de los conceptos de mundo, Dios y hombre, permite observar en Maquiavelo «una cosmología más bien implícita que en ocasiones se expone y que es la contemporánea; tal cosmología subyace y engloba su planteamiento político; la política tiene lugar en ese cosmos y está más o menos influida o conectada con el ritmo vital de ese cosmos»<sup>4</sup>. Parel ha defendido una interpretación del papel de *il cielo*, desde la física pre-moderna, y de los *umori*, desde la medicina pre-moderna, tanto para los cuerpos individuales como para los políticos<sup>5</sup>. Acentuando la dimensión natural-astrológica termina defendiendo la presencia en el pensamiento de Maquiavelo de una concepción que, por ejemplo, explicaría un cambio en un cuerpo político asociado a un cambio en el cielo. Ubicado en el otro extremo del espectro interpretativo, contra la tesis de Strauss que no dejaba lugar a causas naturales o a signos celestes gobernantes, Parel convierte a Maquiavelo en un astrólogo de la política<sup>6</sup>.

En este estudio se propone una revisión del esquema cosmológico implícitamente utilizado por Maquiavelo en el cual la vida de los cuerpos mixtos se explica por un adecuado conocimiento del mundo natural, a partir de la interpretación del concepto de *oblivione delle cose* en *D.*, II, V y I, LVI<sup>7</sup>.

2. Maquiavelo finaliza *D.*, II, IV donde ha tratado sobre los modos que tanto los antiguos toscanos y los romanos, como los espartanos y los atenienses han seguido para expandirse, interrogándose sobre las razones que hicieron de uno de estos casos ejemplares una de las víctimas de ese mismo proceso expansivo. Se pregunta por las razones que han provocado que los *antichi toscani*, pese a gozar de potencia y gloria, no hayan dejado rastro alguno en la memoria del presente:

«[41] La quale potenza e gloria fu prima diminuita da'Franciosi, dipoi spenta da'Romani: e fu tanto spenta, che, ancora che, dumila anni fa, la potenza de'Toscani fusse grande, al pre-

2 «De aeternitate mundi» en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, tomo I, Milan, R. Ricciardi, 1987, pp. 167-399: 181-192, 233-45, y 396. En este extenso y complejo texto, quizá excesivo, es notable cómo el autor rastrea las fuentes que pudieron ser utilizadas o influir en la redacción de *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [*D.*], II, V. En especial sobre las posibles fuentes clásicas, véase pp. 192-261. Sobre el naturalismo también véase Sasso: *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli, 1967, pp. 281-314, y L. Zanzi: *I segni della natura e i paradigma della storia Il metodo del Machiavelli - Ricerche sulla logica scientifica degli umanisti tra medicina e storiografia*, Manduria, Lacaita, 1981, pp. 214-29.

3 *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 104. Cfr. Id., *El umbral de la Modernidad*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 15-51.

4 *Cosmologia...*, p. 64.

5 *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven and London, 1992, pp. 26-62.

6 *Op. cit.*, pp. 153-61. Cfr. Id., «The Question of Machiavelli's Modernity», *The Review of Politics*, 53 (2), 1991, pp. 320-40; Id., «Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography», *N.M. Politico storico letterato*, J.J. Marchand (ed.) Atti del Convegno di Losanna, 27-30 de septiembre de 1995, pp. 363-88; Id., «Polémée et le chapitre 25 du Prince», in Gérard Sfez, Michel Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris : PUF, coll. Collège International de Philosophie, 2001, pp. 15-39.

7 Las citas corresponden a: N.M., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Francesco Bausi, Edizione Nazionale delle Opere, II, Roma, Salerno Editrice, 2001.

sente non ce n'è quasi memoria. La quale cosa mi ha fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose; come nel seguente capitolo si discorrerà».

Como anotara Giorgio Inglese, Maquiavelo no se refiere al mero olvido sino a las razones por las cuales los eventos del pasado, en este caso la virtud etrusca, desaparecen de nuestra memoria como si nunca hubiesen existido<sup>8</sup>. Para dilucidar la «naturaleza» de *questa oblivione delle cose* necesita discutir tanto la «naturaleza» de los eventos humanos, la «naturaleza» del tiempo, como la «naturaleza» de su mutua vinculación. Interrogantes que introducen el siguiente capítulo, cuyo contenido lejos de ser accidental conforma un apéndice necesario<sup>9</sup>.

Maquiavelo comienza *D.*, II, V, oponiendo dos concepciones sobre el tiempo del mundo:

«[2] A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno, credo che si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni; quando e non si vedesse come queste memorie de tempi per diverse cagioni si spengano: delle quali, parte vengono dagli uomini, parte dal cielo».

Si la memoria humana es el medio que permite que los eventos al ser recordados existan en el presente, *sería razonable* que para afirmar la existencia de un mundo eterno los hombres tuvieran una memoria eterna. Si tuviésemos memoria de tiempos tan antiguos que superasen una cantidad mayor a cinco mil años podríamos probar, como sostienen algunos filósofos, que el mundo *ci sia sempre stato eterno*<sup>10</sup>, que el mundo *siempre ha sido eterno*. Pero la memoria no contiene *semejante* recuerdo. De hecho, no recordamos casi nada de los etruscos cuya distancia con el presente no supera los dos mil años.

La brevedad de la memoria, o su limitada capacidad de recordar, se explica por razones que provienen de dos ámbitos distintos. Las causas de procedencia humana son *le variazioni delle sette e delle lingue*:

«[4] Perchè, quando e surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente».

Gracias a acciones humanas, así como *crescit interea Roma Albae ruinis* (*D.*, II, III, 2), las sectas o religiones existen como *cose* al tener una *riputazione* que sólo se logra al destruir a otra secta<sup>11</sup>.

8 N. M., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cargo de G. Inglese, BUR, Milán, 1999\_, p. 399.

9 La cuestión de fondo que ocupa el discurso es la definición de un modelo de acción para Florencia: imitar a los toscanos o a los romanos (cfr. *De Principatibus*, [P.], VI, texto crítico a cura de G. Inglese, Istituto Storico Italiano per el Medio Evo, Roma, 1994). Inglese, *Discorsi...*, p. 404, señala a Leonardo Bruni como representante de una tradición florentina que priorizaba las instituciones y la religión etruscas. Cfr., *Lettere [L]* de Francesco Soderini a Marcello Virgilio di Adriano Berti (23 de febrero de 1508 y 1 de enero de 1509) en Sasso, art. cit., pp. 398-9. Habría influido en Maquiavelo que Soderini afirmara: «contingit enim de litteris etruscis, quod fortasse de graecis latinisque aliquando continget...» (Cfr. *D.*, III, XIX). Sobre el mito etrusco véase Sasso, art. cit., pp. 373-6.

10 Inglese, *op. cit.*, p. 399.

11 El cristianismo es denominado secta en su equiparación con las demás religiones, tomando literalmente las palabras de Savonarola: «...de` christiani el fine loro è Christo, degli altri huomini, presenti et passati, è stato et è altro, secondo le secte loro» *L.*, a R. Becchi, 9 de marzo de 1498 en N.M. *Tutte le opere*, [Opere] a cura de M. Martelli, Sansoni editore, Milán, 1993\_, pp. 1010a-1012a: 1011a. En *Vocabolario degli Accademici della Crvsca, con tre indici delle voci, locuzioni, e prouerbi latini, e greci, posti per entro l'opera*, apresso Giovanni Alberti, Venezia, 1612, p. 232, «cosa» es definido como: «Nome di termine generalissimo, e si dice di tutto quel ch'è».

La búsqueda de reputación de una secta supone esencialmente un enfrentamiento por el control y hegemonía de los valores y las ideas que establecen aquello que el mundo y el hombre son. Eliminada la lengua de la secta vencida, borrado todo rastro en el presente de *otro* pasado, la secta vencedora impone y desarrolla su cosmología transmitiéndola en su propia lengua. Se elimina así todo vestigio del viejo mundo y se instala uno nuevo. Prueba de esto es precisamente el caso de una secta que sigue hablando la lengua de la secta anterior.

«[5] La quale cosa si conosce considerando e` modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancelati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia. [6] Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella: il che è nato per avere quella mantenuta la lingua latina; il che feciono forzatamente, avendo a scrivere questa legge nuova con essa. [7] Perchè, se l'avessono potuta scrivere con nuova lingua, considerato le altre persecuzioni gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate. [8] E chi legge i modi tenuti da San Gregorio, e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e` perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de` poeti e degli storici, ruinando le imagini, e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità. [9] Talché, se a questa persecuzione egli avessono aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in brevisimo tempo ogni cosa dimenticare. [10] È da credere, pertanto, che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei».

Mediante Gregorio Magno, papa entre los años 590 y 604<sup>12</sup>, la secta cristiana intentó destruir *tutte le memorie antiche* como había hecho antes la secta gentil con la precedente<sup>13</sup>. Con plena conciencia de que la existencia del cristianismo se definía en la absoluta cristianización del mundo, buscaba eliminar toda *notizia* de un tiempo superior a cinco mil años: cualquier *segno* que probara que el tiempo del cristianismo no era el tiempo del mundo, todo signo de un mundo *no creato* por el cristianismo. Pero la secta cristiana sólo ha alcanzado una reputación mermada. Como Maquiavelo anunciara en el proemio de *D.*, I, rescata de una *esistenza olvidada* a uno de los *istorici* que la secta pretendió eliminar<sup>14</sup>. Ha juzgado necesario «scrivere, sopra tutti quelli libri di Tito Livio che dalla

12 El 9 de febrero de 1497 Girolamo Savonarola había recordado: «San Paulo fece ardere tante cose e libri [...] San Gregorio fece spezzare quelle belle figure di Roma e ardere le Deche di Tito Livio. Parti che fussi un pazzo San Gregorio?», en *Prediche sopra Ezechiele*, a cargo de R. Ridolfi, Roma, Belardetti, 1955, I, 56, 73, p. 147. Más allá de la centralidad del discurso y de la acción de gobierno de Savonarola (Sasso, art. cit., pp. 357-73; G. Cadoni: «Il profeta disarmato. Intorno al giudizio di Machiavelli su Girolamo Savonarola», *La Cultura*, XXXIX, n. 2, agosto 2001, pp. 239-265), Maquiavelo pudo haber tomado la leyenda de Gregorio de *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* de Bartolomeo Platina, o como propone Bausi (*op. cit.*, pp. 341) de *Esposizioni sopra la Comedia* de Boccaccio (*Inf.*, I lett. 94).

13 En el razonamiento de Maquiavelo el cristianismo sólo puede ser conceptualizado como «secta» cuando alcanza su institucionalización por medio de la Iglesia romana. ¿A qué otra secta eliminaron Jesús y sus *desarmados* apóstoles? Cfr. E. Cutinelli-Rèndina: *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-117 y 235-252. Cfr., *D.*, I, XII, 12-14 y *D.*, III, I, 32-33.

14 En menor medida lo mismo hace por ejemplo con Salustio, Heródoto, o Tácito. Cfr. *L.*, a F. Vettori, 10 de diciembre de 1513, (*Opere*, pp. 1158b-1160b): «Ho un libro sotto, o Dante o Petrarca, o un di questi poeti minori, como Tibulo, Ovvio e simili». También Terencio sobre el cual trabaja en *Andria* y Plauto del que retoma *Casina* para *Clizia*. De Lucrecio copia *De rerum natura*. Ver S. Bertelli: «Noterelle Machiavelliane: un codice di Lucrezio e di Terenzio», *Rivista Storica Italiana*, LXXIII, 1961, pp. 544-58, y «Noterelle Machiavelliane: Ancora su Lucrezio e Machiavelli», *Rivista Storica Italiana*, LXXVI, 1964, pp. 774-93. Sasso, art. cit., pp. 202-16.

malignità de' tempi non ci sono stati intercetti...». En el latín que la secta no pudo o no supo destruir, puede *recordar* junto a la Roma republicana la teología gentil<sup>15</sup>.

Finaliza el análisis de las causas que destruyen la memoria desde el ámbito humano afirmando que como

«[11] ...queste sètte in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede: come interviene alla istoria di Diodoro Siculo, che, benchè e' renda ragione di quaranta o cinquantamila anni, nondimeno è riputato, come io credo, che sia cosa mendace».

Del pasaje citado se interpreta que las sectas gentil, cristiana y musulmana<sup>16</sup> varían dos o tres veces no sólo *en* ese lapso de tiempo, sino *cada* cinco o seis mil años. En un tiempo que *sea* en su totalidad de cinco mil años no puede ocurrir algo *cada* cinco o seis mil años. Ese período que para la Biblia, Gregorio, o el mismo Savonarola, suponía todo el tiempo del mundo<sup>17</sup>, para Maquiavelo es sólo un período dentro del tiempo del mundo<sup>18</sup>.

De aquí se extraen dos conclusiones mutuamente relacionadas. Por un lado, ya que la memoria humana habla la lengua de cada secta y no *la lengua del mundo*, no *sería razonable* que el tiempo del mundo fuera un predicado de la memoria humana. El mundo, tuviera seis días, cinco mil o cincuenta mil años, es inconmensurable para los hombres. Los hombres debido a su ignorancia confunden todo el mundo con *un mundo sectario*. Llegados a este punto, se infiere que la eternidad del mundo se fortalece como alternativa más razonable<sup>19</sup>. Por otro lado, si el tiempo de la teología ha sido negado por el tiempo de la filosofía, también el mundo de la teología ha sido negado. Si el mundo no tiene cinco mil años tampoco fue creado hace cinco mil años. Nada impediría poner en duda la racionalidad de los demás postulados cristianos construidos sobre ese pilar. Por cierto, destruir el mundo cristiano sólo *sería razonable* si al mismo tiempo se postula otro nuevo que explique la vida y la muerte de las cosas que lo habitan.

15 Por «gentil» quizás suponga los *ordini* y *ceremonie* de la religión romana practicada durante la república desde la maduración de la fundación de Rómulo llevada adelante por Numa hasta la crisis iniciada con el intento de reforma agraria de los hermanos Graco. Cuando los oráculos «cominciaron... a parlare a modo de` potenti» (*D.*, I, XII, 6). Cfr. *D.*, I, XI y XIII-XV. Sobre esta *religio civilis* véase Sasso, *Machiavelli: storia del suo pensiero politico*, I, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 552-61; J.M Najemy, «Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, N°4, 1999 pp. 659-81: 667 ss. y C. Vasoli, «Machiavelli, la religione civile degli antichi e le armi», *Il pensiero politico*, XXXIV, n. 3, 2001, pp. 337-52.

16 Inglese, *op. cit.*, p. 402.

17 Savonarola, en *Sopra Ezechiele* X del 13 de diciembre de 1496, afirmaba que el mundo era reciente, no tenía más de seis mil años. El límite entre el mundo cristiano y el mundo de *quegli filosofi* sería tiempo en que Yahavé creó los cielos y la tierra. Agustín de Hipona - «...huomo degno di ogni laude, perché el fiume della sua eloquentia correva per tucti e campi della Chiesa...» (*Libro delle persecutione, Opere*, pp. 935b)- quien en *De civitate Dei*, XII, 10-11 mencionaba una cantidad similar, bien puede ser reconocido como uno de los *capi* de la secta cristiana dado el importante papel que la *Philosophia Nostra Christiana* desempeña en su constitución. Piénsese sólo en el ataque al mundo gentil, en particular a M. T. Cicerón. Cfr., *De republica*, I, 39 y *De civ. Dei*, XIX, 21, 1; II, 21, 8-11.

18 Nociones de raíz averroística que pueden proceder de la literatura vulgar, por ejemplo de L. Pulci, *Morgante*, 26, 31. Cfr., Sasso, art. cit., pp. 197 ss. y 354 n. 333.

19 Sasso, art. cit., p. 184 n. 16, además de suponer que Maquiavelo esta leyendo textos que remiten a la presentación escolástica del tema, ha analizado (pp. 181-92: 181-5) con detenimiento cómo Maquiavelo *se propone afirmar* la eternidad del mundo a partir de sucesivas negaciones.

La memoria del tiempo también es destruida por causas cuya procedencia no es humana. Las causas que *vengono dal cielo*<sup>20</sup>, son aquellas que:

«[12] ...spengono la umana generazione, e riducano a pochi gli abitatori di parte del mondo. [13] E questo viene o per peste o per fame o per una inondazione d'acque: e la più importante è questa ultima, sì perché la è più universale, sì perché quegli che si salvono sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali, non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a'posterì. [14] E se infra loro si salvasse alcuno che ne avessi notizia, per farsi riputazione e nome, la nasconde, e la perverte a suo modo; talché ne resta solo a'successori quanto ei ne ha voluto scrivere, e non altro. [15] E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne; sì perché ne sono piene tutte le istorie, sì perché si vede questo effetto della oblivione delle cose, sì perché e'pare ragionevole ch'e'sia. [16] Perché la natura, come ne' corpi semplici quando e'vi è ragunato assai materia superflua, muove per se medesima molte volte, e fa una purgazione, la quale è salute di quel corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che, quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori, in modo che non possiamo vivervi, né possono andare altrove, per essere occupati e ripieni tutti i luoghi; e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de'tre modi; acciocché gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente, e diventino migliori. [17] Era dunque, como di sopra è detto, già la Toscana potente, piena di religione e di virtù; aveva i suoi costumi e la sua lingua patria: il che tutto è suto spento dalla potenza romana. [18] Talché, como si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome».

Dentro del cuerpo mixto mayor, dentro de la generación humana entendida como especie, se desarrollan los cuerpos mixtos menores: las sectas, las religiones y las repúblicas<sup>21</sup>. Todo cuerpo tiene una vida divisible en etapas desde el nacimiento a la muerte, pasando por el crecimiento, la madurez y el envejecimiento, en la que gozará de salud o de enfermedad<sup>22</sup>. La corrupción de los cuerpos puede expresarse en un exceso de materia o bien en una deformación de su calidad. Condiciones cuantitativa una, un exceso de población, y cualitativa la otra, el desarrollo de la astucia y la maldad de los hombres, que suceden al mismo tiempo. Ante semejante enfermedad las causas que provienen del cielo, actuando de tres modos distintos, afectan a *una parte* de los habitantes de *una*

20 Strauss, *op. cit.*, p. 209 y Mansfield, *Machiavelli's New Modes...*, p. 282, han sostenido que *il cielo* refiere al concepto filosófico de cielo, mientras que *i cieli* da cuenta del concepto bíblico. Para Parel, *op. cit.*, pp. 41-4. Machiavelli usa las dos formas en modo intercambiable para dar cuenta del mismo significado filosófico o astrológico. *I cieli* técnicamente se refiere a las siete esferas en las cuales se mueven los siete planetas.

21 Entiendo por *stato: corpo misto* [cuerpo mixto] siguiendo la definición de Granada, *op. cit.*, p. 145: «organismo natural en el que la naturaleza humana con sus pasiones confrontadas encuentra su redención, es decir, su organización constructiva (aunque siempre provisional y efímera por las limitaciones de la inteligencia) en el marco de immanencia cósmica».

22 La analogía médica es explicativa al punto de justificar la superioridad de las repúblicas frente a los principados. En *D.*, II, II, 49 señala que de todas las servidumbres, la más dura es aquella que se sufre bajo una república: «perché la è più durabile e manco si può sperare d'uscirne; [...] perché il fine della republica è enervare e indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi...» A diferencia de los monárquicos los cuerpos mixtos republicanos poseen diversos temperamentos, *umori*, que les permiten ser suficientemente *flexibles* como para crecer devorando hacia fuera y digerir los conflictos internos que esa expansión genera. A pesar de lo argumentado por Mansfield, *Machiavelli's virtue...*, pp. 119-122 no hay lugar para un cuerpo sano eternamente, para una república perfecta. Cfr. *D.*, I, XX y III, XVII. Cfr. Zanzi, *op. cit.*, pp. 83-90, 206-14. Ver Galeno, *De sanitate tuendi*, VI.

parte del mundo<sup>23</sup>. La *inondazione d'acqua* resuelve las dos patologías del cuerpo al mismo tiempo. Reduce la cantidad de población eliminando la parte sabia para de esa manera, como los hombres antes, destruir cualquier exceso de memoria<sup>24</sup>.

3. Aparentemente aislado entre capítulos sin temas relacionados, *D.*, I, LVI se titula: «Innanzi che seguino i grandi accidenti in una città o in una provincia, vengono segni che gli pronosticano, o uomini che gli predicano». Su interpretación servirá para completar la perspectiva maquiaveliana sobre la vinculación entre la naturaleza y los hombres y sobre los medios necesarios para la realización de la *oblivione*.

«[2] Donde ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempli, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia, che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto. [3] E per non mi discostare da casa nel provare questo, sa ciascuno quanto da frate Girolamo Savonerola fosse predetta innanzi la venuta del re Carlo VIII di Francia in Italia; e come, oltre a di questo, per tutta Toscana si disse essere sentite in aria e vedute genti d'armi, sopra Arezzo, che si azzuffavano insieme. [4] Sa ciascuno, oltre a questo, come, avanti alla morte di Lorenzo de' Medici vecchio, fu percosso il duomo nella sua più alta parte con una saetta celeste, con rovina grandissima di quello edificio. [5] Sa ciascuno ancora, come, poco innanzi che Piero Soderini, quale era stato fatto gonfalonieri a vita dal popolo fiorentino, fosse cacciato e privo del suo grado, fu il palazzo medesimamente da uno fulgure percosso. [6] Potrebboni, oltre a di questo, addurre più esempli, i quali, per fuggire il tedio, lascerò. [7] Narrerò solo quello che Tito Livio dice, innanzi alla venuta de' Franciosi a Roma: cioè, come uno Marco Cedicio plebeio riferì al Senato avere udito di mezza note, passando per la Via nuova, una voce, maggiore che umana, la quale lo ammoniva che riferissi a' magistrati come e' Franciosi venivano a Roma. [8] La cagione di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia delle cose naturali e soprannaturali: il che non abbiamo noi. [9] Pure, potrebbe essere che, sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno di inteligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possino preparare alle difese, gli avvertiscono con simili segni. [10] Pure, comunque e' si sia, si vede così essere la verità; e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose istraordinarie e nuove alle provincie».

Ya advertimos en *D.*, II, V que Maquiavelo no se limita a distinguir entre dos tipos de verdades. Descarta la pertinencia misma del discurso teológico, no sólo por la mera ausencia de quien lo pudiera desarrollar<sup>25</sup>. Utiliza un discurso que desconoce la dualidad *delle cose naturali e sopranna-*

23 Polibio, 6, 5, 5 menciona todo el mundo. Cfr. *D.*, I, II y *Istorie fiorentine*, [I] VI, 9. Ver Sasso, *op. cit.*, pp. 161-222; *Machiavelli: storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 484 ss, y E. Garin: «Polibio e Machiavelli», en *Machiavelli tra politica e storia*, Torino, 1993, pp. 20 ss.

24 Concluye *D.*, I, XI, 16 afirmando que sólo se podrá establecer una república «negli uomini montanari, dove non è alcuna civiltà, che in quelli che sono usi a vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta». Cfr. *P.*, XXV; *Capitolo di fortuna*, 151-156, (*Opere*, p. 979), y *De' romiti* (*Opere*, pp. 990-2). Cfr. Platón: *Timeo*, 22 c-d, *Leyes*, III, 667 b, *Critias*, 109 d-110 a, donde la destrucción deja con vida a los hombres ignorantes. Garin («Aspetti del pensiero di Machiavelli», en *Id.*, *Dal Rinascimento all'illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 43-77: 63 ss), ha sostenido que necesariamente Maquiavelo conoce estos textos.

25 Para Garin, art. cit., p. 59, el mismo Savonarola.

turali. Un discurso que bien pueden formular *quegli filosofi* de la *philosophia naturalis*<sup>26</sup>. Un discurso que entiende el cosmos como *machina mundi*. Organicidad cósmica que supone un cosmos finito y geocéntrico con una jerarquía ontológica formada por dos regiones fundamentales: el mundo etéreo supralunar, eterno e incorruptible y el mundo sublunar cuatrielemental, corruptible en sus partes. Cosmos en el que los cielos gobiernan con su «in-fluencia» el mundo sublunar y donde los vínculos de simpatía (las afinidades y virtudes ocultas) conectan lo inferior con lo superior<sup>27</sup>.

Según este discurso: «...conviene di necessità che il mondo si purghi...» Sasso ha sostenido que la necesidad maquiaveliana «...non ricerca giustificazione. E ha bensì la sua assolutezza, ha bensì la sua irresistibilità [...]. La necessità resta la necessità. È quel che è, e basta, perché non ha dentro di sé, nascosto nelle sue profondità, qualquosa come un noumeno che, se attinto, ne rivelerebbe il senso supremo»<sup>28</sup>. Por cierto, en oposición a la tradición ficiniana que suponía como principio de movimiento el amor como pasión cósmica universal que hace que todas las partes del cosmos tiendan a su posición natural y que a su vez permite su orden, salud y felicidad<sup>29</sup>, Maquiavelo postula la *necessità* como principio de movimiento del mundo y de las cosas del mundo que se produce inalterable desde el nacimiento a la muerte, y desde la muerte al nacimiento de las cosas humanas que, como en el caso de las sectas, ascienden para morir y nacen para descender<sup>30</sup>. Como afirma en *I, V, 1 non essendo dalla natura conceduto alle mondane cose il fermarsi* se genera el ciclo que va del bien al mal, y del mal al bien, del ocio, al desorden y a la ruina, y de la ruina, al orden y a la virtud. Cuando un cuerpo arriba al grado máximo del desarrollo de su virtud, se encuentra *di necessità* frente al comienzo del desarrollo de su vicio. Lejos de una *tragicità assoluta*, en el actuar virtuoso de las sectas se conjugan *il primo studio suo* con la salud de la *umana generazione*<sup>31</sup>. Lejos de la inter-

- 
- 26 Granada, *op. cit.*, pp. 158 y 218. Garin, art. cit., pp. 60 ss, propuso la vinculación con el averroísmo. Ver el uso de *legge* por religión en *D.*, II, V, 6. Para Bausi, *op. cit.*, p. 272, en cambio, es una mención genérica igual que en *D.*, III, XII. Véase Wallace: «Traditional Natural Philosophy», en Schmitt, Ch.; Skinner, Q. Kessler, K: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, pp. 201-35: 202-6 y 225-233; A. Ingegno: «The New Philosophy of Nature» en *The Cambridge History*... pp. 236-63, y Ch.H. Lohr: «Del Aristotelismo medieval al Aristotelismo renacentista», *Patristica et Mediaevalia*, XVII, Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996, pp. 3-15.
- 27 «Una dies dabit exitio multosque per annos/ sustentata ruet moles et machina mundi». *De rerum natura*, edición a cargo de Eduard Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1993, V, 95-96, p. 418. Sobre el V libro de Lucrecio, Sasso: «Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma», *Machiavelli egli antichi...*, pp. 401-536: 467-479. Maquiavelo produciría un reduccionismo del universo al mundo, no siendo éste, como lo definiera Strauss, *op. cit.*, p. 32: «the visible universe». De hecho según el *Vocabolario*, p. 539, «mondo» significa «Il cielo, e la terra insieme, e ciò che si raccchiude in essi, Universo, machina mondiale», y «cielo» (pp. 181-2): «la parte del mondo che è sopra gli elementi».
- 28 Sasso: «La fede e la necessità», *La Cultura*, XXXV, N°2, 1997, pp. 201-34: 213-4, y *Studi*..., pp. 50-80. Sobre *necessità* remito al importante contrapunto entre L. Mossini, N. Mateucci y Sasso, en Sasso, *op. cit.*, pp. 281-358.
- 29 Ver *Comento al Banquete* de Ficino en Granada, *op. cit.*, pp. 57-69 y en Vasoli: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida Editori, Napoli, 1988, pp. 75-117. Cfr. D. Cantimori: «Rethorics and Politics in Italian Humanism», *Journal of the Warburg Institute*, I, 1937-1938, pp. 83-103, quien lo relaciona con *Dialogi della morale filosofia* de Antonio Brucioli.
- 30 «Di qui nasce ch' un scende e l'altro sale;/ di qui dipende, senza legge o patto,/ il variar d'ogni stato mortale...» (*Capitolo dell'Ambizione*, 64-66; *Opere*, p. 984). Cfr., *D.*, III, V; *Asino*., V, 94-105 (*Opere*, p. 967).
- 31 Se ha supuesto que Maquiavelo sigue el esquema de *àuxesis-akmè-phthisis*, planteado en Polibio, 6, 5, que se contrapone al de la *anak\_klosis*. (Sasso, *op. cit.*, p. 196; cfr. Inglese, *op. cit.*, pp. 385-6. R. Esposito: «La figura del *doppio* nell'immagine machiaveliana del Centauro», en *Ordine e conflitto, Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1990, pp. 13-39: 14, ha definido esto como «la tragicità assoluta della scena machiaveliana [...] L'alternativa scivola con ferma logica nella reciproca: dare la morte e riceverla». Además de *ispezie*, «generatione» se define como: «*moto del non essere, all' essere...*» (*Vocabolario*, p. 381). «Haud igitur penitus pereunt quaecunque uidentur, quando aliud ex alio reficunt natura nec ullam rem gigni patitur nisi morte adiunta aliena». *De rerum natura*, I, 250, pp. 94; cfr. I, 145, 50, y «eterno [...] semine» I, 220, pp. 92.



pretación de Sasso *il senso supremo* de la necesidad es el orden, salud y felicidad de la naturaleza, de este mundo, del habitat de las cosas naturales y humanas<sup>32</sup>.

Luego, si el cuerpo de la *generazione umana* se enferma periódicamente y periódicamente es purgado, toda purgación supone un retorno a un principio que contiene la *bontà* de la *prima riputazione e il primo augmento*. Como en *D.*, III, I, 9: «questi dottori di medicina dicono, parlando de'corpi degli uomini, «quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione». Todas las cosas del mundo tienen un *corso*, un *termine* y un *principio ordinato dal cielo*, que «tengolo in modo ordinato, o che non altera, o, s'egli altera, è a salute, e non a danno suo. E perchè io parlo de'corpi misti, come sono le republiche o le sètte, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro...». Ahora se completa el cuadro de la purgación celeste de *D.*, II, V. El mayor grado de virtud supone el comienzo del vicio de ese cuerpo, por eso la purgación natural provoca un retorno al origen. La naturaleza por medio de los cielos ejecuta el diluvio para eliminar a los sabios y permitir el retorno de la civilización al origen, donde *ha sido sempre* virtuosa.

Tal movimiento natural de purgación y de retorno sólo es posible suponiendo el carácter constante de *il cielo, il sole, li elementi, li uomini* (*D.*, I, proemio, 6). Hay un sustrato ontológico que se conserva renovándose en un mismo orden, «seguendo una medesima legge naturale»<sup>33</sup>. El mundo está compuesto por una determinada cantidad de bondad y maldad que se va expresando en distintos cuerpos mixtos.

«[12]...ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: como si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de'costumi; ma il mondo restava quel medesimo. [13] Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia ad a Roma...» (*D.*, II, proemio)<sup>34</sup>.

32 Contra la tradición del *De condordantia catholica* del Cusano, el *Carmen de pace* de Pico, hasta la *Querela Pacis* de Erasmo, o al *De pacificatione* de Vives que «aveva celebrato la propria fiducia umanistica nella pace», debido a esta necesidad natural, a este «...estremo bisogno, che violenta...» (*Vocabolario*, p. 553), los cuerpos mixtos se enfrentan y se eliminan (Esposito, *op. cit.*, p. 32). Por desconocer la dimensión cosmológica, R. Price («Ambizione in Machiavelli's thought», *History of Political Thought*, Vol. III. N°3, 1982, pp. 383-445: 431) supone que *the external ambizione*, la que existe entre los cuerpos mixtos: «tend to promote the good of particular states or communities is evidently incompatible with the concept of a universal common good, or the well-being of all men». No observa que la guerra como necesidad periódica entre los cuerpos mixtos pugnando por intereses particulares es la mejor posibilidad de realización de un *universal common good*.

33 N. M. *Opere Politiche*, (a cargo de Mario Puppo), Le Monnier, Firenze, 1969, p. 239.

34 Destruída Roma, la virtud del mundo se ha esparcido por *molte nazioni*. El reino de los Francos (Carlo Magno), el reino de los Turcos, «quel del Soldano [sultanato de los Mamelucos en Egipto], e oggi i popoli della Magna [suizos y alemanes]; e prima quella sètta Saracina [el islám] che fece tante gran cose e occupò tanto mondo, poichè la distrusse lo Imperio romano orientale» (*D.*, II, proemio, 18). Cfr. *Dell' arte della guerra* [*Arte*] II, (*Opere*, p. 332b); *Capitolo Di fortuna*, 130-50 (*Opere*, p. 979); y *I.*, I, 9. Para Parel, *op. cit.*, p. 37, la fuente sería Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 5. Ver, I. Cervelli; «Machiavelli e la successione degli imperi universali», en *Rinascimento*, s. II, xxxviii, 1998, pp. 27-79: 42 ss, quien niega como fuente Plutarco, *de fort. Roman*, 317 f o Appiano *Punica* 132, para demostrar la filiación con la traducción latina de *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo por parte de Poggio Bracciolini en 1472, mencionada en *D.*, II, V, 11 sobre la que volveremos más adelante. Por otra parte, antes de asumir que la humanidad se origine en Asiria, como puede leerse en el proemio de *D.*, II, debemos aceptar que ese origen, o el descrito en *D.*, I, II, como explica Sasso: «*Ambizione*, 1-60», *La Cultura*, XXX, n° 2, 1992, pp. 155-83: 156, suponen antes que un momento inicial histórico, un nuevo origen resultante de una nueva purgación.

El movimiento natural de purgación supone el nacimiento y la muerte de la forma, los cuerpos mixtos y su memoria, en tanto garantiza la vida de la materia: la virtud del mundo, *la sua virtù*<sup>35</sup>.

Como consecuencia, la historia humana puede leerse en forma de ciclo. En el mismo proemio al libro II de *D.* luego de argumentar a favor de una adecuada lectura de la historia en función de la lectura del presente, frente al debate sobre «quale sia migliore o il secolo [tiempo] presente o l'antico», sostiene que quien nace en un cuerpo mixto ordenado al *vivere politico* «ed ei laudi più gli antichi tempi che i moderni, s'inganna...» Amar el pasado es solo la contracara de un presente odiado, así como los hombres aprecian, más o menos, la *gioventù* y la *vecchiezza*. El presente y el pasado, la secta gentil y la cristiana, no pueden leerse en sí mismos ya que son momentos de un mismo ciclo que pertenece al tiempo histórico eterno de un mismo cuerpo eterno<sup>36</sup>.

4. Este discurso filosófico también sentenciaba en forma implícita en *D.*, II, V, que las *cagioni* en tanto *vegono* de los hombres y del cielo son ejercidas por éstos, pero no son su causa primera. Es la *natura* quien *per naturali virtù* actuaría, sobre los cuerpos mixtos a través de los hombres eliminando a la religión gentil, como sobre el cuerpo mixto de la *umana generazione* a través del cielo generando un diluvio. Se han definido así dos medios por los que puede realizarse la salud natural. Mientras en el primer caso el fin mediante el cielo se realizaría necesariamente, en el segundo necesitaría de la virtuosa acción humana. Parece razonable leer *D.*, I, LVI como solución a la ausencia de virtud.

Mientras el cielo remite al ámbito supralunar, *questo aere pieno di inteligenze*, si bien es un elemento superior al mundo de los hombres, pertenece al mundo sublunar. Si el período 1475-1530 está signado por la espera de hechos proféticos, de *mirabilia*, que suponen grandes cambios políticos y religiosos, Maquiavelo aceptaría algunos principios astrológicos leídos desde una perspectiva físico-naturalística<sup>37</sup>. Por ejemplo, en cuanto a las *inondazione d'acque* mencionadas en *D.*, II, V evita cualquier tono profético apocalíptico de un nuevo diluvio por la conjunción en febrero de 1524 de

35 Señala Bausi, *op. cit.*, p. 80 que «i termini materia e forma, desunti dal lessico filosofico (e, in particolare, aristotelico-tomistico), erano di uso comune negli scritti e politici dell'epoca». Cfr. *Arte*, VII (*Opere*, p. 388b). En la Roma republicana la virtud humana llegó a su máximo grado porque se conjugaba con la virtud del mundo. Por lo mismo el cristianismo, enemigo de la virtud natural, ha conducido al mundo a la presente *debolezza* (*D.*, I, proemio, 5). Ver n. 60.

36 Esto explicaría que, frente a Licurgo y Solón, Platón, Aristóteles y Maquiavelo sean virtuosos, ya que han diseñado remedios políticos para que otros los apliquen en mejores tiempos (*Discursus florentinarum rerum. Opere*, p. 30b). Cfr., *D.*, I, XI; III, XLIII; prólogo de *Mandragola [M]*, (*Opere*, p. 868); *Capitolo Dell'ambizione*, 70-72 (*Opere*, p. 985), y prólogo de *Clizia*, (*Opere*, p. 891). Cfr. Strauss, *op. cit.*, pp. 217-219.

37 Principios que eran parte de la astrología judicial y no de la astrología adivinatoria o religiosa. Como ha señalado Garin, *art. cit.*, p. 70, la mención de las inteligencias pudiera ser una «allusione alle credenze astrologiche, largamente diffuse nel Rinascimento». Ver en *L.*, (4 de junio de 1504; *Opere*, p. 1063b) el informe de Bartolomeo Vespucci sobre los doctores que discutían sobre poesía y astrología en la corte de Borgia (cfr. Parel, *op. cit.*, pp. 16-17); la advertencia de Lattanzio Tedaldi (*L.*, 5 de junio de 1509; *Opere*, p. 1107a), y la mención del autor de *Liber astronomicus*, Guido Bonatto, (*I.*, I, 24 cfr. *I.*, V, 8). Cfr. B. Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze*: «il giungo avanti la venuta delli Spagnuoli, che fu l'anno della nostra salute 1512, visto una mala dispositiione in terra tra la civiltà fiorentina et una pexima in cielo tra segni celesti, con cattivissimi aspetti denuntianti alla nostra città di Firenze mali e rovine non piccole, [...] di che non era mancato e nuntii celesti e quali ci havevono avertiti con fulguri e mostri et altri segni...» (en Bausi, *op. cit.*, p. 272). También P. Pomponazzi, *De Incantationibus*, X. «No recuerdo haber leído nunca en los libros de historia que un notable cambio político [...] haya tenido lugar sin grandes prodigios celestes...» (en Granada, *op. cit.*, p. 133). Cfr. F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, I, 9, y *Ricordi*, 57, 58, 125, 207, y Ch. Trinkaus: «The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano», *Renaissance Quarterly*, vol. XXXVIII, n° 3, 1985, pp. 446-72. Ver Garin: *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 112-139; *Lo Zodiaco della vita, La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari, 1976, pp. 19-52 y 117-50.

todos los planetas en Piscis<sup>38</sup>. Ante la renovación de la secta contemporánea, en *D.*, III, I, no hace mención alguna al horóscopo de la religiones ni a que san Francisco y santo Domingo hubieran actuado siguiendo la conjunción planetaria de 1226. El momento que justifica la renovación no viene «predicho» por un movimiento estelar sino por la misma necesidad física de purificación de todo cuerpo mixto<sup>39</sup>. Mediante *alcuno filosofo* en los *Orti Oricellari*, por ejemplo Francesco da Diacceto, Maquiavelo pudo conocer las inteligencias cósmicas (démones del aire) de Ficino en su *Comento a Banquete*, VI<sup>40</sup>. Según este esquema las inteligencias funcionan como principio de amor y pasión cósmica universal generando simpatía y cuidado entre los diferentes grados del ser<sup>41</sup>.

Si la *voce maggiore che umana* que escuchó Marco Cedicio supone un análisis *in vitro* de los casos anteriores<sup>42</sup>, estos *indovini, rivelazioni, prodigi o altri segni*, siendo de naturaleza celeste forman parte del orden natural del mismo modo que los cielos en *D.*, II, V. La invasión gala bien puede ser interpretada como una prueba que la naturaleza impone al cuerpo mixto romano para que por sí mismo tome las decisiones necesarias tendentes a evitar su muerte. La naturaleza *siente compassione*, una suerte de lástima o misericordia, debido a la ausencia de virtud humana. En última instancia, como último recurso, mediante las inteligencias del aire y por el *verdadero amor* que el

- 
- 38 Según Giuliano Procacci (*Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rome, Istituto storico italiano, 1965), *D.*, II, V se inserta luego de publicado *De falsa diluvii prognosticatione* (1520) de Agostino Nifo. Cfr. *L.*, a F. Vettori, (4 de febrero de 1513; *Opere*, p. 1167) y *Canti carnascialeschi* (*Opere*, pp. 988-93). Para Sasso, «De aeternitate...», pp. 390-6, quien critica la vinculación con Nifo, si bien Maquiavelo se burla de los astrólogos que predecían la catástrofe del '24 acepta que la naturaleza se purifique por ese medio. Parel, *op. cit.*, pp. 96-100, interpreta la distribución de la virtud en *D.*, II, proemio, 14-15 gracias a un principio astrológico que divide a los planetas en benefactores y malefactores en su influencia sobre los humores. Para concluir que la alabanza de Roma y la crítica al cristianismo serían sólo una cuestión de la determinación astral y no de voluntariedad y acción humana, emparentando así a Maquiavelo con el Cardenal D'Ailly. B. Qviller: «The Machiavellian Cosmos», *History of Political Thought*, vol. XVII, n° 3, otoño, 1996, pp. 326-53: 327 critica la tesis de Parel sosteniendo que: «his doctrine of astrology and his anthropology have close counterparts in the Manichaean-Augustinian theology». Una ajustada crítica a la tesis de Parel se puede ver en J. M. Forte: *Politicising Religion. Politics, History and Christianity in Machiavelli's Thought*, Tesis de Doctorado, European University Institute, Florencia, 2000, caps. IV y V.
- 39 Como bien ha apuntado S. Basu: «In a Crazy Time the Crazy Come Out Well: Machiavelli and the Cosmology of his day.» *History of Political Thought*, XI, 2, 1990, pp. 213-39: 219-22, es probable la filiación con la medicina astrológica. Cobraría sentido entonces la tesis que sostiene la conexión con la escuela averroísta de Pietro d'Abano y en forma particular con el mismo Pomponazzi que propuso G. Di Napoli: «Niccolò Machiavelli e l'Aristotelismo del Rinascimento», *Giornale di metafisica* 25, 1970, pp. 215-264: 238: «...invece proprio la tradizione dell'aristotelismo rinascimentale, sulla base della fisica delle intelligentiae celesti e quindi dell'influsso dei cieli sugli eventi naturali ed umani, aveva proclamato e proclamava il valore dell'astrologia». (Cfr. Inglese, *op. cit.*, pp. 401-2).
- 40 Garin, art. cit., p. 66. Martelli: «Schede sulla cultura di Machiavelli», *Interpres* VI, 1985-1986, pp. 283-330: 289 ss, ha señalado como fuente probable a Pulci, *Morgante*, 137, 3-4. Para Inglese, *op. cit.*, p. 281, Cicerón, *De Divinatione*, I, 30, 64, y Giovanni Cavalcanti, *Storie fiorentine*, 7, 4. Según Bausi, *op. cit.*, p. 270 la *Storia fiorentina* de Cerretani y la traducción de Valla de *Heródoto*, VI, 27. Cfr. Granada: *Maquiavelo*, Barcanova, Barcelona, 1981, pp. 98 ss; Sasso, art. cit., pp. 353-357. Sobre los *Orti Oricellari*, véase F. Gilbert: *Niccolo Machiavelli e il suo tempo*, Bolonia, Il Mulino, 1977, pp. 15-66; y C. Dionisotti: *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 173-6.
- 41 Cfr. la lectura que hace Apuleyo en *De deo Socratis de Banquete*, 202e-203e. La *ratio* exige que haya una especie nativa y genuina para el aire, como los dioses lo son para el éter y los hombres para la tierra. Estas inteligencias, serían en Platón, criaturas de naturaleza intermedia entre los dioses y los hombres: animales racionales aéreos. En *Timeo*, 31 b-c Dios no se relaciona con el hombre directamente, la naturaleza sí, pues está en el hombre. Cfr., Filón de Alejandría, *De somniis*, II, 1. Ver Granada, *Cosmología...*, pp. 56-64.
- 42 Según Carlo Pincin, (en Martelli, «Il buon geometra di questo mondo»), en *Opere*, pp. xi-xlviii: xxviii: «Per quanto siano frequenti gli esempi moderni, sia per l'impegno dell'autore nel giudicare cose di cui ha esperienza, sia per la convenienza di riferirsi a fatti noti all'interlocutore, sembra di poter notare una preferenza per gli esempi delle storie, che cosentono per così dire una analisi «in vitro» dei fenomeni». Ver Livio, 5. 32. 6: «M. Caedicius de plebe nuntiavit tribunis se in Nova via [...] vocem noctis silentio audisse clariores humana, quae magistratibus dici iuberet Gallos adventare».

mundo natural siente por el humano, le advierte mediante señales entendidas como oportunidades, como *ocasiones*, para que abandone el ocio, para que abandone su indolencia y ejerza la saludable matanza periódica. Marco Cedicio luego de reconocer la importancia del signo celeste se lo trasmite al Senado que interpreta la señal más allá de lo meramente circunstancial y realiza un diagnóstico del cuerpo romano. El remedio para la corrompida Roma es la renovación-reducción-purgación de la república sobre sus principios, la necesidad de volver a la religión, las costumbres, las leyes y las instituciones republicanas originales. Roma es ejemplo tanto del caso de una renovación por *accidente estrinseco* como de una renovación por *prudenza intrinseca* (*D.*, III, I, 10). Ante el accidente galo Roma lleva adelante una renovación institucional. Mediante estos *ordini* y *uno uomo buono con i suoi esempi e con le sue opere virtuose*, combatió hasta destruir la ambición y la insolencia de sus propios hijos. La Roma sana destruye a la enferma. Quizá no hubiera signo celeste alguno que pudiera provocar en los viciados florentinos el valor necesario para reconocer *algo más* que las profeías de un dominicano, la muerte de Lorenzo o la destitución de Soderini<sup>43</sup>.

5. *D.*, II, V y *D.*, I, LVI no surgen únicamente como una interpretación de un debate ajeno que mantuvieran F. Soderini y Marcello V. Adriani. No parece suficiente apuntar que la tesis aristotélico-averroísta de la eternidad del mundo se configure «come un puro e semplice luogo comune, che potrebbe essere giunto a Machiavelli per le vie più diverse, e che non è, pertanto, documento di particolari studi o interessi filosofici da parte dell'ex Segretario»<sup>44</sup>. Tampoco que Maquiavelo no supo estimar «nel corpo di una cultura organicamente articolata, quelle letture, del tutto occasionali» de las que nacieron reflexiones «un po' ingenuo e un po' goffe [...] La cui goffa ingenuità sembra avere origine dalla natura occasionale e causuale» de su cultura clásica, «formatasi appunto, come le sue opere per stratificazioni successive, in forme disarmoniche, con i caratteri tipici dell'autodidattismo»<sup>45</sup>. Ciertamente es que no es un autor «armónico» ni «universitario»<sup>46</sup>. Pero no es cierto que esto suponga necesariamente que no sabe, no le interesa, o que aquello que afirma en cada caso es causado por una *goffa ingenuità*. Que Maquiavelo haya seguido un *luogo comune* a partir de *letture occasionali* no significa que no tuviera *particular interés* en la cuestión y mucho menos que esa cuestión no fuera relevante para la formulación y fundamentación de su pensamiento<sup>47</sup>. Sus debili-

43 Para comprender la raíz de los males de Florencia debe interpretarse *I.* (esp. III, I, cfr., *D.*, I, IV), donde se expone con detenimiento la gravedad de las *enemicizie* florentinas. Véase, G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti*, Jouvence, Roma, 1994, esp. 17-46.

44 Bausi, *op. cit.*, p. 339.

45 Martelli, «Schede...», pp. 314 y 330.

46 Martelli, «La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del *Principe*», *Interpres* IV, 1982, pp. 262-384: 352 afirma con relación a *P.*, que «...composte in varie circostanze ed in diversi momenti, le pagine di Machiavelli sono semplicemente e inguaribilmente contraddittorie, incongruenti, divergenti». Cfr. las «notable ambiguities and inconsistencies» observadas por R. Price, *op. cit.*, pp. 444-5. Según P. O. Kristeller: *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge Mass., Harvard, 1979, p. 252, los humanistas no eran filósofos profesionales, carecían de la precisión terminológica y de la consistencia lógica que debería esperarse: «...the opinions held by a humanist in a given passage may be contradicted by his opinions in another work or even in another passage of the samework [...] the opinions voiced by the humanists may at times be original in content or detail, but in many instances they are mere repetitions or variations of ancient philosophical ideas. Hence any attempt to construct the thought of humanism without reference to the classical sources that determined it and of which he was fully conscious must be highly misleading and is often wrong». En la misma línea, Garin: *La Revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 85-116 y Vasoli: «The Renaissance concept of Philosophy», en *The Cambridge History...*, pp. 62 ss.

47 Según Paolo Giovio estas menciones serían meras *flores* griegas y latinas que adornaban sus textos. Sobre la mención de las *flores* como un término técnico que suponía un tipo de discurso filosófico véase el reciente estudio de P. Godman: «Florentine Humanism Between Poliziano and Machiavelli», en *Rinascimento* II serie, XXXV, 1995, pp. 67-122: 116-

dades formales no deben «condurre a negare anche un'intima organicità e coerenza di atteggiamento mentale»<sup>48</sup>. Lo importante aquí es el tipo de discurso que Maquiavelo sigue y cómo lo aplica, no si él mismo se consideraba un filósofo<sup>49</sup>. Por ejemplo, la utilización en forma conjunta de los cielos y las inteligencias del aire permite suponer que deliberadamente Maquiavelo combina elementos de procedencia neoplatónica y neoaristotélica, lo que explicaría la no casual mención genérica de *quegli filosofi*.<sup>50</sup> También que más allá o más acá de etruscos, romanos o florentinos, el cosmos que Maquiavelo defiende está indisolublemente y deliberadamente ligado a la muerte del mundo que quienes han heredado la cátedra de Pedro dirigen. Podemos aventurar ahora que los interrogantes de *D.*, II, IV de origen lucreciano se presentan en oposición a los agustinianos<sup>51</sup>. Con todo, que su discurso exhibe una utilización consciente de determinados supuestos filosóficos y cosmológicos necesarios para un nuevo *ragionare dello stato*<sup>52</sup>.

6. El motivo del discurso maquiaveliano, estudiar «al tutto della salute della patria» (*D.*, III, XLI, 5), le ha «fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose» (*D.*, II, IV, 41). Luego, analiza las instancias en las que se dirime la vida y la muerte de los cuerpos mixtos dentro del vínculo entre el mundo y los hombres. La *intentio auctoris* ya es evidente en la dedicatoria de *D.*: «[2] ...io ho espresso quanto io so e quanto io ho imparato per una lunga pratica e continua lezione *delle cose del mondo*». Como resultado Maquiavelo enfrenta dos saberes que tienen opuestas concepciones del mundo, de su tiempo, de su creación, desarrollo y muerte, así como de las cosas que lo habitan. Por

122; luego, Id., *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 149 ss. Sobre Giovio y Machiavelli, Dionisotti, *op. cit.*, pp. 411-44.

48 Puppò: «Introduzione» en *op. cit.*, pp. 3-24:5. N. Badaloni: «Natura e società in Machiavelli», *Studi storici* 10, 1969, pp. 675-708: 675-6, *anima a parlare di teoria*. Ver Gilbert, *op. cit.*, pp. 145 y 165. Martelli, «Il buon ...» p. xxix, le adjudica el rasgo típico del talante de la vida cultural en la que se formó Maquiavelo: el neoplatonismo ficiniano. Como ejemplo, Bausi: «Fonti classiche e mediazioni moderne nei *Discorsi* machiavelliani: gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio», *Interpres* VII, 1987, pp. 159-90. en su utilización de Livio en *D.*, III, XXII; P. Van Heck, «La presenza di Livio nei *D.* di Machiavelli», en *Res Publica Litterarum*, xxi, n.s. i, 1998, pp. 45-78, y E. Fumagalli: «Machiavelli traduttore de Terenzio», *Interpres* XVI, 1997, pp. 204-39: 223-234.

49 Strauss, *op. cit.* p. 48 interpreta el «non abbiamo noi» de *D.*, I, LVI, por: «we who are not philosophers». Maquiavelo se autodefine como poeta (*L.* a Luigi Alamanni, 17 de diciembre de 1517; *Opere*, p. 1194b-1195a). Ver *I.*, VI, 29 y la vinculación entre Stefano Porcari y Petrarca: «sapeva messer Stefano i poeti molte volte essere di spirito divino e profetico ripieni; tal che giudicava dovere ad ogni modo intervenire quella cosa che il Petrarca in quella canzona profetizzava». Maquiavelo está inmerso en el debate generado por el Petrarca del *Secretum*, que ve a Virgilio *divinitus afflatus*, dando lugar a una interpretación de la poesía en clave filosófico-teológica (Granada, *El umbral...*, p. 78). Este movimiento llega al platonismo renacentista florentino en Ficino, en Cristóforo Landino, en Giovanni Pico, Bruni y Bocaccio. Por ejemplo, Bruni sentenciaba en sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* que «tres cosas debe tener un gran poeta: arte imaginativa, elegancia en el decir, y conocimiento de muchas cosas. De ellas la primera es propia del poeta, la segunda le es común con el orador, la tercera con filósofos e historiadores» (en Garin, *Medioevo...*, p. 60 n. 20). Cfr., Dionisotti, *op. cit.*, pp. 227-65; Badaloni, *op. cit.*, p. 690, y J. M. Najemy: «Machiavelli and Geta: Men of Letters», en: Russell Ascoli, A.; Kahn, V.ed., *Machiavelli and the discourse of literature*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, pp. 53-79.

50 Granada, *Cosmología...*, pp. 64-9.

51 *De rerum natura*, V, 324-44 y *de civ. Dei*, XII, 10-11. Cfr. Sasso, art. cit., pp. 202-15, y Granada, *op. cit.*, pp. 142ss.

52 Sin acordar con algunas consecuencias que extrae, parece aceptable la hipótesis plena de evidencias de Martelli, «Schede...», pp. 303-30, para quién hasta 1513 la cultura de Maquiavelo es de primera mano, profundamente asimilada, orgánica, pero esencialmente vulgar. Luego, «essa si va facendo umanisticamente classicheggiante, ma, come acquista in età matura, col progressivo avvicinarsi dell'exsegretario ai circoli medicei che la promuovevano, diviene anche sensibilmente farraginoso, un po' disorganica e tutta percorsa, a tratti improvvisi, di inopinate venature popolareggianti». Cfr. Di Napoli, art. cit., pp. 220-232; Martelli, «Machiavelli politico amante poeta», *Interpres* XVII, 1998, pp. 211-56: 255-6; Bausi, art. cit., pp. 166-9 y 183-6, e Inglese: «Per una discussione sulla cultura di Machiavelli», *La cultura*, XXV, n°2, 1988, pp. 378-87.

esta razón, finalizaba *D.*, II, V, 11 introduciendo otra historia de otro libro: *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo. Si la memoria difícilmente puede superar la vida de una secta, una historia que suponga relatar eventos todavía más antiguos sucedidos hace cuarenta o cincuenta mil años se basaría en invenciones y fantasías<sup>53</sup>. La mención de Sículo no sólo refuerza el carácter mendaz de la *invención cristiana*. Explícita la insalvable distancia entre la memoria humana y el tiempo del mundo. Ni el límite del cristianismo, ni ningún otro límite es razonable. Falsearía la verdad todo aquel que se propusiera escribir una historia de la humanidad pretendiendo señalar una *determinada* edad del mundo, un preciso origen y una anticipada muerte. Por eso, el mundo *siempre ha sido eterno* hasta que se lo pretendió limitar. Parangonar el tiempo del mundo y la suerte de los toscanos ha demostrado que el tiempo, la historia y la misma salud de la humanidad sólo se comprenden dentro del tiempo, la historia y la misma salud del mundo.

¿Qué sucedería si algunos, *filósofos o no*, pretendieran formular un programa para la virtud humana absolutamente ajeno a la virtud del mundo? ¿Qué sucedería si al formular la primera se pretendiera definir la segunda? La nueva *via* que Maquiavelo deja planteada en *D.*, I, proemio, 1 yace en la constitución de diagnósticos sobre los cuerpos mixtos teniendo en cuenta la *verdadera* naturaleza del mundo, y la *verdadera* vinculación entre el mundo y los hombres, y tiene como fin resolver la recurrente ruina e infelicidad provocadas por remedios elaborados sobre diagnósticos ignorantes de lo que el mundo y los hombres son. Cuando algunos pretenden atribuir sólo a Dios propiedades del cielo<sup>54</sup>, y otros pretenden atribuir al cielo atribuciones que son de los hombres,<sup>55</sup> se niega no tan sólo las propiedades de la naturaleza sino la necesaria comunión entre ésta y el mundo humano. Maquiavelo postula un saber que renuncia a medir el tiempo del mundo porque sabe cómo vive el mundo. Así el proverbio: «Di cosa nasce cosa, e il Tempo la governa»<sup>56</sup>. El mundo humano sólo podrá realizarse virtuosamente mejorando su conocimiento sobre el mundo natural. En esto consistiría el «voler andare dietro alla verità effettuale della cosa» de *P.*, XV, en *voler andare dietro alla verità effettuale delle cose naturali*<sup>57</sup>.

53 Sículo declara que su historia cubre 1138 años, (I, 5) desde los orígenes de la humanidad hasta las guerras gálicas en s. I ac. La tergiversación pudiera quedar explicada por la misma crítica a la mención de cualquier cantidad de años, o a la proclamada utilidad de una obra que pretende abarcar todos los hechos (la mitología, la antropología, la teología, la geografía, la botánica, la zoología, y la arquitectura) de todo el mundo transmitidos en la memoria (I, 3). Quizá como sostiene Bausi, *op. cit.*, p. 342, Maquiavelo lea en la versión de P. Bracciolini los cinco primeros libros que tratan de: «fatti anteriori alla guerra di Troia e dei racconti mitologici». También Agustín menciona las «mendacissimae litterae» en *De civ. Dei*, XII, 11. Véase Sasso, art. cit., pp. 379-83. Cfr. *D.*, I, I y II, XII.

54 Savonarola sostenía que «E da questo appare quanto sia perniciosa l'astrologia divinatoria alla religione cristiana, la quale vuole attribuire a' cieli quello che è proprietà di Dio e in questo modo guastare li fundamenti della fede» (*Trattato contra li astrologi*, I, 1; G. Savonarola: *Scritti filosofici*, a cargo de G. Garfagnini y E. Garin, Angelo Belardetti editore, Roma, 1982, pp. 278). En *Prediche sopra l'Exodo X* (G. Savonarola: *Prediche sopra l'esodo*, a cargo de P. G. Ricci, pp. 268) sostiene: «Tutte le cose che sentono, questi filosofi e astrologi le bogliono risolvere in cause naturali, o attribuirle al cielo più presto che a Dio». Cfr. *Triumphis crucis*, 4, 2. Cfr. G.C. Garfagnini: «Polemiche politico-religiose nella Firenze del Savonarola», *Rinascimento*, II serie, XXXI, 1991, pp. 93-130.

55 Como ejemplo el *ordo rerum* de P. Pomponazzi. «Non esisterà niente che non è esistito, non è esistito niente che non esisterà. Perciò essendo questa vicissitudine continua ed eterna, ha una causa eterna e per sé e non può essere ridotta a nessun'altra causa che ai corpi celesti, Dio e le intelligenze; quindi tutti gli eventi esistono naturalmente per i corpi celesti» (*De Incantationibus*). Cfr. *De immortalitate* (1513), XIV,212, (en Granada, *op. cit.*, p. 60). Ver el determinismo del cielo sobre el mundo en *de generatione et corruptione* en Garin, *Lo Zodiaco...*, pp. 12 ss. Cfr., *De immortalite*, XIV, 202, y Granada, *op. cit.*, p. 123. Cfr. A. Poppi: «Ci fu una evoluzione in senso alessandrino nel pensiero del Pomponazzi?», *Rinascimento*, VIII, 1968, pp. 121-168. Ver n. 39.

56 *M.*, I, 1 (*Opere*, p. 871).

57 Ver *D.*, I, XII, 8 y III, XXXI, 20. Como Ligurio le reprocha a Nicia: «Pertanto io non vorrei che voi nel parlare guastassi ogni cosa, perché un vostro pari, che sta tutto di nello studio, s'intende di quelli libri, e delle cose del mondo non sa ragio-

En suma, la *oblivione delle cose*, el proceso histórico que siguen los cuerpos mixtos, tiene como causa un principio natural que es conocido sobre la base de argumentos históricos y mediante la autoridad de lo *ragionevole* expuesto por *quegli filosofi*. Mediante el cielo la naturaleza con racionalidad y legalidad realiza *per se medesima* un movimiento necesario, periódico y cíclico de purgación de la forma para mantener la materia del mundo constante. Mediante las inteligencias del aire induce a los hombres a que realicen un movimiento similar. Mientras los cielos siguen esa legalidad vital del mundo necesariamente, los hombres sólo alcanzan la virtud cuando saben interpretar las acciones que la naturaleza realiza consigo misma<sup>58</sup>. Los cuerpos mixtos si quieren sanarse deben *elegir hacer* aquello que *tienen que hacer* para existir: actuar como Bruto, contra sí mismos, eliminando sus partes enfermas<sup>59</sup>. La eliminación de la potente Toscana *piena di religione e di virtù* se debió al cumplimiento de un proceso regular de purgación. Los romanos pueden vivir en nuestra memoria gracias, justamente, a su inacabado cumplimiento, a un *ambizioso ozio* (*D.*, I, proemio, 7). Imitar a los romanos es continuar la virtud de la naturaleza, imitar a los toscanos o a los cristianos es violentarla. Imitar a los romanos es hablar la lengua del mundo, la *oblivione*, es destruir al cristianismo<sup>60</sup>.

---

mare» (*M.*, III, ii; *Opere*, p. 877b) C. Curcio: «Repubbliche e principati immaginati prima del Machiavelli», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 42, 1965, pp. 106-45, interpretó esto como la oposición entre la aplicación de patrones epistemológicos y metodológicos de la medicina y de la arquitectura en el campo de la organización de la comunidad. Es difícil que haya tenido noticia del trabajo de Antonio Averlino, «Filarete», *Trattato dell'architettura*, pero probable es que conociera de L. B. Alberti, *De re edificatoria*, *De icicarquia*, *Momus*, o *de principe*. Garin, art.cit, pp. 67-70 ha insistido en esta vinculación. Sobre la cultura filosófica florentina remito a Vasoli: «Savonarola e la cultura filosofica fiorentina», *Studi Savonaroliani*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1996, pp. 107-126. Sobre la crítica al humanismo cívico remito al reciente apunte de D. Canfora: «Noterella sulla cultura umanistica di Maquiavelo», *Quaderni di storia*, XXIX, n°58, julio-diciembre, 2003, pp. 163-72, quien profundiza la vinculación con P. Bracciolini; Sasso, art. cit., pp. 321-73; H. Baron: *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, pp. 94-133 y 226-57, y Gilbert, *op. cit.*, pp. 67-114.

58 A. Tenenti: «La religione di Machiavelli», *Studi Storici* 10, 1969, pp. 708-48: 42-8 y Basu, art. cit., pp. 234-39. Dada esta relación entre virtud y necesidad. (*L.*, Ocho de la práctica, el 13 de abril de 1527) fortuna no es la enemiga natural del hombre, es «piuttosto, il senso segreto delle cose, la struttura fondamentale dell'universo, al cui meccanismo gli uomini, se vogliono aver bene, debbono aderire» (Martelli, «Il buon...», p. xxxiii; cfr. N. Maquiavelo: *Antologia*, edición de Miguel Ángel Granada, Península, Barcelona, 1987, pp. 182-198). Si no ocurre ese encuentro puede ser una *cattiva fortuna*, (*I.*, V, 19), nuestra enemiga, (*D.*, II, XIII), y puede hablarse de su *malignità* (*P.*, dedicatoria). Ver por ejemplo, *Ghibizi scripti in Perugia al Soderino* (*Opere*, pp. 1082a-1083b); *D.*, II, XXIX; *I.*, IV, 29; *Clizia*, III, 3 (*Opere*, pp. 899b-900a); *Decennale Secondo*, 187-93 (*Opere*, p. 954) y la acción paradigmática de Fabio Máximo en *D.*, III, IX. Desde este registro debe interpretarse *P.*, XXVI. Sobre el destinatario de esta *exhortatio*, Lorenzo de Medici duque de Urbino, su sentido último a fines de 1518, y cómo *Dell'occasione* está en consonancia con estos eventos, remito a la investigación de Martelli: «Da Poliziano a Machiavelli sull'epigramma dell'occasione e sull'occasione», *Interpres* II, 1979, pp. 230-54: 242: «situata in tale momento, l'esortazione finale del *Principe* si sottrae decisamente ad ogni interpretazione meramente sentimentale e perde i caratteri dell'elegiaca fantasticheria...». Cfr. «La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del *Principe*», *Interpres* IV, 1982, pp. 262-384. Una mirada tradicional sobre un capítulo final trágico justificado por un desenfreno pasional se puede ver en F. Chabod: *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964, pp. 78, 98 y 217. Sobre el concepto de libertad del todo opuesto a lo aquí argumentado, M. J. Colish: «The Idea of Liberty in Machiavelli», en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXII, N°3, pp. 323-51.

59 A partir de estas afirmaciones, motivo de un próximo estudio será establecer la presencia de una concepción accidental de la providencia que tuviera como referencia nociones peripatéticas alejandrísticas. Ver Alejandro de Afrodísia: *La provvidenza, questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, BUR, Milán, 1999, 65. 32. Cfr. Granada, *Cosmología...*, pp. 74-156; Poppi: «Fate, Fortune, Providence and Human Freedom», en *The Cambridge History...*, pp. 641-67, y G. M. Barbuto: *Il principe e il anticristo*, Guida editori, Napoli, 1994, pp. 249-309.

60 Cutinelli-Rèndina, *op. cit.*, p. 292 n. 425, si bien resta importancia a *D.*, II, V, también señala (p. 215) el necesario enfrentamiento con la cosmología cristiana (cfr. p. 293 n. 426).

