

# MEMORIA MENDACE E IMITATIO: REFLEXIONES SOBRE DISCORSI, II, 5, 2-16

## MEMORY MENDACE AND IMITATIO: REFLECTIONS ON DISCORSI, II, 5, 2-16

MARCELO A. BARBUTO\*  
*Universidad de Barcelona*

RESUMEN: En el texto que conocemos como *Discorsi*, II, 5, 2-16, *esplicita provocazione filosofica e teologica*, probablemente de corte lucreciano, Maquiavelo propondría, a partir de la categoría *oblivione delle cose*, una definición necesariamente *favolosa* y *mendace* de las historias de las cosas en el mundo. Posteriormente, ubicado como apéndice de *Discorsi*, II, 4, 34-40, la *oblivione delle cose* habría sido utilizada para fundamentar la *imitatio* y legitimar la existencia de una historia políticamente verdadera, útil para postular desde *il suo ragionare dello stato* un programa de acción política antietrusco y pro-romano.

PALABRAS CLAVE: Maquiavelo, *oblivione*, memoria, *imitatio*, historia, etruscos, romanos.

ABSTRACT: In the text known as *Discorsi*, II, 5, 2-16, *esplicita provocazione filosofica e teologica*, probably from a Lucretian background, Machiavelli would propose a necessarily *favolosa* and *mendace* definition of the histories of the things of the world, founded on an exposition of the category he called *oblivione delle cose*. This category would have been later used in an appendix attached to *Discorsi*, II, 4, 34-40, to support the *imitatio* and to legitimize the existence of a politically true history, useful to present, from *il suo ragionare dello stato*, an anti-Etruscan and pro-Roman programme of political action.

KEYWORDS: Machiavelli, *oblivione*, memoria, *imitatio*, history, Etruscans, Romans.

---

\* Doctorando. Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura. Universitat de Barcelona. Email: marbarbuto@live.com

## I

Una primera lectura del conocido y tantas veces analizado<sup>1</sup> *Discorsi*, II, 5<sup>2</sup> permite observar que el texto puede ser dividido en dos partes bien delimitadas:

[1] Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose.

[2] A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab eterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di piú 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. [3] Quelle che vengono dagli uomini sono le variazioni delle sette e delle lingue. [4] Perché 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 sieno di lingua diversa, la spengono facilmente. [5] La quale cosa si conosce considerando e modi che ha tenuti la setta cristiana contro alla gentile; la quale ha cancellati 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 forzosamente, avendo a scrivere questa legge nuova con essa. [7] Perché, se la 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 istorici, ruinando le imagini, e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno dell' antichità. [9] Tal che, se a questa persecuzione egli avessono aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in brevissimo 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. [11] E perché queste sette 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.

<sup>1</sup> Véase Sasso (1987), pp. 169-192 y 290-294; Forte (2005), pp. 349-368 y Barbuto (2008), pp. 38-43.

<sup>2</sup> Todas las citas de *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [*Discorsi*] corresponden a Machiavelli, (2001).

[12] Quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che 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 piú importante è questa ultima, sí perché la è piú universale, sí 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; tal che ne resta solo a' successori quanto e' ne ha voluto scrivere, e non altro. [15] E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne; sí perché ne sono piene tutte le istorie, sí perché si vede questo effetto della oblivione delle cose, sí perché e' pare ragionevole ch'è sia. [16] Perché la natura, come ne' corpi semplici, quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per sé medesima molte volte, e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo; cosí 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, acciò che gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino piú 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] Tal che, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome.

Mientras en *Discorsi*, II, 5, 1-16 se expone la cuestión del *discorso*, el origen de la *oblivione delle cose*, en *Discorsi*, II, 5, 17 y 18 se presenta, ajena al tema desarrollado, la confirmación de la conclusión, como anuncia el *come di sopra è detto*, del capítulo anterior *Discorsi*, II, 4, 40: «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 presente non ce ne è quasi memoria».

Antes, una vez concluida la exposición de la superioridad del *vero modo* romano de expansión y conquista, especialmente sobre los *antichi Toscani*, en *Discorsi*, II, 4, 1-33, Maquiavelo, reconduciendo el tema del *discorso* hacia la necesidad de seguir dicho modelo virtuoso, se pregunta en *Discorsi*, II, 4, 34 por qué motivo «[36]... non sono ne' presenti nostri tempi non solamente imitati, ma non è tenuto alcuno conto, guidicandogli alcuni non veri, alcuni impossibili, alcuni non a proposito e inutili...». Advirtiendo luego (*Discorsi*, II, 4, 37-39), con alguna ironía, que quizás los *presenti Toscani*, a quienes «la imitazione de' Ro-

mani paresse difficile», fueran capaces de imitar a los vencidos y desaparecidos etruscos<sup>3</sup>.

Teniendo en cuenta que el capítulo siguiente (*Discorsi*, II, 6, titulado «Come i romani procedevano nel fare la guerra») no tiene relación alguna con *Discorsi*, II, 5; que, como se anuncia en el mismo *Discorsi*, II, 6, 2 («Avendo discorsi come i Romani procedevano nello ampliare, discorrereno ora come ei procedevano nel fare la guerra...»), sí aparece expresamente vinculado con el mismo *Discorsi*, II, 4 (titulado justamente «Le republiche hanno tenuti tre modi circa lo ampliare»), *discorso* en el cual se explicaba y desarrollaba, como hemos sugerido, la forma en que etruscos, suizos, romanos, espartanos y atenienses, llevaron adelante sus respectivas políticas de expansión y conquista, es plausible suponer que en una redacción anterior a la *editio princeps* de 1531<sup>4</sup> el actual *Discorsi*, II, 6 continuaba a *Discorsi*, II, 4. Y que por tanto, en algún momento, por las razones que fueran, *Discorsi*, II, 5, 2-16 (más el título) fuera agregado como apéndice a la cuestión que introducía *Discorsi*, II, 4, 34-40<sup>5</sup>, como parecería demostrar el también agregado *Discorsi*, II, 4, 41: «La quale cosa mi ha fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose, come nel seguente capitolo si discorrerà». Tan textualmente evidente es que, en el momento de componer *Discorsi*, II, 4, 34-40, lo que le «ha fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose», ha sido no sólo ni directamente la cuestión etrusca, sino la cuestión de la *imitatio*<sup>6</sup>, como también lo es que el texto ubicado en *Discorsi*, II, 5, 2-16 es un apéndice que no necesariamente estaría vinculado originalmente ni a la cuestión etrusca ni a la cuestión de la *imitatio*.

## II

La cuestión de la naturaleza del discurso historiográfico ya aparecía en *Discorsi*, II, proemio, 6, donde se afirmaba que «ragionando non delle cose pertinenti

<sup>3</sup> El declarado partidismo antietrusco de Maquiavelo explicaría la negación de las evidencias contemporáneas de la grandeza etrusca. Por ejemplo, téngase en cuenta la utilización que hace el papa Leon X de la historia de los etruscos: «In tal modo non solo si era fatto uscire definitivamente gli Etruschi dal silenzio e dall'oscurità che li aveva avvolti ma si era fatto loro superare l'ambito regionale della loro influenza per esaltarli come la prima, la più importante e la più potente delle antiche popolazioni italiche», Cipriani (1980), pp. 49, 52 y 54. Cf. Sasso (1987), pp. 373-376.

<sup>4</sup> Véase Machiavelli (2001), pp. 810-812.

<sup>5</sup> Sería difícilmente comprensible en principio que *Discorsi*, II, 4, 34-*Discorsi*, II, 5, 16, siendo un único texto, hubiera sido dividido al agregarlo.

<sup>6</sup> Véase Pigman (1980), pp.1-32 y Javitch (1985), pp. 215-239.

alle arti», sino «di quelle pertinenti alla vita e costumi», es imposible llegar a conocer la historia o la historia verdadera, puesto que los hombres sólo conocen, o suponen conocer, los hechos contemporáneos. La historia en cambio, dada su *antichità*, hace imposible «avere perfetta cognizione, come egli ha de'suoi tempi» (*Discorsi*, proemio, II, 18). Sólo puede conocerse indirectamente, «per la memoria che ne hanno lasciata gli scrittori», que como todos los hombres, estarán ellos mismos involucrados en las historias que relatan, falseando por ende la historia según sea conveniente a los gobernantes de turno<sup>7</sup>:

[9] E vedesi una città o una provincia essere ordinata al vivere politico da qualche uomo eccellente, e un tempo, per la virtù di quello ordinatore, andare sempre in augumento verso il meglio. [10] Chi nasce allora in tale stato, e ei laudi piú gli antichi tempi che i moderni, s'inganna; e è causato il suo inganno da quelle cose che di sopra si sono dette. [11] Ma coloro che nascano dipoi, in quella città o provincia, che egli è venuto il tempo che la scende verso la parte piú ria, allora non s'ingannano.

Pero la composición sesgada de la historia no es necesariamente algo negativo. Siendo *vera* «quella consuetudine del laudare e biasimare», la costumbre de componer una historia siempre desde un contexto y desde una voluntad, no es «già sempre vero che si erri nel farlo» (*Discorsi*, II, proemio, 7): «[12] E pensando io come queste cose procedino, guidico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, e in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo, ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia...». No hay necesariamente un pasado mejor que un presente determinado, ni viceversa. La misma naturaleza del mundo y de las cosas que lo habitan explica y justifica que la historia se reescriba desde cada época, si el momento de lectura es bueno, el pasado tenderá a ser visto en forma negativa; si aquel es malo, éste tenderá a ser visto en forma positiva.

En suma, la composición de la memoria, la existencia de tantas historias como historiadores haya, se explica tanto por razones humanas como naturales. Sea por la propia naturaleza humana o por la de los *tempi* del mundo, que los hombres se vuelvan *partigiani delle cose passate* o del presente, es algo *ragionevole*, lógico y/o posible<sup>8</sup>. Causa y consecuencia de que la memoria histórica sea

<sup>7</sup> O, lo que es lo mismo, el historiador, por caso el mismo Maquiavelo, pudiera componer una historia en contra de las ideas dominantes contemporáneas.

<sup>8</sup> Véase *Grande Dizionario della Lingua Italiana* [GDLI], XV, col. 362-363. La investigación que permita aclarar cuál es el significado preciso de este tipo de afirmaciones en la obra de

variable es que el mundo siempre cambia, siempre está en movimiento, y en él las cosas, los pueblos y los hombres que lo componen<sup>9</sup>.

Precisamente, en el mismo título (*Discorsi*, II, 5, 1) del *discorso* expuesto en *Discorsi*, II, 5, 2-16, se afirma que la *oblivione* que provocó *dumila anni fa* la destrucción de la memoria de los etruscos tiene su origen por un lado en la transformación de *cose* (religiones y lenguas) que podían interpretarse como superiores a los pueblos y por otro en la transformación de *cose* (catástrofes naturales o grandes epidemias) que a su vez podrían interpretarse como superiores a las primeras. Luego, *Discorsi*, II, 5, 2-16 puede dividirse en tres partes: *Discorsi*, II, 5, 2, que parecería su introducción; *Discorsi*, II, 5, 3-11 donde se exponen las causas humanas y *Discorsi*, II, 5, 12-16 donde se exponen las naturales. Pero entonces, el *discorso* podría leerse (e interpretarse) siguiendo el orden lógico, inverso al de exposición: comenzando por las causas naturales, continuando por las humanas y acabando finalmente en *Discorsi*, II, 5, 2, que podría ser interpretado como una conclusión a *Discorsi*, II, 5, 3-16, y por tanto probablemente el lugar donde se encuentre el motivo último del *discorso*.

### III

En *Discorsi*, II, 5, 12-16 se afirma que las causas naturales que vengon dal cielo, quedan probadas (como afirma en § 15, «sì perché ne sono piene tutte le istorie, sì perché si vede questo effetto della oblivione delle cose») por el conocimiento de los eventos contemporáneos, *la esperienza delle presenti cose* y por la historia, *le notizie delle antiche*<sup>10</sup>. Sin embargo, Maquiavelo agrega junto a estos dos, rompiendo una forma típica de justificar sus razonamientos: «sì perché e' pare ragionevole ch'è sia». Utiliza una justificación no histórica, sino *ragionevole*, lógica y/o posible. Que la *oblivione* suceda a nivel de humanidad queda tam-

---

Maquiavelo, al menos para quien esto escribe, no está acabada. En cualquier caso, supongo que Maquiavelo ha sido lo suficientemente preciso, y así deberíamos serlo sus críticos, sobre la envergadura teórica de las cuestiones de orden cosmológico y el peso que ello tenga sobre su *ragionare dello stato*. En un extremo «cosmológico», véase por ejemplo, Parel (1992), esp. pp. 26-62 y (2001); en el otro extremo, Bausi (2001), I, p. 272, para quien en general las menciones que podrían tener connotaciones filosóficas y/o cosmológicas responden a un *sentito dire* o a un *rinvio generico*. Ahora, Savalegui (2012), pp. 427-437, insiste en el carácter contradictorio y asistemático del discurso maquiaveliano.

<sup>9</sup> Véase *infra*, nota 23.

<sup>10</sup> Cfr. Bausi (2005), pp. 216-225.

bién probado, por tanto, en un nivel de racionalidad (podríamos suponer de científicidad) el cual no puede ser sino superior al de la historia y la experiencia, porque lo mismo les ocurre a los cuerpos, individuales (*semplici*) y a los compuestos (*misti*). Cuando en un cuerpo individual se acumula *materia superflua*, la naturaleza *muove per se medesima molte volte y fa una purgazione* con el objetivo de sanar a dicho cuerpo. De la misma manera, el texto induce a interpretar, de modo *ragionevole*, que cada vez que *questo corpo misto della umana generazione* llega a un grado tal de desarrollo que pone en riesgo su propia supervivencia (ya no hay suficiente lugar donde vivir, no hay alimentos, se propagan enfermedades, hambrunas; en suma, las condiciones de vida son infrahumanas y, además, se llega a un grado extremo en la *astuzia e la malignità umana*), es purgado por la naturaleza mediante *fame, peste, e inondazione d'acqua* (ésta especialmente, dado su carácter *più universale*, más devastador, pues por sí misma favorece la aparición de las dos primeras), aniquilando parte de su población, provocando la destrucción del soporte mismo de la memoria, el que contiene la lengua, la cultura, la historia, cancelando toda memoria de cualquier pasado, dejando con vida sólo a *uomini tutti montanari* quienes no tendrían *notizia di alcuna antichità*, para que así *diventino migliori*.

En *Discorsi*, II, 5, 3-11, se afirma que la *oblivione* se produce a partir de las acciones que todas las sectas (religiones y/o lenguas), realizarían cada determinada cantidad de tiempo, «in cinque o in seimila anni variano due o tre volte», para alcanzar *reputazione*, para escribir la *loro legge*. Así como actúan antes las acciones naturales sobre la humanidad, cuando se alcanza un determinado estadio de necesidad signado por una gravísima corrupción, las sectas por su parte deben eliminar todo rastro de la secta anterior, todo *segno dell'antichità*, su lengua, su memoria, su historia. De ese modo «si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo» y las nuevas sectas logran imponer su propia lengua, su propia memoria y su propia historia. *La quale cosa si conosce* observando las acciones y las instituciones que la *setta cristiana* ha llevado adelante y ha implementado, tanto en el pasado como en el presente. Se conoce mediante los imperfectos «*modi tenuti da san Gregorio e dagli altri capi*» contra la secta gentil, la cual *è da credere que abbia fatto* de forma eficaz a su vez contra la secta anterior. Por definición entonces, todo lo que una secta no ha podido destruir, todo vestigio de una memoria anterior, testimonio de una memoria enemiga de la reputación de la nueva secta dominante, es considerado fabuloso y mendaz. La *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo, que da cuenta de una memoria, de una historia, casi diez veces mayor («*quaranta o cinquantamilla anni*») a la que la memoria cristiana proporciona, es por consiguiente *mendace* —de modo *ragionevole*— para la secta cristiana.

Una vez presentado el modo de actuar de la *oblivione* en los *corpi misti* (la humanidad y las sectas, y antes los etruscos y romanos), y en los *semplici* (el mismo cuerpo humano), *Discorsi*, II, 5, 2, presentaría la conclusión del *discorso*, argumentando la acción de la *oblivione* a nivel de un cuerpo mixto, superior a todos los demás, que los contenería; se refiere a la *oblivione* de *queste memorie de 'tempi* del mundo:

[2] A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab eterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e'sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di piú 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.

El *discorso* concluye con la formulación de una definición de la historia, a partir de la existencia de la *oblivione delle cose*, en cuanto *istorie delle cose umane e naturali*, negando así la existencia de la Historia y haciendo *ragionevole* interpretar que toda historia es por definición *favolosa y mendace*. No hay memoria (ni hay historia) en sí misma que pueda sobrevivir a la vida de los cuerpos. Hay memorias de cuerpos que cíclicamente crecen, se enfrentan y se purgan, que dan lugar a la existencia de pluralidad de *istorie*. Luego, la vida o muerte de una memoria dependerá de la vida o muerte de los cuerpos que son su soporte, o lo que es lo mismo, de quién, cuándo y cómo decida o pueda contarla. No sabemos cuánto tiempo tenga el mundo. Sabemos que cada secta le adjudica un tiempo, sabemos también entonces que el mundo nunca tendrá el tiempo que cada secta le adjudique. De modo *ragionevole*, la *nostra religione* según la memoria bíblica ha dotado al mundo de una memoria, *cinquemilla anni*, ergo, el mundo tiene más de cinco mil años<sup>11</sup>.

Ahora bien, la pluralidad de *istorie* en tanto resultado de la vida y muerte de los cuerpos que habitan el mundo, si así interpretáramos el *insieme* de *Discorsi*, II, 5, 1, sería el resultado de la acción conjunta del hombre y la naturaleza. La misma redacción del discurso permitiría interpretar que la *oblivione* origina-

<sup>11</sup> Véase Cutinelli-Rèndina, (1998), pp. 93-117 y 235-252. Y es posible que de la «historia» de la secta (Génesis, 6:5 y 6:13) Maquiavelo tomara la mención de las *inondazione d'acque* como factor que permite a la naturaleza purificar «quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire», antes que de Polibio, 6, 5, 4-9 que menciona todo el mundo, y antes que de Platón: *Timeo*, 22c-d, *Leyes*, III, 667b, *Critias*, 109d - 110a, donde sí la destrucción deja con vida a los hombres ignorantes, a pesar de la seguridad con que Garin (1970), p. 63 ss. afirmaba que Maquiavelo debía conocer dichos textos.



da por la humanidad tendría un horizonte de sentido en la *oblivione* natural-medicinal, siguiendo no directamente una suerte de legalidad de la cual todos los cuerpos serían objeto. Sin embargo, Maquiavelo es reticente a establecer una continuidad directa entre ambas dimensiones. Las acciones naturales proceden por definición de una racionalidad no humana cuando la salud de otro, la misma humanidad, se encuentra en peligro, apareciendo la contingencia tan sólo por defecto, recuérdese en § 14 el corrupto sobreviviente del pasado. Así la *oblivione* natural tiene su origen en una virtud providencial-medicinal que protege a la humanidad amputando una parte en el momento de su máxima negatividad para regenerarla y sanarla<sup>12</sup>. En cambio, las acciones humanas se rigen por su propia necesidad, alcanzar *reputazione*, provocando el movimiento de la virtud en el mundo (la *traslatio imperii* de *Discorsi*, II, proemio, 13-14), donde la contingencia es el elemento predominante. Así, mientras es *ragionevole* que ante la materia superflua la naturaleza actúe purgando, Maquiavelo supone que *è da credere* que la secta gentil haya hecho con la secta anterior lo mismo que la cristiana ha hecho con ella, porque la secta cristiana es el ejemplo palmario de una acción purgativa del todo errática, ergo contingente. Después de todo, al verse obligada, *forzadamente* (§ 6), a establecer sus instituciones y ordenamientos en la misma lengua de la secta anterior<sup>13</sup>, si no ha permitido, al menos no ha impedido que la memoria que permite reconocer que la memoria cristiana es sólo una memoria más (mediante la conservación y posible lectura de Apuleyo, Lucrecio, Ovidio, Terencio, o el mismo Tito Livio) sea conocida<sup>14</sup>. En suma, la *oblivione delle cose* se sustentaría en una determinada interpretación de la interrelación de los planos humano (*parte vengono dagli uomini*) y natural (*parte dal cielo*), que expresaría una determinada concepción cosmológica (y por cierto una determinada religiosidad)<sup>15</sup>, donde naturaleza y cielo forman parte, junto con el orden humano, de un mismo orden inmanente donde no hay

<sup>12</sup> Ley natural o histórica que parecería gobernar también en *Principe*, XXVI, 2 dando lugar a la *occasione* para dotar de una determinada forma a la materia. Véase, Martelli (1982) y Sasso (1988).

<sup>13</sup> No es tan evidente que la secta cristiana *por defecto* continuara «hablando» y «legislando» en la lengua de la secta gentil. El cristianismo, visto de otro modo, habría cooptado todo lo que pudo de la secta gentil y habría eliminado lo que no le era útil, demostrando así, visto de otro modo, una vez más su ilimitada versatilidad como cuerpo mixto, y rompiendo todo el esquema legal cíclico de la *oblivione* maquiaveliana. Por otra parte, el mismo Maquiavelo advierte que puede suceder que una secta tenga el mismo idioma de la anterior. Y luego, para lograr *reputazione*, en ese caso debería exigírsele a la secta ascendente que se dotara de una lengua nueva.

<sup>14</sup> Evidente crítica al supuesto origen divino de una secta que actúa del todo erráticamente.

<sup>15</sup> Véase Barbuto (2008), p. 99 nota 3.

lugar para la trascendencia<sup>16</sup>. Colocando al mundo humano frente al espejo del mundo natural, Maquiavelo realiza una drástica reducción naturalística de corte averroísta<sup>17</sup>, que se ve expresamente en el tratamiento de la religión (cristiana), pero que puede aplicarse a todo el discurso, especialmente a la acción humana<sup>18</sup>.

Como consecuencia, el *ragionare storico* que sustenta la *oblivione* es capaz de discernir la naturaleza histórica de la vida de las cosas en el mundo, incluido el cristianismo, y del mundo mismo mejor que el saber filosófico de *quegli filosofi*. Si *quegli filosofi* quisieran demostrar que el mundo *sia stato ab eterno* deberían probarlo proporcionando una memoria, una historia de esa eternidad; deberían al menos superar la memoria de la secta dominante. De otra manera, el tiempo del mundo de *quegli filosofi* estaría fundamentado en un *ragionare non ragionevole*. Sólo a partir de reconocer que gracias a la *oblivione delle cose* de origen humano-natural, es por definición imposible probar la eternidad del mundo, sería posible aceptar sólo como conjetura que el mundo, como quieren «aquellos filósofos» *podría haber sido* eterno. Así, lo *ragionevole* de la *oblivione* en § 15 superaría lo *ragionevole* de los filósofos de § 2, pues parte de constatar la verdadera naturaleza del devenir histórico. Es que por definición es imposible memorizar (hacer historia) más que una parte, que será verdadera por un tiempo, hasta que necesariamente se vuelva fabulosa y mendaz<sup>19</sup>. No se puede conocer la historia sino componiéndola, creándola, inventándola. Luego, no importa de cuántos años del mundo *renda ragione* Diodoro Sículo,<sup>20</sup> no importa hasta dónde Diodoro pueda recordar o decir que recuerda, porque no sabemos cuántos son, y entonces será tan *mendace* para la secta cristiana que sean cuarenta mil, cincuenta mil o veinte mil como para cualquiera que conozca la naturaleza de la *oblivione delle cose*.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Recuerdo la precisa definición que de Estado propusiera Granada (1988), 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 inmanencia cósmica».

<sup>17</sup> Cfr. Sasso (1967), pp. 281-314; Zanzi (1981), pp. 214-229 y Granada (1988), pp. 158 y 218. Véase también la conclusión del artículo de Granada en este mismo número de *Endoxa*.

<sup>18</sup> Sasso (1987), p. 291.

<sup>19</sup> *Mendace*, que además de su significado más evidente también podía querer decir «che non si basa su solidi fondamenti, incompleto, parziale (una conoscenza, un'opinione, inesatto, errato (un concetto, una dottrina)», *GDLI*, X, col. 67.

<sup>20</sup> Según Sasso, (1987), pp. 378-380 la errada mención del tiempo de la historia de Sículo se debería a una crítica metodológica.

<sup>21</sup> Entiendo, entonces, que para haber expuesto así la cuestión Maquiavelo habría necesitado algo más, quizás no mucho más, que conocer «la notissima tesi aristotelico-averroistica

## IV

Así interpretado, el texto ubicado en *Discorsi*, II, 5, 2-16, *esplicita provocazione filosofica e teologica*<sup>22</sup>, habría sido escrito para dar cuenta de un debate epistemológico sobre el status y la naturaleza de la historia contra, suponemos, algunos historiadores que probablemente siguiendo a *quegli filosofi*, desconocían el papel central de la memoria de las cosas en la constitución de la historia. Hasta donde podemos ver, el texto no guardaría ninguna relación ni con la cuestión etrusca ni con la definición de la imitatio, al no tener ninguna connotación inmediatamente política, y tampoco tendría una relación directa con la cuestión filosófica de la eternidad del mundo<sup>23</sup>.

Sin embargo, una vez colocado por el propio Maquiavelo después de *Discorsi*, II, 4, 33-40, la interpretación del *discorso* necesariamente cambia. *Discorsi*, II, 5, 2-16 debería dar cuenta no ya de la mera discusión sobre qué modelo es mejor para la Toscana contemporánea, sino de la discusión anterior sobre qué cosas pueden ser parte del programa de acción política, esto es, imitadas, y qué no: y así el *ragionare storico* estaría al servicio del *ragionare dello stato*. Luego, la acción política que dicho *ragionare* sea capaz de postular se constituirá sobre hechos históricos que puedan ser imitados. Solo podrá ser imitado aquello de lo que tengamos memoria, y tenemos *notizia* de aquello que el plan de acción política decide tenerla. Así entonces, no puede postularse como modelo de acción política una cosa, los etruscos, de la que Maquiavelo *dice* no sólo que no se tiene memoria, sino también que su desaparición supuso de algún modo el cumplimiento de cierta legalidad curativa natural providencial ejecutada en el

---

dell'eternità del mondo [...] come un puro e semplice luogo comune» Bausi, (2001), II, p. 339.

<sup>22</sup> Véase Sasso (1987), p. 358; cfr. pp. 196-197. Evitando caer en exageraciones (véase ahora Connell, (2011), p. 15, para quien «Machiavelli embarked on the most extended philosophical statement to be found anywhere in his works»), sí creo cierto que este pasaje tiene una estructura e intencionalidad teórica difícil de encontrar en el resto de la obra maquiaveliana. Nótese que no abundan los lugares textuales donde Maquiavelo se enfrente abiertamente a los filósofos. Es más, se recordará que en *Discorsi*, I, 56 parece disculparse al esbozar una opinión de ámbito filosófico. Al mismo tiempo, *Discorsi*, II, 2-16 parece continuar lo expuesto en *Discorsi*, II, proemio pero en un plano teórico más elevado.

<sup>23</sup> Si bien es cierto que admitir la inalterabilidad de la materia del mundo y de las cosas que lo habitan (recuérdese, *Discorsi*, I, proemio, 8) mientras varía su forma, no parece un argumento del todo contrario a la tesis de la eternidad del mundo, no es nada sencillo, a pesar de los esfuerzos que realizara Sasso (1987), pp. 181-185, aceptar que Maquiavelo aquí se proponga explícitamente afirmar y/o defender dicha tesis.

ámbito humano. Postular la necesidad de conocer desde la *imitatio* antietrusca, de *dónde nasca* la *oblivione delle cose* permitiría explicar el mismo efecto que la historia político-militar ha dado como resultado, pero un plano epistemológico *più ragionevole*, y así dotar al programa político pro-romano de una justificación mucho más sólida. La *oblivione* estaría al servicio de la *imitatio*. Lo *ragionevole* de la naturaleza medicinal providencial al servicio de un programa de acción política. En suma, leída desde *Discorsi*, II, 4, 34-40 la *oblivione delle cose* no sirve para explicar la pluralidad de *istorie* mendaces sino que estaría siendo instrumentalizada para defender una verdadera historia, la romana, en perjuicio de la etrusca. Y así terminaba *Discorsi*, II, 5:

[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] Tal che, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome.

## V

Concediéndole algún tipo de relevancia a la interpretación aquí propuesta, sería ésta tan sólo el principio de un largo camino. Serán necesarias nuevas investigaciones, partiendo de la bibliografía crítica ya existente y de nuevos descubrimientos, que permitan esclarecer nuestra comprensión del mencionado *discorso*. En cualquier caso, para esto será de vital importancia poder datar el texto que hoy conocemos como *Discorsi*, II, 5, 2-16, con la máxima precisión posible. Sólo mencionaré aquí algunas cuestiones que creo pueden ser relevantes. *Discorsi* fue escrito entre 1513 y 1524<sup>24</sup>. La cuestión de la *imitatio* pro-romana y anti-etrusca que habría provocado *Discorsi*, II, 4, 1-40, se ha datado a partir de dos intercambios epistolares. Uno, muy cercano a Maquiavelo y difícilmente desconocido para él, entre Francesco Soderini y Marcello Virgilio di Adriano Berti (23 de febrero de 1508 y 1 de enero de 1509)<sup>25</sup>. Otro, tampoco tan alejado, entre Ludovico Alamanni y Alberto Pio a fines de 1516<sup>26</sup>. Y aquí se abre un nuevo interrogante: ¿es posible que *Discorsi*, II, 4, 1-33 y *Discorsi*, II, 4, 34-40 fueran escritos en épocas diversas? ¿Habría decidido Maquiavelo, debido a determinadas necesidades, agregar al texto que había compuesto en función del debate entre Soderini y Adriani, *Discorsi*, II, 4, 1-33, un nuevo argumento, *Discorsi*, II, 4,

<sup>24</sup> Bausi (2005), pp. 163-172.

<sup>25</sup> Véase Sasso (1987), pp. 398-399.

<sup>26</sup> Sasso, (1987), pp. 176-177 y 374-375.

34-40 de mayor peso, a partir del conocimiento que pudiera tener del segundo intercambio epistolar? Y una vez hecho esto, ¿habrá decidido reforzar aún más la *imitatio* romana insertando *Discorsi*, II, 5, 2-16, texto que entonces ya estaba redactado, supongamos hacia 1517?

Pero, entonces, ¿cuándo y por qué Maquiavelo compuso el texto sobre la *oblivione delle cose*? Pudo haberlo compuesto en esos mismos años, 1509-1517, o bien pudo haberlo compuesto tiempo antes. La hipótesis de una redacción post-1509 podría llevarnos a ligar el debate que propone el texto o bien con las tensiones político-«filosóficas» que parece haber tenido con el mismo Adriani<sup>27</sup>, o bien con las reuniones de los *Orti Oricellari*, entre 1515 y 1517. En este último caso, particularmente, habría que vincularlo con *De honesta disciplina*, 24, 3 de Pietro Crinito, publicado en 1504 y que en su mayor parte es un comentario del *Asclepius*, según Sasso<sup>28</sup>. La hipótesis de una redacción pre-1509 podría llevarnos hasta la copia del *De rerum natura* de Lucrecio que Maquiavelo hiciera probablemente por encargo del mismo Adriani años antes de su nominación como segundo secretario<sup>29</sup>. Una temprana vinculación en sus años de pre-secretariado con el humanista Marcello Virgilio Adriani, primer canciller y encargado del *Studio fiorentino*, y al mismo tiempo la pertenencia más o menos directa a un círculo lucreciano, vinculado al Medici *popolano* Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici<sup>30</sup>, del que fuera tutor el ex canciller de la república, Bartolomeo Scala, quien llama a su padre, Bernardo Machiavelli, *amicus et familiaris meus*<sup>31</sup>, explicaría cómo pudo, hasta donde sabemos sorprendentemente, vencer en la elección de junio de 1498 a candidatos que lo superaban en antecedentes. Maquiavelo se había formado en un ambiente cultural de corte pretendidamente laurenciano, pero conceptualmente pre-laurenciano<sup>32</sup>. Una cultura más cercana a los modelos boccaccescos, dentro de la órbita de Luigi Pulci y de Matteo Maria Boiardo, más emparentada a autores como Niccolò Cieco, Mariotto Davanzati, Antonio di Meglio, Francesco Accolti, Francesco d'Altobianco degli Alberti o Antonio Bonciani, que con autores como Ficino o Poliziano<sup>33</sup>. Al mismo tiempo Maquiavelo estaba siempre dispuesto a

<sup>27</sup> En ese caso debería insistirse quizás en la vinculación con la obra de Adriani, *De medica materia libri sex de Discórides de 1518*. Véase, Godman (1998), pp. 235-291. Véase también Cutinelli-Rèndina (1999).

<sup>28</sup> Sasso (1987), pp. 353-357.

<sup>29</sup> Sasso (1987), pp. 202-216 y Brown (2010), pp. 68-87.

<sup>30</sup> Brown (1979), p. 103.

<sup>31</sup> Véase *De legibus et iudiciis dialogus* (1483) en Scala (1997), p. 339.

<sup>32</sup> Véase Martelli (1974) y (1980).

<sup>33</sup> Martelli (1971), pp. 397 ss.

componer arbitrariamente reutilizando las fuentes o las partes de las fuentes que mejor configuraran sus razonamientos políticos<sup>34</sup>, precisamente como en el caso de *Discorsi*, II, 5, 2-16<sup>35</sup>. Todo esto hace algo difícil aceptar que Maquiavelo se hubiera visto interesado directamente en lecturas clásicas. Antes bien, es de suponer que dichas lecturas fueran releídas en base a textos o lecturas contemporáneas. En este contexto biográfico-cultural adquiere todavía más relevancia la copia de Lucrecio. Como ha insistido recientemente Marco Beretta<sup>36</sup>, el estudio de Lucrecio suponía una identidad cultural ajena al humanismo tradicional. Adriani en algunas de sus *orationes* llevaba a cabo una defensa apasionada de Lucrecio:

After all just a few years earlier, in 1494, Marcello Adriani (who was appointed to the chair of poetry at the university in Florence after the death of Angelo Poliziano) had publicly defended for the first time in early modern history Lucretius' atomic theory of the universe, his vision of progress and civilization as presented in Book V, and his determined campaign against astrology and superstition.

Se ha investigado hasta qué punto la filosofía y la cosmología epicúrea incidieron en la lectura que Maquiavelo hacía de otros autores<sup>37</sup>. Deberíamos continuar buscando puntos de contacto entre *Discorsi*, II, 5, 2-16 y, por ejemplo, *De rerum natura*, V, 1440-1447:

Ya pasaban la vida al amparo de fuertes torres, y la tierra se hallaba dividida y distribuida para el cultivo, ya el alta mar florecía en naves de velas volanderas, ya se tenían aliados y amigos gracias a tratados y pactos, cuando empezaron los poetas a conmemorar en cantos las hazañas cumplidas; y no mucho antes se inventó la escritura. Por esta razón nuestra edad no puede saber nada de lo que sucedió anteriormente, salvo por los vestigios que descubre la lógica<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Martelli (1985-1986), pp. 283-330.

<sup>35</sup> Hasta donde sé la crítica no ha observado la separación que aquí hemos propuesto entre *Discorsi*, II, 4, 34-40 y *Discorsi*, II, 5, 2-16.

<sup>36</sup> Véase Beretta (2009), p. 348; cfr. Brown (2006), p. 272.

<sup>37</sup> Según ha sugerido, por ejemplo, Filippo del Lucchese (2002), p. 579, Maquiavelo habría «leído» a Polibio desde Lucrecio. Como fuere, sigue siendo importante volver sobre el *De rerum natura* para precisar la utilización que de la obra (o de las ideas que pudo conocer a partir de su lectura) pudo haber hecho Maquiavelo.

<sup>38</sup> Lucrecio (1993), pp. 511-513.

O bien *De rerum natura*, III, 852-869:

Tampoco ahora en nada nos atañe lo que anteriormente fuimos, y ninguna congoja nos produce nuestro ser anterior. Pues si consideras la inmensidad del tiempo pasado y cuan varios son los movimientos de la materia, vendrás fácilmente a creer que estos mismos elementos de los que ahora contamos, estuvieron muchas veces en el pasado dispuestos en el mismo orden que ahora; sin embargo, nuestra mente no alcanza a rememorar este estado; pues hubo en el intervalo una pausa en nuestra vida y todos los movimientos se extraviaron, perdiendo su vinculación con los sentidos. Pues si alguien debe sufrir en el futuro miseria y dolor, necesario es que exista él, en persona, entonces, para que pueda alcanzarle la desdicha. Como la muerte suprime esta posibilidad e impide existir al sujeto a quien puedan caber tales infortunios, podemos de ello deducir que nada hay que temer en la muerte, que quien no existe no puede caer en desdicha, y que no importa que uno haya o no nacido en algún tiempo, cuando la muerte inmortal le ha robado la vida mortal.

Pudiera ser que aceptando, por ejemplo, la probabilidad de la eternidad del mundo, «sopra tutto attraverso la negazione di uno specifico argomento epicureo-lucreziano»<sup>39</sup> (en *De rerum natura*, V, 243-246: «Quapropter maxima mundi cum uideam membra ac partis consumpta regigni, scire licet caeli quoque item terraeque fuisse principiale aliquod tempus clademque futuram»<sup>40</sup>), estuviera reutilizando *De rerum natura*, V, 324-347:

Además, si la tierra y el cielo no conocieron jamás un primer nacimiento y fueron siempre eternos, ¿por qué anteriormente a las guerras de Tebas y a la perdición de Troya los poetas no cantaron también otras gestas? ¿Adónde fueron a perderse tantas hazañas de héroes [...]. Y si crees acaso que todas estas cosas existieron ya antes, pero que las generaciones de hombres perecieron abrasadas por el fuego,

<sup>39</sup> Como opinan Sasso (1987), p. 188 e Inglese (1999), p. 399 nota 2.

<sup>40</sup> [Por lo que, al ver cómo se consumen y renacen los gigantescos miembros y partes del mundo, me convengo de que también el cielo y la tierra han conocido un principio y les aguarda la ruina] Lucrecio (1993), p. 429.

o se desplomaron las ciudades en una conmoción gigantesca del mundo, o que de un diluvio incesante salieron ríos rapaces que inundaron las tierras y cubrieron los pueblos, con tanta mayor razón tendrás que confesarte vencido y reconocer que a la tierra y al cielo les aguarda la muerte. Pues atacado el mundo por males tamaños y tamaños peligros, de haberle sobrevenido un accidente más grave, hubiera caído en total destrucción y ruinas ingentes<sup>41</sup>.

Deberíamos seguir, pues, todo el periplo del *De rerum natura* en esos años y observar con detenimiento la posible vinculación de autores como Pier Candido, Michele Marullo, Tommaso Soderini, la familia Vespucci y Leonardo da Vinci con el pensamiento de Maquiavelo. Señala por ejemplo ahora Beretta que la primera edición comentada de Lucrecio se publica en 1511 por Pier Candido:

It was followed one year later by an edition printed in Florence by Filippo Giunta that —thanks primarily to the scrupulous work of Michele Marullo— offered readers a text purged of numerous errors. The editor, Pier Candido, dedicated his work to Tommaso Soderini, a Florentine statesman who knew Machiavelli well and was a great admirer of Leonardo. Eight years earlier, in 1504, the Florentine mathematician Raffaele Francus had dedicated *In Lucretium paraphrasis cum appendicem de animi immortalitatem* to Soderini. This treatise was published in Bologna by Giovanni Antonio Benedetti, the father of Girolamo Benedetti, who was the printer responsible for the 1511 edition of *De rerum natura* by Giovan Battista Pio, as well as numerous other scientific texts<sup>42</sup>.

En ese sentido, deberíamos continuar profundizando una hipótesis sugerida recientemente, según la cual:

In 1453 Giorgio Antonio [Vespucci] established a school for hand-selected pupils at the monastery of San Marco, and educated them in a curriculum of mathematics, astronomy, cosmography, Dante, Petrarch, Plato, Cicero, Heraclitus, and Livy. Among his pupils were his nephew Amerigo, and the future *Gonfalonier* of the Florentine Republic<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Lucrecio (1993), pp. 435-437. A propósito de estos versos, véase el artículo de Bayod en este mismo número de *Endoxa*.

<sup>42</sup> Beretta (2009), p. 343.

<sup>43</sup> Ingraham (2011) p. 11.



Agregando también que:

Among the closest friends of Amerigo's parents was Bernardo Machiavelli, the father of Niccolò, and it seems apodictical that Niccolò and Amerigo must have known each other, given the intimacy of their families, and the close proximity of the two households, in the same neighbourhood.<sup>44</sup>

Agostino Vespucci, secretario personal de Leonardo, escribe a Maquiavelo en octubre de 1500<sup>45</sup>. Pero hay otro Vespucci que quizás pueda tener especial interés. Bartolomeo Vespucci responde el 4 de junio de 1504 a una carta de Maquiavelo, hoy perdida, diciéndole:

Sat est quod sententia tua verissima dicenda est, cum omnes antiqui uno ore clament sapientem ipsum astrorum influxus immutare posse, non illorum cum in eternis nulla possit cadere mutatio; sed hoc respectu sui intelligitur aliter et aliter passum ipsum immutando atque alterando. Sed ne ultra quam par sit nostra vegetur oratio, tuam petitionem implebo: verum quoniam usque ad 18<sup>am</sup> augusti diem continuis lectionibus et quippe difficillimis urgemur, cum semper (ut vulgo fertur) cauda venenum servet, idcirco post illud tempus tibi omnino inserviam [Basta con que tu opinión ha de ser declarada totalmente cierta, puesto que los antiguos todos claman unánimes que el sabio puede cambiar los influjos de los astros, aunque en sus eternos influjos no puede darse mutación alguna. Pero esto se entiende con respecto a cada individuo, que cambia y modifica su paso, procediendo ora de un modo, ora de otro. Pero, a fin de no alargar mi discurso más de lo conveniente, daré respuesta a tu pregunta. Ahora bien, puesto que estoy abrumado hasta el día 18 de agosto con continuas lecciones, y además muy difíciles, ya que el veneno (como se dice vulgarmente) está siempre en la cola, pasado ese día estaré totalmente a tu disposición].<sup>46</sup>

Podemos intuir que Maquiavelo había estado interesado en conocer a través de un profesor de la Universidad de Padua, centro del aristotelismo contempo-

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Pese a quedar bien rectificada por Roberto Ridolfi quizás debería volverse sobre la hipótesis de D. Marzi sobre una relación entre Agostino Vespucci y Maquiavelo desde 1495. Véase Bausi (2005), p. 32.

<sup>46</sup> N.M. (1993<sup>2</sup>), pp. 1063b-1064a; trad. de Miguel A. Granada.

ráneo, la acción de los cielos en los cuerpos mixtos. Y de la respuesta podemos interpretar que Bartolomeo Vespucci no sólo lo corrige, afirmando que aquello por lo que Maquiavelo preguntaba se relacionaba con los individuos, con los cuerpos simples, y no con los estados. Además, podemos intuir, dada la respuesta de Bartolomeo y la promesa de encontrarse para explicar mejor la cuestión, que Maquiavelo, al menos según Bartolomeo, tenía unos conocimientos más bien escasos. Por otra parte, no podemos descartar que Maquiavelo leyera en esos años la *Oratio de astrologia* (1506) del mismo Bartolomeo. Quizás sea esta línea de investigación la que nos lleve a descubrir mejor aquellos elementos que configuran el ambiente teórico, netamente aristotélico, del que *Discorsi*, II, 5, 2-16 pareciera ser deudor<sup>47</sup>. Finalmente, suponiendo que Maquiavelo pudiera haber tenido un encuentro personal con Leonardo en 1504-1505<sup>48</sup>, no debería descartarse que un escrito de este *omo senza lettere*, de una formación poco tradicional, también fuertemente influenciada por el epicureísmo lucreciano, hubiera tenido cierto impacto en el pensamiento de Maquiavelo. Por ejemplo, en una obra de Leonardo titulada *Delle cose naturali*, podía haber leído:

Perche molto son piu antiche le cose che le lettere, non e maraviglia, se alii nostri giorni non apparisce sc[r]iptura delli predetti mari essere occupatori di tanti paesi [...] e se pure alcuna scrittura apparia, le guerre, l'incendi, le mutationi delle lingue e delle leggi, li diluvi dell'acque anno consumato ogni antichita: ma a noi basta le testimonianze delle cose nate nelle acque salse rit[r] ovarsì nelli alti rñonti, lontani dalli mari talor<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Sasso (1987), pp. 233 y 293. Cfr. Granada (1988), pp. 196-245. Basu (1990), pp. 219-222 apuntaba la probable filiación con la medicina astrológica, vinculada a la escuela averroísta de Pietro d'Abano y en forma particular con el mismo Pomponazzi, como propusiera hace tiempo Di Napoli (1970), p. 238: «... invece proprio la tradizione dell'aristotelismo rinascimentale, sulla base della fisica delle intelligentiae celesti e quindi dell'influso dei cieli sugli eventi naturali ed umani, aveva proclamato e proclamava il valore dell'astrologia». Cfr. Inglese (1993), pp. 401 ss. En cualquier caso, creo que una necesaria profundización de la datación de *Discorsi*, II, 5, 2-16, nos llevará a una época anterior a esta discusión con Vespucci (puede que este intercambio epistolar tenga más que ver con los *Ghiribizzi*), que no dejaría de ser, si cabe, representativa de los intereses de Maquiavelo y de la forma de instrumentalizar diferentes áreas del saber en beneficio de su discurso político.

<sup>48</sup> Garin, (1965), pp. 71-113; Vasoli (1977) y Sasso (1987), pp. 347 ss. Recientemente, Versiero (2007), pp. 89 y 92 retoma la posible relación entre ambos autores.

<sup>49</sup> Véase Beretta, (2009), p. 365 nota 100.

O también:

Eli medesimi linguaggi son sottoposti alia obblivione e son mortali come l'altre cose create. E, se noi concedereno il nost(r)o mondo essere eterno, noi diren tali linguaggi essere stati e ancora dovere essere d'infinita varietà, mediante l'infiniti secoli che nello infinito tempo si contengano, ec.<sup>50</sup>

Sólo conjeturas, quizás demasiados datos, no todos fiables, ni del mismo valor probatorio, pero que en cualquier caso parecen llevarnos a profundizar en la búsqueda de la datación de *Discorsi*, II, 5, 2-16, y de la *oblivione delle cose*, en una época anterior a 1513, inicio de la composición de los *Discorsi*.

## Agradecimientos

Agradezco las correcciones realizadas por la Doctoranda Francesca Romana Cinti (Departament de Traducció i Ciències del Llenguatge, Universitat Pompeu Fabra) y las precisas y pacientes sugerencias del Dr. Miguel Ángel Granada.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARBUTO, M. (2005). «*Questa oblivione delle cose*. Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo (1469-1527)», *Daimon*, 34, pp. 34-52.
- (2008). «*Discorsi*, I, XII, 12-14. La Chiesa romana di fronte alla *repubblica cristiana*», *Filosofia Politica*, XXII, 1, pp. 99-116.
- BASU, S. (1990). «In a Crazy Time the Crazy Come Out Well: Machiavelli and the Cosmology of his day», *History of Political Thought*, XI, 2, pp. 213-239.
- BAUSI, F. (2005). *Machiavelli*, Roma, Salerno editrice.
- BERETTA, M. (2009). «Leonardo and Lucretius», *Rinascimento*, XLIX, pp. 341-372.
- BROWN, A. (1979). «Pierfrancesco de' Medici, 1430-1476: A Radical Alternative to Medicean Supremacy?», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42, pp. 81-103.
- (2006). «Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius», *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden, ed. Angelo Mazzocco, pp. 267-291.

---

<sup>50</sup> Ibid., nota 101.

- (2010). «Machiavelli and the Influence of Lucretius», en Id., *The Return to Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard U.P., Florencia, pp. 68-87.
- CIPRIANI, G. (1980). *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Roma, Olschki.
- CONNELL, W. J. (2011). «The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought», *Californian Italian Studies*, 2, 1, pp. 1-24.
- CUTINELLI-RÈNDINA, E. (1998). *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- (1999). «Machiavelli (contro) riformato», *Belgafor*, 45, 320, pp. 215-225.
- DEL LUCCHESI, F. (2002). «Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli», *Quaderni Materialisti*, 1, pp. 44-75.
- DI NAPOLI, G. (1970). «Niccolò Machiavelli e l'aristotelismo del Rinascimento», *Giornale di metafisica*, 25, pp. 215-264.
- FORTE, J. M. (2005). «Eternidad y ciclo. La historia natural maquiaveliana *adversus fideles*», en *El Fin de la Historia*, Madrid, Dykinson, pp. 349-368.
- GARIN, E. (1965). *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza.
- (1970). «Aspetti del pensiero di Machiavelli», Id., *Dal Rinascimento all'illuminismo, studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, pp. 43-77.
- GRANADA, M. A. (1988). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos.
- Grande dizionario della lingua italiana*, [GDLI], (1961-2002). ed. Salvatore Battaglia, Turín, UTET.
- GODMAN, P. (1998). *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press.
- INGRAHAM, R. (2011). «Machiavelli, the New World and the Republic», <http://wlym.com/archive/oakland/brutish/2011Machiavelli.pdf>, pp. 1-21.
- JAVITCH, D. (1985). «The Imitation of Imitations in Orlando Furioso», *Renaissance Quarterly*, 38, 2, pp. 215-239.
- LUCRECIO, T. C. (1993). *De rerum natura/De la naturaleza*, ed. E. V. Fiol, Barcelona, Bosch.
- MACHIARELLI, N. (1999<sup>3</sup>). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, (ed. G. Inglese), Milán, BUR.
- (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (ed. F. Bausi), Edizione Nazionale delle Opere, Roma, Salerno editrice.
- MARTELLI, M. (1971). «Preistoria (medicea) di Machiavelli», *Studi di Filologia Italiana*, xxix, pp. 377-405.

- (1974). «L'altro Niccolò di Bernardo Machiavelli», en *Rinascimento*, s. 11, xiv, pp. 39-100.
- (1980). «La politica culturale dell'ultimo Lorenzo», *Il Ponte*, 36, pp. 923-950.
- (1982). «La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del *Principe*», *Interpres*, IV, pp. 262-384.
- (1985-1986). «Schede sulla cultura di Machiavelli», *Interpres*, VI, pp. 283-330.
- (1993<sup>2</sup>). *Tutte le opere*, (ed. M. Martelli), Milán, Sansoni.
- PAREL, A. (1992). *The Machiavellian Cosmos*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- (2001). «Ptolémée et le chapitre 25 du Prince», en Gérald Sfez y Michel Senellart (ed.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, PUF, pp. 15-39.
- PIGMAN, G. W. (1980). «Versions of Imitation in the Renaissance», *Renaissance Quarterly*, 33, 1, pp. 1-32.
- SASSO, G. (1967). *Studi su Machiavelli*, Nápoles, Morano, pp. 281-314.
- (1987). «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, tomo I, Milán, Riccardo Ricciardi, pp. 167-399.
- (1988). «Del ventiseiesimo capitolo, della provvidenza e di altre cose», *Machiavelli e gli antichi ed altri saggi*, tomo II, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, pp. 277-349.
- SCALA, B. (1997). *Humanistic and Political Writings*. (ed. Alison Brown), *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, vol. 159, Temple, AZ.
- VASOLI, C. (1977). «La Laide del Sole di L. da Vinci», en *I miti e gli astri Nápoles*, Guida, pp. 285-311.
- VERSERIO, M. (2007). «Il Duca [ha] perso lo stato...» Niccolò Machiavelli, Leonardo da Vinci e l'idea di stato», *Filosofia politica*, XXI, 1, pp. 85-105.
- ZANZI, L. (1981) *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.

Recibido: 10/12/2012

Aceptado: 7/02/2013