

Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El príncipe* a los *Discursos*

Juan Manuel Forte Monge*

Recibido: 15 de febrero 2016 / Aceptado: 21 de octubre de 2016

Resumen. El diagnóstico que Maquiavelo hace de la Italia de su tiempo (en sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, en el *Arte de la guerra*, o en su *Historia de Florencia*) incluye, entre otras cosas, una visión del cristianismo incongruente con su concepción de la libertad y la virtud política. Al papado se le imputa ser fuente de corrupción y principal obstáculo para un estado fuerte en la península italiana. Sin embargo, y en aparente contradicción con todo lo anterior, la liberación de Italia a la que se invita en *El Príncipe* parece exigir el apoyo del papado y de su poder territorial y político. Este artículo trata de indagar en esta disparidad o contradicción y en cómo encaja esta problemática en el pensamiento de Maquiavelo en general y su orden cronológico.

Palabras clave: Maquiavelo; paganismo; cristianismo; papado.

[en] Christianity and Roman Church in the Liberation and Servitude of Italy. From *The Prince* to the *Discourses*

Abstract. Machiavelli's diagnostic on the Italy of his time (in the *Discourses on Livy*, in the *Art of the War* or in the *Florentine Histories*) includes, among other things, a view on Christian religion scarcely compatible with his views on liberty or on political virtue. Machiavelli imputes to the papacy to be a source of corruption in customs and a barrier to the creation of a strong state in Italy. However, and apparently in contradiction with the former, in *The Prince* Machiavelli seems to propose the liberation of Italy with Papacy's support and its territorial and political power. This article attempts to deal with this disparity or contradiction, exploring also how this problematic connects with Machiavelli's thought and its chronological order.

Keywords: Machiavelli; paganism; christianity; papacy.

1. Paganismo y *theologia civilis*

Podemos entender por paganismo político una instrumentalización política de la religión que, de acuerdo con Weber, fue la actitud dominante en el mundo de la antigua polis: "El viejo dios político local (también un dios poderoso, ético y universal) está únicamente para la protección de los intereses políticos de su asociación"¹. Una teología política, por lo demás, que aunque no puede identificarse

* Universidad Complutense de Madrid
jmforte@filos.ucm.es

¹ M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. J. Medina Echavarría, México, FCE, 1993, p. 461.

directamente con la ética pagana que Berlin atribuyó en su momento a Maquiavelo, guarda una obvia relación con ella². Esta difundida forma de entender la religión, expresada en los dioses tribales y civiles, y acaso transfigurada más tarde en ángeles de las naciones³, es un modelo implícito o explícito en algunos escritos grecolatinos y en la tradición medieval y renacentista. Lo hallamos, por ejemplo, en el *Sísifo* de Critias, que ofrece una interpretación de la religión en términos de invención política, de ficción necesaria para el gobierno de los hombres. Nada de extraño tiene por lo demás que Sesto incluyera a Critias entre el número de los ateos (*Contra los matemáticos* IX, 54)⁴. También Polibio, en el Libro VI de sus *Historias* (de donde toma Maquiavelo su exposición de la *anakyklōsis*), presenta una interpretación de la religión romana en términos estrictamente socio-políticos: la exageración que el peso de la religión romana (en el fondo, una forma de *deisidaimonía*) tenía en la vida pública y privada, su continua teatralización, sólo podía explicarse “pensando en el pueblo”, en el sentido de contener a la plebe “por medio de terrores invisibles” (*Historias* VI, 56, 6-12⁵). Lo interesante aquí es que, a juicio de Polibio, este “temor supersticioso” no se presenta ya como un rasgo defectivo, sino como aquello que “cohesiona a la política de Roma”, y que explica en buena medida su superioridad respecto de Cartago o Grecia (*Historias* VI, 56, 6-7).

Y por mencionar un último ejemplo coetáneo a Maquiavelo, hallamos a idea similar en un pasaje del *Tratado sobre la inmortalidad del alma* (1516). Pomponazzi trata aquí de rebatir el argumento (*ex consensu gentium*) según el cual ningún hombre sabio o prudente de la antigüedad creyó en la mortalidad del alma, lo que probaría su insensatez. Muy al contrario, el hecho es que hombres de gran saber y moralidad (Homero, Hipócrates, Galeno, Alejandro de Afrodisías, Al Farabi, Avempace, Abubacher, Plinio el Viejo, Séneca “y otros innumerables”) creyeron que el alma era mortal⁶. Siguiendo el comentario de Averroes a Aristóteles, Pomponazzi afirma que nadie debe ignorar el interés del político y del legislador por afirmar la inmortalidad del alma o los castigos de ultratumba para reducir el carácter ferino y perverso de ciertos hombres⁷. Al fin y al cabo, el “político”, continua el filósofo mantuano, debe a menudo comportarse como un “médico de almas”, que “inventa fábulas para enderezar las ciudades”⁸.

A propósito de “fábulas” inventadas por prudentes legisladores, al leer el texto de Pomponazzi es difícil no evocar el capítulo de los *Discursos* donde Maquiavelo menciona que Numa “simuló que se reunía con una ninfa” para determinar qué debía aconsejar al pueblo, ya que “quería introducir instituciones nuevas e inusitadas en la ciudad” (*Discursos* I, 11, 10)⁹. En efecto, estos usos cuasi fraudulentos por parte de

² Cfr. I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México. FCE, 1983, p. 105.

³ Sobre la teología política (pagana, cristiana y schmittiana) y la cuestión de los ángeles de las naciones, A. D’ors, “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de Estudios Políticos*, 205, 1976, pp. 41-77.

⁴ Para las referencias a Sexto Empírico y al *Sísifo*, cfr. VVAA, *Sofistas*, ed. y trad. de A. Melero, Madrid, Gredos, 1996, pp. 428-32.

⁵ Las citas de Polibio las tomo de la edición y traducción de A. Sancho Royo (*Historias*, V y VI, ed. y trad. de Antonio Sancho Royo, Madrid, CESIC, 2008).

⁶ P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, ed. y trad. de J. M. García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 156-57.

⁷ *Ibidem*, p. 141.

⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁹ Las referencias a los *Discursos* remiten a la edición de Bausi (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di*

políticos y legisladores son para Maquiavelo a veces convenientes e incluso imprescindibles: “nunca hubo nadie que dispusiera leyes extraordinarias para un pueblo sin recurrir a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas” (*Discursos I*, 11, 11-16). Por lo demás, la idea de que algunos legisladores utilizaron la religión con fines políticos es un *topos* extendido en buena parte la tradición clásica y renacentista¹⁰. Por ejemplo, persuasivamente Francesco Bausi proponía hace poco que (aparte obviamente de Livio) de entre las innumerables fuentes que podrían citarse, la *Historia tripartita* de Poggio y, más en particular, el *De legibus et iudicis* de Scala eran las fuentes directas más probables de *Discursos I*, 11.

En un sentido muy parecido, el capítulo XVIII de *El Príncipe* introduce un giro ulterior en el uso estratégico de la religión, en la medida en que éste parece presentar la religión como un ingrediente decisivo del espejo donde el poder político forja su imaginario de apariencia respetable y de legitimación. Me refiero, en particular, a los párrafos donde Maquiavelo recomienda al príncipe forjar una imagen de aparentes virtudes, entre las que destaca la piedad, la integridad, la fe, la religión: “y no hay nada más necesario que parecer poseer esta última cualidad; pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, y el ver esté al alcance de todos, mas el palpar al alcance de pocos; y si cualquiera puede ver lo que pareces, pocos palpan lo que eres (...)” (*El Príncipe XVIII*, 16-17)¹¹.

Pero, como apuntábamos antes, para Maquiavelo la religión no se limita a estos usos más o menos teatrales por parte del poder político. De hecho, no se registra ningún atisbo de ironía o de exageración retórica cuando el florentino, en un capítulo de los *Discursos*, afirma que “príncipes y fundadores de religiones” merecen los máximos honores de entre los hombres, incluso por encima de los fundadores de “repúblicas y reinos” (*Discursos I*, 10, 2). En el capítulo siguiente a este pasaje, la religión se presenta como en un momento constitutivo para una comunidad política civilizada, un dispositivo que permite pasar de una asociación violenta, unida por el temor a la represión material, a una comunidad más civilizada, cuya unidad y disciplina se fundan en el temor de Dios, y que por consiguiente, no necesita recurrir sistemáticamente a la represión o la amenaza material (*Discursos I*, 11, 3). De este modo, la teología puede ponerse al servicio de proceso civilizatorio (*Discursos I*, 11, 7) y resulta de hecho indispensable en el ámbito de la organización y la disciplina militar (*Discursos III*, 33, 7). En el caso concreto de la Roma antigua, el uso de la religión tuvo múltiples efectos beneficiosos¹², por lo que, dice explícitamente Maquiavelo (coincidiendo con Polibio), debe incluirse entre las principales causas de la prosperidad del estado romano¹³.

Tito Livio, ed. de F. Bausi, 2 vols., Roma, Ed. Naz. delle Opere, Salerno Ed., 2001). Si no se indica otra cosa, todas las traducciones de los textos de Maquiavelo son del autor de este artículo.

¹⁰ F. Bausi, “Da Bernardo a Niccolò Machiavelli. Sui legislatori che fecero ricorso alla religione (*Discorsi I*, 11)”, *Bruniana et Campanelliana*, 20/1, 2004, pp. 26-33, aquí p. 20 y ss.

¹¹ Para las referencias a *El Príncipe* sigo la edición de Mario Martelli (N. Maquiavelo, *Il Principe*, ed. de M. Martelli, Roma, Ed. Naz. delle Opere, Salerno Ed., 2006).

¹² “Y quien considere atentamente la historia de Roma, verá qué útil era la religión para mandar a los ejércitos, reunir a la plebe, mantener buenos a los hombres y hacer avergonzar a los malos” (*Discursos I*, 11, 8).

¹³ “(...) concluyo que la religión introducida por Roma fue una de las principales causas de la prosperidad de la ciudad, porque produjo buenas instituciones, las buenas instituciones trajeron buena fortuna, y la buena fortuna condujo al éxito de las empresas” (*Discursos I*, 11,17).

Como cabía esperar, el texto de Maquiavelo desarrolla también la casuística opuesta: una religión saludable es el primer muro de contención contra la corrupción¹⁴; pero cuando el culto divino mismo se corrompe, toda disciplina pelagra y poco cabe esperar ya de la virtud cívica y militar, por lo que se pone en riesgo la continuidad misma de esa comunidad política: “así como la observación del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, su desprecio es la razón de su ruina” (*Discursos I*, 11, 18). Como es bien sabido, y analizaremos más abajo, éste caso puede aplicarse en buena medida a la provincia italiana.

2. Contradicciones entre *El Príncipe* y los *Discursos*

Hecho este preámbulo, podemos abordar la cuestión, más concreta y particular, de las relaciones entre la Iglesia romana y la historia política de la “provincia” italiana, su desunión, su estado de “postración” ante las potencias extranjeras y sus posibilidades de redención. Se trata de la temática fundamental que aparece en el último capítulo de *El Príncipe*, y es una de las cuestiones de fondo en el resto de sus grandes obras políticas e históricas. Por ello mismo, esta problemática puede vincularse también con la célebre discusión en torno a la relación (teórica, práctica y cronológica) que guardan entre sí *El Príncipe* y los *Discursos*.

Como es bien sabido, Maquiavelo dedica *El Príncipe* a la Casa medicea (sucesivamente a Giuliano y Lorenzo), exhortando a la constitución de un estado fuerte en Italia liderado por la familia Médicis (cap. XXVI). Lo relevante a efectos de nuestra cuestión, es que la famosa *exhortatio ad capessendam Italiam in libertatem* se presenta como factible no en función del poder secular de los Médicis, sino por el hecho de ser en ese momento cabeza de la Iglesia: “no se ve en el presente de dónde pueda ella [Italia] esperar algo, sino de vuestra ilustre Casa, la cual pueda (con su fortuna y su virtud, y con el favor de Dios y de la Iglesia, de la que es ahora príncipe) encabezar esta redención” (*El Príncipe* XXVI, 8). De manera que la constitución de un estado italiano fuerte, capaz de expulsar a los bárbaros de Italia, parece ser viable en la medida en que precisamente se da la circunstancia de que la propia familia Médicis se ha alzado con el papado, lo que permite que ese hipotético estado italiano pueda ser “favorecido” y “auspiciado” por la Iglesia romana.

En relación con este último elemento, una primera discrepancia salta a la vista. En efecto, si *El Príncipe* sostiene una propuesta que *grosso modo* vincula la construcción de un estado italiano con el auspicio y el favor de la Iglesia romana, todo ello parece contraponerse a la línea argumental de los *Discursos*, donde Maquiavelo vendrá a sostener que la Iglesia y el papado son los factores principales que históricamente han hecho imposible un estado fuerte en Italia (*Discursos I*, 12, 19-20). El papado, se reitera en otra obra posterior, ha mantenido a esta provincia “dividida y enferma”, y los pontífices son los causantes de la mayoría de las guerras e invasiones extranjeras sufridas por Italia desde los tiempos de Carlomagno hasta Carlos VIII (*Historia de Florencia I*, 9)¹⁵. Una acusación contundente, que

¹⁴ “Los príncipes o repúblicas que quieran evitar la corrupción, deben, por encima de todo, conservar incorruptas las ceremonias de su religión, y mantenerlas siempre veneradas, porque no existe mejor indicio de la ruina de una provincia que ver despreciado el culto divino” (*Discursos I*, 12,2).

¹⁵ Las citas de la *Historia de Florencia (Istorie Fiorentine)* remiten a la edición de Mario Martelli: N. Machiavelli,

se vuelve a reiterar explícitamente unos capítulos después (*Historia de Florencia I*, 23)¹⁶.

Por lo demás, la Iglesia romana aparece no sólo como el impedimento histórico de un estado fuerte italiano, sino que también es la causa primera de la corrupción de la religión y decadencia del culto divino en Italia (*Discursos I*, 12, 12-13 y 16-17). En este mismo capítulo se afirma también que la religión cristiana ha venido interpretándose (por sus máximas autoridades, esto es, por los príncipes de la Iglesia) de modo contrario con la virtud política y el espíritu de lucha por la libertad (*Discursos II*, 2, 22-36). Ahora bien, repetimos que todo ello parece en contradicción¹⁷ con haber propuesto que esas mismas máximas autoridades puedan convertirse, en *El Príncipe*, en fuente de virtud y liberación.

3. Servidumbres del cristianismo

Uno de los focos más controvertidos de la obra maquiaveliana es aquel en el que el florentino critica la religión cristiana (o cierta interpretación de ésta) sobre la base de dos argumentos: por un lado, por la escasa sintonía entre el cristianismo y el oficio las armas (asociado a una concepción expansiva y conflictiva de la política y las relaciones internacionales); en segundo lugar, vinculado con lo anterior, por su escasa funcionalidad para la vida cívica en general y, en particular, para la cultura republicana. Para decirle del modo más polémico posible, el cristianismo parece tener, a ojos de Maquiavelo, una afinidad electiva con un mundo de servidumbre. Por ello, antes indagar en esta contradicción, debemos preguntarnos qué sentido exacto tiene en este contexto la crítica del cristianismo para Maquiavelo, especialmente en relación con la Iglesia romana y con el papel histórico político atribuido por él al papado.

El núcleo de la “crítica” política al cristianismo aparece en *Discursos II*, 2, 26-39 y en *Arte de la guerra II*, 305-6. En el primer texto se plantea la pregunta de cómo es que no ha resurgido en Italia y en Europa el amor a la libertad tras el declive de la República romana y la decadencia del Imperio, a los que han seguido siglos enteros de servidumbre y de decadencia. Por “libertad” Maquiavelo parece entender a lo

Tutte le opere, ed. de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 1971.

¹⁶ Cutinelli, por ejemplo, resalta el carácter polémico de este capítulo (como también el capítulo 5 del libro I), al hacer responsable al papado y a la Iglesia de la confusión y de las luchas intestinas que sufre Italia (E. Cutinelli, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, IEPi, 1998, pp. 294-5). Sasso, por su parte, recuerda el carácter decadente del cristianismo en el relato de la concepción de la historia maquiaveliana (G. Sasso, “Introduzione ai Discorsi” en N. Machiavelli: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milán, 1993, pp. 124-6, 128, 129). Sobre la polémica anticlerical y antihieocrática en Maquiavelo, véase J. M. Forte, “Maquiavelo antihieocrático y la fuentes del anticlericalismo italiano”, *Revista de Estudios Políticos*, 113, 2001, pp. 125-160.

¹⁷ Sobre Maquiavelo y la contradicción cfr. M. Saralegui, *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona, Eunsa, 2012. El texto parece atribuir las contradicciones (micro y macro) a las tensiones y fuerzas divergentes en el pensamiento de Maquiavelo. Con independencia de que esta hipótesis pueda ser adecuada en algunos casos (en mi opinión lo es), no parece que sea aplicable en el caso concreto que nos ocupa. Y, dicho sea de paso, tampoco creo que sea adecuada como principio metodológico general, en la medida en que relacionar sistemáticamente la contradicción textual con la divergencia cognitiva parece acercarnos más a la hermenéutica clínica que a la filosófica e histórica.

largo del capítulo dos cosas diferentes: por un lado, la libertad de los estados (reinos y repúblicas) respecto de potencias extranjeras (esto es, la autonomía política); por otro lado, un orden político tendente a minimizar el despotismo y la arbitrariedad en el interior del propio estado. En una respuesta que parece explicar ambas cuestiones a la vez, Maquiavelo identifica la religión cristiana con un tipo de educación orientada a la contemplación y a la humildad y, por ende, poco apta para luchar por la patria y la libertad. Permítaseme citar con cierta amplitud el texto para recordar sus ideas básicas y los problemas que ofrece a los intérpretes:

26 De manera que meditando la razón por la que los pueblos antiguos amaban más la libertad que los actuales, supongo que es la misma causa por la que ahora los hombres son menos fuertes, y creo que consiste en lo diversa que es nuestra educación con respecto a la antigua, fundada en la diferencia entre nuestra religión y la antigua. 27 Porque nuestra religión, habiéndonos mostrado la verdad y el verdadero camino, nos hace estimar menos los honores del mundo; los gentiles, por su parte, estimándolo mucho y habiendo puesto en él el sumo bien, eran más feroces en sus acciones. 28 Lo que se puede deducir de muchas de sus instituciones, empezando por la magnificencia de sus sacrificios frente a la humildad de los nuestros; éstos, si bien contienen cierta pompa, es más delicada que magnífica, sin ningún acto feroz o impetuoso. 29 Allí no faltaba la pompa y la magnificencia de las ceremonias, pero a ello se le añadía el acto del sacrificio sangriento y feroz, inmolándose multitud de animales; y este espectáculo, siendo terrible, hacía a los hombres a su semejanza. 30 Además, la religión antigua no beatificaba más que a los hombres henchidos de gloria mundana, como eran los capitanes de los ejércitos y los jefes de las repúblicas. 31 Nuestra religión ha glorificado más bien a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. 32 Asimismo, ha puesto el sumo bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas; mientras que aquélla lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas que sirven para hacer a los hombres durísimos. 33 Y si nuestra religión te exige fortaleza, pretende que estés capacitado para sufrir la fuerza, no para hacer uso de ella. 34 Pareciera, pues, que esta manera de vivir ha vuelto el mundo débil, convirtiéndolo en presa fácil de los hombres depravados; los cuales lo pueden manejar sin temor, viendo como la mayoría de los hombres, pensando en el paraíso, prefiere soportar sus injurias que vengarlas. 35 Y aunque parezca que el mundo se ha afeminado y desarmado el cielo, esto se debe más bien, sin duda, a la vileza de los hombres, los cuales han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud. 36 Porque si consideraran cómo aquella nos permite perfectamente la exaltación y defensa de la patria, se apercibirían de que ésta quiere que amemos y honremos nuestra patria, y nos capacitemos de tal manera que la podamos defender. 37 Por consiguiente, esta educación y estas tan falsas interpretaciones hacen que no se vean tantas repúblicas en el mundo como había antiguamente; y, por consiguiente, tampoco se observa en los pueblos tanto amor a la libertad como había entonces”. 38 Aunque yo creo que la causa de esto estriba más bien en que el Imperio romano, con sus armas y su grandeza, destruyó todas las repúblicas y toda forma de vivir cívico (...) (*Discursos II*, 2, 31-38).

Puede ser útil empezar a comentar este pasaje recordando la identificación explícita entre “religión” y “educación” (II, 2, 37), que aparece también en el

Proemio al Libro I de los *Discursos*, y que permite entender la relevancia política y social que Maquiavelo (y en general sus contemporáneos) concede a la religión. Si retrocedemos ahora al inicio del texto, hallamos esa caracterización de “nuestra religión” como aquella que ha glorificado la vida contemplativa, renunciando en cierto modo a los elementos (la ferocidad, la grandeza de ánimo, la fortaleza del cuerpo, etc.) que hacían fuertes a los antiguos bajo la religión gentil (II, 2, 31-32). En este sentido, “nuestra religión” exige ciertamente fortaleza, pero más bien para sufrir que para usar la fuerza (II, 2, 33); y ello conlleva cierta congruencia del cristianismo con una *paideia* de servidumbre, puesto que deja el mundo en manos de los depravados (II, 2, 34), aquellos precisamente que ignoran o directamente no creen en las exigencias de la religión. Por otro lado (pero esto merece un capítulo aparte), todo ello parece más bien una falsa interpretación (II, 2, 35) de esa misma religión cristiana que nos ha “mostrado la verdad y el verdadero camino” (II, 2, 27), y que, correctamente interpretada, permitiría en realidad la exaltación y defensa de la patria (II, 2, 36).

Resulta aun más paradójico el hecho de que el remate conclusivo del texto (en II, 2, 38) parece contradecir la esencia de lo dicho en la argumentación principal. Esta conclusión final, en efecto, parece que invalida la hipótesis de partida y su desarrollo, a saber, que la destrucción de la libertad tiene que ver con factores religiosos y educativos (II, 2, 26-36). Parece invalidar también la conclusión particular y provisional del pasaje inmediatamente anterior al giro final, esto es, la idea de que una determinada educación ligada a la religión es la causa de la cultura de servidumbre europea e italiana (II, 2, 37). Existe la posibilidad de interpretar el cambio no tanto como una contradicción sino como una precisión ulterior: la razón principal del declive de la virtud y la libertad está en la acción imperialista e irresistible de Roma, que acabó destruyendo el nutrido número de repúblicas y reinos independientes que luchaban tenazmente por mantener su existencia y su área de influencia. La educación-religión es un factor importante, pero no el fundamental: simplemente ha contribuido a que la virtud cívica y el amor a la libertad no hayan renacido después de tanto tiempo, pero no es decisivo para explicar por qué se destruyeron.

Esta conclusión coincide esencialmente con el razonamiento que hallamos en el *Arte de la guerra*, un texto ligeramente posterior en el tiempo a la redacción de la mayor parte de los *Discursos*. Allí Maquiavelo se pregunta por las causas de que no haya renacido en Europa la antigua virtud militar tras la destrucción de la república romana. Y la respuesta apunta nuevamente al amor a la libertad y a la existencia del sistema-polis: una multitud de repúblicas y reinos independientes. En la Antigüedad, España, Francia, Grecia, Alemania o Italia estaban repletas de repúblicas que competían entre sí por su poder y su libertad (*Arte de la guerra* II, 294)¹⁸. En estas condiciones, surgían una gran cantidad de hombres excelentes y virtuosos. Comparado con aquel amor a la libertad, el tiempo presente (tamizado por la acción destructora del imperio romano y la orientación pasiva de la religión cristiana) ofrece “tanta vileza, tanto desorden y tanta negligencia” (*Arte de la guerra* II, 283), que la sola excepción que puede pensarse son acaso los territorios alemanes (*Arte de la guerra* II, 314). Lo decisivo aquí es nuevamente la vinculación de la virtud militar y política con una pluralidad de estados independientes (básicamente repúblicas) que

¹⁸ Para el *Arte de la guerra* sigo la edición de Jean-Jacques Marchand (N. Maquiavelo, *L'arte de la guerra. Scritti politici minori*, ed. de J.-J. Marchand et alii, Roma, Ed. Naz. delle Opere, Salerno Ed., 2001).

compiten entre sí. Esto permite explicar la relativa escasez de hombres excelentes en África y Asia, en comparación con Europa (*Arte de la guerra* II, 284-286), antes de que el Imperio romano pusiera fin a su pluralismo geopolítico. Ahora bien, la decadencia y posterior división del Imperio romano¹⁹ (tras las invasiones germánicas) tampoco trajo consigo un renacer de la virtud militar, y ello, en parte, debido a “la forma en que se vive hoy, en relación con la cristiana religión, pues no impone la necesidad que entonces existía; porque entonces los hombres vencidos en la guerra o se mataban o se convertían en esclavos perpetuos” (*Arte de la guerra* II, 305). En los tiempos modernos, por el contrario, pocas veces se mata a los vencidos “a ninguno se le deja mucho tiempo prisionero, sino que se les libera con facilidad. Las ciudades, aunque se rebelen mil veces, no se destruyen [...]” (*Arte de la guerra* II, 307-308).

4. La verdad y el verdadero camino

Si volvemos ahora a la larga cita anterior, habíamos señalado la existencia de otro argumento difícil de interpretar. Por un lado, en efecto, parece afirmarse que el cristianismo ha mostrado “la verdad, y el verdadero camino” (*Discursos* II, 2, 27); pero a la vez es una religión orientada hacia la contemplación, la humildad, la huida del mundo (*Discursos* II, 2, 27 y 31-32), y que, como consecuencia indeseada, lo deja en “presa fácil de los hombres depravados” (*Discursos* II, 2, 34). Por otro lado, y de ahí el desplazamiento argumental, Maquiavelo afirma que ésta es en realidad una “falsa interpretación” de la fe cristiana, imputable a la vileza de los hombres que la han interpretado de acuerdo con el “ocio” y no con la “virtud”. Es así que, rectamente entendido, el cristianismo permitiría la “defensa y exaltación de la patria” (*Discursos* II, 2.36). Lo extraño aquí es que la primera caracterización del cristianismo expuesta por el texto (cuyos rasgos esenciales se cifran en la caridad, la mansedumbre y la humildad), difícilmente puede pensarse como una “falsa interpretación” de la doctrina cristiana. Esta caracterización parece coincidir más bien con la perfección cristiana o, para decirlo en términos erasmianos, con la *philosophia Christi*, esa que se presenta, por ejemplo, en la escueta definición del erasmista Juan de Valdes, según la cual el cristiano es quien “después de haber recibido el agua del bautismo, se funda principalmente en fe y caridad, y luego en aprovechar a todos y no dañar a alguno, y en fin, en vivir a ejemplo de Jesucristo (...)”²⁰.

En los mismos años de composición de los *Discursos*, Erasmo llevaba ya tiempo proclamando su irenismo cristiano: “nada hallarás de un cabo al otro que no exhale paz, que no suene a amistad, que no sepa a caridad”²¹. Examínese toda su vida (la de Cristo): “no enseña otra cosa que mansedumbre. Así reinó, así guerreó, así venció, así triunfó”²². Si nos preguntamos si Maquiavelo conoció el pensamiento de Eras-

¹⁹ Dicho de otra forma: si el Imperio Romano es visto por Maquiavelo como un proceso de decadencia, en relación con los tiempos de la república, el mundo moderno supone igualmente un ulterior declive en relación con el Imperio romano (cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico* (vol. II: *La storiografia*), Bolonia, Il Mulino, 1993, pp. 124-6 *et passim*).

²⁰ J. de Valdes, *Diálogo de la doctrina cristiana*, Madrid, ed. de M. J. Jiménez, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 19.

²¹ D. Erasmo, *Escritos de crítica religiosa y política*, ed. de M. Á. Granada, Madrid, Tecnos, 1986, p. 159.

²² *Ibidem*.

mo, resulta muy difícil imaginar siquiera una respuesta negativa. Recordemos que el humanista holandés vivió un tiempo en Florencia, durante 1506²³, y que varias de sus obras fueron se dieron a la imprenta precisamente allí²⁴. Por lo demás, el éxito de algunas de estas obras (*Enquiridión*, 1503; *El elogio de la locura*, 1509; *Dulce bellum inexpertis*, 1515; *Educación del príncipe cristiano*, 1516), hace imposible pensar que Maquiavelo no estuviera al tanto, siquiera con un conocimiento de oídas, del pensamiento de Erasmo²⁵.

Pues bien, podría pensarse que el espiritualismo evangélico es aparentemente semejante al cristianismo que critica Maquiavelo. Sin embargo, Erasmo precisamente denuncia que la *philosophia Christi* está prácticamente ausente entre los cristianos modernos y, en particular, en el ámbito de las grandes cortes europeas en la curia romana. Se trata en realidad de una opinión extendida y compartida por todos los contemporáneos de Maquiavelo y Erasmo, esto es, que la Iglesia Romana se ha alejado en los últimos siglos del sentido espiritual y evangélico de la religión cristiana. Erasmo mismo ofrece una explicación histórica de este fenómeno, haciendo coincidir la degeneración mundana de la Iglesia con “el afán de combatir a los herejes” en tiempos de Constantino y, en tiempos más recientes, con la mezcolanza de la mundanidad pagana aristotélica y de espiritualidad cristiana²⁶. Por otro lado, Erasmo se erige en un infatigable y mordaz censor de las jerarquías eclesiásticas y de la actuación del papado. Así, recuerda, si los papas imitaran mínimamente a Cristo: “¡Cuántas riquezas perderían, cuántos honores, cuánto poder, cuántos triunfos, cuántos cargos, cuántos cargos, cuántas indulgencias (...)” Frente a la pobreza del cristiano, los papas entienden que el patrimonio de Cristo son “campos, villas, rentas, tributos de portazgo, señoríos” (...) Espectáculo no muy edificante, ver cómo los papas “encendidos de cristiano celo, luchan a hierro y fuego, no sin efusión de mucha sangre cristiana”. Este ardor belicoso y mundano (un apunte coincidente con la crítica de Maquiavelo) es la verdadera peste del culto cristiano: “¡Cómo si hubiera enemigos de la Iglesia más perniciosos que unos pontífices impíos que permiten que Cristo desaparezca en silencio (...) que lo yugulan con su pestilente vida!” (*Elogio de la locura*, LIX)²⁷.

Nada más alejado de la curia renacentista, llena de pomposas ceremonias, proyectos de guerra y urgencias económicas, que ese erasmismo que fácilmente transfigura su *philosophia Christi* en denuncia y sátira anticlerical. Debemos en este sentido, asociar la crítica de Maquiavelo con un cristianismo alejado igualmente del ámbito curial y del humanismo erasmista. Todo apunta hacia el cristianismo encarnado por las órdenes mendicantes que, como veremos, tendrá para Maquiavelo consecuencias nefastas en el sentido de su *civilis theologia*. Ciertamente es que en tiempos de Maquiavelo, los monjes y frailes no gozaban de gran fama, como lo muestra nuevamente Erasmo, “existe la común creencia de que encontrarse a uno, por casualmente que sea, resulta de mal agüero (...) consideran la mayor piedad saber tan poco de letras,

²³ S. Seidel, *Erasmus in Italia (1520-1582)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 357.

²⁴ *Ibidem*, p. 349.

²⁵ Seidel Menchi añade dos anécdotas: uno de los amigos de Maquiavelo, Antonio Brucioli, fue un asiduo lector de Erasmo bien conectado con los círculos protestantes franceses (*Ibidem*, p. 12). Y Francesco Vettori, poco después de la muerte de Maquiavelo, refería en una carta no querer leer a Erasmo para evitar ser acusado de luterano (*Ibidem*, p. 64).

²⁶ D. Erasmo, *op. cit.*, pp. 162-63.

²⁷ Las citas del *Elogio* están tomadas de D. Erasmo, *Erasmus*, ed. de J. Bayod y J. Parellada, trad. de P. Rodríguez, Madrid, Gredos, 2011.

que sin siquiera puedan leer (...) no se preocupan de ser semejantes a Cristo, sino de ser diferentes entre sí” (*Elogio de la locura*, LIV).

Pero dejando a un lado las chanzas erasmianas, algunas órdenes mendicantes representaban en teoría una combinación de caridad con obediencia y disciplina en el marco de la jerarquía eclesiástica (una de las diferencias esenciales con el espiritualismo erasmiano). Es obligado citar aquí otro célebre texto de Maquiavelo para comprobar la razonabilidad de esta hipótesis:

En cuanto a las sectas, se muestra que las renovaciones son necesarias con el ejemplo de nuestra religión, la cual, si no hubiera sido reconducida a su fundamento por San Francisco y San Doménico, se habría extinguido enteramente. 33 Pues éstos, con la pobreza y ejemplo de vida de Cristo, la reavivaron en la mente de los hombres, donde ya se extinguía. Y sus nuevas órdenes fueron tan poderosas que son la causa de que la religión no esté arruinada por la deshonestidad de los prelados y jerarcas; porque viviendo todavía en la pobreza, y gozando entre los pueblos de tanto crédito en las confesiones y en las predicaciones, dan a entender que es malo hablar mal del mal de los prelados, y que es bueno vivir bajo su obediencia; y que si yerran, que Dios se encargue de castigarlos. De manera que éstos se comportan tan mal como pueden, porque no temen a un castigo que no ven y en el que no creen. 34 Esta renovación, por tanto, ha mantenido y mantiene esta religión (*Discursos* III, 1, 32-34).

Maquiavelo identifica aquí explícitamente el ejemplo de vida de Cristo con las órdenes mendicantes (III, 1, 32-3) y, por tanto, con la caridad, la mansedumbre y el desprecio del mundo que había criticado en *Discursos* II, 2, 31-2 (y acaso también con “la verdad y el verdadero camino” al que se alude en *Discursos* II, 2, 27). Por otro lado, esta lógica de la paciencia frente a la curia y “a los prelados”, típica de las órdenes mendicantes (*Discursos* III, 1, 33) y ligada a la obediencia disciplinaria recuerda a la fortaleza cristiana para “sufrir la fuerza” referida en *Discursos* II, 2, 33. Por último, el efecto no deseado de esta lógica de la paciencia disciplinar, esto es, que los prelados no se corrijan y vivan “tan mal como pueden” (III, 1, 33), guarda un claro paralelismo con la afirmación de que “esta manera de vivir ha vuelto el mundo débil, convirtiéndolo en presa fácil de los hombres depravados; los cuales lo pueden manejar sin temor, viendo como la mayoría de los hombres, pensando en el paraíso, prefiere soportar sus injurias que vengarlas” (II, 2, 34).

Permítaseme retomar la singular argumentación que dejamos atrás: en primer lugar, el cristianismo que pretendidamente sigue el ejemplo de vida de Cristo (caridad, humillación, paciencia) desembocaría en un culto antagónico con la *politica religio* que exige Maquiavelo. Lo chocante aquí es identificar este núcleo con “la verdad y el verdadero camino”, para, a continuación, pretender que estamos ante una falsa interpretación de la esencia del cristianismo. Y la paradoja se redobla si pensamos en que ese no es el modelo de fe practicado mayoritariamente por la Curia, ni desde luego el hegemónico en Italia, como resulta obvio para cualquiera que conozca mínimamente la historia de la Iglesia italiana renacentista²⁸. ¿Cómo

²⁸ Son innumerables los textos que refieren los escándalos relacionados con el nepotismo, las costumbres morales, la ostentación y codicia económica o el uso de la violencia. Por citar un par de obras que abundan en todo ello: P. Partner, *Renaissance R.O.M.E. 1500-1559: A Portrait of a Society*, Berkeley, University of California Press,

puede entonces causar tan malos efectos un modelo de fe que en realidad no es hegemónico ni mayoritario?

Esta segunda paradoja, se desvanece en parte cuando reparamos en el carácter dialéctico y plural de la Iglesia renacentista. Desde España, y justamente contra Erasmo, Ginés de Sepúlveda había defendido la necesidad de compaginar la vida activa y la contemplativa, la satisfacción de las necesidades mundanas y la perfección espiritual. La caridad, la mansedumbre, el amor al enemigo es símbolo de perfección cristiana, pero esto está reservado a unos pocos perfectos; para la mayoría de los cristianos la salvación debe de ser accesible sin perfección, y sin renunciar al oficio de la guerra, ni tampoco a la búsqueda moderada de la gloria, de los honores y de la riqueza²⁹. Lo extraño de Italia, en todo caso, era que esta contraposición entre Marta y María se daba no en el seno de la sociedad cristiana (dividida en *oratores*, *bellatores* y *laboratores*), sino en el de la propia Iglesia, donde los papas hace las veces de *bellatores* más que de *oratores*.

En relación con esta problemática, se ha solido aducir que las incongruencias pueden provenir de una actitud irónica y desdeñosa sobre esta cuestión, al combinarse una línea anti-cristiana (a veces directa, o a veces expuesta de forma indirecta), con fórmulas *ad cautelam* y retóricas y dando lugar a un conjunto contradictorio o al menos incongruente. Este planteamiento, en buena medida razonable³⁰, explica parte del problema, pero no todo. No permite entender, por ejemplo, algunas afirmaciones en relación con el cristianismo que Maquiavelo parece tomarse relativamente en serio.

Así, al inicio del mismo segundo capítulo del libro II de los *Discursos* (como ya se apuntó en el *Arte de la Guerra*) se recuerda que “en estos tiempos se puede decir que existe sólo una región que contenga ciudades libres” (*Discursos* II, 2,5). Se trata de las ciudades suizas y las *communità* alemanas, donde libertad, virtud y cristianismo parecen coexistir. Así, en otro capítulo de los *Discursos* se recuerda expresamente que “en los pueblos de la provincia de Alemania se aprecia todavía gran probidad y religión, lo que permite que existan allí muchas repúblicas en libertad; y observan de tal modo sus leyes, que nadie ni de dentro ni de fuera intenta sojuzgarlas” (*Discursos* I, 55.9). Lo mismo sucede en el caso de los juramentos, un elemento que Maquiavelo (como ya Polibio o Livio³¹) juzga como el fundamento de la salud cívica y religiosa de los romanos, que “temían mucho más traicionar un juramento que las mismas leyes” (*Discursos* I, 11, 4-7; también en I, 13, 11). Pues bien, igual-

1976; D. HAY, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

²⁹ J. Ginés de Sepúlveda, “Demócrates”, en *Obras Completas*, vol. XV, ed. de J. Solana, Pozoblanco, Ay. de Pozoblanco, 2001, p. 14, 1-2.

³⁰ El anticristianismo de Maquiavelo ha sido ampliamente defendido por Sasso (“Introduzione ai Discorsi”, ed. cit., pp. 21-22; *Niccolò Machiavelli, Storia del suo pensiero politico*, ed. cit., pp. 103-4 *et passim*), por Cutinelli (*Chiesa e religione in Machiavelli*, ed. cit., p. 313) y más recientemente por G. Inglese (*Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma, Carocci, 2006, p. 140 y sigs.). Yo mismo he suscrito y expuesto esta idea anteriormente (J. M. Forte, “Estudio introductorio” a *Maquiavelo*, Madrid, Gredos, 2011, pp. CVII-CX). No faltan sin embargo escépticos en relación a esta cuestión, por ejemplo, Bausi, “Da Bernardo a Niccolò Machiavelli”, *art. cit.*, pp. 32-33.

³¹ Polibio contrapone la fidelidad al juramento existente entre los romanos (producto de una religión exacerbada en lo privado y en lo público) al carácter siempre poco fiable de los ciudadanos griegos (VI, 56, 13-15). Livio, por su parte, compara el respeto sagrado a los juramentos en tiempos de la república con la negligencia en la religión de su tiempo (*Ab urbe condita*, III, 20).

mente los suizos demuestran su escrúpulo religioso en el respeto del juramento y en relación con una cuestión de tanto calado como es el pago de tributos: “Esto nos da una idea de cuánta probidad y cuánta religiosidad todavía queda entre esos hombres (*Discursos* I, 55, 14). Cuando comparamos este escrúpulo religioso con el común de los soldados mercenarios e italianos, Maquiavelo se pregunta a modo de chanza: “¿Por qué Dios o por qué santos los haré jurar? ¿Por los que adoran o por los que blasfeman? No conozco a ninguno al que adoren, pero sé bien que injurian a todos [...] ¿Cómo pueden, quienes desprecian a Dios, reverenciar a los hombres?” (*Arte de la guerra*, VII, 217-223).

El ejemplo de los suizos (los más cercanos a los órdenes antiguos) muestra que en la obra de Maquiavelo virtud y el cristianismo no son totalmente antagónicos, y que cuando se hablaba de “falsas interpretaciones” del cristianismo, esto no es necesariamente una mera fórmula *ad cautelam*. Si el cristianismo es censurado y criticado por Maquiavelo no puede identificarse sin más ni con la doctrina y práctica de la curia, ni con la paciente mansedumbre de los órdenes mendicantes, por lo demás, no siempre tan mansa ni obediente, como demuestra el ejemplo de Savonarola.

En mi opinión, esta crítica apunta en otra dirección. En realidad, la pieza que falta en esta parte del puzle ya la hemos tratado en varios momentos. Y lo esencial aquí, me parece, es tomarse en serio la contraposición entre la “incredulidad” e “impiedad” de los italianos respecto de la “probidad” y “religión” que Maquiavelo atribuye todavía a los suizos y a algunos alemanes. Se trata, pues, de la coyuntura concreta y particular de la provincia italiana, donde la profunda crisis política de la península se entrecruza con los tejemanejes diplomáticos de la corte romana, con su obstruccionismo ante un estado fuerte, con sus apremios económicos y sus poco edificantes costumbres. Todo ello sumirá a la Iglesia en un descrédito que inevitablemente había de afectar a la devoción religiosa, revitalizada sin embargo por el papel compensatorio de los órdenes mendicantes, las cuales, por decirlo de alguna manera, salvaron a la Iglesia al precio de desordenar Italia (*Discursos* III, 1, 32-34).

En este sentido la Iglesia romana no es tanto criticable por su interpretación del cristianismo, cuanto por razones que Maquiavelo ha desarrollado extensamente en *Discursos* I, 12³². En estos pasajes la primera cuestión, como ya vimos, es el obstruccionismo histórico de la Iglesia en relación con la construcción de un estado en Italia. Un obstruccionismo que ha propiciado “que ella no esté bajo un solo mando y de que se halle bajo varios príncipes y señores; los cuales han producido tanta desunión y tanta debilidad, que Italia se ha convertido en presa no solamente de los potentes bárbaros, sino de cualquiera que la asalta: una deuda que nosotros italianos tenemos con la Iglesia, y con nadie más” (*Discursos* I, 12, 20). Pero a este desorden, debe añadirse un segundo elemento: la falta de religión de los italianos estrechamente vinculada con la imagen de la curia romana y el comportamiento de los prelados. En este sentido el problema de los italianos no es tanto una interpretación del cristianismo, cuanto un problema impiedad e incredulidad (*Discursos* I, 12, 16-17). Un poco antes se habla de la forma originaria de la religión “establecida por su fundador” (Cristo), que ha sido de alguna manera corrompida por “los príncipes de la república cristiana” (*Discursos* I, 12, 12). Algo más adelante (*Discursos* I, 12,

³² Para una pormenorizada interpretación de este capítulo, cfr. M. Barbuto, (2008): “La Chiesa romana di fronte alla «repubblica cristiana». «Discorsi», I, XII, 12-14”, *Filosofia politica*, 22 (1), 2008, pp. 99-116. Este artículo parte de supuestos coincidentes a los nuestros, pero saca conclusiones muy diferentes.

14), se consideran los fundamentos de esta religión, para concluir que la disparidad entre aquellos fundamentos y los usos actuales inducen a pensar sin duda, que “se aproxima la ruina o el flagelo”. Lo que ya se habría producido, como decíamos, de no ser por ese carácter dialéctico de la Iglesia, capaz de combinar el camino de perfección con la más abierta mundanidad. En todo caso, el descrédito que esta orientación mundana produce en relación con el carácter reverencial, sagrado e intangible que se exige de las instituciones religiosas es incontrovertible. Hasta tal punto que Maquiavelo bromea con la proporción directa entre cercanía geográfica a Roma y nivel de desorden de una provincia: si se trasladara la curia romana a las tierras de los suizos, no cabe duda de que conocerían muy pronto más desórdenes que nunca antes en su historia (*Discursos I*, 12, 21).

Nada extraño en este sentido la propuesta de un principado para Italiano basado en el temor más bien que en el amor, pues donde “falta el temor de Dios”, caso inequívoco de Italia según Maquiavelo, es preciso que el reino “se arruine, o que se sostenga sobre el temor de un príncipe que venga a suplir las carencias de la religión” (*Discursos I*, 11, 19). Si volvemos ahora al capítulo XI de *El Príncipe* (sobre los “principados eclesiásticos”) varias cosas llaman la atención. Antes de nada, parece tratarse de un conjunto unitario (con un solo miembro), pues sólo el papado es un principado con las excepcionales características que allí se mencionan. Y lo que allí se menciona, no sin sarcasmo, es el carácter excepcional de un principado que sobrevive y se mantiene “hagan lo que hagan y vivan como vivan” sus príncipes (XI, 1), de manera que son los únicos “seguros y felices” (XI, 4). El texto destaca la secuencia Alejandro VI-Julio II, porque ha puesto las bases del nuevo poder de la Iglesia, más fuerte que nunca en Italia, mostrando lo que un Papa podía hacer con el dinero y las armas. El papado se ha consolidado como un poder insoslayable en Italia. Este fortalecido poder, heredado por León X y la casa medicea, es la premisa de la *exhortatio* del capítulo XXVI de *El Príncipe*. Lo fundamental aquí es que, a diferencia de la secuencia Alejandro VI-Julio II, que tuvo un carácter mundano, belicoso y territorialmente expansivo, Maquiavelo augura a León X la construcción de un papado “venerable”, pero no por las armas, sino por su bondad y sus infinitas virtudes. Se trata por tanto de romper con la lógica del *malum exemplum*, tónica dominante en los anteriores papados, con independencia de los réditos que pudiera arrojar en términos de poder político y territorial. Por lo demás, el abandono de las armas debe entenderse como deseo de un papado que se inhiba de pretender un estado que no puede alcanzar, pero sí obstaculizar. Ahora bien ¿qué razón podría tener el papado de inhibirse en este sentido?

5. De Adriano I a León X

La *exhortatio* de *El Príncipe* habla de una oportunidad, una ocasión única. ¿Para qué? En principio, para expulsar a los bárbaros de Italia, poniendo fin a los “saqueos de Lombardía, las extorsiones del Reino de Nápoles y de la Toscana”. De lo que se trata es de frenar el “aluvión extranjero”, el “bárbaro dominio”. Es decir, se trata de que el papado haga justamente lo contrario de lo que, según Maquiavelo, lleva haciendo desde hace cinco siglos (*Historia de Florencia*, I, 9; *Discursos I*, 12, 19) y que de hecho permita la construcción de un orden nuevo, fuerte y unitario en Italia, redimiéndola de su insoportable servidumbre. Aparentemente la única razón para

que un Papa Médicis pudiera hacer algo en esta dirección era pensando en apoyar un estado liderado por su propia Casa, en detrimento del poder territorial y político de la Iglesia. Por eso, continúa el texto, la decisión debe provenir de “Vuestra Ilustre Casa”, contando “con su fortuna y virtud” y el hecho de ser “favorecida por Dios y por la Iglesia” (*El Príncipe*, XXVI, 8). Maquiavelo debió creer al menos por un momento que esta propuesta (que un Papa asumiera una pérdida del poder de la Iglesia para el supuesto beneficio de Italia, de su propia Casa y de su poder familiar) no era una ilusa utopía. De ahí también que insistiera en el malogrado precedente de Alejandro VI y su hijo César Borgia (XXVI, 4), el más obvio y reciente al que se podía apelar.

Por otro lado, podía dar la impresión de que la actitud de León X no cerraba la puerta a este escenario. Al menos, se esforzó porque su hermano Giuliano se hiciera con un estado fuerte, ya fuera construyéndolo en el centro de Italia (y, por tanto, con parámetros compatibles con la *exhortatio*), ya fuera intentando postularle a heredar el Reino de Nápoles. Las circunstancias no lo permitieron. Además, la falta de aptitudes de su hermano Giuliano (primer destinatario de *El Príncipe*) representó una barrera que no podía superarse con títulos militares y señoriales. Su muerte prematura canceló cualquier proyecto en este sentido. A continuación, su sobrino Lorenzo (Señor de Florencia y segundo destinatario de *El Príncipe*) no tuvo mucha más capacidad ni mejor suerte. De tal manera que León X acabó practicando la política que Maquiavelo había criticado: el juego de las cambiantes alianzas encaminado a evitar que alguna de las potencias que luchaban en Italia se hiciera demasiado fuerte.

León X tampoco no tuvo ningún interés en acabar con el *malum exemplum*, y más bien se descubrió como un digno continuador de la tradición festiva de sus predecesores. Pastor menciona los deleites “demasiado mundanos” de León X; su rodearse de “artistas, poetas, músicos, comediantes, bufones”; y también sus dispendios en “juegos, teatros y cacerías”³³. Y mucho más incisivo, Guicciardini (por entonces Gobernador en territorio papal) recuerda que sus pompas y festejos, su liberalidad con el dinero y los beneficios, “envilecía la autoridad espiritual, desordenaba las formas de la corte (...) y le obligaba a buscar siempre dinero por vías extraordinarias”. Guicciardini le atribuye también una “profundísima simulación”, y termina insinuando el pecado de sodomía: si al principio se pensó que se trataba de un “hombre castísimo”, con el tiempo se supo que estaba “excesivamente entregado, y cada día con menos recato, a aquellos placeres que por decoro no pueden ser nombrados”³⁴ (Guicciardini 1981: 1590-91).

Los textos de los *Discursos* donde arrecia la crítica al papado (sobre todo, los de I, 12) parecen dictados por un estado de ánimo muy diferente al de *El Príncipe*, tanto en su capítulo IX como en la *exhortatio* del capítulo XXVI. Al menos en este sentido la vieja hipótesis de Chabod³⁵ resulta razonable: la perspectiva de *El Príncipe*, el tono de la obra, es ciertamente excepcional, comparado con el mordaz pesimismo que parecen destilar los *Discursos*. Resulta difícil de creer que la ácida y sarcástica crítica contenida en *Discursos* I, 12 pueda formar parte, como cautamente proponía Felix Gilbert³⁶ del primitivo libro sobre las repúblicas aludido en *El Príncipe* II, 1 y

³³ L. Pastor, *Historia de los papas*, ed. de R. P. R. Ruiz, vol. VIII, Barcelona, Gustavo Gili, 1910, pp. 360-1).

³⁴ F. Guicciardini, “Storia d’Italia”, en *Opere*, vol. III, ed. de E. Scarano, Turín, UTET, pp. 1590-91.

³⁵ F. Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984, p. 41 y ss.

³⁶ F. Gilbert, “The Composition and Structure of Machiavelli’s *Discorsi*”, *Journal of the History of Ideas*, 14,

supuestamente fusionado con los *Discursos*. En el caso que nos ocupa, no podemos dejar de estar de acuerdo con las consideraciones del viejo texto de Larivaille sobre la relación temporal de *Discursos* I, 12 y el capítulo XXVI de *El Príncipe*: “el autor no sólo ha perdido todas las esperanzas que se había hecho tiempo atrás de jugar un papel en la política de la Iglesia (esperanzas que atestiguan su persistencia en las cartas a Francisco Vettori hasta el final de 1514), sino que ha renunciado a la idea de que el Papa Médicis pudiera en algún modo modificar la nefasta política liderada desde hacía siglos por la curia romana”³⁷.

Y en este sentido resulta difícil de aceptar, como se propuso no hace mucho tiempo, que Maquiavelo compusiera o reelaborara el capítulo XXVI de *El Príncipe* en torno a 1518³⁸ (coincidiendo con la última fase de redacción de los *Discursos*). Más bien parece inevitable pensar que el Maquiavelo de los *Discursos* I, 12 está ya convencido de que hay una imposibilidad estructural para que la Iglesia romana construya o permita, *motu proprio*, un estado fuerte italiano. Y es muy posible que esta convicción sea el principal motivo por el que Maquiavelo se dirige tan mordazmente no sólo contra la Iglesia de Roma, sino también contra el cristianismo sobre el que ésta se asienta. De ahí también el sorprendente parecido entre el “verdadero camino” y sus “falsas interpretaciones”. En el fondo, pareciera que para el Maquiavelo que escribe *Discursos* I, 12 (o II, 2), el cristianismo virtuosamente interpretado sería aquel que hiciera desaparecer a la corte romana o, que al menos, la volviera impotente. Un tipo de cristianismo que no pudo triunfar ni en Francia ni en España ni en Italia, “naciones que todas juntas son la corrupción del mundo” (*Discursos* I, 55, 16) sino precisamente en tierras germánicas y suizas, donde Maquiavelo pensaba que todavía quedaba algo de la antigua virtud.

1954, pp. 136-156. Aquí, p. 148 y ss.

³⁷ P. Larivaille, *La Pensée Politique de Machiavel. Les Discours Sur la Première Décade de Tite-Live*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982, p. 130.

³⁸ M. Martelli, *Saggio sul Principe*, Roma, Salerno, 1999, pp. 273-4. Con más cautelas, también parece apoyar esta tesis Francesco Bausi (*Machiavelli*, Roma, Salerno, 2006, pp. 214-215).